

Du même auteur :

À la limite de Dieu (L'énigme de l'omniscience divine et du libre arbitre humain dans la pensée juive) – Ed. Publisud, mars 1998

En couverture :

Le Tournant : 1988-1992, œuvre de Yan Sekal
(50/57cm, technique mixte sur carton).

© Éditions Biblieurope Février 1999
50, rue Curial - 75019 Paris

ISBN : 2-911398-29-7

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Ouvrage collectif sous la direction de
Rivon Krygier

**LA LOI JUIVE
À L'AUBE DU XXI^e SIÈCLE**
(édition revue et augmentée)

Préface de Charles Mopsik



Éditions Biblieurope

La *Halakha* comme système dynamique

David Golinkin

(Traduit de l'hébreu et revu
à partir de la version anglaise par Sylvie Honigman)

Introduction

L'une des différences essentielles qui distinguent de nos jours les trois principaux courants du judaïsme – orthodoxe, *massorti* (*conservative*) et libéral – est leur conception respective de la *Halakha*, c'est-à-dire la « loi » qui détermine les normes de conduite du judaïsme. Les points de dissension portent sur plusieurs questions : l'observance de la *Halakha* doit-elle être considérée comme obligatoire ? Si oui, en vertu de quoi ? Qui est habilité à interpréter la *Halakha* ? Est-il permis d'introduire des modifications dans la *Halakha* ? Si oui, selon quels principes ?

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons de répondre brièvement à toutes ces questions en nous plaçant dans l'optique qui est celle du judaïsme *massorti*. Précisons d'emblée que si les opinions exprimées ici ne représentent pas la position officielle de nos instances, elles reflètent des points de vue communément admis par les rabbins affiliés à notre mouvement ainsi que par ses dirigeants. Elles sont par ailleurs en accord avec la déclaration officielle définissant la démarche *massorti* à l'égard

de la *Halakha*, publiée en anglais par les instances américaines du judaïsme *conservative* sous le titre *Emet Ve-Emunah : Statement of Principles of Conservative Judaism*⁵.

1. Tradition et changement

En 1958, le rabbin Mordecai Waxman publiait un livre exposant la philosophie du mouvement *conservative*, livre intitulé *Tradition and Change*. Progressivement, ce titre fut pour ainsi dire érigé en devise de notre mouvement. Voici comment M. Waxman définit lui-même cette expression :

« La Réforme revendique le droit de réinterpréter les textes mais elle rejette par ailleurs l'autorité de la tradition halakhique. L'Orthodoxie, au contraire, adhère avec détermination au principe de l'autorité de la *Halakha*, mais nie par ailleurs (dans une attitude qui apparaît dès l'Émancipation et qui persiste jusqu'à aujourd'hui) toute légitimité à une interprétation novatrice des textes (mis à part quelques commentaires ou quelques développements d'ordre mineur). Pour le Mouvement *massorti*, ces deux paramètres, autorité de la *Halakha* et légitimité de l'interprétation novatrice, sont indispensables l'un et l'autre si le judaïsme veut précisément conserver sa vitalité. Dans cette perspective, le judaïsme *conservative* se veut fidèle à l'autorité de la tradition halakhique propre au judaïsme, mais revendique en même temps, pour le corps rabbinique organisé en Assemblée, le droit d'interpréter la *Halakha* et de fixer les modalités de son application pratique. »

« Tradition et changement » : aucun de ces deux éléments ne doit évincer l'autre. Tous deux sont également

5. Publication conjointe des institutions suivantes : *Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, et the United Synagogue of America*, New York, 1988 [N.d.E. : le document a été traduit et adapté en français. Il a été publié par la communauté *massorti* de Paris *Adath Shalom* sous le titre : *La Tradition du Nouveau : Charte des principes du mouvement massorti* (1993)].

indispensables pour assurer la perpétuation du peuple juif, aussi bien en Eretz-Israël (terre d'Israël) qu'en diaspora. S'il abandonnait sa tradition halakhique si riche, le peuple juif se désagrègerait sous l'effet de scissions multiples ; nous en viendrions à oublier notre Créateur et à effacer la part d'image divine que le Saint béni soit-Il a infusée en nous, pour perdre en définitive notre spécificité de Juifs. Au lieu d'être le *peuple de prédilection*, nous ne serions plus qu'une simple nation parmi les nations. D'un autre côté, si la Tradition ne ménage pas de place à une évolution progressive et continue, la *Halakha* finira par se fossiliser et, face aux réalités du monde moderne, n'aura plus à offrir que des réponses dépourvues de toute pertinence. Si le décisionnaire de la *Halakha* s'avère incapable de se confronter aux grands problèmes du moment, le Juif désireux de respecter la Tradition se verra contraint de mener une vie tiraillée entre deux univers inadaptés l'un à l'autre : pour la *Halakha*, le temps se sera arrêté pour ainsi dire au XVII^e siècle, alors que le Juif observant vit au XX^e siècle. Et, de fait, c'est bien ce qui se produit déjà dans les quartiers ultra-orthodoxes de Méa-Chéarim ou de Bnei-Brak en Israël.

Souignons toutefois qu'avant de prendre l'initiative d'introduire des changements dans la Tradition, nous sommes moralement tenus d'accepter l'autorité de cette Tradition. Il peut être possible de modifier ou de réinterpréter certains aspects de la *Halakha*, voire de les abroger, mais cela doit se faire selon une démarche *interne* au système. Si nous ne nous considérons pas tenus par l'obligation de respecter la *Halakha*, quel droit avons-nous de la modifier ? Le mouvement *conservative* requiert donc de ses membres une pleine adhésion au système halakhique ainsi que l'observance des *mitzvot* (commandements), tant de celles qui définissent les relations entre l'homme et Dieu (le *Chabbat*, les fêtes, la *cachrouit*, l'étude de la *Tora*, la prière quotidienne), que de celles qui régissent les relations sociales entre les hommes (respect dû aux parents,

tsedaka [bienfaisance], amour du prochain, assistance à autrui, visite aux malades, interdiction du mensonge, de la fraude dans une négociation, etc.).

Pourquoi donc cette double exigence de respecter les commandements rituels aussi bien que les commandements éthiques ? La réponse a été ainsi formulée par un rabbin *conservative* :

« Le rituel sans éthique est une caricature : l'intention sans l'acte est dépourvue d'authenticité. À l'inverse, l'éthique sans rituel est une pure acrobatie : elle ne peut exister durablement. »

Autrement dit, ces deux aspects sont l'un comme l'autre des éléments constitutifs de la vie à laquelle aspire le judaïsme, c'est-à-dire une vie conçue comme une consécration.

2. La centralité de la Halakha dans le mouvement *conservative*

Les rabbins et les enseignants de notre mouvement ont à maintes reprises souligné la place centrale que tient la *Halakha* dans notre approche du judaïsme. Le professeur Salomon Schechter exprimait déjà cette position avec force dans sa conférence inaugurale comme recteur du *Jewish Theological Seminary* en 1902 :

« Le judaïsme ne se définit pas comme une religion qui ignorerait les interdits, loin s'en faut. Le judaïsme énonce toute une série d'interdits, formulés de façon parfaitement explicite : « Tu ne feras pas ceci ou cela ». Il imprègne l'ensemble de notre vie. Il exige de contrôler l'ensemble de nos faits et gestes, et il n'y a pas jusqu'à notre menu dont il ne se mêle. Il marque les saisons en les sanctifiant, il régit le sens de notre histoire, tant passée que future. Par-dessus tout, il nous enseigne que le péché tire sa force de la désobéissance. L'observance qu'il réclame de nous concerne autant la « lettre » que l'« esprit ». Un esprit qui serait détaché de la lettre devrait être classé dans les

espèces dites *nichmatin artilain* (« les âmes dénudées ») bien connues des mystiques, et dont le propre est d'errer dans l'univers sans consistance matérielle ni centre de gravité, ballottées au gré des flux chaotiques de l'atmosphère. En un mot, le judaïsme est incompatible avec l'abandon des prescriptions de la *Tora*⁶. »

Par la suite, le professeur Abraham Joshua Heschel, qui dispensa son enseignement pendant plus de vingt-cinq ans au *Jewish Theological Seminary*, réaffirma à son tour, à l'occasion d'une allocution, l'importance de l'observance des commandements de la *Tora* (*mitzvot*) :

« Quelle est la manière juive d'accéder à Dieu ? Cela ne consiste pas à gravir l'échelle de la spéculation. L'appréhension de Dieu ne découle pas de réponses arrachées triomphalement aux énigmes de l'univers pas plus qu'elle ne relève d'une grâce qui se substituerait à l'effort intellectuel. Cette appréhension passe par le moyen de la *mitzva*. C'est en menant une vie juive que l'on accède à la foi juive. Bien sûr, notre foi ne porte pas sur les actes en eux-mêmes ; mais c'est par leur moyen qu'on y atteint. Lorsque Moïse énonça aux enfants d'Israël les lois de l'alliance scellée avec Dieu, la réponse du peuple fut : « *Nassé venichma* ». Cette formule a été interprétée comme signifiant : c'est par l'acte, par l'action, que nous percevons le sens.

Le saut que l'on attend du Juif est davantage dans l'action que dans la pensée : dépasser ses besoins, faire davantage qu'il ne comprend pour comprendre davantage qu'il ne fait. C'est en mettant en pratique la parole de la *Tora* qu'il pénètre au cœur de sa signification spirituelle. C'est par le ravissement qu'il retire des actions accomplies qu'il parvient à éprouver la conviction de l'existence de Dieu⁷.

6. Solomon Schechter, *Seminary Addresses and Other Papers*, Cincinnati, 1915, p. 22.

7. Abraham J. Heschel, « Toward an Understanding of *Halakhah* », dans : *Central Conference of American Rabbis Yearbook*, 1953, 63, p. 399.

Le judaïsme exige de réaliser une unité entre foi et conviction, piété et *Halakha*, dévotion et action. La foi peut être comparée à une semence : c'est l'acte qui décidera de sa croissance ou de sa dégénérescence. Si elle reste désincarnée, la foi ressemble à un spectre, qui n'a pas sa place dans notre univers perceptible. Ce que la conviction est à la foi, la *Halakha* l'est à la piété. De même qu'il ne peut y avoir de foi sans conviction, la piété ne peut subsister sans une norme d'action. Pas plus que l'intelligence ne peut être dissociée de l'éducation, la religion ne peut l'être des normes de conduite. Le judaïsme doit se traduire dans les faits et pas seulement dans les pensées⁸. »

Le professeur Schechter a qualifié l'observance de la *Halakha* de « lettre de la loi ». Pour le professeur Heschel c'est la « voie de la *mitzva* », ou le « saut dans l'action ». Quelles que soient les connotations que recouvrent ces différences de terminologie, leurs propos attestent combien l'attachement à la centralité de la *Halakha* a été, dès l'origine, l'un des signes distinctifs de la démarche du judaïsme *conservative*.

3. Pourquoi observer la *Halakha* ?

Il existe donc un consensus général au sein du mouvement *conservative* sur le fait que le Juif a le devoir de mettre en pratique la *Halakha*. Cependant, les points de vue divergent dès que l'on aborde la question de savoir sur quoi est fondé ce devoir. Les réponses qui ont été apportées à cette question au cours des siècles sont nombreuses ; un livre récent du rabbin Elliot Dorff⁹ n'en énumère pas moins de treize. Nous voudrions ici en présenter neuf, qui ont été énoncées soit dans la Bible, soit dans le *Talmud*¹⁰ ou dans les écrits juifs postérieurs. Certaines mettent l'accent sur Dieu – l'autorité divine de la *Halakha* et des *mitzvot* ;

8. *Ibid.*, p. 403.

9. Rabbin Elliot Dorff, *Mitzvah Means Commandment*, New York, 1989.

d'autres, sur le peuple juif – l'utilité des *mitzvot* sur le plan social et national ; d'autres enfin, sur la dimension individuelle. Elles ont pour dénominateur commun la profonde conviction que, s'ils n'observaient pas les commandements, les Juifs cesseraient d'être juifs.

• Approche théocentrique

1) La première approche est la plus simple. Nous devons observer les commandements parce qu'ils sont d'essence divine : ils nous ont été révélés dans la *Tora* au mont Sinaï par Dieu Lui-même. Quant aux lois (*halakhot*) qui ont été ajoutées par les rabbins par la suite, elles aussi, d'après cette conception, avaient été données au mont Sinaï, comme on le lit dans le *Talmud* de Jérusalem :

« Même ce qu'un brillant disciple exposera devant son maître a déjà été donné à Moïse au mont Sinaï¹⁰. »

Autrement dit, chacune des *mitzvot* que nous accomplissons en tant que Juifs a été prescrite comme telle au mont Sinaï. Lorsqu'un rabbin expose une nouvelle loi (*halakha*) ou une nouvelle pratique (*minhag**), il ne fait que révéler quelque chose qui se trouvait depuis l'origine dans la *Tora*, bien que de façon voilée.

Cependant, cette approche, aussi élégante soit-elle par sa simplicité, ne saurait être satisfaisante pour la majorité des Juifs modernes. Beaucoup ne croient pas que la Révélation du mont Sinaï ait été une révélation unilatérale de nature verbale ; d'autres sont sensibles à certaines contradictions internes que renferme la *Tora*. D'autre part, nombreux sont ceux qui, tout en croyant que le Pentateuque de Moïse a bien été révélé au mont Sinaï, mettent en doute l'origine purement divine d'un grand nombre des lois et des coutumes qui sont apparues ultérieurement. Toutes ces difficultés ont conduit à la cristallisation d'une version modifiée de cette position.

10. *Talmud* de Jérusalem, *Péa* 2:6, *folio* 17a ; *Talmud* de Jérusalem, *Megilla* 4:1, *folio* 74d.

2) Cette deuxième approche considère la *Halakha* comme la manière dont, de génération en génération, le peuple juif a compris la Révélation de Dieu au mont Sinaï et dont il l'a interprétée. Un Juif qui observe les *mitzvot* accomplit la volonté de Dieu telle que le כלל ישראל (*Kelal Israël* – Israël comme entité collective) a, pendant quelque trois mille ans, retraduit Sa volonté. La Révélation est donc le fruit d'une interaction entre Dieu et les hommes. Le plus célèbre défenseur de ce point de vue fut le professeur Solomon Schechter, fondateur du mouvement *conservative*. Dans un passage souvent cité, il écrivait en 1896 :

« Ce qui est de première importance pour le Juif, ce n'est pas tant la Bible révélée que la Bible telle qu'elle se réitère dans l'histoire, c'est-à-dire telle qu'elle a été interprétée par la Tradition... Puisque l'interprétation qui est donnée de l'Écriture, ou "sens dérivé", est essentiellement le fruit d'influences historiques sujettes à modification, il s'ensuit que le centre de gravité de l'autorité ne se trouve plus, de fait, dans la Bible elle-même mais dans un corps vivant qui, étant imprégné par les aspirations idéales ainsi que par les besoins religieux de son époque, est le mieux à même de déterminer quelle nature doit revêtir ce "sens dérivé". Ce corps vivant, cependant, n'est pas représenté par une partie donnée de la nation, ou par une quelconque entité sacerdotale ou rabbinique, mais il est constitué par la conscience collective de l'Israël universel, ce que l'on appelle le *Kelal Israël*. Cette entité, seul témoin authentique du passé, qui constitue à chaque époque l'expression la plus sublime de la vie religieuse d'Israël, doit aussi faire valoir son autorité comme seul guide authentique pour le présent et le futur¹¹. »

3) Le troisième mode d'appréhension de l'observance met elle aussi l'accent sur le rôle associé de Dieu et de l'homme. La *Tora* et les *mitzvot* sont l'expression de l'al-

11. Solomon Schechter, *Studies in Judaism*, first series, Londres, 1986, p. 17 sq..

liance éternelle, la *Brit*, conclue entre Dieu et le peuple juif. Selon les paroles de Moïse au début du *Deutéronome* :

« Ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a contracté cette alliance, c'est avec nous-mêmes, avec chacun d'entre nous qui sommes ici, aujourd'hui, tous vivants. C'est face à face que l'Éternel vous parla sur la montagne, du milieu de la flamme » (*Deutéronome* 5:3-4).

Cette affirmation n'aurait rien eu de surprenant si elle s'était adressée au peuple qui s'était trouvé effectivement présent au mont Sinaï. Mais Moïse s'adresse à leurs enfants, quarante ans plus tard, et pourtant il dit « nous », « chacun d'entre nous », « vous ». Par là même, il signifie que l'établissement de l'alliance n'est pas un acte ponctuel. Il est renouvelé à chaque génération, comme Moïse l'explique clairement à la fin du *Deutéronome* :

« Et ce n'est pas avec vous seuls que j'institue cette alliance et ce pacte ; mais avec ceux qui sont aujourd'hui placés avec nous, en présence de l'Éternel, notre Dieu, et avec ceux qui ne sont pas ici, à côté de nous, en ce jour » (*Deutéronome* 29:13-14).

Ce à quoi Rachi, le commentateur médiéval classique, ajoute : « Et avec les générations futures également. » Chaque fois que nous observons un commandement ou une *Halakha*, nous renouvelons la ברית (*Brit* : l'Alliance) avec Dieu. Cette idée du renouvellement de la *Brit* ne se trouve pas seulement dans la *Tora*. Nous la répétons chaque année au cours du *sédèr* de *Pessah*, lorsque nous récitons ces paroles :

« À chaque génération, chacun doit se considérer comme s'il était personnellement sorti d'Égypte, comme il est dit : « Et tu expliqueras à tes enfants en ce jour ; c'est à cause de ce que l'Éternel a fait pour moi quand je suis sorti d'Égypte » (*Exode* 13:8). Car ce ne sont pas seulement nos pères que le Saint béni soit-Il a rédimés, mais Il nous a libérés nous aussi avec eux, comme il est dit : "Et nous, Il nous fit sortir de là pour nous amener ici, pour nous gratifier du pays qu'Il avait promis à nos pères". » (*Deutéronome* 6:23).

4) La quatrième variante de l'approche théocentrique affirme que les *mitzvot* nous conduisent à la sainteté, sanctifient notre vie et nous rapprochent de Dieu. C'est cette conception qui marquait l'enseignement du *Tanna* Issi ben Yehouda, voici 1700 ans :

« Avec chaque nouveau commandement, Dieu ajoute de la sainteté au peuple d'Israël¹². »

C'est elle qui sous-tend aussi la formule de bénédiction que l'on récite sur certaines *mitzvot*, telles que l'allumage des bougies de *Chabbat* et de *Hanouka*, le *loulav* (bouquet de la fête des Cabanes), les *tefillin* (phylactères) et le *tallit* (châle de prière) :

« Loué sois-Tu, Éternel notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés (*achèr kidechanou*) par Tes commandements et nous as ordonnés... »

Les *mitzvot* sanctifient vraiment notre vie : ce qui est commun, banal, ordinaire, devient singulier, le profane (*hol* : חול) devient saint (*kadoch* : קדוש). Ainsi, le *Chabbat* et les fêtes sanctifient le temps ; les bénédictions et la *cachrouit* sanctifient nos repas. La cérémonie de mariage et les lois du *mikvé* sanctifient la vie du mariage. Les lois sur la *hona'a* (interdisant de faire payer trop cher une marchandise) et sur la *eifat tzédèk* (imposant l'exactitude des poids et mesures) sanctifient le commerce. Ainsi, par l'observance des *mitzvot*, nous nous efforçons d'accomplir les versets de la *Tora* :

« Vous serez pour Moi une dynastie de prêtres et une nation sainte » (*Exode* 19:6) et « Soyez saints, car Je suis saint, Moi l'Éternel, votre Dieu » (*Lévitique* 19:2).

Ce sont donc là, en résumé, les quatre raisons fondant l'observance de la loi juive sur le principe théocentrique :

1) Parce que la loi est la volonté littérale de Dieu.

2) Parce qu'elle incarne historiquement la façon dont nous avons compris la volonté de Dieu.

12. *Mekhilta, Paracha* 20, éd. Horowitz-Rabin, p. 320.

3) Parce qu'elle est l'expression de l'alliance entre Dieu et le peuple juif.

4) Parce qu'elle est le moyen d'atteindre la *kedoucha*, la sainteté.

• Approche ethnocentrique

Les trois raisons suivantes sont ethnocentriques. Elles ont toutes pour principe que les *mitzvot* servent à préserver le peuple juif, à assurer son unité et sa force.

5) D'après le premier point de vue, la *Halakha* est le ciment qui lie ensemble les briques dispersées du peuple juif, en Israël comme en diaspora. Sans ce facteur de cohésion, le peuple juif se serait désagrégé depuis longtemps. Les *mitzvot* constituent un lien entre un Juif et un autre, où qu'ils se trouvent respectivement de par le monde. Quand nous mettons les *tefillin* chaque matin, nous savons qu'au Maroc, un Juif fait de même. Quand nous allumons les bougies de *Hanouka*, nous savons qu'en Argentine, un Juif fait de même. Quand nous faisons une *tsedaka*, nous savons qu'en Australie, un Juif fait de même. Ainsi, les *mitzvot* nous aident à mettre en pratique la prière que nous récitons chaque *Chabbat* pendant l'office de *Minha* :

« *Oumi ké-amkha Israël goy éhad ba-aretz* (Qui est comme Ton peuple Israël, une nation unie dans le monde). »

Ce pouvoir unificateur des *mitzvot* est exprimé par une image poétique dans une très belle page du *Talmud*. Il s'agit d'un passage expliquant dans quelle direction il convient de se tourner pour une prière juive :

« Nos Sages ont enseigné : En diaspora, on doit se tourner vers le pays d'Israël ; en Israël, on doit se tourner vers Jérusalem [...] ; celui qui se trouve à Jérusalem doit se tourner vers le Temple ; s'il se trouve dans le Temple, il doit se tourner vers le Saint des Saints ; s'il se trouve dans le Saint des Saints, il doit se tourner vers la partie la plus intérieure de celui-ci. Ce qui revient à dire que, s'il se trouve à l'est, il doit regarder vers l'ouest ; à l'ouest, il doit

regarder vers l'est ; s'il est au sud, il se tourne vers le nord ; au nord, il se tourne vers le sud. Par conséquent, le peuple juif tout entier dirige son cœur vers le même point » (*Berakhot* 30a).

6) La deuxième approche de type ethnocentrique met l'accent sur la continuité historique du peuple juif. Les *mitzvot* sont la chaîne d'or qui nous relie, nous et nos enfants, à nos ancêtres et à l'histoire de notre peuple. Si la *Halakha* venait à disparaître, c'est la continuité même du judaïsme qui s'en verrait menacée, et nous ne serions plus que des orphelins de l'histoire. Quand nous observons le *Chabbat*, nous savons que Moïse, notre Maître, faisait de même. Quand nous observons la *cachrouit*, nous savons que Rabbi Akiva, au deuxième siècle, faisait de même. Quand nous rendons visite aux malades, nous savons que Rachi, au XI^e siècle, faisait de même. Quand nous portons réconfort aux endeuillés, nous savons que Maïmonide, au XII^e siècle, faisait de même.

L'importance des *mitzvot* pour la continuité historique du peuple juif a été soulignée par le rabbin Isaac Klein, autorité respectée du mouvement *conservative* en matière de *Halakha*, dans le très beau discours qu'il fit à l'occasion de la *bar-mitzva* de son petit-fils Ephraïm :

« La plupart des enfants juifs américains disent : Je ne suis pas pratiquant, mais mon grand-père est un vrai Juif ; il récite ses prières, il observe la *cachrouit*, il observe le *Chabbat* et les fêtes, et il étudie la *Tora*. C'est regarder vers le passé. Aujourd'hui, j'ai le privilège de pouvoir dire le contraire : C'est mon petit-fils qui est un bon Juif ; il récite ses prières, il observe la *cachrouit*, il observe le *Chabbat* et les fêtes, et il étudie la *Tora*. C'est ainsi que les choses doivent être. Le judaïsme n'a d'avenir que si ce sont nos petits-fils qui sont de bons Juifs. Les grands-pères juifs ne suffisent pas. »

7) La troisième approche de type ethnocentrique est extrêmement pragmatique. Ce qui menace le plus la survie du peuple juif aujourd'hui, ce sont l'assimilation et les

mariages mixtes. Pendant des milliers d'années, les *mitzvot* ont préservé le peuple juif de ces dangers. Le célèbre penseur sioniste, Aḥad Ha'am, écrit ainsi :

« Plus que les Juifs n'ont préservé le *Chabbat*, c'est le *Chabbat* qui a préservé les Juifs. »

On peut en dire autant de toutes les *mitzvot*. Des Juifs observants ne mettent pas d'arbre de Noël chez eux, ne se lient pas à toutes sortes de sectes et ne touchent pas à la drogue. Leurs enfants, en règle générale, n'épousent pas de non-Juifs. La *Halakha* est donc un excellent rempart contre l'assimilation.

Voilà donc en résumé les trois raisons d'observer la *Halakha*, fondées ici sur le principe ethnocentrique :

- 5) assurer son unité à notre peuple dispersé ;
- 6) former un lien entre nos ancêtres et nos descendants ;
- 7) protéger notre peuple de l'assimilation et du mariage mixte.

• Approche anthropocentrique

Les deux dernières raisons que nous évoquerons sont anthropocentriques. Elles affirment que chaque individu accomplit les *mitzvot* avant tout pour les bénéfices personnels qu'il ou elle en retire.

8) La première approche voit dans les *mitzvot* un moyen d'autodiscipline, permettant d'améliorer son caractère et de faire de nous des êtres meilleurs. Cette idée peut paraître neuve ; en fait, il n'en est rien. On la trouve exprimée pour la première fois dans la *Lettre d'Aristée*, ouvrage qui fait partie des *Apocryphes*, et qui est dû à un Juif hellénisé du IV^e siècle avant l'ère chrétienne. L'auteur écrit :

« Les commandements sacrés furent donnés en vue de la justice, en vue d'éveiller des pensées pieuses, et pour que chacun recherche la perfection de caractère » (*Lettre d'Aristée*, 144).

On retrouve la même idée suggérée trois cents ans plus tard par Rav, rabbin babylonien qui apporta une contribution majeure au *Talmud* :

« Les commandements ne furent donnés que pour purifier et discipliner la personne qui les met en pratique » (*Genèse rabba* 44:1, éd. Theodor-Albeck, p. 424 sq).

Abraham Ibn Ezra, qui vivait en Espagne au XII^e siècle, abonde dans le même sens. On lit, dans son commentaire classique sur la *Tora* :

« Le but principal de tous les commandements est de fortifier le cœur¹³. »

Cœur (לב : *lèv*), en hébreu, étant souvent synonyme d'« esprit », il faut comprendre qu'Ibn Ezra indique que le but principal de tous les commandements est de purifier et de discipliner l'esprit.

Ces trois auteurs pourtant très différents ont donc eu le sentiment que l'observance des *mitzvot* forme le caractère, purifie l'âme, et fait de nous des êtres meilleurs.

9) La dernière approche déclare tout simplement : accomplissez les *mitzvot* parce qu'elles procurent de l'agrément. Elles élèvent l'esprit et emplissent le cœur de joie. Cette attitude a été populaire depuis les temps bibliques jusqu'à aujourd'hui. Le Psalmiste écrivait, voici trois mille ans : « Les préceptes de l'Éternel sont droits, ils réjouissent le cœur » (*Psaumes* 19:9).

Les rabbins du *Talmud* ont développé cette notion dans le concept de « la joie que procure l'accomplissement d'une *mitzva* » (*simha chël mitzva* : שמחה של מצוה). La littérature rabbinique répète à l'envi que l'on doit accomplir les commandements avec joie. On nous enseigne, par exemple, dans le traité *Berakhot* du *Talmud* de Babylone :

« On ne doit pas se mettre à réciter la prière de la *Amida* à moins de ressentir le sentiment de joie que suscite l'accomplissement d'une *mitzva* » (*Berakhot* 31a).

Dans son très beau livre, *The Earth is the Lord's*, le professeur Abraham Joshua Heschel rapporte l'anecdote suivante :

13. Abraham Ibn Ezra, sur *Deutéronome* 5:18.

« Une femme épanchait son cœur auprès d'un rabbin à Tel Aviv. Ses fils avaient abandonné l'observance religieuse. C'étaient des *haloutsim*, des pionniers qui avaient abandonné études et carrière pour assécher les marais de la Terre Sainte. "Je sais", disait-elle, "que mes fils sont des gens saints... Mais je suis emplie de désespoir par le fait qu'ils n'éprouvent pas de joie à observer la Loi juive¹⁴". »

Tout Juif qui observe la *Halakha* comprend parfaitement ce que cette femme veut dire. Quand vient le moment d'accomplir une *mitzva*, beaucoup de Juifs le font parce qu'ils y prennent plaisir. Quand nous restons une nuit entière à étudier pour le *Tikoun* de la fête de *Chavouot*, nous ne le faisons pas pour quelque raison hautement philosophique, mais parce que nous y prenons goût. Pourquoi dansons-nous comme des fous à *Simhat Tora*, pourquoi nous déguisons-nous comme des clowns à *Pourim*? Parce que nous y prenons plaisir. Pourquoi construisons-nous une *souka* et y mangeons-nous pendant huit jours? Parce que nous y prenons plaisir. Quand nous cherchons le *hametz* (blé fermenté) à la lueur des bougies la veille de *Pessah*, nos enfants ont la partie belle. Quand ils veillent la nuit du *sédèr* jusqu'à une heure avancée, ils n'y sont pas forcés; ils se délectent de chaque minute. La loi juive n'est pas un fardeau; c'est une joie, une *simha chël mitzva* : la joie d'accomplir une *mitzva*.

En résumé, voici les deux raisons personnelles d'observer la *Halakha* :

8) l'autodiscipline; 9) la joie d'accomplir les *mitzvot*.

Il y a bien d'autres réponses possibles à la question de savoir pourquoi nous observons la *Halakha* mais, en définitive, dans le judaïsme, « l'essentiel n'est pas d'interpréter la Loi, mais de la mettre en pratique¹⁵ ». Comme le professeur Louis Ginzberg l'a fait remarquer un jour en comparant les deux composantes de la Tradition juive,

14. Abraham Joshua Heschel, *The Earth is The Lord's*, New York, Henry Schuman, 1950, p. 64.

15. *Maximes des Pères* (*Michna, Avot*) 1:17.

*Halakha** (la codification pratique) et *Aggada** (le récit qui définit le sens), la *Halakha* est un élément beaucoup plus fondamental dans le judaïsme que la *Aggada*, car les idées sont éphémères, tandis que les pratiques demeurent :

« Si la pratique juive disparaît, il ne reste, virtuellement, plus rien¹⁶. »

4. Qui est habilité à interpréter la *Halakha* ?

Nous avons souligné plus haut qu'il était nécessaire d'adapter la *Halakha* aux évolutions radicales qui ont marqué le xx^e siècle. Mais se montrer disposé à introduire des changements dans la *Halakha* est une chose, laisser la porte ouverte à l'anarchie en est une autre. Il n'est pas donné à tout Juif d'interpréter et de modifier la *Halakha* comme bon lui semble. Ce droit d'interprétation est réservé, pour chaque génération, à ses rabbins. Cette conception découle du *Deutéronome* (17:8-11) :

« Si tu es impuissant à te prononcer sur un cas judiciaire, sur une question de meurtre ou de droit civil, ou de blessure corporelle, sur un litige quelconque porté devant tes tribunaux, tu te rendras à l'endroit qu'aura choisi l'Éternel, ton Dieu ; tu iras trouver les prêtres, descendants de Lévi, ou le juge qui siégera à cette époque, tu les consulteras, et ils t'éclaireront sur le jugement à prononcer. Et tu agiras selon leur déclaration, émanée de ce lieu choisi par l'Éternel, et tu auras soin de te conformer à toutes leurs instructions. Selon la doctrine qu'ils t'enseigneront, selon la règle qu'ils t'indiqueront, tu procédera ; ne t'écarte de ce qu'ils t'auront dit ni à droite ni à gauche. »

En d'autres termes, la *Tora* s'oppose à l'attitude qui prône, selon un verset, que : « Chacun fait ce qui semble juste à ses propres yeux » (*Juges* 17:6). Ce sont les déci-

16. Robert Gordis, « Authority in Jewish Law », dans : *Conservative Judaism and Jewish Law*, édit. Seymour Siegel et Elliot Gertel, New York, *Rabbinical Assembly of America*, 1977, p. 51.

sionnaires reconnus comme tels par chaque génération qui ont la prérogative d'interpréter la *Halakha*, et eux seuls. Il convient de souligner plus particulièrement un des versets cités ci-dessus : « Tu iras trouver [...] le juge qui siégera à cette époque. » Notre maître Moïse lui-même ne serait donc pas habilité à résoudre les problèmes qui se posent à notre époque, pas plus que Rabbi Akiva n'est en mesure de répondre à nos questions, car les problèmes qui se posent à nous ne sont pas les mêmes que ceux qui se posaient à eux. À chaque génération, on doit aborder les problèmes d'ordre halakhique en fonction des circonstances et des conditions particulières qui sont celles de la génération concernée :

« À chaque génération ses commentateurs, à chaque génération ses Sages, et ses chefs communautaires » (*Avoda Zara* 5a).

C'est cette conception qu'illustre clairement l'épisode bien connu du four d'Akhnaï (*Baba Metsia* 59a-b). Le *Talmud* rapporte une controverse halakhique opposant Rabbi Eliézer aux autres Sages du *beit-hamidrach* (l'académie rabbinique) sur le point de savoir si le four en question était impur ou non. Ne parvenant pas à persuader les autres Sages par son argumentation halakhique, R. Eliézer tente d'emporter leur adhésion en recourant à des miracles. Il fait donc se déraciner un caroubier qui se transporte à cent coudées de là ; sur son injonction, un ruisseau se met à remonter son cours ; il fait s'incliner les parois de la maison d'étude. Pour finir, le texte rapporte le débat suivant :

« R. Eliézer leur dit : "Si c'est à mon opinion que la *Halakha* est conforme, que le ciel en donne la preuve". Une voix se fait entendre [du ciel] qui leur dit : "Pourquoi donc disputez-vous contre R. Eliézer, puisque, sur tous les points, la *Halakha* est conforme à son opinion!". R. Yehochoua se lève alors et réplique par ce verset : "Elle [la *Tora*] n'est pas dans le ciel" (*Deutéronome* 30:12). [Le *Talmud* se demande alors] : Que signifie "elle n'est pas

dans le ciel"? R. Yirmiyahou explique cela ainsi : C'est que la *Tora* a été donnée une fois pour toutes au mont Sinaï [et c'est pourquoi, depuis lors] nous ne tenons plus compte d'une voix venue du ciel; car Dieu a déjà déclaré au mont Sinaï : "On doit suivre la majorité" (*Exode* 23:2). [Un appendice ultérieur ajoute] : R. Natan rencontra [le prophète] Elie. R. Natan lui demanda : "Que fit le Saint, béni soit-Il, à ce moment?" [Elie] lui répondit : "Il s'est mis à rire et a dit : Mes fils M'ont vaincu ! Mes fils M'ont vaincu !" »

Le message contenu dans le récit de cette scène est on ne peut plus limpide. C'est Dieu qui nous a donné la *Tora* au mont Sinaï, mais par là même, Il a renoncé à Son droit de l'interpréter et de la modifier. Dieu a confié cette responsabilité aux Sages de chaque génération, qui ont la charge d'interpréter la *Halakha* en fonction des besoins et des problèmes de leur temps. C'est l'opinion de la majorité qui fait la décision, et non une intervention divine.

Telle est bien la conception de la *Halakha* qui a prévalu dans le judaïsme classique jusqu'à la fin du Moyen Âge : le judaïsme classique admet parfaitement le droit pour les rabbins de chaque génération d'apporter des modifications à la *Halakha*, voire même de suspendre un commandement de la *Tora* si le besoin urgent s'en fait sentir. Avec l'amorce de l'époque moderne cependant, cette conception classique de la *Halakha* subit de profonds changements. Cela tient au fait que l'époque moderne n'est pas caractérisée seulement par un rapide développement technologique, mais aussi par d'importantes révolutions d'ordre social et théologique. La foi religieuse et la croyance en la révélation se trouvèrent mis au défi par la montée du scepticisme et le début de la critique biblique. Le particularisme juif fut décrié au nom de la « fraternité du genre humain », les « rituels primitifs » furent rejetés au nom des principes éthiques universels. En réaction à ces bouleversements, les Juifs développèrent un certain nombre de conceptions, entièrement neuves, de la *Halakha*.

Les fondateurs du judaïsme réformé, au XIX^e siècle, aspiraient à entrer dans ce monde moderne des « Lumières » et à s'en faire accepter. Par conséquent, ils rejetèrent sciemment la plus grande partie de la *Halakha* classique. Les interdits liés au *Chabbat*, la *cachrouv*, la circoncision, l'hébreu, les références à Sion dans le *Sidour** (le livre de prières), furent tenus pour autant de « rites primitifs » faisant obstacle à l'intégration et à l'émancipation des Juifs.

Le judaïsme orthodoxe, à l'inverse, est décrit par ses tenants comme le prolongement direct du judaïsme talmudique et médiéval. En fait, différents chercheurs¹⁷ ont montré que le judaïsme orthodoxe est lui aussi un type nouveau de judaïsme, qui est né en réponse à la modernité et en réaction directe au judaïsme réformé. Les tenants du judaïsme orthodoxe répugnaient en effet à introduire une quelconque modification dans la *Halakha*, de peur d'offrir ainsi une aubaine aux Réformés qui, eux, faisaient bon marché de la *Halakha* et lui refusaient tout caractère obligatoire.

Des rabbins orthodoxes allèrent même jusqu'à soutenir que les rabbins de l'époque moderne n'avaient pas le droit de modifier la *Halakha* ni d'innover dans la *Halakha*, en invoquant ce proverbe talmudique¹⁸ :

« Si les Sages des générations qui nous ont précédés étaient des anges, en comparaison nous sommes des hommes; et s'ils étaient des hommes, nous sommes comme des ânes. »

Certes, cet adage exprime, eu égard aux générations précédentes, l'amenuisement du degré de discernement et de précaution dans l'observance des *mitzvot*. Toutefois, l'expression de cette humilité n'a en aucune façon impliqué un devoir de renonciation des Sages appartenant

17. Voir la bibliographie, rubrique F.

18. Cf. *Talmud* de Jérusalem, *Demai* 1 : h.3 (éd. de Venise, 21d) et *Idem*, *Chekalim* 5 : h.1 (48c-d) et T.B. *Chabbat* 112b.

aux nouvelles générations à légiférer pour leur temps, ni induit une diminution de leur autorité, comme le prouve la *michna** énoncée au nom de Rabbi Dossa fils de Hyrcanos :

« “Alors Moïse et Aharon, Nadav et Avihou et soixante-dix Anciens d’Israël montèrent” (*Exode 2:9*) : Pourquoi la liste des noms des Anciens n’est-elle pas donnée ? Pour [nous] enseigner que tout groupe de trois juges établis comme Cour de justice est l’égal de la Cour de Moïse en autorité » (*Michna, Roch Hachana 2:9*).

Une *Tossefta** ajoute :

« La Cour de Jérubaal était aussi grande aux yeux de Dieu que la Cour de Moïse. La Cour de Jephthé était aussi grande aux yeux de Dieu que la Cour de Samuel. Cela, pour t’enseigner que quiconque est désigné comme chef de la communauté, fût-il le plus indigne, doit être considéré comme le plus éminent » (*Tossefta, Roch Hachana 1:18*; comparer avec *Roch Hachana 25b*).

En d’autres termes, même si les décisionnaires de notre temps n’ont pas l’envergure des décisionnaires des générations passées, rien n’y change.

C’est à eux, justement parce qu’ils sont nos contemporains, qu’incombe la tâche de se confronter aux problèmes de notre temps, comme Moïse et Samuel l’ont fait respectivement dans leur génération.

5. Innovations, souplesse et développement au sein de la Halakha

Au début du XIX^e siècle, en réaction à la Réforme radicale qui prenait alors naissance en Allemagne, se cristallise un mouvement qui prend le contre-pied de la nouvelle tendance : le mouvement orthodoxe. L’un des principaux fondateurs et porte-parole de l’Orthodoxie, le Hatam Sofer, érige alors en devise du mouvement une formule de la *Michna* (הדש אסור מן התורה) : *hadach assour min haTora*, à savoir : « Ce qui est nouveau est interdit de par la *Tora* »

(*Michna, Orla 3:9*)¹⁹. C’est ainsi que le Hatam Sofer marque son opposition catégorique au transfert de la *bima* (la chaire sur laquelle on lit la *Tora* et qui est habituellement placée au milieu de la synagogue) à l’avant de la salle, au nom de cette devise fameuse : « Ce qui est nouveau est interdit de par la *Tora* ». En 1865, soixante et onze rabbins orthodoxes réunis dans la ville de Michalovze y proclament qu’il est interdit d’introduire une chorale dans la liturgie de la synagogue, de mener un office sans *mehitsa* (la séparation matérialisée entre hommes et femmes), ou en toute langue autre que l’hébreu, en vertu du même principe. Ces rabbins affirment par ailleurs leur opposition à l’éducation profane, aux vêtements modernes, toujours au nom de cette devise.

Autrement dit, on érigea le *statu quo* en principe sacrosaint dans le judaïsme. Or, cette attitude est en parfaite contradiction avec la démarche du judaïsme traditionnel telle qu’on peut la retracer à toutes les époques dans l’histoire de la *Halakha* et de la codification religieuse. La démarche classique est illustrée par un *midrach* talmudique (récit allégorique) :

« R. Yehouda rapporte au nom de Rav : Quand Moïse monta au ciel [au mont Sinaï, pour recevoir la *Tora*], il trouva le Saint, béni soit-Il, occupé à orner les lettres [de la *Tora*] de couronnes (les *taguim*). Il lui dit : “Maître du monde, qui retarde ainsi Ta main [de donner la *Tora*, même sans couronnes] ?” Dieu lui répondit : “C’est qu’il y aura un homme, au bout de nombreuses générations, Akiva ben Yossef est son nom, qui, de chaque pointe [de ces ornements], tirera par son commentaire des montagnes de *halakhot*.” [Moïse] Lui dit : “Maître du monde, fais-le-moi voir.” Il lui dit : “Retourne-toi.” [Moïse, miraculeusement transporté à la génération de R. Akiva], alla s’asseoir à la

19. Cette formule est en fait détachée de son contexte. Il s’agit de l’interdit de jouir de la nouvelle récolte avant l’offrande du *Omèr*, au lendemain de la fête de *Pessah*.

dernière des huit rangées [de l'académie de R. Akiva], mais il ne parvenait pas à comprendre quoi que ce soit de ce qui se disait, et il en fut tout abattu. Or, à un certain point qu'abordait [R. Akiva], ses disciples lui demandèrent : "Rabbi, sur quoi t'appuies-tu pour dire cela?" Il leur répondit : "C'est une loi reçue par Moïse au mont Sinaï (*halakha leMochè miSinai*)." [Moïse] en fut aussitôt reconforté. Revenu devant le Saint béni soit-II, il Lui dit : "Maître du monde, alors que Tu as un tel homme à ta disposition, c'est à moi que Tu remets la *Tora*?" » (*Menahot* 29b).

Ce récit de toute beauté renferme plusieurs enseignements importants. Entre autres, il nous montre que notre maître Moïse, celui même qui nous a transmis la *Tora* au mont Sinaï, n'était plus capable de suivre la discussion halakhique menée dans l'académie rabbinique de R. Akiva. Le temps avait fait son œuvre. Comme tout organisme vivant, la *Tora* s'était transformée au fil des générations de façon tellement marquante que Moïse lui-même ne la reconnaissait plus.

Toutefois, soulignons-le, la *Aggada* (le récit allégorique) est loin d'être le seul domaine auquel on puisse faire appel pour illustrer cette conception. En fait, presque chaque chapitre de la *Michna*, chaque page du *Talmud* de Babylone font état de changements intervenus dans la *Halakha*. Ainsi rencontre-t-on des dizaines d'exemples, dans la littérature talmudique, de l'expression : « Autrefois, on faisait comme ceci [...]. Mais depuis qu'il s'est produit telle chose, Rabbi Untel a institué que, dorénavant, l'on doit faire comme cela ». Voici ci-dessous un petit échantillon, parmi les centaines d'exemples qu'offre la littérature rabbinique, de modifications intervenues dans la *Halakha*. Ces dernières sont dues à des motifs divers, que l'on peut regrouper en quelques catégories générales :

1) Modifications dues à des mutations sociales ou économiques :

a) « Nos maîtres ont enseigné : Autrefois, toute personne qui trouvait un objet perdu en faisait l'annonce

publiquement à Jérusalem lors de trois fêtes de pèlerinage consécutives et durant sept jours encore après le dernier des pèlerinages, de façon à laisser [au propriétaire] trois jours pour rentrer chez lui [et constater la perte de son objet], trois jours pour revenir [à Jérusalem], et un jour pour faire sa déclaration de perte. Après la destruction du Temple, il a été institué que l'annonce [au sujet de l'objet trouvé] se fasse désormais dans les synagogues et dans les académies talmudiques. Mais depuis que se sont multipliés les oppresseurs, il a été institué que [celui qui aurait trouvé un objet perdu] en avertisse ses voisins et ses connaissances, et que cela suffirait [...]. »

« Nos maîtres ont enseigné : Autrefois, si une personne avait perdu un objet, il lui suffisait d'en donner les signes distinctifs pour pouvoir le récupérer. Depuis que se sont multipliés les escrocs, il a été institué qu'on doit lui dire désormais : "Va chercher des témoins qui certifieront que tu n'es pas un imposteur, et récupère [l'objet]" » (*Baba metsia* 28b).

b) « Autrefois, on acceptait le témoignage de n'importe quelle personne pour proclamer la néoménie (nouvelle lune). Mais depuis que les hérétiques [les Sadducéens] ont brouillé [les témoignages en soudoyant de faux témoins], il a été institué que ne soit considéré comme recevable que [le témoignage] de quelqu'un de connu. Autrefois, on allumait des feux [pour annoncer la néoménie à la diaspora de Babylonie]. Mais depuis que les Samaritains ont brouillé [les transmissions en allumant de faux signaux de feu], il a été institué qu'on envoie désormais des messagers » (*Michna, Roch Hachana* 2:1-2).

c) « Une [dette contractée en vertu de la procédure juridique du] *prosboul* ne sera plus annulée par l'année de rémission²⁰. C'est là l'une des prescriptions dues à Hillel l'Ancien. Comme il avait constaté que les gens s'abste-

20. Tous les sept ans, durant l'année sabbatique, la *Tora* prescrit la rémission de toutes les dettes.

naient de s'accorder mutuellement des prêts [à l'approche de l'année de rémission, de peur que l'emprunteur ne règle pas sa dette à temps et que celle-ci ne soit annulée par l'année sabbatique] et, ce faisant, transgressaient la prescription de la *Tora* (*Deutéronome* 15:9) : "Garde-toi de nourrir une pensée perverse en ton cœur, en te disant que la septième année, l'année de rémission approche et, sans pitié pour ton frère nécessiteux, de lui refuser ton secours : il se plaindrait de toi à l'Éternel, et tu te rendrais coupable d'un péché", Hillel institua la procédure du *prosboul*. Voici la formule du *prosboul* : "Moi, Untel, je vous remets, à vous, juges Untel et Untel de tel lieu, toute créance que je possède, et je requiers le droit de la recouvrer à tout moment", la signature des juges ou des témoins étant apposée au bas du document » (*Michna, Cheviit* 10:3-4).

2) Modifications dues à un scrupule moral :

a) « Autrefois, celui qui savait réciter [la déclaration prescrite par la *Tora* pour l'offrande des prémices, cf. *Deutéronome* 26:3 *sqq.*], la disait [seul], et celui qui ne savait pas la dire, le prêtre la lui dictait [mot à mot]. Il arriva que [ceux qui ne savaient pas la dire] s'abstinrent d'apporter [les prémices, par honte]. Il fut donc institué que l'on dicte désormais [la formule] à tous, à ceux qui savaient la réciter comme à ceux qui ne le savaient pas [de façon à ce que personne n'éprouve plus de honte] » (*Michna, Bikourim* 3:7).

b) « Nos maîtres ont enseigné : Autrefois, on avait coutume d'apporter [de la nourriture] chez une famille endeuillée, les riches, dans des paniers d'argent et d'or, et les pauvres, dans de simples paniers d'osier et de branche de saule, et les pauvres en concevaient de la honte. Il fut donc institué que tout le monde désormais apporte [la nourriture] dans des paniers d'osier et de saule, par déférence envers les pauvres. »

c) « Nos maîtres ont enseigné : Autrefois, on avait coutume de servir des boissons chez la famille endeuillée, les riches servant dans des verres blancs, tandis que les

pauvres se contentaient de verres colorés et en concevaient de la honte. Il fut donc institué que tout le monde désormais servirait à boire dans des verres colorés par déférence envers les pauvres. » [...]

« Autrefois, on transportait la dépouille mortelle des riches sur une couche luxueuse tandis qu'on se contentait pour les pauvres d'une simple civière et les pauvres en concevaient de la honte. Il fut donc institué que le défunt, quel qu'il soit, sera désormais transporté sur une simple civière, par déférence envers les pauvres. Il arriva que l'inhumation d'un mort devint plus pénible pour sa famille que le décès lui-même [en raison du coût exorbitant des habits mortuaires], à tel point que certains prenaient la fuite en abandonnant leur mort. Jusqu'au jour où Rabban Gamliel, renonçant aux honneurs dus à son rang, se fit enterrer dans de simples habits de lin. Depuis lors, le peuple a suivi son exemple » (*Moèd katan* 27a-b).

3) Modifications introduites dans l'intérêt général de la société (*mipnei tikoun olam* : מפני תקון עולם) :

a) « Autrefois, le mari avait coutume de déformer son propre nom et le nom de sa femme, ainsi que le nom de leur lieu de résidence [dans l'acte de divorce, par souci de discrétion]. Mais Rabban Gamliel l'Ancien institua qu'il inscrivît désormais clairement son nom usuel, ainsi que tous les autres noms par lesquels il était connu, et celui de sa femme, avec tous les autres noms par lesquels elle était connue, dans l'intérêt général [pour éviter qu'on ne l'accuse de n'être pas dûment divorcée de son premier mari et que l'on ne tienne ses enfants issus d'un second lit pour des *manzérin* [enfants illégitimes] » (*Michna, Guitin* 4:2).

b) « Autrefois, [le témoin] avait coutume d'écrire : "Moi, Untel, j'ai signé comme témoin". Si, [par la suite,] on pouvait authentifier son écriture par d'autres documents, le *guèt* (l'acte de divorce) était valide ; dans le cas contraire, il ne l'était pas. Rabban Gamliel dit : "C'est un décret de la plus haute importance qu'ont pris les rabbins, en instituant que les témoins écrivent leur nom en entier

[c'est-à-dire Un Tel, fils de Un Tel] sur un acte de divorce, dans l'intérêt général" » (*Guitin* 36a).

4) Modifications introduites par esprit de conciliation (*mipené darké chalom* : מפני דרכי שלום) :

« Nos maîtres ont enseigné : Autrefois, c'était les personnes en deuil qui, lors de l'enterrement, restaient à leur place tandis que les gens défilaient [devant eux pour présenter leurs condoléances]; il advint à Jérusalem que deux familles se disputaient la préséance, chacune prétendant passer la première. Il fut alors institué que, désormais, ce soit la foule qui reste immobile et les endeuillés qui passent devant eux » (*Sanhédrin* 19a).

Ce parti pris de souplesse dans le domaine halakhique ne prend pas fin avec l'époque talmudique. Il se poursuit au contraire tout au long du Moyen Âge et ce, sans discontinuer, jusqu'au XX^e siècle. De fait, R. Yehouda Aryeh de Modène (1571-1648), l'un des plus grands décisionnaires italiens de la Renaissance, souligne cet aspect en ces termes :

« Il faut replacer les propos des rabbins du *Talmud* dans leur contexte, en tenant compte du lieu d'habitation, de l'époque et du caractère individuel [de celui qui les a tenus]; sinon, nous serions conduits à trahir leurs propos de la même façon que les Caraites qui ne reconnaissent que la *Tora* écrite. En effet, il y a d'innombrables exemples de choses qui avaient été interdites par les Sages et qui ont été finalement permises à une autre époque ou en un autre lieu²¹. »

Le rabbin Jacob Emden (1697-1776), qui fut un décisionnaire de premier plan en Allemagne, adopta une position semblable :

« De nombreuses ordonnances ont fait leur apparition à différentes époques de l'histoire juive, certaines autorisant ce qui était jusque-là interdit, d'autres interdisant ce qui était permis [...]. Ainsi, il est clair comme le soleil que les normes de la tradition dépendent de l'époque, des circonstances, et de la situation particulière du peuple à chaque

21. *Responsa Ziknei Yehouda*, Jérusalem, 1957, n° 21, p. 36.

époque. Elles n'ont pas été établies toutes en même temps, pour former un tableau achevé et immuable; elles sont au contraire sujettes à des ajouts et à des modifications au gré des fluctuations des temps²². »

Nous avons rappelé ci-dessus que le mouvement orthodoxe, né en Europe d'une réaction à la Réforme, avait empêché la *Halakha* de poursuivre son évolution naturelle. Il est significatif que le judaïsme d'Afrique du Nord, qui ne fut pas touché par la Réforme, ne connut pas le développement d'un mouvement orthodoxe. En effet, au Maroc comme en Égypte, la *Halakha* poursuivit le cours de son évolution naturelle aux XIX^e et XX^e siècles et réussit à faire face de façon créative aux problèmes brûlants que lui posait avec acuité l'époque moderne.

En ce qui concerne le Maroc, l'Assemblée rabbinique tint ainsi six réunions entre 1947 et 1955 dans le but d'unifier les coutumes des Juifs de l'ensemble du pays et de statuer sur les problèmes liés à leur temps. En voici un exemple parmi de nombreux autres : d'après la *Tora*, les filles ne peuvent hériter avec leurs frères; dans l'Espagne du XIV^e siècle, on avait déjà modifié cette loi en instituant que les filles non mariées aient leur part d'héritage à côté des fils. Au cours de la réunion que l'Assemblée rabbinique tint au Maroc en 1952, les rabbins décidèrent que toutes les communautés du Maroc se conformeraient dorénavant à la décision de l'Espagne du XIV^e siècle. Ils allèrent jusqu'à introduire une nouvelle décision, qui autorisait les filles mariées à hériter elles aussi aux côtés des fils. Si la proposition ne fut en fin de compte pas ratifiée, cela est dû au fait que l'Assemblée rabbinique cessa ses réunions, par suite de l'émigration des Juifs du Maroc²³.

22. Cité dans « A Responsum on the Sabbath », par les Rabbins Morris Adler, Jacob Agus et Theodore Friedman dans : Mordecai Waxman, *Tradition and Change*, Philadelphia, Burning Bush Press, 1958, p. 366.

23. Sur cette décision, voir Menahem Alon, dans : Bar-Yehouda, *Halakha oufihout*, pp. 30-32; on trouvera en outre dans cette brochure des exemples supplémentaires de l'activité de l'Assemblée rabbinique du Maroc.

Pour ce qui est de l'Égypte, les rabbins firent preuve d'esprit d'initiative et de souplesse dans les décisions halakhiques qu'ils rendirent et ce, jusqu'au xx^e siècle. Voici quelques exemples de leurs décisions touchant le domaine de la technologie. Le rabbin Raphaël Aharon Ben Chimon, grand-rabbin du Caire de 1891 à 1921, autorisa ainsi à allumer une allumette un jour de fête, estimant qu'il s'agissait là d'un feu « déjà présent » (c'est-à-dire, « présent » virtuellement dans le soufre) et, comme tel, autorisé par la *Halakha*. De même, il autorisa à allumer une lumière électrique un jour de fête²⁴.

Dans le domaine culturel, le rabbin Eliahou Hazan, grand-rabbin d'Alexandrie de 1888 à 1908, autorisa à réciter le *Kidouch* [sanctification sur le vin] à la synagogue le vendredi soir, décision qui allait à l'encontre du *Choulhan aroukh* et du rite séfaraïde qui suit le principe talmudique selon lequel le *Kidouch* ne peut être récité qu'au moment du repas de *Chabbat* (*Pessahim* 101a). Ayant constaté en effet que de nombreuses personnes ne récitaient pas le *Kidouch* chez eux, il considéra qu'il était préférable qu'ils entendent un *Kidouch*, même récité ailleurs que dans la pièce où serait pris le repas, plutôt que de ne pas entendre de *Kidouch* du tout²⁵. Comme on l'a noté ci-dessus, les rabbins orthodoxes européens du xix^e siècle avaient interdit d'aller prier dans une synagogue où la chaire de lecture de la *Tora* n'aurait pas été maintenue au centre de la salle de prières. Or, le rabbin Ben Chimon ignore purement et simplement cette décision (alors qu'il en avait parfaitement connaissance) et, dans son propre *responsum*, expliqua que, si le fait de déplacer la chaire pouvait faciliter les conditions de lecture de la *Tora* ou bien contribuer à améliorer l'aspect esthétique de la synagogue, il était permis de le faire²⁶.

24. Voir Zvi Zohar, *Halakha et modernisation* (en hébreu), Jérusalem, 1983, pp. 27-30.

25. Z. Zohar, *op. cit.*, pp. 102-104.

26. Z. Zohar, *op. cit.*, pp. 112-116.

En matière de droit matrimonial, le problème des femmes *agounot* (se trouvant dans l'impossibilité de se remarier) avait pris des proportions dramatiques à l'époque moderne. En effet, sous l'effet de l'occidentalisation, de nombreux jeunes gens ne considéraient plus la loi juive comme indispensable, tout en désirant faire leur vie avec des femmes juives; ces dernières, restées beaucoup plus traditionalistes, exigeaient une forme de cérémonie juive. Le jeune homme avait donc recours à la cérémonie du « mariage privé », qui consistait simplement à se fiancer à la jeune femme devant deux témoins. Par la suite, si le mari quittait le pays en abandonnant sa femme sans lui remettre d'acte de divorce, le *guèt*, cette dernière se trouvait dans l'impossibilité de se remarier.

D'un point de vue strictement technique, un tribunal rabbinique (*Beit din*) est habilité à rompre tout mariage conclu de la sorte, c'est-à-dire à le déclarer nul et non avenue et délier ainsi la femme de sa situation de *agouna*. Cependant, depuis le xii^e siècle, les décisionnaires s'étaient abstenus d'avoir recours à ce procédé halakhique. Pourtant, en 1901, les trois grands-rabbins d'Égypte (les rabbins Ben Chimon, Hazan et Aharon Mendel Hacohen) prirent un décret d'intérêt communautaire (*takanat hakahal*) invalidant tout mariage qui n'aurait pas été conclu :

a) avec l'autorisation du président du tribunal rabbinique;

b) en présence d'un *minyán* (quorum de dix hommes) incluant un représentant du Président du tribunal rabbinique;

c) avec l'établissement d'un contrat de fiançailles et de mariage (*ketouba*).

De fait, en 1908, le rabbin Ben Chimon confirma que le but de cette décision avait été atteint et que le phénomène du « mariage privé » avait disparu²⁷.

27. Z. Zohar, *op. cit.*, pp. 125-143.

L'attitude générale des rabbins égyptiens vis-à-vis de la *Halakha* est fort bien illustrée par les propos du rabbin Eliahou Hazan. On notera qu'ils datent de 1874, et sont donc bien antérieurs à la cristallisation du mouvement *conservative* aux États-Unis. Or, ces propos ont beaucoup en commun avec la conception halakhique du mouvement *conservative* :

« Dieu n'est pas un être humain pour changer d'avis avec le temps ou violer Ses statuts et Ses préceptes, qui sont par essence justes. Il nous a enseigné que Son admirable *Tora* est éternellement pertinente. Car à chaque génération, des nations entières se sont élevées puis ont disparu, leurs innombrables lois et préceptes ont été changés comme on change un vêtement et se sont évaporés comme fumée, mais la Loi du Dieu vivant demeure pour l'éternité, et sa mémoire continuera à être perpétuée par les descendants de ceux qui l'ont acceptée. De la bonne parole qu'Il a donnée à Son serviteur Moïse au jour de l'assemblée d'Israël, pas un mot ne s'est perdu ni ne se perdra. Mais puisque la *Tora* a été donnée à des mortels, qui sont susceptibles de subir l'influence des bouleversements temporels, de la succession des dominations étrangères, des changements des décrets de loi, de la nature et du climat, des [villes et des] pays, pour cette raison, le sens des paroles de la *Tora*, par une sagesse admirable, n'a pas été révélé de façon exhaustive, car ainsi, elles peuvent recevoir à chaque époque leur interprétation appropriée. C'est pourquoi le Dieu saint qui nous a sanctifiés par Ses commandements nous a ordonné de nous soumettre aux décrets du décisionnaire qui, à chaque génération, juge d'après [les besoins de] l'heure. Si, d'aventure, les décisionnaires d'une nouvelle génération étaient amenés à juger que la majorité de la communauté n'est pas en mesure de respecter la teneur d'un décret, ils ont le droit et le devoir d'ajouter et de retrancher [par rapport aux décisions antérieures], de supprimer, d'abolir, d'annuler ou de faire appliquer, selon ce qu'il leur semblera adéquat²⁸. »

28. Z. Zohar, *op. cit.*, p. 169.

On conviendra que le mouvement *conservative* suit fidèlement la voie tracée par Hillel et Rabban Gamliel, par les rabbins Yehouda Aryeh de Modène et Yaakov Emden, par les rabbins ben Chimon et Hazan. À la différence du mouvement réformé, il considère la *Halakha* comme faisant autorité et obligatoire. À la différence de l'orthodoxie, il rejette le mot d'ordre « tout ce qui est nouveau est interdit de par la *Tora* » et permet que la *Halakha* poursuive son évolution organique et naturelle. Si le mouvement *conservative* avait besoin d'une devise à son tour, il lui conviendrait d'adopter celle du Rav Avraham Yitshak Kook, premier grand-rabbin, sous le mandat britannique, de ce qui est devenu depuis l'État d'Israël :

« החדש יתקדש והקודש יתחדש : *Haḥadach yitkadèch vehakodèch yithadèch* (ce qui est nouveau sera sanctifié, et ce qui est saint sera renouvelé). »

6. Principes suivis par les rabbins *conservative* pour fonder leurs décisions halakhiques

Le mouvement *conservative* n'a pas cherché à uniformiser la liste des principes halakhiques qui guident le processus de décision en son sein, et il est évident qu'il existe des démarches différentes parmi nos décisionnaires²⁹. Toutefois, l'examen des *responsa* et des études halakhiques rédigés par des rabbins *conservative* au cours des soixante-dix dernières années permet de dégager les principes généraux suivants :

1) On s'efforce autant que possible de préserver la Tradition. On ne décide pas d'une modification de façon gratuite, mais seulement en réponse à un problème qui s'est révélé dans toute son urgence et son acuité.

2) On opte de préférence pour une position conciliante plutôt que sévère. Le judaïsme est un mode de vie, et nous faisons nôtre cette leçon talmudique :

29. Voir la bibliographie, rubrique A, en part. Adler; voir aussi Siegel, dans Siegel & Gertel, pp. 19-25.

« “Vous observerez Mes lois et Mes préceptes, parce que l’homme qui les pratique, par eux, vivra” (*Lévitique* 18:5) – “par eux, vivra” ; et il ne mourra pas à cause d’eux » (*Yoma* 85b).

Aussi, s’il y a dans la *Halakha* deux opinions différentes sur une question donnée, une plus conciliante, l’autre plus sévère, la tendance première sera de trancher dans le sens de l’opinion la plus conciliante. Cette démarche est, elle aussi, parfaitement ancrée dans la tradition halakhique. Elle est illustrée par le dicton bien connu du *Talmud* :

« כח דהתירא עדיף ליה (*Koah dehétéra adif lé*) – la décision conciliante a plus de force » (*Berakhot* 60a).

Ce principe a été mis en avant par de nombreux décisionnaires au cours des temps passés, et parmi les plus grands. Voici, par exemple, l’opinion du rabbin Menahem Ha-Méiri de Provence (1249-1326), dans son commentaire du *Talmud* :

« Quand un problème financier est soumis à un érudit versé dans la *Halakha* et qu’il peut prendre une décision conciliante [...], il ne feindra pas une piété excessive en affectant trop de sévérité, mais aura plutôt le souci de limiter les dépenses, car la *Tora* elle-même est soucieuse de l’épargne de ses fidèles³⁰. »

Six siècles plus tard, on retrouve des propos semblables chez le rabbin Yehiel Mikhael Epstein, auteur du *Aroukh ha-choulhan* (Biélorussie, 1829-1908) :

« Quand on t’adresse une question sur une loi rituelle, il te faut adopter *a priori* la voie conciliante ; si, après avoir consulté les premiers décisionnaires (les *Richonim*), tu n’as trouvé aucun côté par où étayer une telle autorisation, alors seulement tu t’estimeras contraint de l’interdire. Malheureusement, je connais beaucoup de rabbins, de grands savants certes, mais chez qui la crainte de Dieu prend le pas sur la sagesse et qui, de ce fait, examinent dès

30. Ha-Méiri, *Beit Habehira* sur *Houlin* 49b, éd. Avraham Liss, Jérusalem 1970, p. 164.

l’abord une question en présupposant systématiquement que la chose est inadmissible et interdite, causant, par leurs scrupules, d’importantes pertes d’argent aux fidèles, ce qui est un péché plus grand que la transgression d’un commandement concernant la relation de l’homme envers Dieu seul³¹. »

3) Avant de rendre une décision halakhique, on procède à une enquête historico-scientifique sur le sujet. On essaie d’établir à quelle époque remonte la règle (דין : *din*) ou la coutume (מנהג : *minhag*) concernée : elle peut avoir le statut d’une loi émanant de la *Tora* (מדאורייתא : *midé-orayta*), ou celui d’une loi émanant des Sages de l’époque du *Talmud* (מדרבנן : *midé-rabanan*), ou avoir été instaurée par les rabbins des premières générations, les *Guéonim* et les *Richonim*, ou par des rabbins des dernières générations (les *Aharonim*). On vérifie en outre si la pratique que l’on examine a été adoptée par l’ensemble du peuple juif ou non. La tendance est en effet de se montrer plus disposé à modifier une *Halakha* d’origine relativement récente ou qui n’a pas été adoptée par l’ensemble de la collectivité. On modifiera plus facilement aussi une conduite qui découle d’une simple coutume (*minhag*) et non d’une *Halakha*.

4) Le *Choulhan aroukh* est le code de loi juive par excellence. Il a été rédigé par le rabbin Yossef Caro au XVI^e siècle et adapté peu après par le rabbin Moïse Isserles pour les pays de rite achkénaze. Il est indéniable que ce code est une source halakhique de premier plan, mais il n’y a aucune raison de faire de ce livre l’autorité suprême, comme il est de coutume chez les rabbins orthodoxes. Il y a à cela plusieurs raisons : tout d’abord, le *Choulhan aroukh* a été rédigé il y a quelque quatre cents ans, et beaucoup de choses ont évolué entre-temps dans la *Halakha*, dans la société et dans notre vision du monde. En outre, du vivant même du rabbin Yossef Caro ainsi que par la suite, de nombreux décisionnaires, et non des moindres³², ont émis

31. R. Yehouda Leib Maimon, *Sarei Haméah*, VI, Jérusalem, 1956, p. 112.

32. N.d.E. : voir l’article de I. Klein dans le présent volume.

des critiques sévères à l'encontre de ceux qui fondaient leurs décisions halakhiques sur le seul *Choulhan aroukh*, sans consulter ni le *Talmud* ni les principaux décisionnaires antérieurs à Yossef Caro.

Les rabbins *conservative* s'inscrivent dans la lignée de ces grands décisionnaires, à l'opposé des rabbins orthodoxes qui ont fait du *Choulhan aroukh* un ouvrage de référence sacro-saint. Le judaïsme *conservative* garde présente à l'esprit la mise en garde formulée par Solomon Schechter, voici de cela plus d'un siècle :

« Aussi grande que soit la valeur littéraire d'un code, cela ne saurait investir ce dernier d'aucune vertu d'infailibilité, ni dispenser l'étudiant ou le rabbin qui s'y réfère du devoir d'examiner la validité propre à chaque paragraphe, et de le soumettre aux mêmes règles d'interprétation que celles qui ont toujours prévalu dans l'étude de la Tradition³³. »

5) On respecte le principe de pluralisme halakhique : il arrive souvent que, sur un même sujet, il y ait légitimement deux manières de trancher une décision halakhique. Dans un tel cas, le *Vaad Halakha* (comité pour la *Halakha*) du mouvement du judaïsme *massorti* en Israël rend publiques aussi bien l'opinion majoritaire que l'opinion minoritaire, et il est laissé à chaque rabbin local la liberté de choisir la décision qu'il estimera la plus appropriée pour lui, en fonction de sa propre appréciation halakhique du sujet comme du contexte particulier de sa communauté.

6) On insiste beaucoup sur la composante morale du judaïsme et de la *Halakha* ; les *mitzvot* régissant les rapports sociaux (les *mitzvot* « entre l'homme et l'homme ») ne sont pas moins importantes que les *mitzvot* réglant les relations entre l'homme et Dieu. Le précepte « fuis la parole de mensonge » (*Exode 23:7*) n'est pas moins important que « souviens-toi du jour du *Chabbat* pour le sanctifier »

33. Solomon Schechter, *Studies in Judaism*, First Series, Londres, 1896, p. 211.

(*Exode 20:8*). Payer ses impôts n'est pas moins important que s'asseoir dans la *souka*. Notre approche des questions impliquant morale et *Halakha* est illustrée fort à propos par ces mots du rabbin Israël Salanter, fondateur du mouvement du *Moussar* (« morale ») au XIX^e siècle :

« De même qu'un homme examine un œuf pour voir s'il ne contient pas de goutte de sang, de même il doit examiner son argent pour voir s'il est bien "cacher" sur tous les plans. »

« De même que le rabbin de la ville est tenu de vérifier que le couteau qui sert à l'abattage rituel ne présente aucun défaut, de même il est tenu de vérifier que les poids et mesures de la ville ne présentent aucune malfaçon frauduleuse. »

« On ne doit pas chercher à accomplir scrupuleusement une *mitzva* si cela se fait aux dépens des autres. »

7. Exemples de décisions halakhiques rendues par le Comité de la Loi et des Normes juives

Tous les principes mentionnés ci-dessus ont été mis en application par les différents comités d'examen de la Loi du mouvement *conservative* de ces soixante-dix dernières années. En 1917, la *United Synagogue of America*, tout nouvellement formée, établit un Comité pour l'Interprétation de la Loi Juive sous la présidence du professeur Louis Ginzberg. Lui succéda, en 1927, le Comité de la Loi Juive de la *Rabbinical Assembly*. Depuis cette date, ce Comité a compris entre dix et vingt-cinq membres et a bénéficié des contributions de décisionnaires d'envergure affiliés au mouvement *conservative*, comme les professeurs Boaz Cohen, Michael Higger, Seymour Siegel, les rabbins Louis Epstein, Isaac Klein, Aaron Blumenthal et Ben Zion Bokser. Actuellement, le comité a pris le nom de Comité de la Loi et des Normes Juives (*Committee on Jewish Law and Standards*, CJLS) du mouvement *conservative* ; il est présidé par le professeur Joel Roth.

Nous donnons ci-dessous un exemple illustrant le genre de décisions halakhiques rendues par le Comité. D'autres sont présentés ailleurs dans le présent ouvrage. Nous n'avons reproduit ici que la décision finale. Pour ce qui est du raisonnement halakhique qui l'a justifiée, on se référera au *responsum* cité en note.

- Le problème de la *agouna*

À notre époque, il arrive malheureusement souvent que le mari juif se sépare de sa femme par un divorce civil mais refuse de lui accorder un divorce juif. Sans *guèt*, l'acte de divorce juif, une femme juive ne peut se remarier et devient ainsi une *agouna*, une femme « ancrée ». Même si elle ignore la *Halakha* et se remarie, les enfants issus d'un tel mariage sont considérés comme des *mamzérin*. Ce problème prend des proportions tragiques : en Israël seulement, on compte au moins 8 000 *agounot*. Or, il y a de nombreuses solutions halakhiques qui peuvent être proposées à ce problème, mais le rabbinat orthodoxe se montre réticent à adopter une quelconque mesure, en raison de cette paralysie affectant la *Halakha* que l'on a décrite ci-dessus. En Israël, la seule « solution » est de jeter en prison le mari récalcitrant, possibilité qui n'existe même pas en diaspora.

Le CJLS a consacré plusieurs années à la recherche d'une solution halakhique à ce problème. Deux ont été proposées, et elles sont actuellement en usage toutes les deux :

1) En 1954, on ajouta la « clause Lieberman » à la *ketouba*, le contrat de mariage. Ainsi appelée du nom de son concepteur, le professeur Saül Lieberman, cette clause est en fait un accord d'arbitrage par lequel le couple consent à se présenter devant le *Beit-din* (Tribunal) central du mouvement *conservative* pour y prendre conseil. L'accord implique donc qu'après le divorce civil, les deux parties tiendront compte des directives du *Beit-din* afin de procéder à un divorce religieux. Dans le cas inverse, on cherchera à obtenir l'exécution de la décision du *Beit-din* par un recours devant un tribunal civil. La Cour d'Appel de New York a

effectivement fait appliquer la clause Lieberman dans un jugement rendu en 1983³⁴.

2) En 1968, les rabbins *conservative* ont commencé à mettre en usage l'accord pré-nuptial, qui est signé par les deux fiancés avant le mariage en présence d'un *Beit-din* constitué de trois membres. Ce document, qui s'appuie sur une lecture attentive de la *Halakha*, rend le mariage conditionnel, en le subordonnant au consentement du mari d'accorder un *guèt* à sa femme dans le cas suivant : si après six mois de divorce civil, le mari refuse indûment d'accorder le *guèt*, le *Beit-din* de la *Rabbinical Assembly* procède à l'annulation rétroactive du mariage sur la base de l'accord pré-nuptial. La femme est alors libre de se remarier sans *guèt*³⁵.

En guise de conclusion

« Et pour le reste, va et apprends ! » (*Chabbat* 31a).

Ce modeste essai n'a pas la prétention d'avoir fourni une image exhaustive de la conception de la *Halakha* au sein du mouvement du judaïsme *conservative*. On rappellera à ce sujet la *Michna, Yoma* (7:1) : après avoir achevé la lecture des deux portions (*parchiot*) de la *Tora*, au Temple, le jour de *Yom Kippour*, le grand-prêtre disait : « Il y en a beaucoup plus d'écrit dedans que ce que je viens de lire devant vous. » À sa suite, nous disons : « il y en a beaucoup plus d'écrit dans d'autres ouvrages que ce que nous venons de vous présenter. »

Nous concluons donc par une bibliographie choisie et une bibliographie détaillée, dans l'espoir que le lecteur pourra y trouver de quoi enrichir ses connaissances sur ce sujet important. Qu'il nous soit donné à tous « d'étudier et de comprendre; d'écouter, apprendre et enseigner; de

34. *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, 18, 1954, pp. 62-63. Irwin Haut, *Divorce in Jewish Law and Life*, New York, 1983, pp. 63-65 et pp. 77-80.

35. Eli Bohnen et al., « T'nai b'kiddushin », in *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, 32 (1968), pp. 229-241.

respecter, observer et accomplir avec amour tous les enseignements de notre *Tora* » (bénédiction de la récitation matinale du *Chema Israël*).

Bibliographie choisie :

Les titres retenus ici sont repris de la bibliographie détaillée qui suit. Ils ont été choisis à raison d'un titre par rubrique.

– Le mouvement *conservative* et sa philosophie de la *Halakha* :
Seymour Siegel (éd.), with Elliot Gertel, *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York, 1977.

– Guides de *Halakha* pratique :

Isaac Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York, 1979.

– *Responsa conservative* :

Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement, 1980-1985, New York, 1988.

– Innovations, souplesse et développement au sein de la *Halakha* :

Louis Jacobs, *A Tree of Life : Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law*, Oxford, 1984.

– Exemples récents d'attitude souple en matière de *Halakha* :

Zvi Zohar, « Halakhic Responses of Syrian and Egyptian Rabbinical Authorities to Social and Technological Change », *Studies in Contemporary Jewry*, II (1986), pp. 18-51.

– La conception orthodoxe de la *Halakha* :

Moshe Samet, « The Beginnings of Orthodoxy », *Modern Judaism*, 8/3 (octobre 1988), pp. 249-269.

– L'importance de la *Halakha* dans l'histoire juive :

Moshe David Herr, « The Role of the *Halakhah* in the Shaping of Jewish History », dans A. Tomaschoff (ed.), *Contemporary Thinking in Israel*, 1, Jérusalem, 1976, pp. 32-45.

Bibliographie détaillée :

A. Le mouvement *conservative* et sa philosophie de la *Halakha* :

1) Morris Adler, « Report of Committee on Jewish Law and Standards », *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, 13 (1949), pp. 46-57.

2) Boaz Cohen, *Kountrass Hateshouvot*, Budapest, 5690, p. 6 sq. et pp. 13-31 (en hébreu).

3) *Idem*, *Law and Tradition in Judaism*, New York, 1959.

4) Elliott Dorff, « Towards a Legal Theory of the *Conservative Movement* », *Conservative Judaism*, 27/3, automne 1973, pp. 65-77.

5) *Idem*, *Conservative Judaism : Our Ancestors to Our Descendants*, New York, 1977, en part. chap. 3.

6) *Emet Ve-Emunah : Statement of Principles of Conservative Judaism*, New York, 1988, pp. 21-25.

7) Louis Finkelstein, « The Presidential Message : Traditional Law and Modern Life », *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, 3, 1929, pp. 18-30.

8) Theodore Friedman, « The Attitude of *Conservative Judaism* (Towards *Halakhah*) », *Encyclopedia Judaica Year Book*, 1975-1976, pp. 145-155.

9) Robert Gordis, *Understanding Conservative Judaism*, New York, 1978.

10) *Idem*, « The Dynamics of *Halakhah* : Principles and Procedures », *Judaism*, 28/3 (printemps 1979), pp. 263-282.

11) *Idem*, *The Dynamics of Judaism : A Study in Jewish Law*, Bloomington and Indianapolis, 1990.

12) David Novak, « Can *Halakhah* Be Both Authoritative and Changing? », dans : *Halakhah in a Theological Dimension*, Chico/California, 1985, pp. 1-10, 132-135.

13) Joel Roth, « *Halakhah* and History », dans : *The Seminary at 100*, Nina Beth Cardin and David Wolf Silverman (éds.), New York, 1987, pp. 281-290.

14) Seymour Siegel (éd.), with Elliot Gertel, *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York, 1977.

15) Mordecai Waxman (éd.), *Tradition and Change*, New York, 1958.

B. Guides de *Halakha* pratique :

1) Samuel Dresner, Seymour Siegel & David Pollack, *The Jewish Dietary Laws*, édition révisée et augmentée, New York, 1982.

2) Isaac Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York, 1979.

3) *Idem*, *A time to be Born, A Time to Die*, New York, 1976.

4) James Lebeau, *The Jewish Dietary Laws : Sanctify Life*, New York, 1983.

C. Responsa conservative :

1) Isaac Klein, *Responsa and Halakhic Studies*, New York, 1975.

2) David Novak, *Law and Theology in Judaism*, 2 vol., New York, 1974-1976.

3) *Idem*, *Halakhah in a Theological Dimension*, Chico, California, 1985.

4) *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1980-1985*, New York, 1988.

5) *Responsa of the Va'ad Halakhah of the Rabbinical Assembly of Israel* (en hébreu), 3 vol., Jérusalem, 1986-1989 (avec résumés anglais pour les deuxième et troisième volumes).

6) Robert Slosberg, « Responsa and Papers of the Committee on Jewish Law and Standards », *Conservative Judaism*, 34/1, sept.-oct. 1980, pp. 43-54 (index englobant 150 *responsa conservative*).

7) *Tomeikh KeHalakhah : Responsa of the Panel of Halakhic Enquiry* (en anglais et en hébreu), T. I, Mt. Vernon, New York, 1986.

8) Sur les *responsa*, voir aussi les références des ouvrages cités ci-dessus : A : (5), pp. 158-183 ; (14), pp. 255-316 ; (15), pp. 349-407.

D. Innovations, souplesse et développement au sein de la Halakha :

1) Eliezer Berkowitz, *Not in Heaven : The Nature and Function of Halakha*, New York, 1983.

2) Binyamin De Vries, *The History of Talmudic Halakhah* (en hébreu), 2e éd., Tel Aviv, 5726, 1966.

3) Elliot Dorff & Arthur Rosett, *A Living Tree : The Roots and Growth of Jewish Law*, Albany, New York, 1988.

4) Ze'ev Falk, *The Eternal Religion and the Needs of the Hour* (en hébreu), Jérusalem, 5746.

5) Shimon Federbush, « The Scientific Method of Studying the Talmud » (en hébreu), dans : *In the Pathways of the Talmud*, Jérusalem, 5717, pp. 9-30.

6) Yitzhak Gilat, « A Court Can Stipulate to Uproot Something from the Tora » (en hébreu), *Bar Ilan*, 7-8 (5730), pp. 117-132.

7) Judah Goldin, « Of Change and Adaptation in Judaism », *History of Religions*, 4 (1964-1965), pp. 269-294 (reproduit dans *Idem*, *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia, 1988, pp. 215-237).

8) Shelomo Greenberg, « Do the Sages Have the Power to Uproot Something from the Tora ? » (en hébreu), *Hagout Ivrit Beamerika*, 1 (5732), pp. 329-336.

9) Haïm David Halévi, « Regarding the Flexibility of the Halakhah » (en hébreu), *Shanah Beshanah* (5749), pp. 182-186.

10) Jacob Louis, *A Tree of Life : Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law*, Oxford, 1984.

11) Mendell Lewittes, *Principles and Development of Jewish Law*, New York, 1987, en part. l'épilogue, pp. 246-257.

12) Joel Roth, *The Halakhic Process : A Systemic Analysis*, New York, 1986.

13) Hyman Routtenberg, « Changing Laws », *Dor Lé Dor*, 9/3 (printemps 1981), pp. 120-131.

14) Haïm Soloveitchik, « Religious Law and Change : The Medieval Ashkenazic Example », *AJS Review*, 12/2 (automne 1987), pp. 205-222.

15) E. E. Urbach, *The Halakhah : Its Sources and Development*, Givatayim, 1987.

16) Zérah Warhaftig, « Changes and Flexibility in the Halakhah » (en hébreu), *Shanah Beshanah* (5735), pp. 143-161.

17) Solomon Zucrow, *Adjustment of Law to Life in Rabbinic Literature*, Boston, 1928.

E. Exemples récents d'attitude souple en matière de Halakha :

1) Moshé Bar-Yuda (éd.), *Halakhah and Openness* (en hébreu), Hlistadrout, Israël, 5745.

2) Jose Faur, « Lessons for Our Days From Sepharadic Halakhic Sources », *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, 40 (1978), pp. 57-73.

3) Haïm Hirschenson, *The Tora and Life* (en hébreu), éd. Yéhezkel Cohen, Jérusalem, 5748.

4) Eliézer Schweid, *Democracy and Halakhah : Studies in the Teachings of Rabbi Haïm Hirschenson* (en hébreu), Jérusalem, 5738, en part. les chap. 5 et 7.

5) Zvi Zohar, *Halakhah and Modernization : The Response of the Egyptian Rabbis to the Challenges of Modernity 1882-1922* (en hébreu), Institut Shalom Hartman, Jérusalem, 5743.

6) *Idem*, « Halakhic Rulings of the Modern Egyptian Rabbis » (en hébreu), *Péamim*, 16 (1983), pp. 65-88.

7) *Idem*, « Halakhic Rulings in an Era of Change : The Reactions of Egyptian Rabbis to Modernization » [en hébreu], dans : *Shelomo Deshen* (éd.), *Mahatzit Ha'oumah*, Ramat-Gan, 1986, pp. 21-51.

8) *Idem*, « Halakhic Responses of Syrian and Egyptian Rabbinical Authorities to Social and Technological Change », *Studies in Contemporary Jewry*, II, 1986, pp. 18-51.

F. La conception orthodoxe de la Halakha :

1) Eliezer Berkovits, « Authentic Judaism and *Halakhah* », *Judaism*, 19/1, hiver 1970, pp. 66-76.

2) Jacob Katz, « Orthodox Jews – From Passivity to Activism », *Commentary*, 79/6, juin 1985, pp. 34-39.

3) *Idem*, « Orthodoxy in Historical Perspective », *Studies in Contemporary Jewry*, II (1986), pp. 3-17.

4) Moshé Samet, *Halakhah and Reform : The Halakhah Versus the Demands of Reality at the Beginning of the Modern Era*, Ph.D. Dissertation, Université Hébraïque, Jérusalem, 1967.

5) *Idem*, « The Reaction of the *Halakhah* to Modernization » (en hébreu), *Déot*, 36 (hiver 5729), pp. 26-30.

6) *Idem*, « Haredi Judaism in the Modern Era » [en hébreu], *Mahlekhim*, 1 (Adar 5729), pp. 29-40 et 3 (Adar II 5730), pp. 15-27.

7) *Idem*, « The Struggle of the Hatam Sofer Against the Innovators » (en hébreu), *Yehudei Hungariyah*, *Mehkarim Historiyim*, Tel Aviv, 1980, pp. 92-103.

8) Moshé Samet & S. Rosenblum, « Change and Tradition » (en hébreu), *Ha'enziklopédia Ha'ivrit*, T. 32, coll. 193-199.

9) *Idem*, « The Beginnings of Orthodoxy », *Modern Judaism*, 8/3, octobre 1988, pp. 249-269.

G. L'importance de la Halakha dans l'histoire juive :

1) Louis Ginzberg, « The Significance of the Halachah for Jewish History », *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia, 1955, pp. 77-124.

2) Moshe David Herr, « The Role of the *Halakhah* in the Shaping of Jewish History », dans A. Tomaschoff (éd.), *Contemporary Thinking in Israel*, 1, Jérusalem, 1976, pp. 32-45.