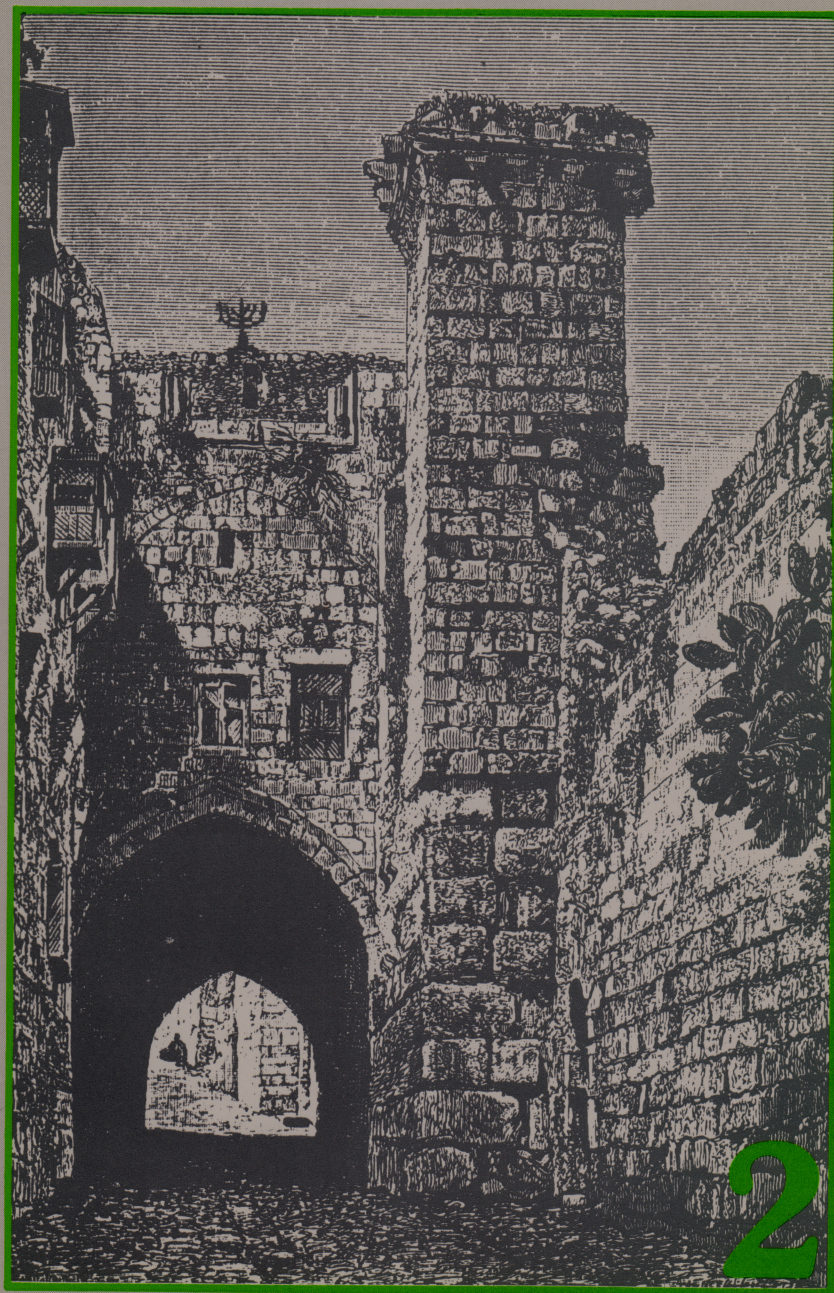


RAV LÉON ASKÉNAZI - "Manitou"

La notion de Justice Légalité ou Moralité



הַמִּשְׁפָּט הַיְהוּדִי הַלְלוּ אֶת הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶת הַמִּשְׁפָּט הַיְהוּדִי הַלְלוּ אֶת הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ

מעִינות

שיעורים מפי

מו"ר הרב יאודא ליאון אשכנזי

MAYANOT

Cours transcrits du
Rav Léon Askénazi – "Manitou"

La notion de Justice
Légalité ou Moralité

[cours donné en 5728 /octobre 68]

*Nous tenons à
remercier tous ceux
qui ont participé à
l'élaboration de la
présente brochure.*

Ce numéro de MAYANOT est dédié à
la mémoire de

Gilles Chiche
ברוך חי בן מיטה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ת.

... Ceux qui ont le privilège de suivre, ou d'avoir suivi, les cours de "Manitou", savent que cette mise par écrit, à laquelle manque la présence du maître, n'est que le reflet de cet enseignement et non l'enseignement lui-même qui, lui, est d'un tout autre ordre, et se relie à tout ce qui est transmis de génération en génération dans la vitalité de la תורה שבעל פה - la "Thora orale" en Israël.

La notion de JUSTICE

LEGALITE OU MORALITE.

I. Introduction.

Il existe une différence entre le terme "justice" au sens de "légalité", et le terme "justice" au sens de "moralité". Nous allons examiner le problème posé par cette ambivalence.

Nous disposons essentiellement, dans l'hébreu biblique, de trois termes qui posent ce problème. Nous les verrons un peu plus loin.

Ils expriment la tension entre ces deux niveaux de la relation aux valeurs morales :

– D'une part, la justice entendue comme la légalité, la convention des lois qu'une société se donne.

D'une façon générale, la notion de justice dans les sociétés humaines correspond à une législation que la société se donne, sans toujours être certaine que ces lois, ce code, coïncident avec la moralité elle-même.

– D'autre part, la notion de "Thora" telle qu'on la trouve dans la tradition d'Israël, en tant qu'elle est censée représenter la moralité elle-même : les valeurs morales, proposées comme légalité.

On a l'habitude de faire référence à l'équation générale Israël-les Goyim*. A l'intérieur de cette équation, une des lignes de force de l'analyse talmudique est que la différence essentielle qui rend compte de ce que la Thora appelle "l'alliance" entre le Créateur et Israël procède du fait que, parmi toutes les nations du monde, une manière d'être en particulier – la société d'Israël – a accepté ce pari, ce défi, de faire de la moralité elle-même sa légalité.

Partout ailleurs, la légalité et la moralité sont à deux niveaux différents, même s'il peut y avoir coïncidence, correspondance, homogénéité sur tel ou tel point, suivant la caractéristique du génie national de chaque société.

* Le mot "goyim" a ici le sens de sociétés constituées en entités socio-politiques, et non le sens péjoratif que les langues populaires juives ont donné à ce terme, en réaction à l'antisémitisme et aux massacres.

Alors qu'en Israël, tel que la Bible décrit son histoire, le parti pris est *a priori* de n'accepter comme légalité que la moralité elle-même.

C'est une catégorie, une ligne de force qui rend compte de l'allure et de la forme du récit biblique au sujet d'Israël.

Nous mettrons en évidence cette réflexion en nous appuyant sur l'analyse de trois catégories particulières du vocabulaire de la Bible :

צדק – *tsédeq*
צדקה – *tsédaqa*
משפט – *michpat*.

– En introduction, nous donnerons la traduction et l'explication de ces termes.

– Ensuite, nous poserons le problème comme le fait le récit biblique, la première fois que le terme de *tsadiq* est employé, à propos de נח – Noé. Nous réfléchirons sur ce terme de *tsadiq* – le Juste – ce qui nous donnera une première approximation du sens de la notion de *tsédeq* – la justice.

– Enfin, nous étudierons un passage du Talmud concernant la manière dont les peuples et Israël, chacun de façon différente, ont compris la relation entre la moralité et la légalité.

* *

II. *Tsédeq, Tsédaqa, Michpat.*

A. *Tsédeq*

En hébreu, la notion de *tsédeq* – d'où vient le mot de *tsadiq* que l'on traduit habituellement par "Juste" – signifie très exactement le fait d'être en relation juste avec la Loi.

Dans ce premier sens, la notion de Juste n'est pas encore chargée de la signification théologique que nous verrons par la suite : "celui sur lequel le sort du monde repose"*

Au sens strict du terme, le *tsadiq* est celui qui est en accord avec la Loi. *Tsédeq* veut dire la "justesse", le fait d'exprimer une volonté d'exactitude

* ce thème sera traité dans le prochain numéro sur la notion de "jugement".

dans sa relation humaine avec l'ordre des valeurs : être soumis à un ordre que l'on a reconnu comme souverain, parce que l'on a, chacun à son niveau, pressenti sa valeur, sa signification.

Il est vrai qu'il y a des niveaux dans l'ordre de la vertu du *tsadiq*, mais, d'un point de vue formel, ce terme désigne l'adéquation à une loi.

Nous sommes déjà confrontés à notre question : que signifie la "Loi" ? Est-ce uniquement la convention sociale qui vise à l'ordre dans la société, la légalité, ou bien est-ce la **moralité** elle-même ? Mais dans tous les cas, ce sera ce terme qui désignera une relation d'adéquation à une certaine vérité que l'on accepte comme règle du comportement.

C'est pourquoi nous avons proposé le terme de "justesse" avant même celui de "justice". En ce sens, la justice serait la justesse au niveau de la vie morale. En hébreu, quelque chose qui est "*bétsédeq*", c'est quelque chose qui est exact, qui est conforme.

Mais si le *tsadiq* est défini comme étant l'homme qui représente, qui exprime, qui réalise l'adéquation à la Loi, alors apparaît immédiatement un problème important, celui de la condition préalable à cette identité, à cette vertu du *tsadiq* : la connaissance de la Loi.

On est *tsadiq* au niveau de ses actes, de sa conduite, de son comportement ; agir comme la Loi le demande, être en conformité avec un ordre de valeurs.

Si je ne connais pas la Loi vraie, je n'ai donc a priori aucune chance d'être *tsadiq*.

Il faut donc connaître cette Loi.

Il ne pourrait y avoir de *tsadiqim* que dans un milieu humain où la révélation de la Loi est assurée !

Il y aurait une certaine injustice à poser le problème du salut en ces termes, étant donné qu'il est bien évident que la majeure partie des hommes n'est pas en situation d'être en relation avec la Loi vraie.

Autrement dit, je peux être de bonne volonté et vouloir être *tsadiq*, mais pour pouvoir l'être vraiment, il faut que je dispose de cette Loi. Si je ne la connais pas, quelle que soit ma bonne volonté, je ne pourrai jamais être *tsadiq*.

Or, le sort de l'authenticité humaine, le sens de la destinée de la créature dont parle la Bible, dépend du fait d'être *tsadiq*. Et si l'on n'était pas dans la condition de connaître la règle qui authentifie le *tsadiq*, il y aurait injustice fondamentale.

Ceci est un problème important, il faut en prendre conscience.

B. *Tsédaqa*

Nous trouvons ensuite dans le vocabulaire biblique le terme de *tsédaqa* qui est la forme féminine du mot *tsédeq*, indiquée par le ך à la fin de *tsédeq*. Le mot *tsédaqa*, de la même racine que *tsédeq*, a donc un sens très voisin, très analogue.

Tsédaqa n'est pas simple à traduire en français. Ce mot renvoie à deux notions différentes :

– premièrement le sens de "justice", étant donné qu'il est de la même racine que *tsédeq*, c'est-à-dire appartenant à l'ordre des valeurs, le fait d'être exact par rapport à la Loi,

– deuxièmement, le sens de ce que l'on appelle en français la "charité" : faire la *tsédaqa*, donner la *tsédaqa*.

Cela s'exprime dans la mentalité des langues juives qui, sans utiliser l'hébreu, emploient un certain nombre de mots hébreux avec un sens juif. On dit en "judéo-français" une "*tsédaqa*" pour dire un acte de charité, alors que la racine de ce terme signifie justice.

Voilà une notion très difficile à cerner dans une langue non hébraïque. Elle semble signifier à la fois deux contraires : la justice et la charité.

Une brève définition de ces deux termes nous montrera qu'il s'agit vraiment de deux catégories contraires.

– La Justice, dans les rapports avec autrui par exemple, c'est reconnaître à autrui ce qui lui est dû, ni plus ni moins. Si je reconnais à autrui moins que ce qui lui est dû, je n'ai pas réalisé la justice. Mais si je lui reconnais plus, j'ai dépassé la justice : c'est déjà de l'ordre de la charité. Par conséquent, lorsque je suis occupé à agir avec justice, je viole la vertu de charité, puisqu'agir avec charité, c'est violer la justice. Quelqu'un qui est juste n'est pas charitable.

– Inversement, pratiquer la charité c'est reconnaître à autrui ce qui ne lui est pas dû. La charité est gratuite, elle est donc la contradiction de la justice.

Le terme de *tsédaqa* se situe donc entre le terme de *tsédeq* (justice) et celui de *hessed* (charité).

L'emploi habituel du terme de *tsédaqa* montre bien que l'on connaît, dans la conduite habituelle de l'identité juive, une catégorie qui est simultanément justice et charité.

Or ces deux sens sont contradictoires, comme nous l'avons déjà vu.

Nous devons donc comprendre à quoi répond cette conduite morale de *tsédaqa* :

- Comme nous l'avons dit précédemment, elle participe de *tsédeq*, ce qui est indiqué par le fait que la racine est commune. Il s'agit vraiment d'un acte de justice, mais entendu dans le comportement comme étant un acte de charité.

- On peut aussi le dire inversement : c'est vraiment un acte de charité, par exemple l'aumône s'appelle la *tsédaqa*, et cependant, cet acte de charité est considéré comme un devoir. Mais de nouveau, nous retrouvons la même contradiction : une charité considérée comme un devoir n'est plus une charité.

On touche ici à l'essentiel du problème. Si la charité est considérée comme un devoir, vise-t-elle vraiment le bien d'autrui ? Si cet acte a pour but d'être quitte avec sa propre conscience, on en retire une certaine jouissance, un certain intérêt, et il ne s'agit donc pas d'une attitude de charité.

Ceci fait partie d'un problème beaucoup plus général de même portée : la notion d'un devoir d'amour. L'amour considéré comme un devoir, c'est contradictoire ! La réalité est ainsi - il faut le savoir -, mais elle ne peut s'exprimer que dans des langues qui savent la cerner. Dans nos langues "rationnelles", gréco-latines, le découpage ne parvient pas à cerner très exactement la réalité telle qu'elle est. Nous savons très bien que dans la vie concrète il y a des devoirs d'amour, il y a des devoirs de charité, ou des charités qui sont des devoirs. Mais avec le découpage rationnel des notions, le recodage est difficile à faire.

Nous aurons donc à réfléchir sur le terme de *tsédaqa* qui se situe entre *'hessed*, la charité authentique, le fait de donner ce qui n'est pas dû, et *tsédeq*, le fait de donner ce qui est dû, ni plus ni moins.

Le *tsadiq* est celui qui arrive à réaliser cette performance d'incarner en tant que "personne" un ordre de valeurs qui est la Loi, et d'être en conformité exacte avec ce que ce code demande. Tandis que le *'hassid*, l'homme de la charité, dépasse constamment cette limite.

Et la notion de *tsédaqa* s'introduit entre ces deux limites, et demande donc une définition ambivalente.

C. *Michpat*.

La troisième notion est celle de מִשְׁפָּט - *michpat*.

Le *michpat*, c'est l'effort d'invention, d'élaboration de la conduite à tenir pour que la *tsédaqa* soit réalisée.

Il faut expliquer :

La Loi morale vise une certaine valeur, le *tsédeq*, le fait de se conduire "justement" par rapport à autrui.

Il y a une définition du *tsadiq* par rapport à Dieu, mais la question par laquelle nous commencerons dans cette étude, sera la définition du *tsadiq* par rapport à son prochain, avec une dimension très importante de ce problème, la dimension de réciprocité.

Cet ordre des valeurs, nous nous y référons pendant tout le jeu de l'Histoire du comportement des hommes, de manière à savoir comment choisir le comportement que nous devons réaliser, pour avoir des chances d'être *tsadiq*.

Michpat, c'est le jugement, l'élaboration de la décision qu'il faudra formuler pour savoir comment agir de telle sorte que la Loi de *tsédeq* soit réalisée. Tout cet effort qui mène jusqu'au verdict, c'est le *michpat*. Le *michpat* est la conduite par laquelle l'homme de bonne volonté cherche, selon les critères de la Loi, à définir le comportement adéquat pour avoir des chances d'être *tsadiq*.

On pourrait donc définir ces termes de la manière suivante :

– *tsédeq* : c'est la justice dans la définition de conformité avec la vérité morale, la justice dans le sens de justesse.

– *'héssed* : c'est la charité.

– *tsédaqa* : c'est une conduite qui est à la fois de l'ordre de la justice et de la charité. Une charité qui est considérée comme une justice, mais qui dépasse l'exactitude de ce qui est dû, et qui est donc quand même de l'ordre de la charité.

– *michpat* : c'est le jugement de **chaque cas particulier** afin d'élaborer la règle **concrète** du comportement et de la conduite.

Le jugement peut être erroné.

Le verset de la Thora réclame des juges en Israël : ¹ משפטם צדק : *et ils jugeront le peuple [selon un] jugement de justice.*

משפטם צדק — *michpat tsédeq*, c'est un jugement réussi qui mène jusqu'au *tsédeq* : un verdict authentique.

Après avoir éclairé ces termes, nous allons aborder le premier problème.

Comme nous l'avons vu, l'homme est défini comme *tsadiq* dans la mesure d'une relation de justesse et d'exactitude avec la Loi : il cherche à ce que sa légalité soit la moralité elle-même, mais s'il n'a pas accès à la vraie Loi, il n'est pas dans le cas de pouvoir être *tsadiq*.

Si nous admettons par postulat que l'authenticité humaine se trouve dans cette adéquation à la Loi, comme le dit d'ailleurs un verset des proverbes : ² וצדיק יסוד עולם – *et le juste est le fondement du monde*, il y a donc une condition préalable à atteindre, qui est la connaissance de cette Loi, hors de quoi la plupart des hommes ne seraient pas authentifiés, ne seraient pas situés dans leur véritable identité.

III. Le *tsadiq* à l'échelle universelle.

A. Noé, homme juste.

Le problème de la nécessité de la connaissance de la Loi pour être *tsadiq* nous sera posé à travers l'histoire de Noé.

Nous étudierons deux versets :

1 – ³ ונח מצא חן בעיני ה' – *Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu.*

2 – ⁴ אלא תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח – *Voici l'histoire [les engendrements] de Noé, Noé homme juste, [il] était intègre dans sa génération, et Noé se conduisait avec Dieu.*

Le premier verset, qui est le dernier de la paracha de Béréchit nous apprend qu'au moment où Dieu décide le déluge, Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu.

Le récit biblique nous montre que l'humanité était arrivée à une saturation de violence, à un état d'amoralité, qui est peut-être pire que l'immoralité, où les données du problème moral ne pouvaient même pas être posées.

Lorsqu'une société reconnaît la différence entre une chose juste et une chose injuste, et choisit l'injuste tout en sachant lucidement que c'est l'injustice qu'elle commet, elle reste encore abritée par un salut possible.

Mais à partir du moment où nous nous trouvons dans la situation d'une

société qui confond, intentionnellement, les données du problème moral, il y a éclipse de la finalité même de la création selon la cohérence du récit biblique. Pour une société qui présente l'injustice comme justice – à la limite le mal comme bien –, il n'y a plus de sursis possible parce qu'il n'y a plus aucune efficacité à un sursis éventuel.

Nous nous posons toujours la question de l'étrangeté d'un tel récit : celui d'une humanité qui va disparaître toute entière à la suite du jugement de Dieu. S'il s'agissait du jugement des hommes, au nom de telle ou telle doctrine politique, on comprendrait peut-être qu'un jugement soit aussi total, aussi massif, aussi cruel. Mais il s'agit du jugement de Dieu tel que la Thora le définit :⁵ אל רחום וחנון וכי' – *le Dieu de grâce, de miséricorde*, le Père de ses créatures.

Et malgré tout, le récit nous montre que Dieu décide que le verdict, le jugement, le *michpat*, sera tel, que parmi tout ce qu'a pu être l'ensemble des individus, des familles, des histoires de l'humanité de ce temps-là, aucun ne peut être "justifié".

Tous les sursis sont dépassés, et un seul homme, de façon mystérieuse, trouve grâce : Noé.

Le récit dans cette massivité est assez étrange, mais ce qui se passe est clair, c'est que tant que les données du problème moral ont encore une chance d'être cohérentes, alors les sursis sont efficaces, sinon le verdict, le jugement, apparaît.

En fait, nous voyons que même Noé n'est pas "justifié". Le verset est clair :
ונח מצא חן³ – *et Noé a trouvé grâce*. Il faut prendre cette expression à la lettre, au sérieux : la grâce est gratuite⁶.

On ne comprend pas à la lecture du premier verset pourquoi Noé a trouvé grâce. Comme s'il y avait un arbitraire de cette décision de Dieu de grâcier Noé, alors que tout le monde est condamné. Qu'Il ne peut trouver chez aucun homme de justification de l'avoir créé.

Le verset des proverbes que nous citons tout à l'heure :² וצדיק יסוד עולם – *le juste est fondement du monde* – implique que c'est l'existence des justes qui est la garantie des sursis donnés à tous, jusqu'au moment où le jugement dernier pourra justifier toute l'histoire humaine. Mais Noé en lui-même n'a pas de justification, puisqu'il trouve grâce, il est sauvé gratuitement.

Le Midrach met en évidence le caractère gratuit de ce salut de Noé.

Le verset dit :³ ונח מצא חן בעיני ה' – *et Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu*. Le Midrach approfondit le sens du verset, en le lisant littéralement :

Noé a trouvé "חן", a trouvé qu'il y avait *la grâce* dans les yeux de Dieu.

Mais dit le Midrach :⁷ ובעיני נח, הקב"ה לא מצא כלום, אפילו דמעה –

Et dans les yeux de Noé, Dieu n'a rien trouvé, pas même une larme.

Dieu lui dit que l'humanité est arrivée à un état d'échec, que plus aucun sursis n'a de sens, n'a d'efficacité, que tout va être détruit, effacé, et Noé ne pleure pas, ne verse pas même une larme. Ceci met en évidence le fait que les hommes étaient arrivés à un tel degré de saturation de l'amoralité qu'aucun sursis n'avait plus de sens. Donc si Noé est sauvé, c'est qu'il s'agit bien d'une grâce, gratuite.

Un midrach raconte de façon imagée les causes profondes, fondamentales, de ce verdict de destruction de l'humanité au temps du déluge.

Les hommes s'étaient habitués à des mœurs telles que, par exemple, un paysan apportait un sac de grains au marché, les habitants du village faisaient la queue devant le sac de grains et chacun en prenait un. Au bout d'un certain temps, il ne restait plus de grains de blé ou de maïs dans le sac du paysan. Mais personne ne pouvait être accusé de vol, puisque personne n'avait volé le sac, chacun n'avait pris qu'un grain.

C'est une des illustrations que donne le Midrach pour montrer l'état d'une société où les données du problème moral ne sont même plus préservées, et par conséquent il n'y a plus aucun sens à donner un sursis à l'histoire.

Nous avons déjà vécu plusieurs fois dans les temps contemporains des épisodes de cet ordre, au stade déjà de l'expérience avant les premières guerres mondiales. On sentait que dans les relations humaines, dans les relations entre sociétés, la légalité avait définitivement pris le pas sur la moralité, et faisait fi de la justice.

L'état de la société était tel, qu'une catastrophe était inévitable. Lorsque l'on relit les littératures d'avant la guerre de 1914 ou de 1939, on reconnaît exactement ce que l'on trouve dans les journaux d'aujourd'hui : les données du problème moral sont définitivement faussées.

L'atmosphère des relations humaines aujourd'hui est comme celle que décrit la Thora au temps de Noé.

Voilà donc pour le premier verset : *et Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu.* C'est vraiment une grâce.

Le deuxième verset, que nous avons cité, se trouve être le premier verset de la paracha de Noé ⁴ :

אלא תלדות נח	voici l'histoire [ou les engendremets] de Noé,
נח איש צדיק	Noé homme juste,
תמים היה	il était intègre
בדורותיו	dans sa génération,
את האלהים	et Noé se conduisait avec Dieu.
תהלהך נח	

L'expression de ce verset nous définit Noé comme *ich tsadiq*, homme juste. Et par conséquent apparaît immédiatement une contradiction entre les deux versets. Le premier verset dit que Noé a trouvé grâce, le deuxième verset dit que Noé était juste. Pourquoi a-t-il trouvé grâce ? C'est parce qu'il était *tsadiq*. Pourquoi Noé a-t-il été sauvé ? Parce qu'il était juste. C'est la plus simple hypothèse de lecture.

Nous verrons immédiatement que cette hypothèse de lecture est fausse, en tout cas, elle n'est pas celle de la tradition juive.

Mais analysons-la cependant, car elle implique un enseignement très positif : si, lorsqu'on arrive aux temps de catastrophes – où le *michpat* cherche à juger l'histoire d'après les critères de la justice – ce sont les justes qui sont sauvés, cela signifie que pendant tout le temps du sursis, ce sont les justes qui ont été la garantie du sursis.

Pendant tout le temps de l'histoire, on ne peut pas dire – pour peu que l'on connaisse la Loi de la moralité vraie – que l'humanité justifie le fait d'avoir été créée; elle n'est que protégée par un acte de grâce.

C'est ce que dit le premier verset : *et Noé a trouvé grâce aux yeux de Dieu*³, l'humanité est protégée par un sursis. Lorsque l'on fait le bilan de ce qu'est l'histoire réelle des hommes, on ne comprend pas pourquoi Dieu a créé ce monde. Et cependant, ce monde existe. C'est donc que le monde est protégé par un certain sursis.

Qui est le fondement de ce sursis ? Ce sont les Justes. A chaque génération, dit la tradition talmudique, il y a au minimum trente-six justes qui sont la garantie de ce sursis, de cet abri qui est donné à l'histoire jusqu'à ce qu'elle réussisse. C'est la tradition des *lamed-vav tsadiqim*, les trente-six Justes, qui a sa source dans notre verset :⁴ *אלה תולדות נח*, *voici les engendremens de Noé*, c'est l'histoire des Justes qui seront issus de Noé, et la *guématria*, la valeur numérique du mot *אלה* est de 36.

C'est la raison pour laquelle la Guémara rattache cette tradition à un verset du prophète Isaïe : *עשה למחכה לו*⁸ ... , ici aussi la valeur numérique de *לו* est de 36.

Donc les Justes sont la garantie du salut possible de chaque génération.

Dans la lecture juive de ce texte, il y a contradiction entre le terme de "grâce" et celui de "Juste".

On ne peut pas expliquer que Noé a trouvé grâce parce qu'il était juste, c'est-à-dire qu'il était capable de se conduire d'après la Loi de vérité morale, que pour lui la moralité était la légalité. Car s'il était vraiment *tsadiq*, il n'aurait pas eu besoin de trouver grâce, son mérite l'aurait sauvé. Il y a là véritablement une contradiction entre la notion de mérite et la notion de grâce.

Il est clair, en effet, que si la Thora avait voulu dire que la raison pour laquelle Noé a trouvé grâce est le fait qu'il était Juste, ce qualificatif nous aurait été donné dans le premier verset. Nous aurions eu un verset écrit de la manière suivante : וְנַח אִישׁ צְדִיק מִצָּא חַן בְּעֵינֵי ה' - *et Noé, homme juste, a trouvé grâce aux yeux de Dieu.*

Mais en fait, on nous dit que Noé était juste, seulement dans le deuxième verset.

C'est pourquoi Rachi explique très clairement que si la Thora nous décrit Noé comme étant un homme juste, ce n'est pas du tout pour nous expliquer pourquoi il a trouvé grâce, mais pour nous faire comprendre qu'il n'était pas le contraire d'un juste, qu'il n'était pas *racha'*. Autrement dit, ce n'est pas pour nous donner la raison pour laquelle il a été sauvé, mais pour nous faire savoir qu'il était cependant *tsadiq* : « pour nous dire sa louange ».

Rachi dit ceci : הוֹאִיל וְהוֹכִירוּ מִיִּפְר בְּשִׁיבְחוֹ⁹ - *puisque'il [le texte] l'a cité [le nom de Noé], [alors] il cite [aussi] sa louange, [et le qualifie de tsadiq].*

Cette note de Rachi veut nous faire bien comprendre que l'intention de la Thora n'était pas d'expliquer pourquoi Noé a trouvé grâce.

Nous nous trouvons donc devant deux catégories bien précises :

- Premièrement, la grâce est donnée de façon gratuite, absolue, à Noé, et il y a donc un mystère : pourquoi Noé a-t-il été sauvé ?

- Deuxièmement, nous apprenons que Noé est un *tsadiq*.

A partir de ces données, nous pouvons nous poser le problème de la relation entre la notion de *tsadiq* et la connaissance de la Loi.

B. *Tsadiq* des nations - *Tsadiq* d'Israël.

Effectivement, la tradition talmudique explique qu'il y a deux sortes de *tsadiqim* :

- *Le tsadiq des bné-Noa'h*, c'est-à-dire le *tsadiq* de l'alliance de Noé, à la manière de Noé, qu'on appelle אֲמוֹת הָעוֹלָם - *pieux des nations* *.

- *Le tsadiq d'Israël*, le *tsadiq* de la lignée d'Abraham.

Et la différence entre ces deux niveaux, c'est effectivement la connaissance de la Loi vraie.

Le tsadiq à la manière de Noé, est celui qui est défini formellement dans la relation entre la bonne volonté et la loi, quelle que soit la manière dont il connaît sa loi.

* Cette expression est habituellement traduite par "juste des nations", mais cette traduction ne correspond pas à l'hébreu.

Celui qui préfère le bien tel qu'il le connaît, au mal tel qu'il le connaît, c'est là une attitude de la volonté par laquelle l'homme préfère le bien au mal. Ou pour reprendre les termes de notre sujet, il choisit la **moralité** comme Loi de son comportement, préfère faire de la moralité sa légalité, plutôt que de faire d'une convention de nature sociologique sa légalité. C'est un premier niveau de la définition du Juste au plan de la bonne volonté.

Et par conséquent tout homme, qu'il soit ou qu'il ne soit pas susceptible d'être relié à la révélation de la Loi vraie, peut être *tsadiq* au niveau du *tsadiq des bné-Noa'h*, puisqu'il s'agit d'une attitude de la volonté : celui qui, de façon systématique, préfère le bien tel qu'il le connaît au mal tel qu'il le connaît, est nommé par la Thora *tsadiq*. Et cela qualifie déjà Noé.

Alors que le *tsadiq* issu d'Abraham, de la lignée d'Israël, est défini autrement, comme étant *tsadiq* par rapport à la Loi morale vraie, qui est en fin de compte historiquement la Révélation donnée à travers la Loi de Moïse.

Il y a donc deux niveaux : le *tsadiq des bné-Noa'h*, défini formellement dans la relation entre la volonté et la loi, et le *tsadiq* d'Abraham, le *tsadiq* d'Israël, défini dans la relation avec la vérité de la Loi.

Nos versets enseignent donc que Noé n'avait pas de mérite suffisant pour être sauvé.

Cependant, celui qui a été sauvé n'était pas n'importe qui, c'était l'homme qui était déjà dans la situation de pouvoir être *tsadiq*.

Et s'il a été sauvé, c'est par grâce. **Cette grâce, bien que gratuite, n'est pas arbitraire.**

En effet, celui qui est sauvé par grâce, c'est celui qui porte déjà en lui la première dimension, la première étape de la possibilité d'être *tsadiq* telle qu'elle se développera par la suite dans la lignée d'Abraham.

C'est la raison pour laquelle le verset qui définit Noé comporte ce terme de *toldot* qui signifie simultanément l'histoire et les engendremets, comme si c'étaient les engendremets de Noé qui avaient sauvé Noé.

C'est parce que Noé porte en lui la semence d'Abraham qu'il a été sauvé. Donc au niveau du mérite individuel dévoilé de Noé, s'il y a grâce absolue, c'est parce que cette grâce n'est pas arbitraire, elle a un sens : Noé porte en lui, en germe, la possibilité de l'identité d'Abraham.

Par lui, s'est ouverte une porte dans l'éventualité du salut *possible* pour l'avenir de l'humanité !

Nous sommes renvoyés à une catégorie talmudique extrêmement importante : ¹⁰ ברא מוצה אבא – [c'est souvent] le fils [qui] sauve le père.

A chaque génération, l'histoire nous est incompréhensible. L'homme ne comprend pas pourquoi le salut passe par tel homme plutôt que par tel autre, étant donné qu'au niveau de chaque "contemporanéité", de chaque présent, finalement le mérite ou le démérite des hommes de bonne volonté est assez analogue.

Le sort des individus nous apparaît comme incompréhensible, parce qu'il semble y avoir un arbitraire qui fait fi du fait que les Justes sont justes de manière analogue. Et puis, par tel homme passe une confirmation plus importante de la destinée humaine. Seulement en fin de compte se dévoile, en dépit d'une capacité de mérite analogue, le fait que l'avenir de la lignée que chacun portait était différent.

Parmi tous les Justes qui vivaient au temps de Noé, et ils étaient certainement nombreux, pourquoi lui seul a-t-il été sauvé ? Le texte nous répond : il devait être l'ancêtre d'Abraham. Mais cela, aucun contemporain de Noé ne pouvait le comprendre. Dieu seul le sait déjà.

IV. Etude de la Guémara.

A partir de cette introduction, nous allons pouvoir aborder un enseignement du Talmud ¹¹ qui compare ces deux sortes de *tsadiqim*.

Il y a dans ce texte une intention très délibérément polémique, et il faut en attendre la conclusion pour en comprendre les raisons.

Un verset des Proverbes ¹² dit :

צדקה *La justice* (mais dans le sens d'une justice qui serait aussi charité)

תרומם גוי *grandit une nation* (רוממות veut dire élévation, transfiguration).
C'est-à-dire qu'une nation capable de justice est par là-même grandie.

La première partie du verset n'est pas difficile à traduire, mais la deuxième est plus complexe. La traduction du rabbinat ¹³ propose :

וחסר לאומים *Et le crime est l'opprobre des peuples*
חמאת

Comme beaucoup de versets l'attestent, le mot חסד en hébreu peut avoir deux sens : soit la charité, soit le crime ¹⁴.

Ouvrons une parenthèse pour éclairer cette anomalie apparente de la langue. Quand חסד signifie crime, c'est qu'il s'agit d'un crime bien particulier : l'inceste, c'est à dire le crime d'amour.

L'inceste, c'est l'amour qui va trop loin, et il en devient crime.

Ce qui est grave dans ces traductions, c'est qu'elles ne veulent rien dire. Un verset qui dit une banalité est un verset mal traduit. Il n'y a pas de révélation pour dire des évidences, des lapalissades : "Le crime est la honte des peuples", bien sûr que le crime est la honte des peuples !

Ces traductions n'ont pas vu que חסד ne peut signifier "crime" que s'il s'agit de l'inceste, ce qui n'est pas le cas ici, et malgré tout elles ont retenu le mot de "crime" pour traduire חסד.

Nous allons voir à travers l'exégèse talmudique que l'expression חסד לאומים חטאת signifie : *La charité des peuples est une faute*. C'est déjà une deuxième lecture, qui elle-même sera réfutée par le Talmud pour en arriver finalement à une troisième.

Quoiqu'il en soit, le sens des mots est clair :

וְחֶסֶד *Et la charité*
לְאוֹמִים *des peuples,*
חַטָּאת *est une faute.*

Comme nous le disions en introduction, chaque nation, chaque pays, chaque Etat se donne une constitution, une légalité, et il arrive – et c'est inévitable – que sur beaucoup de points les articles du code légal coïncident avec la vérité morale. Mais doit-on accorder une valeur de mérite à une conduite légale qui en tant que légale coïncide avec la moralité ?

Ce sujet est extrêmement important. Au delà de la simple exégèse talmudique sur un point de théologie, ce qui est mis en jeu ici, ce sont les ressorts profonds de l'histoire humaine. Et il suffisait de donner l'exemple de la catastrophe du déluge, pour indiquer à quel point la pensée talmudique a eu le souci de mettre en évidence le fait qu'Israël est à part des Nations : c'est la seule identité humaine qui a pris partie

de n'accepter comme légalité que la moralité elle-même. Ce qui explique pourquoi, dans la cohérence du récit biblique, c'est avec cette manière d'être Homme que Dieu a choisi d'entrer en alliance.

Voici le passage de la Guémara :

תניא	<i>on enseigne</i>
אמר להן רבן	<i>Rabban Yo'hanan Ben Zakay a demandé</i>
יוחנן בן זכאי	
לתלמידיו	<i>à ses élèves :</i>
בני מדו שאמר	<i>mes enfants, que veut dire</i>
הכתוב	<i>ce verset :</i>
צדקה תרומם...	<i>La justice élève ...</i>

En fait, Rabban Yo'hanan Ben Zakay ne demande pas à ses élèves leur avis sur le sens du verset. Tout le monde connaît le sens du verset dans l'académie. C'est l'implication du verset que le maître voudrait entendre de chacun de ses élèves.

נענה רבי	<i>Rabbi Eliézer a pris la parole et a dit :</i>
אליעזר ואמר	
צדקה תרומם	<i>la tsédaqa [charité-justice] élève</i>
גוי	<i>une nation,</i>
אלו ישראל	<i>il ne peut s'agir que d'Israël</i>
דכתיב	<i>[à propos de qui] il est écrit ¹⁵ :</i>
ומי כעמך	<i>et qui est comme ton peuple</i>
ישראל	<i>Israël,</i>
גוי אחד בארץ	<i>nation unique sur la terre ?</i>

D'après ce verset des prophètes, il y a un seul *goy* – *nation* – sur terre, une seule nation au plein sens du terme : Israël. Et donc l'expression « la *tsédaqa* élève une nation » – le fait que se conduire selon l'ordre de la justice, pour une nation, donne l'élévation – ne peut concerner qu'Israël, puisqu'Israël seul est appelé "nation", d'après ce verset de Samuel.

Que veut dire en réalité Rabbi Eliézer ?

Une société humaine ne mérite véritablement le nom de

"nation" que dans la mesure où l'organisation sociale des institutions a adopté comme légalité la Loi morale elle-même. En ce sens-là, il n'y a vraiment qu'une seule nation au monde, c'est Israël, puisque c'est la seule **nation** qui accepte comme légalité la moralité. C'est la seule nation pour laquelle la *tsédaqa* elle-même est la constitution.

Et les autres nations que sont-elles donc ? Ce sont des sociétés, des rassemblements de populations qui se donnent une convention légale. Ce sont des pays, des Etats, mais qui ne sont pas appelés "nations" dans le cadre de ce raisonnement (ne quittons pas la relation au réel : bien qu'il n'y ait en réalité que des Etats, le vocabulaire continue à nommer toutes les nations "nations").

La notion de *goy* en hébreu biblique désigne une société dont l'organisation intérieure fait coïncider son identité nationale et ses institutions, avec la Loi morale. Or, une seule nation a accepté comme légalité pour ses institutions la Loi morale elle-même, c'est l'Israël dont parle la Bible ; et, malgré les calomnies, il s'agit bien de nous, l'Israël de l'Histoire.

Rabbi Eliézer continue :

וחסד לאומים	<i>et la charité des peuples</i>
חטאת	<i>est une faute</i>
כל צדקה וחסד	<i>[parce que] toutes les charités</i>
שאומות עכו"ם	<i>que les peuples idolâtres</i>
עושים	<i>font</i>
חטא הוא להן	<i>[en réalité] c'est une faute qu'ils font.</i>

Vous voyez, ici *tsédaqa* est rattachée à '*hésed* : toute justice-charité est charité à proprement parler. '*Hesed*, est surtout dans l'attitude de la personne par rapport à l'autre personne, alors que *tsédaqa*, c'est l'acte de la charité elle-même. '*Hésed* peut se faire avec une parole, avec un regard, avec un sourire.

שאינם עושים	<i>parce qu'ils ne le font</i>
אלא להתגדל	<i>que pour s'en grandir.</i>
בו	

Il y a là une première opinion dont voici l'exégèse :
Selon Rabbi Eliézer, **il ne peut y avoir de charité véritable que dans une société où la justice est d'abord réalisée.**

Dans une société où la justice n'est pas d'abord assurée au niveau de la nation, "l'acte individuel de charité" ne peut être qu'autre chose que "charité", parce que la "charité" va **au-delà de la justice.** Donc si la justice n'est pas réalisée, la charité n'est pas "charité", c'est sûrement une faute, un crime, une mauvaise action. Nous retrouvons tous les termes de l'exégèse précédente.

Lorsqu'un homme qui, dans sa conduite habituelle n'applique pas la justice, réalise un acte de charité, cette charité ne peut être qu'apparente, et dissimuler autre chose. Derrière les apparences de charité, c'est autre chose qui se passe. Si quelqu'un vient en aide à celui qu'il a contribué à ruiner, cet acte ne peut pas être considéré comme charité. S'il s'agit d'un homme qui est d'abord juste, alors sa charité peut être charité, mais s'il s'agit d'un homme qui n'a pas d'abord accepté la justice comme conduite de vie, sa charité n'est qu'apparente, et il faut déceler ce qu'il y a en réalité derrière.

Une première hypothèse est proposée : la vanité.

Lorsque quelqu'un fait la charité afin de pouvoir être décoré de l'ordre du mérite de la charité, est-ce vraiment de la charité ?...

אלה לרהנרל בו – *mais [en réalité, il le fait pour que cela lui apporte] une "guédoula", un surplus, un bénéfice.*

Même s'il s'agit d'un bénéfice moral, il s'agit d'un bénéfice.

Si la loi de la société n'est pas d'abord la justice vraie (la moralité comme légalité), alors la charité n'est pas vraiment charité : c'est un crime. Lequel ? La Guémara apporte ici différentes réponses.

Pour élargir un peu cette définition, on pourrait qualifier cette charité d'alibi à toutes les injustices. La conduite de charité dans une société où la justice n'est pas d'abord réalisée, c'est un crime, parce qu'elle est l'alibi, la couverture de l'injustice.

Plus que l'alibi, elle est finalement la **justification** de l'injustice. A la limite, cette ambivalence des termes, חסד - charité

qui peut devenir חסד - crime sous-entend : « Il faut bien qu'il y ait des pauvres pour que j'aie à faire la charité ».
 Là, il faut un mot grave : c'est démoniaque. Par exemple :
 « Comment va untel ?
 – Ah! il est malade. Chic ! je vais pouvoir lui rendre visite et avoir le mérite de... »
 Mais avoir de la peine pour sa souffrance, pas question !

La Guémara objecte à Rabbi Eliézer :

ודעביר הכי	<i>et [pourtant] celui qui agit ainsi, [celui qui est charitable avec intérêt]</i>
לאו צדקה	<i>est-ce que ça ne lui est pas compté comme une charité</i>
נמורה היא ?	<i>absolue [vraie] ?</i>
והחניא	<i>n'est-ce pas que nous avons l'enseignement suivant :</i>
האומר סלע זה	<i>Celui qui dit : cette pièce de monnaie [je la consacre]</i>
לצדקה	<i>à la charité</i>
בשביל	<i>afin que</i>
שיחיו בני	<i>vivent mes enfants</i>
ובשביל שאזכה	<i>et afin que je mérite</i>
לעולם הבא	<i>le monde à venir</i>
הרי זה	<i>[untel] est</i>
צדיק נמור	<i>un véritable Juste.</i>

La Guémara objecte donc à propos du premier enseignement : nous savons pourtant, d'autre part, que celui qui fait la charité, quelle que soit son intention, quel que soit l'intérêt qu'il y cherche, c'est quand même une charité vraie, parce que de toutes façons il a fait la charité et sa charité est efficace. L'acte importe d'abord. Et donc, en tant que *tsadiq*, c'est un *tsadiq gamour*, c'est un vrai *tsadiq*.

Le monde a "besoin" de *tsadiqim*, même de ce genre-là, parce que la manière dont le monde est organisé – et il y a un sens à cela – fait qu'untel doit avoir faim. Mais s'il n'y a pas de *tsadiq* qui lui donne à manger, même si c'est pour avoir la Légion d'Honneur, cet homme aura faim. Alors Dieu préfère quand même qu'il lui donne à manger... et il lui donnera la Légion d'Honneur.

Et la Guémara nous donne une réponse dure, polémique :

לא קשיא [en réalité] il n'y a pas de difficulté.
 כאן בישראל dans un cas, il s'agit d'Israël
 כאן בעכו"ם dans l'autre cas, des idolâtres.

Cela signifie-t-il que l'acte de charité pour avoir la Légion d'Honneur est *kacher* si c'est un juif qui l'accomplit, et non *kacher* s'il sagit d'un idolâtre ?

Cela nous ramène à la définition précédente, en la renforçant : si c'est le membre d'une société – Israël dans ce cas – dont la légalité est la moralité a priori, même si son acte de charité est intéressé, c'est quand même valable. Parce que le fond est déjà ordonné, d'abord la justice et ensuite la charité : alors la charité est charité quelle que soit l'intention. Même si c'était pour en tirer une gloire.

Tandis que s'il s'agit de quelqu'un qui est intégré à une société où "la Justice, connais pas; il y a la légalité", alors la charité est autre chose de façon absolument évidente. Et pour cette première thèse, c'est de la vanité.

Ensuite intervient Rabbi Yéhochoua', le deuxième élève de Rabbi Yo'hanan Ben Zakay.

נענה רבי יהושע	<i>Rabbi Yéhochoua' a pris la parole</i>
ואמר	<i>et a dit:</i>
צדקה תרומם	<i>la charité-justice grandit</i>
גוי	<i>la nation</i>
אלו ישראל	<i>il s'agit d'Israël,</i>
דכתיב ומי	<i>puisque'il est écrit : et qui est</i>
כעמך ישראל	<i>comme ton peuple Israël</i>
גוי אחד	<i>nation unique,</i>
וחסד לאומים	<i>et la charité des peuples</i>
חטאת	<i>est une faute</i>
כל צדקה וחסד	<i>[parce que] toute charité</i>
שעכו"ם עושים	<i>que les nations idolâtres font</i>
חטא הוא להן	<i>c'est une faute pour eux</i>
שאין עושין	<i>parce qu'ils ne le font</i>
אלא כדי	<i>que pour</i>
שתימשך	<i>que continue à exister</i>
מלכותן	<i>leur royaume.</i>

Cela veut dire : pour le bien de leur société.

En réalité, il ne s'agit pas du tout d'une conduite morale, mais d'une stratégie sociale.

Comme précédemment, la question est : en quoi une charité qui ne repose pas sur un fond de justice peut être en réalité une faute ?

Donc deuxième hypothèse, celle de Rabbi Yéhochou'a : c'est un calcul social et non pas vraiment une charité.

Continuons :

נענה רבן	<i>Raban Gamliel a pris la parole</i>
גמליאל ואמר	<i>et a dit :</i>
צדקה תרומם	<i>La justice élève</i>
גוי	<i>la nation,</i>
אלו ישראל	<i>il s'agit d'Israël</i>
דכתיב ומי	<i>puisque'il est écrit : et qui est</i>
כעמך ישראל	<i>comme ton peuple Israël</i>
וגו'	<i>etc... ,</i>
וחסד לאומים	<i>et la charité des peuples</i>
חסאת	<i>est une faute,</i>
כל צדקה וחסד	<i>toute charité</i>
שעכו"ם עושין	<i>que les peuples idolâtres font</i>
חסא הוא להן	<i>c'est une faute pour eux</i>
שאין עושין	<i>parce qu'ils ne le font</i>
אלא להתיהר	<i>que pour s'en enorgueillir</i>
בו	
וכל המתיהר	<i>et celui qui s'en enorgueillit</i>
נופל בגיהנם	<i>finit par tomber dans l'enfer.</i>

Là, il s'agit vraiment d'une conduite de charité, mais afin de se **montrer** charitable.

C'est une troisième hypothèse : c'est une vertu, mais une vertu qui se trouve être dénaturée parce que (bien qu'elle soit vraiment vertu) elle n'est réalisée, accomplie, que par intérêt d'orgueil.

Rabban Gamliel continue.

אמר רבן גמליאל	<i>Raban Gamliel a enseigné:</i>
עדן אנו צריכין למודעי	<i>[mais] jusque là [nous n'avons pas encore compris suffisamment, et] nous avons besoin [de l'enseignement] du Moda'i.</i>
רבי אליעזר המודעי אומר צדקה תרומם נוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל נוי אחד וחסד לאומים חסאת כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חסא הוא להן שאין עושין אלא לחרף אותנו בו	<i>Rabbi Eliezer Hamoda'i a dit : la justice élève une nation, il s'agit d'Israël comme il est écrit: et qui est comme ton peuple Israël, nation unique ? et la charité des peuples est une faute, toute charité que les peuples idolâtres font c'est une faute pour eux parce qu'ils ne [le] font que pour nous calomnier [pour nous accuser d'en être incapable].</i>

Cette réponse correspond à une dimension historique extrêmement importante. Ce texte se fonde sur un verset de Jérémie qui cite une proclamation de Nabuzradan¹⁶ qui était le général en chef de Nabuchodonosor, et qui dit en s'adressant à Israël : «Vous avez l'histoire que vous avez parce que vous êtes punis : vous n'avez pas été capables d'être à la hauteur de votre propre Loi, aussi ai-je été envoyé par votre Dieu pour vous punir ».

Autrement dit, il se réclame d'une vertu à des fins de propagande politique contre Israël. Cela renvoie à une tout autre analyse, qui mériterait une étude en soi.

Nous allons maintenant aborder la solution du problème :

נענה רבי נחוניא *Rabbi Né'hounya ben Haqana a pris la parole et a dit :*
 בן הקנה *la justice élève*
 צדקה תרומם *la nation*
 גוי *et la charité*
 וחסד *tant pour Israël que pour les peuples,*
 לישראל ולאומים *c'est un " 'hatat."*
 חטאת

Et c'est là, dans le mot " 'hatat " (qui n'est pas expliqué à la manière de : חטא הוא להן – *c'est une faute pour eux*, comme dans les enseignements précédents), que nous avons la clé. Ici, 'hatat signifie : sacrifice d'expiation.

Effectivement, en hébreu le mot " 'hatat " peut signifier soit 'het – la faute, soit 'hatat – le sacrifice d'expiation.

Et voici le raisonnement de Rabbi Né'hounya ben Haqana qui dévoile l'intention de cet enseignement : il est vrai que si le membre d'une nation, où la justice n'est pas réalisée en tant que légalité, prétend être charitable, il faut s'attendre à ce que cela cache une mauvaise action.

Les différents maîtres, cités précédemment, ont donné autant d'exégèses d'un comportement possible de non-charité. Mais Rabbi Né'hounya ben Haqana ajoute quelque chose d'extrêmement important : elle est non-charité, à moins que l'acte de charité soit considéré par celui qui le fait **comme expiation du fait qu'il n'y a pas de justice**. Alors, cette charité redevient authentique.

Autrement dit, selon lui, deux situations sont possibles :

– Une société où la justice est vraiment pratiquée comme telle, ou, pour reprendre les termes de notre explication, la moralité est la légalité. Alors, s'il y a acte de charité, c'est vraiment de la charité.

– Une société où ce n'est pas le cas, où la moralité n'est pas pratiquée comme législation. S'il y a un cas de charité, il faut s'attendre à trouver, derrière, un crime, une faute, une mauvaise intention, à moins que cela soit considéré précisément comme l'expiation du fait qu'il n'y a pas de justice dans la société.

Par conséquent, selon l'enseignement que nous avons ici, tant que la justice n'est pas réalisée dans une certaine société,

la charité non plus n'existe pas comme telle. Mais si l'intention est l'expiation, la charité peut être considérée comme authentique.

D'ailleurs dans toutes les liturgies où la charité est considérée comme un devoir, l'intention de la charité est précisément d'accomplir le *Tikoun* ou la *Kapara*, c'est-à-dire l'expiation, la rédemption de l'injustice.

Par exemple : lorsque l'on donne la charité *pour l'amour de Dieu*, comme on le trouve chez les justes des nations. Cette expression exprime déjà ce que la Guémara nous enseigne ici : cette charité est un devoir, en vue de corriger cette situation, qui est ainsi parce que, initialement, la justice n'est pas réalisée.

Et c'est ce que confirme effectivement leur maître, dans cette dernière phrase:

אמר להם רבן	<i>Raban Yo'hanan Ben Zakay a dit</i>
יוחנן בן זכאי	
לתלמידיו	<i>à ses élèves :</i>
ניראין דברי	<i>l'enseignement de Rabbi Né'hounia Ben Haqana</i>
רבי נחוניא	<i>m'apparaît [meilleur]</i>
בן הקנה	
מדברי	<i>que mes propres paroles</i>
ומדיברכם	<i>et que vos paroles</i>
לפי שהוא נותן	<i>parce qu'il reconnaît que</i>

c'est-à-dire qu'il justifie, qu'il explique, qu'il donne une définition, un fondement à :

צדקה וחסד	<i>la justice et la charité</i>
לישראל	<i>tant pour Israël</i>
ולעכו"ם	<i>que pour les idolâtres</i>
חטאת	<i>est un 'hatat [défini comme sacrifice d'expiation.]</i>

Et la Guémara ajoute :

מכלל	<i>par là-même [dit la Guémara, nous comprenons]</i>
דהוא נמי	<i>que lui aussi [le maître Raban Yo'hanan Ben Zakay]</i>

אמר *avait donné un certain enseignement.*
 מאי היא *Lequel ?*
 דתניא *c'est ce que l'on enseigne [d'autre part] :*
 אמר להם רבן *Raban Yokhanan ben Zakay leur avait dit [à ses élèves] :*
 יוחנן בן זכאי
 כשם שהחטאת *de même que le sacrifice d'expiation*
 מכפרת על *expie pour*
 ישראל *Israël*
 כך צדקה *ainsi la charité*
 מכפרת על *expie*
 אומות העולם *pour les nations.*

Donc, c'est à la fin de l'exégèse que tout s'éclaire et que nous avons finalement la véritable lecture du verset :

צדקה תרומם גוי *la justice élève la nation [quelle qu'elle soit, en ce sens que*
 וחסד לאומים *la nation accepte comme légalité la moralité elle-même]*
 חטאת *et la charité chez les peuples*
 est un sacrifice d'expiation.

Deux cas possibles :

– si c'est entendu ainsi, alors c'est authentique,

– si c'est considéré comme une charité **quelle qu'elle soit**, et pas comme un sacrifice d'expiation, alors il s'agit d'une mauvaise conduite. Laquelle ? Ce sont les cinq explications que nous avons vues.

Ce texte nous montre donc que la notion de *tsédaqa* se situe bien entre celle de *tsédeq* et celle de *'hésed* :

A un pôle, *tsédeq*, c'est la justice, le fait d'être vraiment *tsadiq*, de se conduire en conformité à la Loi.

A l'autre pôle, *'hésed*, c'est la charité dans le sens absolu.

Et puis, entre les deux, *tsédaqa*, c'est une charité qu'il est un devoir de faire, parce que le *tsédeq* n'est pas accompli

entièrement, et qu'il faut compenser cette non-intégrité du *tsédeq* par un *'hésed* . Mais le *'hésed* n'est pas lui-même si le *tsédeq* n'est pas lui-même. Alors il s'agit d'une justice-charité : la *tsédaqa*.

REFERENCES

1. Deutéronome, XVI, 18.
2. Proverbes X, 25.
3. Genèse VI, 8.
4. Genèse VI, 9.
5. Exode XXXIV, 6.
6. Sanhédrin, 108 a.
7. Cf. Béréchit Rabba, 29, 3.
8. Isaïe LXIV, 3.
9. Rachi sur Béréchit VI, 9.
10. Sanhédrin 104 a.
11. Baba Batra 10 b.
12. Proverbes XIV, 34.
13. Editions Sinäi, traduction sous la direction du rabbin Zadok Kahn.
14. Lévitique XX, 17.
15. Chroniques I, XVII, 21.
16. Jérémie XL, 3.

TABLE DES MATIERES

I. Introduction.	page 5
II. <i>Tsédeq, Tsédaqa, Michpat.</i>	page 6
A. <i>Tsédeq</i>	page 6
B. <i>Tsédaqa</i>	page 8
C. <i>Michpat</i>	page 9
III. Le <i>Tsadiq</i> à l'échelle universelle.	page 11
A. Noé, homme juste	page 11
B. <i>Tsadiq</i> des Nations - <i>Tsadiq</i> d'Israël	page 15
IV. Etude de la Guémara.	page 17
Références	page 30
Table des matières	page 31

ce cours a été adapté à l'écrit par
Guil Ben-Moshé et Chimon Allouch

"Voici longtemps que des cours en français sur la Paracha de la semaine ont été enregistrés par des étudiants de différentes institutions, notamment à l'Institut Mayanot et au Centre Yaïr.

Grâce aux efforts de Yéhoudah Nakache, un nombre considérable de cassettes ont été rassemblées. Deux des participants à ces groupes d'études, parmi les plus familiers à ce type d'enseignement, qu'ils ont suivi depuis de longues années, ont décidé de consacrer temps et efforts à la rédaction de quelques uns des thèmes principaux de ce type d'étude.

Les textes ainsi rédigés par la diligence de Guil Ben-Moshé et Eliézer Cherki ont été relus par moi et ont reçu mon accord pour publication. Il en sera de même pour les publications à venir."

*Rav Léon Askénazi,
Manitou".*

MAYANOT - B.P. 34089 - Jérusalem 91340 - ירושלים 34089 - ת.ד.
טל-פקס (02) 523766

ABONNEMENT ANNUEL :

ISRAEL : 95 CHEKELS. EUROPE : 160 CHEKELS. AUTRE CONTINENT : 255 CHEKELS.