

## *« La Bible et les droits de l'homme »*

AJC-Annecy, La Puya, 11 janvier 2011

### I. **L'hypothèse de départ : la Bible comme fondement des Droits de l'Homme ?**

#### A. **Le cadre de la question : Rachi : « Ma'asseh ehad... »**

Il était une fois un collecteur d'impôts nommé Ba'aya'. C'était un juif corrompu. Or, le hasard a voulu qu'il meure le même jour qu'un sage de grand renom. Alors que les deux cortèges funéraires suivent leur chemin respectif, voilà qu'une troupe de bandits déferle sur la ville, poussant à la fuite les processionnaires. Seule une personne, le disciple fidèle du sage que l'on emmenait vers sa dernière demeure, resta sur place. Il s'était dit : « Je vais rester, et me cacher près du cercueil de mon maître, afin de veiller sur lui, et d'empêcher toute confusion avec l'autre cercueil. » Lorsque les villageois reviennent pour procéder aux funérailles, et malgré les protestations vigoureuses du disciple, la méprise entre les deux bières ne peut être évitée. C'est ainsi que Ba'aya' fut enterré en grande pompe et conduit dans le tombeau réservé au maître, tandis que ce dernier se retrouva dans la tombe préparée pour le collecteur d'impôts, après un enterrement de deuxième classe vite expédié par les proches du collecteur. C'est dans un état d'agitation extrême, comme on l'imaginera aisément, que le disciple rentre chez lui. Une question, naturellement, le taraudait : « Pourquoi le Ciel a-t-il permis une telle infamie ? »

Ayant malgré tout réussi à trouver le sommeil, le disciple s'endort... pour être bientôt visité au beau milieu de la nuit par son maître, qui lui apparaît en rêve, pour le rassurer sur son devenir : ainsi le disciple put-il se rendre compte des honneurs dont le défunt maître était entouré au Ciel. Il lui fut même donné de voir les souffrances endurées par le collecteur d'impôts, mis au supplice en enfer. Et le sage d'expliquer la raison pour laquelle la maîtrise avait été rendue possible : pendant sa vie terrestre, le sage avait un jour assisté à une querelle lors de laquelle quelqu'un avait parlé de façon méprisante d'un autre érudit en Torah ; le maître, alors, n'avait en rien protesté. Et c'est pour expier sa faute – son silence coupable – qu'il avait été pris, sur le chemin du cimetière, pour un vulgaire collecteur d'impôts. A la question du disciple, qui cherchait à savoir jusqu'à quand le supplice de Ba'aya' durerait, il lui fut faite cette réponse énigmatique : « Jusqu'à ce que Chimon Ben Chatah meure, et prenne sa place ! » Interdit, le disciple interroge alors son maître, pour savoir quelle faute ce sage de renom a bien pu commettre pour mériter pareil châtement. Il apprend alors que Chimon ben Chatah a failli à son obligation de traduire les femmes d'Achqelon qui s'adonnent à la sorcellerie. Au matin, le disciple se rue chez Chimon Ben Chatah afin de lui conter le rêve. Ce dernier, sans plus attendre, met sur pied un plan afin de confondre ces sorcières.

Par un jour de pluie, Chimon ben Chatah rassemble une troupe de quatre-vingts hommes, dont chacun se voit doté d'un vêtement sec, bien protégé, enroulé dans une toile imperméable. Ils quittent la ville, et arrivent bientôt à Achqelon, et se rendent immédiatement au château qui sert de repaire aux sorcières. Pénétrant dans la place, Chimon ben Chatah est très vite accosté par les sorcières, qui s'enquière de son identité. « Je suis, tout comme vous, adepte de sorcellerie, leur dit-il. Je suis venu me mesurer à vous. » Et le voilà se vantant bientôt d'être capable de faire apparaître quatre-vingts hommes revêtus d'une tunique sèche, malgré la pluie battante. Les sorcières, qui relèvent volontiers le défi, sont vite encerclées par les hommes de Chimon ben Chatah, qui les soulèvent de terre, pour annuler leur pouvoir, après quoi les sorcières sont exécutées.

Après cet incident, les proches parents des victimes se réunissent pour fomenter un plan de vengeance contre le propre fils de Chimon ben Chatah. Deux d'entre eux se rendent au tribunal de la ville pour témoigner avoir le fils de Chimon Ben Chatah commettre un crime passible de la peine capitale. Après avoir procédé à l'interrogatoire des deux « témoins », la cour valide le témoignage, et annonce l'exécution prochaine du fils de Chimon ben Chatah. Alors qu'il est emmené pour être exécuté, et qu'on lui demande de confesser publiquement ses fautes, le fils de Chimon ben Chatah déclare : « Si j'ai commis un péché, que ma mort n'efface aucun de mes péchés; mais si je n'ai pas commis de faute, alors que ma mort soit expiation, que mon sang ne retombe ni sur la cour, ni sur Israël, mais qu'il retombe sur les témoins qui ont conspiré contre moi. » En entendant cette déclaration, les témoins admirent avoir fait un faux témoignage, et expliquèrent avoir agi de la sorte afin de venger leurs parentes. La cour ne fut toutefois pas en mesure d'annuler le verdict, et la sentence a été appliquée.

## B. Définition du problème

Cette histoire, racontée par Rachi, se retrouve dans le Talmud de Jérusalem (T.J. *Hagigah* 2 :2) ainsi que dans le Talmud de Babylone (T.B. *Sanhedrin* 44b), où elle figure dans la Gemarah à titre de simple allusion.

Cette 'aggadah suscite de nombreuses interrogations. La première question, évidente, légitime au regard du caractère scandaleux du dénouement de l'affaire : qu'est-ce qui peut bien justifier la mort du fils de Chimon ben Chatah, qui apparaît, cela est clair, comme parfaitement innocent (il n'est pas jusqu'à ses juges qui ne le reconnaissent!), puisqu'au moment de cette exécution, la faute du père n'existe plus ?

Pour légitime et évidente qu'elle soit, cette question est sans doute mal posée. Car la logique de la chute de l'histoire relève de l'application du principe « mesure pour mesure » : les proches des sorcières ont vu périr un membre de leur famille ; il en va de même pour Rabbi Chimon. Cette première question disparaît aussi dès lors que, d'un point de vue plus littéraire, on se rend compte que c'est lui, Chimon, le protagoniste de l'histoire. Le sort du fils importe donc dans la mesure exacte où elle découle du comportement du père.

D'où la seconde interrogation : quelle faute le père (puisque'il ne fait aucun doute que le personnage central de la 'aggadah est bien Chimon) a-t-il commise ? La seule faute évoquée par Rachi, en effet, est le fait de n'avoir *pas* traduit les sorcières en justice ; et voilà que c'est précisément au moment où elles sont bel et bien condamnées par le tribunal présidé par le sage que ce dernier se voit châtié ! Anachronisme de la sentence : le châtiment aurait bien sûr dû être prononcé avant que la faute n'ait été réparée, et non après, comme c'est le cas ici !

On va, pour tenter de répondre à cette question, se tourner vers la Michnah *Sanhedrin* 45b, qui suit presque directement l'allusion à Chimon Ben Chatah. On partira en effet du principe que la solution à cette énigme (si solution il y a...) ne peut que se déduire du contexte où apparaît l'histoire de ce sage, contexte ici constitué par le sixième chapitre du traité (« Nigmar HaDin » : « Lorsque le verdict est atteint »), consacré aux exécutions capitales.

## C. Résolution et conclusion provisoire

### 1. « Tous ceux qui sont lapidés... » (T.B. *Sanhedrin* 45b)

La Michnah statue : « Tous ceux qui sont lapidés sont ensuite pendus ». Le but de cette Michnah est d'enseigner la manière dont on procède à la lapidation, qui est l'une des quatre modalités d'exécution (par opposition avec la strangulation, la pendaison et le brûlement).

Or, on apprend ici que les Sages font une distinction entre les condamnés hommes (qui sont pendus après avoir été lapidés), et les condamnées (femmes) qui, elles, ne sont pas pendues. Cependant, comme le fait remarquer l'incisif Rabbi 'Eliezer, Chimon Ben Chatah a bel et bien procédé à la pendaison des sorcières d'Achqelon ! La remarque est d'importance, puisque l'on sait que R. 'Eliezer s'oppose à l'opinion des Sages (dans cette Michnah, comme dans d'autres... Voir l'épisode bien connu de la querelle du four d'Akhnaï, T.B. *Baba Metsia* 59b, et ses conséquences tragiques). Il se pourrait donc que le *modus operandi* retenu par R. Chimon n'ait pas de statut halakhique officiel, en quoi il pourrait constituer une faute, ce qui expliquerait qu'il ait été puni.

A quoi les Sages rétorquent : « Il a pendu quatre-vingt femmes, mais la Halakhah stipule que l'on ne peut juger deux affaires capitales le même jour. » La concision de la formule, typique du style de la Michnah, est sans appel : l'exécution à laquelle a procédé Chimon ben Chatah est, aux yeux de la loi, une mesure extra-judiciaire. Il semble que nous tenons là la seconde faute de Chimon ben Chatah : non seulement la modalité d'exécution est irrecevable au plan légal, mais le jugement lui-même est vicié !

Pareille conclusion, cependant, n'est pas retenue. Rachi, en effet, explique que le statut extra-judiciaire du jugement rendu ne l'invalide en rien, ni n'implique une quelconque faute : tout ce que l'on peut en dire, c'est que, d'un strict point de vue technique, il n'est pas possible d'en déduire une quelconque preuve, de sorte que R. 'Eliezer ne peut en aucune manière utiliser cette affaire comme un précédent pouvant infirmer l'opinion (majoritaire, donc halakhiquement reçue) des Sages. Rachi entend ensuite expliquer ce qui a pu conduire Chimon à outrepasser les « quatre coudées de la Halakhah » : dans le même commentaire, il affirme que cette mesure d'exception était justifiée, au vu de la banalisation des actes de sorcellerie à l'époque de Chimon ben Chatah, et, au plan géographique, dans sa province d'Achqelon : à situation exceptionnelle, mesure exceptionnelle. Par quoi l'exception se voit réintégrée dans le droit strict.

Si ce point est acquis, il ne nous reste qu'à nous tourner vers une controverse que mentionne la Michnah, qui oppose R. 'Eliezer et les Sages. Le premier précise les modalités de pendaison : tandis que les hommes sont pendus face aux badauds, tandis que les femmes, elles, sont pendues face à la potence, donc dos à la foule. Les Sages, de leur côté, soutiennent que seuls les hommes sont pendus, tandis que les femmes, elles, sont exemptées, et ne peuvent subir cette forme de mise à mort. Et c'est sans doute là que se situe la faute de Chimon. Dans toute controverse entre les Sages, mentionnés en bloc, et un rabbin isolé, la halakhah tranche en faveur de la majorité. Cette Michnah nous apprend donc qu'il est interdit, d'un point de vue halakhique, de pendre des femmes. Si donc la mesure extra-judiciaire à laquelle a recours Chimon peut faire figure d'exception au niveau du jugement et du verdict, il n'en va pas de même au plan du *modus operandi* de l'exécution.

## 2. Un homme ou une femme ?

Cette conclusion halakhique suit une logique précise, qui, transparaît nettement dans la Gemarah de notre Michnah, où les Sages, et leur contradicteur R. 'Eliezer, tentent de justifier leur position respective quant à la possibilité ou non de pendre une femme qui vient d'être lapidée.

Pour les Sages, c'est la formulation du texte biblique (on y vient !) qui induit cette lecture : « et tu le prendras » est-il écrit en *Deutéronome* 21.22. Il est spécifié « le » et non « la ». Le pronom vient donc exclure les femmes de la pendaison. Même leçon à tirer de la formulation que l'on trouve plus avant dans le même verset : « si un *homme* vient à pécher » : un homme, et non une femme. Tout est affaire de formule, donc de lecture de verset.

## 3. Conclusion provisoire

La justification apportée par les Sages est sans ambiguïté : c'est bien la formulation exacte du texte toraïque qui permet d'exclure les femmes de ce type d'exécution. En d'autres termes, le verset biblique, tel qu'il apparaît, devient la pierre angulaire, la source, le *fondement* d'une doctrine d'application des peines. Les rabbins du Talmud adoptent ici une position que la philosophie morale qualifierait de *fondationnaliste*.

Ce type de logique, qui entend fonder une doctrine des droits sur une base rationnelle et motivée (ici, la motivation est d'ordre scripturaire), se retrouve dans une autre discussion talmudique ayant trait à la lapidation. Ainsi, la Gemarah du traité *Sanhedrin* (*folio* 45a) entreprend-elle d'explicitier la logique qui consiste à pousser le condamner dans une fosse, à partir d'une hauteur équivalent à deux fois sa taille. Cet enseignement semble être contredit par une autre Michnah (T.B. *Bava Kamma* 50b), qui stipule qu'une fosse de dix tefahim (littéralement dix « paumes », dix « largeurs de main ») est suffisante pour provoquer la mort accidentelle de quelqu'un. Pourquoi donc recourir à une fosse bien plus profonde dans le cadre d'une mort provoquée par le tribunal, et non une mort accidentelle ? On apprend de la bouche de Rav Nahman, au nom de Rabbah bar 'Avuhah, que cette décision d'utiliser une fosse plus profonde (neuf 'amot, ou « coudées ») est motivée par le verset bien connu de *Lévitique* 19.18 : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » ! Il s'agit ici d'être certain de tuer le condamné sur le coup, afin de limiter ses souffrances. Son « droit à mourir sans souffrir » est donc reconnu, et s'adosse à un verset biblique. La logique fondationnaliste des Sages s'en trouve confirmée.

Cette logique profonde, qui entend fonder la doctrine biblique des Droits de l'Homme sur ce verset crucial, est rappelée par Armand Abécassis en ces termes : « Cela fait reposer le droit, l'éthique et la religion adulte sur cet unique fondement du monothéisme biblique. » (*Judaïsmes. De l'hébraïsme aux messianités juives*, Albin Michel, 2006, p. 474)

## D. Objections et relance de la question

Pour évidents qu'elle apparaisse, cette position fondationnaliste ne va pourtant pas sans quelques difficultés.

En premier lieu, on peut souligner le caractère plutôt surprenant du recours à ce verset. Dire, comme le fait Rav Nahman, que ce texte peut être utilisé pour moduler, et finalement

réduire, la brutalité de la peine de mort, en assurant une mort plus douce au condamné, ne va guère de soi ! Ce caractère un peu forcé de la lecture talmudique découle directement de la formulation du verset, dont on conviendra qu'elle est assez vague (la philosophie morale anglo-saxonne qualifierait sans doute cet « amour du prochain » de *concept* épais, notion probablement indépassable, mais pour le moins délicate à définir).

De plus, invoquer ce verset comme fondement absolu, c'est chercher à appliquer un principe à tous les cas de figures : à vouloir étendre au maximum l'application du principe, on l'affaiblit inévitablement. A vouloir tout fonder sur ce verset, on ne fonde plus rien.

Enfin, dire que ce verset fait intervenir ce type de concept « épais », c'est du même coup impliquer que le verset, de fait, ne peut plus assurer une assise à quelque définition des droits et devoirs que ce soit. Car on s'expose ici à un raisonnement régressif, voire contradictoire : si pour fonder un droit, il faut en appeler à un verset qui doit lui-même être fondé sur une définition qui lui est antérieure et extérieure, on voit mal comment on peut encore faire jouer à ce verset un rôle fondateur...

D'une hypothèse *fondationnaliste*, on passerait ainsi à une hypothèse *anti-fondationnaliste* ! Or, cette nouvelle lecture, ce changement de paradigme, ne sont en rien démentis par la suite de cette même Gemarah qui semblait tout à l'heure confirmer le principe fondationnaliste : renchérisant sur l'argument (apparemment accepté) de Rav Nahman, la Gemarah demande : « Si tel est le cas [c'est-à-dire, si l'on privilégie une fosse plus profonde pour s'assurer d'une mort indolore pour le condamné], pourquoi ne pas le pousser du haut d'une fosse encore plus profonde [donc d'une hauteur encore plus importante] ? » Ce à quoi la Gemarah rétorque : « Cela défigurerait le corps de manière grotesque ! »

Ce qui est invoqué ici, ce n'est plus un verset, puisque l'argument avancé vient, quant au fonds, rejeter la preuve par le verset. En d'autres termes, la raison ultime, invoquée ici, de manière stratégique, *en fin* de débat, est totalement *extrinsèque* au texte biblique, tant il est vrai que l'argument définitif ne doit rien à une logique textuelle, ni à une quelconque lecture de verset, mais bien à l'expérience concrète, et éminemment sociale et culturelle, du *ridicule*, proche de la fonction remplie par la *honte* chez Aristote par exemple ! La logique initiale, d'allure apparemment fondationnaliste, s'en trouve ainsi subvertie.

## II. Au-delà du fondationnalisme : une étude de cas

### A. La thèse anti-fondationnaliste : où il est à nouveau question de Chimon ben Chatah

Ayant pris acte des limites d'une lecture fondationnaliste, et de son incapacité à justifier l'existence d'une doctrine *biblique* (donc, d'un point de vue juif, *talmudique*) des droits de l'homme, on tentera ici de procéder à l'évaluation du principe opposé, à savoir la thèse anti-fondationnaliste (que l'on retrouve, entre autres théories, dans les philosophies morales et investigations éthiques issues du pragmatisme américain).

On retrouve Chimon ben Chatah dans une autre Michnah, du traité *Avot*, cette fois, où l'auteur de la Michnah, Rabbi Yehoudah HaNassi, rappelle un enseignement, unique, rapporté au nom de R. Chimon. Cet enseignement prend la forme d'un conseil destiné aux membres d'un tribunal, et l'on voit bien, à son contenu, ce qui a bien pu le motiver : « Réitère de nombreuses fois l'interrogatoire des témoins ».

Si cette Michnah ne nous explique pas quelle est la nature de la faute commise par Rabbi Chimon, puisque l'on n'apprendra pas *pourquoi* Chimon a été puni, à travers la mort de son fils, cette Michnah nous permet néanmoins de saisir une logique essentielle à l'enseignement talmudique : les Sages partent toujours d'un cas d'espèce, le plus souvent bien réel et concret, pour statuer et fixer la Halakhah. C'est bien parce que les juges du tribunal devant lequel comparaisait son fils ont failli à leur tâche en n'interrogeant pas suffisamment à fond les témoins que ce fils a pu être exécuté. Ainsi, ce qui pouvait passer de prime abord pour une punition divine, ou pour une stricte application du principe de « mesure pour mesure (« midah keneged midah »), apparaît finalement comme la résultante d'une tragique mais banale erreur humaine dans l'application minutieuse de la procédure judiciaire.

Ainsi, on se rend bien compte que c'est cet ancrage dans une situation précise, cette focale resserrée sur un cas d'espèce, qui expliquent que (presque) jamais les Sages n'ont recours à un concept abstrait, une notion générique ou un supposé « droit naturel » pour fixer la procédure juridique et judiciaire en matière d'exécutions capitales. En termes plus clairs, plus contemporains, et plus abrupts, nulle trace de supposés « droits de l'homme » dans la littérature rabbinique – donc biblique.

## B. Retour à la controverse entre les Sages et R. 'Eliezer (T.B. Sanhedrin 46a)

On se souvient que pour les Sages, c'est la formulation du texte biblique (« et tu le pendras » est-il écrit en *Deutéronome* 21.22, où il est spécifié « le » et non « la ») qui permet de prendre appui sur le pronom personnel pour venir exclure les femmes de la pendaison. Même leçon à tirer de la formulation que l'on trouve plus avant dans le même verset : « si un *homme* vient à pécher » : un homme, et non une femme. Tout est affaire de formule, donc de lecture. Il n'est fait aucune mention dans la Gemarah d'un quelconque « droit » des femmes à ne pas être pendues...

Reste toutefois à analyser la position adverse : comment R. 'Eliezer lit-il ce verset ? Il déduit de l'expression « si un homme » l'obligation d'exclure une personne qui ne serait pas un homme au sens d'adulte ; donc un fils. Mais quel fils ? Le fils dont il est question au chapitre huit de ce même traité : le fils rebelle. C'est donc à l'analyse du cas du fils « dévoyé et rebelle » que l'on confiera la tâche d'illustrer définitivement la position *anti-fondationnaliste* du Talmud.

## C. Etude de cas : le *ben sorer outhoreh* (T.B. Sanhedrin, chapitre huit)

### 1. Le portrait du fils (T.B. Sanhedrin 68b)

Techniquement, le *ben sorer outhoreh* est un fils dévoyé et rebelle, dont le comportement implique le péché de vol et de glotonnerie. Si, après avoir été admonesté par ses parents, et avoir subi une peine de flagellation administrée par un tribunal, il persiste néanmoins dans ses voies, le tribunal en question, saisi par les parents, peut le faire exécuter.

Si le texte de la Torah est fort laconique à ce sujet (*Deutéronome* 21.18-21 : « Si un homme a un fils dévoyé et rebelle, qui n'écoute pas la voix de son père ni la voix de sa mère, qu'ils le punissent, mais qu'il persiste à ne pas écouter, alors son père et sa mère se saisiront de lui, et l'amèneront devant les anciens de la ville, à la porte de sa localité. Et ils diront : « Notre fils est dévoyé et rebelle ; il n'écoute pas notre voix, c'est un viveur et un buveur ». Alors tous les habitants de sa ville le lapideront à mort et tu feras disparaître le mal du milieu de toi, et tout Israël entendra et craindra. »), on trouve dans le Talmud plusieurs pages de discussions rabbiniques visant à éclaircir les conditions d'application de cette loi.

Parmi les critères de définition permettant d'identifier un *ben sorer ouchoumreh*, les Sages dégagent deux principes du verset « Si un homme a un fils » : un fils, et pas une fille ; un fils, c'est-à-dire un garçon qui vient de devenir adulte, et non un fils d'âge mûr (Michnah *Sanhedrin* 68b). Si on comprend aisément pourquoi la loi ne peut concerner un fils mineur (en dessous de l'âge de treize ans, le garçon n'a pas atteint sa majorité religieuse, et ne peut par conséquent se retrouver sous le coup de la loi), on ne voit guère pourquoi un fils majeur, mature, adulte pourquoi pas, ne pourrait, lui, se voir définir comme un *ben sorer ouchoumreh*. L'opinion décisive est celle de Rav Yehoudah, qui fait valoir que l'expression ambiguë utilisée dans la Torah pourrait être lue de façon à exempter à la fois un mineur (de façon évidente) et un adulte : « Si un fils dévoyé et rebelle devient un homme... » : ce n'est donc qu'à la période décisive, critique du passage de l'enfance au début de l'âge adulte qu'un fils peut être déclaré *ben sorer ouchoumreh*.

## 2. Le statut des parents (Michnah 71a)

Les Sages enseignent que pour que la déclaration des parents soit recevable, il faut que ceux-ci ne soient atteints d'aucune infirmité : ils ne doivent être ni amputés d'une main, ni muets, ni aveugles ni sourds. Le texte de la Torah (*Deutéronome* 21.19-20) dit en effet : « ils le saisiront », ce qui implique qu'ils ont des mains ! « Ils le conduiront », ce qui implique qu'ils ne sont pas invalides ! « Et ils diront », ce qui implique qu'ils sont doués de parole ! « Ce fils-là », ce qui implique qu'ils ont la capacité de l'identifier, donc qu'ils ne sont pas aveugles ! « Ils n'a pas écouté notre voix », ce qui implique qu'ils doivent pouvoir l'entendre rejeter leurs admonestations, donc qu'ils ne sont pas sourds !

Le premier commentaire de la Gemarah relève la logique générale de cette Michnah : il est ici question de suivre le verset à la lettre, c'est-à-dire d'appliquer la procédure telle qu'elle est décrite dans la Torah, sans en modifier quelque paramètre que ce soit. On reconnaît là l'opinion de Chemou'el, pour qui on applique le principe dit « **be'inan qera' kedikhtiv.** » Ce principe de détermination de la Halakhah est mentionné en T.B. *Sanhedrin* 45b. Il est essentiel ici de souligner que ce principe, pour connu qu'il soit, n'est absolument pas appliqué de façon systématique, ni même fréquente. En réalité, les Sages ne s'en remettent à lui que si la Torah décrit par le menu une même procédure deux fois. On déduira alors de cette répétition, apparemment superflue, que la procédure en question doit être suivie à la lettre. On remarquera en passant (on y reviendra), que c'est bien cette lecture littérale qui permet de limiter l'application de la peine : le littéralisme n'est donc pas à proscrire *a priori*.

## 3. Le fils rebelle, ou l'Arlésienne

En T.B. *Sanhedrin* 71a, on s'en souvient, la Gemarah avait entrepris de démontrer que l'accord entre les deux parents était une condition indispensable à la définition officielle du statut de *ben sorer ouchoumreh*. Si tous concourent à cette opinion, Rabbi Yehoudah, lui, avance une

justification étonnante. Dans une Beraïta, on apprend qu'il ne suffit pas que les deux parents soient d'accord (sur un plan strictement intellectuel, donc) ; encore faut-il que les parents se ressemblent physiquement, donc qu'il y ait *convergence* entre leur voix, leur apparence physique, et leur taille ! Cette lecture prend appui sur le verset « il n'a pas écouté notre voix », d'où l'on déduit que les voix sont identiques (et non simplement que le contenu de ce qui est dit est similaire !). Etrange lecture, certes, mais qui se fonde sur la particularité morphologique du terme *beqoleinu* (singulier), là où le texte aurait dû porter *beqoloteinu* (pluriel). Nouvel exemple d'une lecture littéraliste qui permet de limiter le caractère trop strict d'une disposition juridique.

A analyse imparable, conséquence inéluctable : comme on l'apprend dans une autre Beraïta, « il n'y a jamais eu de *ben sorer outhoreh*, ni n'en y aura jamais ! ». On voit mal en effet comment deux personnes, fussent-elles mari et femme, pourraient se ressembler à ce point... A cette analyse, d'allure fondationnaliste, répond une autre opinion, convergente, de Rabbi Chimon : « Et c'est parce qu'il a bu et mangé à outrance que ses parents iraient le dénoncer au tribunal, pour qu'il soit flagellé, et finalement exécuté ? Mais quels parents agiraient de la sorte ? » Argument anti-fondationnaliste s'il en est. Et c'est alors que la Gemarah dépasse l'opposition, en posant la question de fond : « Pourquoi la Torah mentionne-t-elle ce cas, s'il n'existe pas ? » Et voici la réponse, avancée par Rabbi Chimon lui-même : « il n'existe de *ben sorer outhoreh*, ni n'en existera jamais. »

#### D. Etude comparée : le fils rebelle et la ville subvertie

A ce point de la discussion, la Gemarah introduit un parallèle entre ce cas-limite constitué par les lois concernant le *ben sorer outhoreh*, et le cas, tout aussi marginal, de la ville subvertie, appelée *'ir hanidachat* (voir aussi, sur ce sujet, la première Michnah du traité, et le commentaire proposé par la Gemarah en T.B. *Sanhedrin* 16b). Une ville peut être déclarée « subvertie », et condamnée à la destruction par le Grand Sanhedrin, si la plupart de ses habitants se livrent à l'idolâtrie. Or, on apprend dans une Beraïta qu'il n'y a jamais un seul cas de ville subvertie, ni n'en y aura jamais. De l'aveu de Rabbi 'Eliezer, une ville ne peut être déclarée subvertie s'il s'y trouve au mois une *mezouzah*. Or, il est impossible qu'une ville ne renferme pas ne serait-ce qu'une seule *mezouzah*. D'où l'on conclut, de façon identique au cas du *ben sorer outhoreh* qu'il s'agit là d'un objet impossible, d'un cas d'école, qui ne se présentera jamais en réalité.

Tout ceci étant clairement posé, reste à comprendre les conclusions que l'on peut tirer de ces discussions talmudiques plutôt étranges.

### III. Conclusion : pour une hermén-éthique talmudique

#### A. Fondationnalisme, fondamentalisme et littéralisme

Du point de vue rabbinique, on aura compris qu'une éthique n'est jamais dissociable d'une herméneutique. C'est l'acte de lecture qui inscrira ou pas la Bible dans le domaine de l'éthique. Soulignons au passage que, contrairement à ce que prétend une certaine tradition interprétative, que l'on qualifiera globalement d'hellénistique, la lecture ne sera pas déclarée éthique ou non-éthique selon qu'elle est menée sur un mode allégorique ou littéral. Une lecture strictement littérale (appelons-la *hyperlittérale*) peut très bien faire office de garde-fou éthique. C'est la lecture *fondamentaliste* qu'il faudra craindre, en ceci qu'elle ne pose *jamais* le texte biblique comme relevant de la médiation fictionnelle, puisqu'elle insistera au contraire sur le



caractère éminemment *mimétique* du monde de la Bible : « Le texte qu'on croyait évident est très loin de l'être et ne le sera jamais, [...] la notion qui se comprenait distinctement n'est pas aussi pure et nette qu'on le pensait, [...] le cas qui s'imposait par son évidence est, en fait, très complexe » (Armand Abécassis, p. 472).

« Peu de versets de la Torah ont bénéficié d'un aussi grand écho que celui emprunté à notre parachah [Michpatim] (Ex 21,24) » : ainsi s'exprime David Banon, commentant l'extraordinaire fortune critique de ce qu'il est convenu de nommer la « loi du talion » (guillemets de rigueur). Une remarque s'impose dès l'abord de ce texte redoutable : ce surnom de « loi du talion » est une traduction directe de la locution latine *lex talionis* : on voit *a priori* mal comment une notion juridique romaine pourrait rendre justice à un verset de la Bible hébraïque, mais passons sur cette inconséquence... qui n'est pas sans conséquences !

Ce texte est à l'opposé d'une logique fondationnaliste : s'il est bien un verset qui ne *peut* fonder des droits, c'est bien celui-ci, pense-t-on – à tort. Car c'est bien sur la base d'une lecture littérale, voire hyper-littérale que ce texte peut, sans aucune difficulté, réintégrer les grands codes de lois.

La lecture littérale, d'abord : David Banon fait remarquer que la formulation (*Exode* 21.23-24) enjoint de « donner » un œil contre un œil. Si donc on entreprend de crever l'œil de quelqu'un pour venger la perte de l'œil de quelqu'un d'autre, on n'applique plus le verset ! La mutilation prend, mais ne donne rien : le verset vise donc un don, c'est-à-dire une compensation financière.

Ceci étant établi, passons à la lecture hyper-littérale proposée par le Gaon de Vilna. Le texte dit à la lettre « **ayin tahat ayin** » (littéralement : « sous »). Il convient donc de prendre, pour chacune des lettres du mot et de voir quelle lettre s'y trouve ; restera ensuite à former un mot avec ces lettres, pour savoir de quoi il retourne exactement. Sous le **ayin**, le **pe** ; sous le **yod**, le **kaf** ; sous le **noun**, le **samekh**. Les trois lettres forment l'anagramme du mot **kessef**, « argent ». CQFD.

Au terme de ce parcours, on sera convaincu que la Bible n'est en rien un texte homogène à lui-même, et encore moins homogène à notre réalité, et que seule une lecture hermén-éthique peut-être à même de prendre la Bible pour ce qu'elle est, un texte non pas figé dans sa structure *écrite*, mais une configuration langagière qui a pour seul nom *miqra'* : texte-lu. C'est par une dernière étude, ciblée, que l'on illustrera ce principe *hyper-littéraliste*. En d'autres termes, ce n'est pas quelque part *dans* la Bible qu'il faut chercher une trace des Droits de l'Homme, mais dans notre pratique quotidienne de la *lecture*, mieux, de l'*étude*.

## B. Le *fictionnaliste* talmudique

Il est une autre leçon essentielle, la seconde, à retenir, dont on aura sans doute bien du mal à prendre toute la mesure : **il est des cas où la Tradition Rabinique n'adopte ni une position fondationnaliste, ni une position anti-fondationnaliste, mais où elle statue que la Torah doit être prise comme un texte de fiction**. En ce sens, elle ne saurait être utilisée comme source normative de comportement. En pareils cas, il est strictement *impossible* d'appliquer ce qu'elle enseigne. Cette position, affirmée à plusieurs reprises dans le Talmud (qui n'est donc aucunement accidentelle, ni exceptionnelle), amène à révoquer comme infondé le présupposé de lecture qui consiste à considérer la Bible comme un texte à appliquer dans la « vraie vie ». Le texte toraique est, en partie au moins, à des degrés divers et selon des modalités

particulières, qui restent à définir au cas par cas, un texte contaminé par la *fictionnalité* inhérente à tout texte, comme y insiste, entre (de nombreux) autres, Marc-Alain Ouaknin (voit le chapitre IX, deuxième mouvement, de son *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Payot, 1998). Notre auteur s'attache ailleurs à montrer qu'un rabbin hérétique célèbre, Rabbi 'Elisha ben 'Abouya, en est venu à abjurer sa foi sur la base d'une erreur méthodologique quant au statut du texte biblique : voyant un jour un jeune homme se tuer en tombant d'une échelle, alors qu'il y montait afin d'accomplir un commandement à propos duquel il est dit dans la Torah qu'il serait la source d'une vie longue, 'Aher (puisqu'il est tel est son surnom : l'Autre) sort des quatre coudées de la loi. Et Ouaknin, à la suite du critique Michael Riffaterre, de conclure que ce sage a succombé à l'illusion référentielle, croyant, à tort, que le livre dit le monde, alors qu'il ne fait (mais c'est la son originalité et sa fonction) que dire *son* monde.

Il faut ici insister absolument sur cette dimension *fictionnelle* de la lecture talmudique. Toutes ces discussions, qui semblent tenir pour acquises des notions telles que la peine de mort, l'exécution de masse, ne sont en fait que des *prétextes* à l'étude, en ceci que, depuis la destruction du Second Temple, le Grand Sanhedrin ne peut plus être réuni, si bien que les divers tribunaux rabbiniques qui siègent (jusqu'à ce jour), ne peuvent prononcer de peine capitale. Ainsi, ce sont des centaines de folios talmudiques qui présentent des lectures de versets, qui ne sauraient déboucher sur *aucune application* possible.

Cette logique *fictionnaliste* nous conduit à notre point de départ : l'anecdote concernant Chimon ben Chatah ne saurait en effet relever de l'historique. S'il est un homme dont l'envergure est telle qu'on le désigne comme le « sauveur de la Torah », c'est bien lui. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire, par exemple, la Michnah du traité *Makkot* (folio 5b), où l'on apprend que notre homme s'est battu avec la plus grande vigueur contre les Saducéens. On sait, en outre, d'après diverses sources talmudiques, qu'il s'est battu sans relâche contre la sorcellerie et les actes de magie. L'accusation de n'avoir pas condamné les sorcières d'Achqelon est donc purement fictive.

On retrouve, enfin, ce principe de fictionnalité, dans l'objection qui est faite à Rabbi Yehoudah, et qui vise à établir l'existence, donc la non-fictionnalité, du *ben sorer oumoreh*. Rabbi Yonathan affirme avoir vu la tombe d'un fils rebelle. Remarquons d'abord qu'il s'agit-là d'un argument ayant trait à son expérience personnelle, donc de nature anti-fondationnaliste au regard du texte biblique ! Mais, de façon plus importante, il faut immédiatement relever que ce renvoi à *sa propre expérience personnelle* est précisément ce qui détruit son argument : lorsque Rabbi Yonathan précise qu'il s'est « assis » sur la tombe en question, cette précision, ironiquement, se retourne contre lui. On peut légitimement se demander, en effet, comment un Rabbi de cette stature oserait profaner ainsi une tombe ! On rappellera surtout que R. Yonathan était Kohen, donc qu'il était susceptible de contracter la toumah de la tombe par simple contact. Ce qui compte ici, c'est le caractère ouvertement absurde, et partant fictionnel, de l'objection, qui vient donc renforcer la thèse initiale contre laquelle elle faisait seulement mine de s'élever. Pour le dire autrement : cette objection, par son caractère *impossible*, prouve par là la nature tout aussi *impossible* du *ben sorer oumoreh*.

Le Talmud a fourni là la preuve par l'absurde : le présupposé, pourtant répandu, qui veut qu'une lecture biblique ait pour motif l'application pratique de ce qui est lu se trouve infirmé. On rejoint par là Armand Abécassis, qui, dans l'ouvrage cité plus haut, n'hésite pas à définir la Loi Orale comme une « fiction métaphysique » (p. 471).

### C. Le textocentrisme rabbinique

C'est ici le lieu de préciser la manière dont le judaïsme rabbinique articule étude et pratique (ou, pour le dire autrement, *'aggadah* et *halakhah*). Aucun principe fondationnaliste réel ne préside à l'adoption de telle ou telle décision en matière de pratique, qui ferait découler telle halakhah de tel verset biblique. Il y a, d'un côté, l'orthopraxie, qui indique la manière d'agir (même s'il faudrait nuancer cette affirmation, dans la mesure où la loi juive ménage une large place à la coutume - *minhag*. Mais nous sortons ici du cadre de la présente étude), et, de l'autre, le Talmud (la Gemarah, en réalité), qui décline différentes lectures proposées de versets bibliques. Si *toutes* les interprétations sont recevables (bien que plus ou moins justes, pertinentes, fines, etc.), une seule servira de base à la halakhah. Comment ? Le plus souvent, par décision arbitraire, c'est-à-dire qui tranche dans le vif des débats, entre des interprétations justifiables et recevables. Il arrive même (ce cas est loin d'être rare) que ce soit une opinion manifestement « faible » du point de vue de la vraisemblance ou de la pertinence herméneutiques qui soit finalement retenue. On prendra pour exemple la discussion entre Beit Hillel et Beit Chammaï sur l'allumage des lumières de Hanoukah (T.B. *Chabbat* 21b). La halakhah tranche en faveur des premiers, bien que l'opinion des seconds ait tous les atours de la justesse interprétative.

Pour reprendre le concept forgé par Moche Halbertal, le peuple juif est une communauté *textocentrée* : la Bible y joue le rôle de centre fédérateur, en tant qu'elle est une référence commune et incontournable. Mais ce caractère pivotal ne signifie *pas* que les versets composant la Torah Ecrite soit la source de la pratique : ils sont plus *prétexte* que texte, plus *origine* (parfois lointaine) que fondement, plus *référence* que fondation. Pour le dire en termes géométriques, la distance séparant l'étude de la pratique est infranchissable, quoiqu'infinitésimale. C'est ce trait, typique croyons-nous, et, partant, distinctif, du rapport juif au texte, qui explique la teneur des discussions entre Rabbins quant à la préséance de l'étude ou de la pratique : pour certains, l'étude est la valeur suprême, pour d'autres, c'est la pratique. D'autres tranchent en disant que c'est l'étude qui prime, en ce qu'elle conduit à la pratique. Solution élégante, subtile, mais aporétique, en ceci qu'elle amène inévitablement à conclure que c'est à la pratique que l'on doit accorder la plus grande valeur (puisque l'étude n'est définie comme valeur suprême que parce qu'elle mène droit à la pratique !). Les deux principes se voient donc distingués, hiérarchisés dans un mouvement qui annule en même temps toute notion de valeur et de hiérarchie. D'où l'on conclura qu'étude et pratique sont articulées par un hiatus irréductible, et que la première ne saurait *fonder* la seconde en aucune façon. Les rabbins du Talmud eux-mêmes reconnaissent d'ailleurs que la pratique, y compris dans ses aspects les plus centraux, ne découle guère du texte biblique ; ainsi peut-on lire, dans le traité *Hagigah* (chapitre 1, Michnah 8), que « les lois du Chabbat sont comme des montagnes suspendues à un cheveu. »

### D. Conclusion

On pourra sans doute s'offusquer, ou au moins s'inquiéter, de cette présentation qui tente de saper tout fondement biblique des Droits de l'Homme. Il faudra alors considérer le point suivant : pourquoi cherche-t-on absolument, et parfois désespérément, à fonder les Droits de l'Homme sur une doctrine, une théorie, un système ? Est-ce après tout si important ? Plus : est-ce pertinent ? Ne court-on pas le risque d'affaiblir les Droits en tentant de les asseoir sur une base théorique ? On sait bien, en effet, que tous les individus ne partageront pas nos options

théoriques, et que, ce faisant, ces personnes seront tentées de rejeter les Droits eux-mêmes (cf. la querelle de l'universalité des Droits). Est-ce si important d'être dans le vrai au regard de la théorie, quand ce qui compte en réalité, c'est l'efficacité de l'action en faveur, non pas tant du système des Droits, que des personnes dont les droits sont bafoués. Ce que le parcours talmudique semble proposer, c'est une sagesse modeste, pragmatique, qui n'entend pas perdre de vue qu'il est question d'action plus que théorie, et qu'à trop se soucier de doctrine, on en vient en jouer avec la vie d'autrui.