NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 5 1969

L'amour du prochain dans la pensée juive

K. HRUBY

p. 493 - 516

https://www.nrt.be/fr/articles/l-amour-du-prochain-dans-la-pensee-juive-1386

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'amour du prochain dans la pensée juive

La tradition rabbinique raconte (*Shab.* 31 a, etc.) qu'un jour un païen, désireux de se faire prosélyte, se présenta chez Hillel l'Ancien, célèbre maître du premier siècle après J.-C., et lui demanda de lui enseigner la Torah pendant qu'il allait se tenir devant lui sur une seule jambe, donc dans un temps extrêmement bref. Et Hillel de lui répondre : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas non plus à ton prochain ! Voilà toute la Torah ; le reste n'est qu'interprétation (de cette sentence) ». La phrase centrale de cette sentence est conservée en araméen dans le texte tandis que le reste est en hébreu. C'est un indice de ce que, de toute évidence, Hillel a simplement fait sien, en l'occurrence, un ancien dicton populaire. La sentence attribuée à Hillel se retrouve d'ailleurs également en d'autres documents juifs indépendants de la littérature rabbinique, par exemple dans le livre de Tobie (*4*, 15) et chez Philon [1]. Dans les *Abot de R. Nathan* [2], la même phrase, également en araméen, est mise dans la bouche de R. 'Aqiba.

Cette sentence est très connue, et tous les auteurs qui, dans un sens ou dans un autre, ont traité de l'amour du prochain dans le judaïsme, l'ont citée et analysée, chacun à sa manière et conformément à la thèse qu'ils entendaient défendre. Faut-il rappeler que toute la Bible hébraïque, donc notre « Ancien Testament », est pleine de préceptes et de recommandations dont l'objet est invariablement les relations avec autrui ? Que le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », — dont la maxime d'Hillel n'est qu'une variante populaire, — base de toute morale sociale, juive aussi bien que chrétienne, figure dans le Pentateuque (*Lv 19*, 18 ; *Dt 13*, 7) ? Que la Bible, en ce qui concerne les relations entre les humains, présente une doctrine d'une élévation morale qui tranche singulièrement avec les conceptions qui, dans ce domaine, étaient répandues dans les civilisations ambiantes et, en règle générale, dans le monde antique ? Tout y est basé sur les droits inaliénables de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, sur le respect de la personne qui en est le corollaire logique, et sur la sauvegarde de ses aspirations légitimes. Des auteurs sérieux, comme Joseph KLAUSNER dans son livre « *Jesus von Nazareth* » [3], ont pu dresser un florilège des maximes concer-

1. *Hypothetica*, cité par EUSÈBE, *Praep. evang.*, VII, 7, 6.
2. *Abot de R. Nathan*, édition SCHECHTER, Vienne, 1887.
3. *Sein Leben und seine Lehre*, 3e édition, Jérusalem, 1952.

nant ce sujet. Il en ressort très clairement que toute la morale de l'Evangile, et tout ce que l'Evangile dit à propos de l'amour du prochain, est également présent dans la tradition juive, et cela sans exception aucune. On en a tiré la conclusion que le grand mérite de Jésus consistait précisément en ceci qu'il a présenté d'une manière cohérente et sous forme de système les éléments qui, dans la tradition juive, existent d'une manière plutôt diffuse, répartis sur un grand nombre de documents et insérés le plus souvent d'une manière éparse dans un autre contexte. Ce sont des faits incontestables.

Cependant, il y a une faille dans ce système apparemment si cohérent, et une ombre au tableau. Tant qu'on donne aux différentes expressions qui, dans les documents que nous venons d'énumérer, désignent le prochain, le sens que nous donnons habituellement à ce mot, à savoir l'homme tout court côtoyé dans la vie quotidienne, sans aucune restriction, donc notre « *Mitmensch* » selon la terminologie allemande, tout va bien. Mais cette manière de procéder est-elle légitime ? Ne faut-il pas examiner de plus près la terminologie, et biblique, et post-biblique ? Ne découvre-t-on pas alors qu'il faut au contraire y apporter des restrictions, et des restrictions qui modifient très profondément notre vision initiale ? Le « prochain », quel que soit d'ailleurs le terme hébreu ou araméen qui y correspond, n'est-il pas, selon la conception du judaïsme et biblique et post-biblique, uniquement et exclusivement le juif, donc le membre du peuple de l'alliance, à l'exclusion de tout autre homme ? Et dans le prolongement de cette conception, quelle est, à cet égard, l'attitude du judaïsme moderne, contemporain, tout au moins de cette partie qui, sur le plan religieux, est restée fidèle à l'inspiration traditionnelle ? N'est-ce pas là précisément l'une de ces « lignes de démarcation » qui séparent le judaïsme de la vision chrétienne, tout simplement parce que, une fois de plus, juifs et chrétiens, tout en employant la même terminologie, n'y mettent pas le même contenu ?

La thèse de ce qu'on aime appeler la « morale exclusiviste » du judaïsme a été plaidée par un très grand nombre d'auteurs chrétiens, sérieux et moins sérieux, le plus souvent dans un but apologétique et pour mettre en relief la différence, d'après eux essentielle, qui existerait sur ce plan entre le judaïsme et le christianisme. C'est aussi la position, avec beaucoup de nuances et une sérieuse bonne volonté de tenir également compte des aspects contraires, de A. BERTHOLET [4] et du P. BONSIRVEN [5]. Et il va évidemment de soi que cette attitude de base fut celle de tous les antisémites de tous les temps

4. *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden*, Fribourg-en-B.-Leipzig, 1896.
5. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1934-35.

et de tous les bords, de l'antiquité jusqu'à nos jours. Il va d'ailleurs également de soi que cette thèse a été réfutée avec beaucoup de dignité et une immense érudition par de nombreux auteurs juifs très sérieux et d'une compétence incontestable.

Il faut reconnaître qu'objectivement parlant, la situation paraît assez inextricable. A la lumière d'une analyse de nombreux passages bibliques et rabbiniques qui traitent de l'amour du prochain, on penche tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Car on peut effectivement prouver le bien-fondé des deux thèses, morale universaliste selon les auteurs juifs, morale exclusiviste selon les auteurs chrétiens, à l'aide de nombreuses citations empruntées au même patrimoine spirituel. La seule méthode « thèse - antithèse » semble donc insuffisante et, pour arriver à une synthèse équilibrée, il faut manifestement avoir recours à un raisonnement différent et essayer d'élucider tout le problème, non pas en fonction d'une position arrêtée — ce qui est le défaut de tous les apologistes — mais à la lumière *de la manière d'être du judaïsme,* qui seule peut nous fournir une explication valable.

Par la force des choses, et conformément au plan même de Dieu, le judaïsme, historiquement parlant, a dû s'enfermer dans un certain exclusivisme et se défendre contre les influences du dehors, et cela tout simplement pour pouvoir rester fidèle à sa mission. Cependant, il s'agit là d'une nécessité historique, limitée dans le temps, et non pas d'une attitude de principe. L'exclusivisme d'Israël est la conséquence directe et immédiate de l'élection du peuple en vue d'une mission très précise qui, elle, concerne de toute évidence *toute l'humanité.* Dieu a précisément choisi Israël pour que, grâce à son témoignage permanent, toutes les nations de la terre participent un jour pleinement aux privilèges de ce peuple, qui sont la connaissance de Dieu et de son amour condescendant pour sa création et la soumission à sa domination souveraine.

De cette manière, le problème de l'amour du prochain dans le judaïsme est en même temps celui *des relations du peuple juif avec le monde non juif,* et aussi celui *du salut des nations.* Pour bien situer les différents aspects dans le cadre même du plan de Dieu, il semble donc indispensable que nous suivions le cheminement de ce plan à travers l'histoire, caractérisé par trois étapes : universalisme au départ, exclusivisme qu'on pourrait appeler « instrumental », et de nouveau une perspective franchement universaliste comme vision d'avenir et aboutissement du plan divin. C'est sur ce fond que nous allons essayer de répondre à la question qui, explicitement ou d'une manière sous-jacente, reste toujours au centre de notre investigation, et que nous trouvons déjà, dans un contexte identique, dans l'Evangile de Luc (*10,* 29), où elle se rattache à celle du plus grand com-

mandement[6], à savoir : « *Et qui est donc mon prochain ?* ». Jésus y répond par la parabole du Bon Samaritain.

I. — De l'universalisme au particularisme

Déjà très tôt, on avait en Israël une idée très précise des relations intrinsèques qui existent entre le peuple de Dieu et les autres nations. Très éclairant est à cet égard le récit de la création. Le fait que tous les hommes descendent d'un seul et unique ancêtre crée nécessairement des liens très étroits entre eux et jamais aucun homme ne pourra donc être, dans le sens fort du terme, un « étranger » pour son prochain. Si nous comparons le récit biblique avec les mythes assyro-babyloniens de la création, nous constatons, à côté de beaucoup de similitudes, qu'ils sont beaucoup moins explicites sur ce plan et qu'ils admettent plutôt une pluralité d'hommes créés au début. La pluralité des dieux conditionne ainsi nécessairement une pluralité d'hommes appelés à l'existence indépendamment les uns des autres. De cette manière, chaque divinité aura « ses hommes » à elle. Il est d'ailleurs dans la nature du paganisme de nier l'universalité du phénomène humain. Chaque tribu, chaque peuple constitue une sorte d'humanité à part, *sui generis,* avec son dieu, sa mythologie, etc. De même la morale est tribale et ne s'exerce qu'à l'intérieur du groupe. Tout ce qui se situe au dehors de la tribu est « étranger », n'appartient pas à la même espèce. Le paganisme arrive ainsi *à la négation de l'unité du genre humain,* tout simplement parce que les relations entre hommes appartenant à différents groupes manquent de fondement idéologique, de dénominateur commun.

L'idée de l'unité radicale du genre humain domine tout le livre de la Genèse. L'un des phénomènes les plus instructifs est à cet égard les différentes généalogies des peuples que la Bible nous a transmises et qui n'ont en soi aucun rapport avec l'histoire d'Israël. On voit bien dans tous les hommes, sans distinction, des frères, les enfants d'un même Père céleste qui, en Adam, les a tous créés à son image, et qui sont donc tous solidaires les uns des autres. Aussi la première révélation de Dieu, faite à Adam, s'adresse ainsi à toute l'humanité. C'est l'homme qui en est le centre, et cette révélation est donc anthropocentrique. La tradition rabbinique, malgré tout le « particularisme » qu'on lui reproche, en reste profondément consciente et imprégnée. « Voici pourquoi Dieu a créé un seul homme, lisons-nous dans la *Mishna* (*Sanh.* IV, fin), afin de nous apprendre que quiconque anéantit une seule vie (humaine), doit être considéré comme s'il avait anéanti le monde entier, et quiconque conserve une

6. Cfr aussi *Mc 12, 28-32* ; *Mt 22,* 36-40.

vie, comme s'il avait conservé le monde entier ». Et encore (*ib.*) : « C'est dans l'intérêt (du maintien de) la paix qu'un seul homme a été constitué l'ancêtre du genre humain, pour qu'un homme ne puisse pas dire à son prochain : Mon père est plus grand que le tien... Et aussi afin de proclamer la grandeur du Roi des rois, le Très-Saint. Car un homme frappe cent pièces de monnaie à l'aide d'un seul poinçon, et elles ressemblent exactement les unes aux autres, tandis que Dieu a fait tous les hommes à l'image du premier, et aucun ne ressemble à l'autre ». Et on dit encore (*Sanh.* 38 a) : « Dieu a agi ainsi à cause des hommes pieux (et à cause des) iniques ». Cela veut dire que Dieu procède ainsi pour que le genre de vie de l'homme, qui, en vertu du libre arbitre, dépend de la décision individuelle de chacun, ne puisse pas être attribué à un facteur d'hérédité, comme s'il existait des races pieuses et des races iniques. Dans une perspective religieuse, un tel raisonnement serait en fait une aberration. Il n'existe que des hommes individuellement pieux ou iniques, selon leur libre choix, de sorte que l'homme peut à tout moment changer de vie et revenir à Dieu, donc devenir pieux à son tour.

La deuxième révélation divine, celle faite à Noé, a également une portée universelle car après le déluge, Noé, comme autrefois Adam, représente de nouveau tout le genre humain. La tradition rabbinique insiste d'ailleurs très particulièrement sur le *caractère éternel* de cette révélation. C'est là un élément important pour les relations d'Israël avec les autres nations car, d'après la tradition, Dieu aurait précisément révélé à Noé *sept commandements désormais strictement obligatoires pour l'humanité entière.* Nous y reviendrons plus en détail.

L'appel adressé par Dieu à Abraham de quitter sa patrie, par lequel commence ce qu'on appelle souvent « le particularisme d'Israël », se termine nettement sur une note universaliste (*Gn 12,* 3) : « Par toi seront bénies *toutes les nations de la terre* ». Et c'est bien en intercédant pour la cité païenne et pécheresse de Sodome que le patriarche lance à Dieu ce magnifique défi (*Gn 18,* 25) : « Malheur à toi ! Est-ce que le juge de toute la terre ne rendrait pas justice ? ». Abraham ne songe pas un seul instant que Dieu puisse appliquer à Sodome d'autres critères de justice qu'il n'applique à lui et à sa famille. Pour la tradition cabbalistique, cette attitude désintéressée du patriarche est pourtant jugée encore insuffisante[7]. R. Eli'ezer b.'Azaryah dit en effet qu'Abraham n'aurait pas dû se contenter d'invoquer la seule justice de Dieu en faveur de Sodome mais aurait

7. *Zohar* de *Gen.* ad loc., 106 a.

dû avoir recours à sa miséricorde, comme l'a fait plus tard Moïse en intercédant pour les Israélites après le péché du veau d'or.

Avec la révélation du Sinaï commence pour Israël « la vie sous la Loi », la vie de sa mission très particulière dans le plan de Dieu. Nous ne voulons pas nous étendre ici sur les aspects que cette vie sous la Loi présentait pendant la période avant l'exil babylonien, tout simplement parce que la conscience religieuse qu'en prenait le peuple est surtout un phénomène post-exilique. C'est d'ailleurs aussi au moment de la restauration nationale, après l'exil, que la littérature biblique a revêtu en très grande partie la forme que nous lui connaissons, de sorte qu'il est souvent malaisé, si l'on ne veut pas se livrer à une analyse exégétique minutieuse, de distinguer, dans le corps même de cette littérature, entre éléments vraiment anciens et modifications et adjonctions plus tardives.

Toujours est-il que, de par la volonté de Dieu, Israël a donc dû sauvegarder en tout premier lieu et par tous les moyens son unité et son identité nationale, condition indispensable de son rayonnement spirituel. C'est cette unité seule qui lui permettra en effet d'être le *nes ʿamim,* le « signal pour les peuples » (*Is 11,* 10). Si on lit attentivement les différents livres de l'Ancien Testament, historiques aussi bien que prophétiques, on se rend compte de l'effort surhumain qu'exigeait cette fidélité au Dieu unique, au Dieu de l'alliance — d'ailleurs si imparfaitement réalisée — au milieu de tout un monde d'une civilisation souvent très supérieure à celle d'Israël, et où tout constituait une tentation permanente de retomber dans l'idolâtrie. Ce n'est pas pour rien que le Deutéro-Isaïe reproche au peuple (*57,* 4. 5) d'être « une engeance du péché, la race du mensonge. Vous qui vous excitez près des térébinthes, sous tout arbre verdoyant, immolant les enfants dans les ravins, dans les fissures des rochers ! ». C'est de cette force d'attraction exercée en permanence par les vieux cultes nationaux, et de toute cette ambiance marquée si profondément par l'idolâtrie, qu'il faut tenir compte quand on veut porter un jugement sur le « particularisme » d'Israël. La législation de la Torah, et dans son sillon celle de la tradition rabbinique, ne conteste pas un seul instant la profonde solidarité du genre humain, l'amour que tous les hommes doivent avoir les uns pour les autres en vertu du fait que Dieu les a tous créés à son image, mais elle doit protéger Israël à tout prix contre la contamination par le milieu païen, contre les *to'avot ha-goyim,* les « abominations des peuples » (*2 Ch 36,* 14). C'est l'unique raison pour laquelle la Torah impose aux Israélites avec une telle insistance *be-ḥûqoteihem lo telekhû* (*Ex 18,* 2 ss) : « Je suis Yahvé votre Dieu. Vous n'agirez point comme on fait au pays de Canaan où moi je vous mène. *Vous ne suivrez point leurs lois* ; ce sont *mes coutumes* que vous applique-

rez, *mes lois* que vous garderez ... qui les accomplira y trouvera la vie ».

Ce danger, à des niveaux divers, reste toujours réel, toujours présent dans la vie du peuple. Ainsi la population du royaume d'Israël, emmenée en captivité par les Assyriens, après la prise de Samarie, en 721 av. J.-C., et déjà tellement contaminée par les influences étrangères, disparaît totalement sans laisser des traces, simplement absorbée par le milieu ambiant. Après la restauration nationale, à la suite de l'exil babylonien, donc à une époque où l'on est en train de redonner une conscience nationale au peuple, le danger de l'influence grecque provoque le soulèvement des Maccabées et les guerres qui s'ensuivent. Il y a aussi le problème de la cohabitation, dans le même pays, avec l'élément païen qui, effectivement, n'a jamais pu être éliminé. Puis celui des Samaritains, sorte de « faux frères » des juifs et, plus tard, la création, en Palestine même, de nombreuses colonies dites « grecques » mais composées en réalité d'une population extrêmement hétéroclite de culture hellénistique. Et il y avait surtout, depuis l'exil, le problème de la diaspora, d'abord babylonienne, puis grecque, où le phénomène d'une minorité juive noyée dans la masse païenne soulevait encore bien d'autres questions délicates de cohabitation et donc de préservation de l'identité nationale et religieuse. En face de toutes ces influences étrangères qui, en permanence, s'exerçaient ainsi sur le peuple, il était indispensable de se montrer vigilant afin de rester fidèle au tout premier commandement de Dieu dans la hiérarchie des valeurs religieuses (*Ex 19*, 6) : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation consacrée ».

Cette attitude indispensable de défense et de préservation explique d'ailleurs également la dure loi de guerre appliquée aux habitants de Canaan, toujours à cause de leurs abominations cultuelles (*Nb 33*, 51 ss) : « Quand vous aurez passé le Jourdain vers le pays de Canaan, vous chasserez devant vous tous les habitants du pays. Vous détruirez leurs images peintes, vous détruirez leurs statues de métal fondu et vous saccagerez tous leurs hauts-lieux ».

Malgré tout cela, la législation mosaïque se montre très soucieuse de sauvegarder les droits du *ger*, donc de l'étranger qui, d'une certaine manière, s'intègre dans la société israélite, *gerkha asher be-arṣekha bi-she'areikha*, comme dit l'Ecriture (*Dt 24*, 14) : « l'étranger qui habite dans ton pays, dans tes portes ». « Vous rendrez justice entre un homme et son frère ou un étranger en résidence près de lui », exige le même Deutéronome (*1*, 16). Et on sait selon quel principe cette justice doit être rendue (*Lv 24*, 22) : « La sentence sera chez vous la même, qu'il s'agisse d'un concitoyen ou d'un étranger, car je suis Yahvé, votre Dieu ».

Cependant, il ne suffit pas de traiter l'étranger d'une manière équitable ; il faut encore l'aimer (*Lv 19,* 33. 34) : « Si un étranger réside avec vous dans votre pays, vous ne le molesterez pas. L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Egypte ». La raison donnée pour ce commandement est : « Car vous avez été vous-mêmes des étrangers ». Cela contient en même temps, et la définition de l'étranger, et le fondement de cet amour. « Etre étranger » est un état qui, par un concours de circonstances, peut être celui de tout homme, comme c'est si souvent arrivé aux Israélites au cours de leur histoire. L'amour du prochain ne peut donc pas être conditionné par son état. On pourrait même voir dans ce commandement un commentaire de *Lv 19,* 18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » : Le concitoyen *et* l'étranger sont l'un et l'autre « le prochain » que vise le texte. Le fait d'être « étranger » ne crée en soi aucun état d'infériorité aux yeux de la Loi de Dieu.

En ce qui concerne la définition du *ger,* de l'« étranger » dont parle la Torah, la tradition rabbinique y voit depuis toujours celui qui se soumet à ce qu'elle appelle *les sept commandements noachidiques* (*shev'a miṣvot benei Noah*) donc un ensemble de prescriptions qui, en vertu de l'alliance de Dieu avec Noé, seraient obligatoires pour l'humanité entière. D'après les documents de la littérature rabbinique, il s'agit d'un commandement positif, à savoir l'établissement d'institutions judiciaires, et de six interdictions : défense de blasphémer, de se livrer à l'idolâtrie (sans que cela implique pour autant la reconnaissance d'un monothéisme pur), de se livrer à la luxure, de verser du sang, de couper un membre à un animal vivant, et de manger un tel membre [8]. Sans pouvoir entrer dans des détails concernant ces normes, qui varient d'ailleurs quelque peu d'après les différentes sources littéraires, disons simplement qu'il s'agit incontestablement d'un fond traditionnel très ancien dont nous trouvons déjà les éléments essentiels dans le livre des Jubilés, datant du IIe siècle av. J.-C. Beaucoup plus tard, la notion des « sept commandements noachidiques » aura une très grande importance pour la définition de l'attitude du judaïsme envers les chrétiens.

En ce qui concerne l'attitude de fond à l'égard de l'étranger, il vaut la peine de souligner que l'Ecriture dit explicitement (*Dt 23,* 8) : « Tu ne tiendras pas ... l'Egyptien en abomination, car tu as été un étranger dans son pays ». Ce précepte s'applique donc plus particulièrement aux membres d'un peuple qui a très durement opprimé les Israélites, au point que la libération d'Egypte sera comme le prototype de la libération par excellence. Le Talmud raconte

8. Cfr *Sanh.* 56 a/b.

(*Sanh.* 39 a) qu'au moment où les flots de la Mer Rouge recouvraient les Egyptiens qui s'étaient lancés à la poursuite des Hébreux, les anges de service voulaient entonner un hymne de louange en présence de Dieu, mais le Seigneur leur fit observer : « L'œuvre de mes mains périt dans la mer et vous voulez entonner un cantique ? ». Et d'après les liturgistes du moyen âge, c'est encore pour cette raison que, contrairement aux autres fêtes, le *Hallel* n'est dit intégralement que le premier jour de Pâque, et non les autres jours de la fête.

Il faut donc toujours distinguer, pour ce qui concerne l'attitude du judaïsme envers le prochain, entre une attitude de base franchement universaliste, dont le point de départ est la conscience de l'origine divine et de l'unité foncière de toute l'humanité, et un certain particularisme surtout d'ordre rituel, indispensable en fonction du contexte historique. Par méconnaissance de la véritable situation qui conditionne cette dualité, on a aussi voulu opposer la morale des prophètes à celle de la Torah, en prétendant que les prophètes étaient les représentants d'une attitude universaliste tandis que la Torah prêchait un particularisme étroit. Rien n'est plus faux qu'une telle opposition entre les deux. Il est dans la nature même du prophétisme d'insister davantage sur le côté moral et de laisser quelque peu dans l'ombre le côté rituel de la Loi, mais sans que les prophètes en contestent pour autant la légitimité et même la nécessité. Cependant, la vision du prophète va plus loin et dépasse cette phase historiquement nécessaire, et son regard embrasse d'emblée l'époque où la domination de Dieu s'exercera sur tous les peuples. Le prophète contemple cette réalisation future dans les vicissitudes mêmes de l'histoire des nations mais il les dépasse de loin et s'arrête finalement à la vision de la profonde solidarité de tous les hommes, de tout le genre humain, au-delà de toutes les frontières et de toutes les barrières.

Ainsi c'est donc l'histoire d'Israël elle-même qui nous fournit l'explication de certains passages de la littérature rabbinique traduisant une attitude plutôt négative envers le monde païen, et allant jusqu'à vouloir contester au païen la qualité de « prochain », l'excluant de la sorte des privilèges inhérents à cette qualité en fonction même de la législation biblique basée, elle, sur la solidarité foncière de tous les hommes. Il ne faut pas oublier que les maîtres de la tradition rabbinique, avec toutes les qualités spirituelles qui les distinguaient, étaient, eux aussi, des hommes profondément marqués par le sort souvent peu enviable de leur peuple. Ce que nous appelons la « littérature rabbinique ancienne » a pris forme, sur un fond de traditions anciennes, pendant les premiers siècles de notre ère. Considérons donc un peu le fond historique qui y est sous-jacent, et qui va des cruelles persécutions sous les diadoques de Syrie, surtout

Antiochus IV Epiphane, jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée, en 63 av. J.-C., date qui inaugure la domination romaine avec ses soulèvements et répressions sanglantes sans nombre, et qui se soldera par la destruction du Temple par Titus, en 70 après J.-C. L'apogée des souffrances ne sera pourtant atteint qu'après 135, après la répression, d'une cruauté sans pareille, qui suivit la défaite de Bar Kokhba. La ville sainte de Jérusalem sera alors interdite aux juifs et transformée en colonie romaine sous le nom de Aelia Capitolina ; la population de la Judée sera décimée, et on interdira jusqu'à la pratique des actes essentiels de la religion juive : circoncision, observation du Sabbat, étude de la Torah. Dans ce climat, les quelques maîtres survivants, obligés souvent d'assister au martyre de leurs collègues par les bourreaux romains, se réfugient en Galilée, région moins touchée par les événements, puisque à l'écart des grandes voies de circulation. C'est là, dans une semi-retraite, qu'ils commencent à rassembler le précieux patrimoine de la « Loi orale », de l'ensemble des traditions ancestrales, pour les soustraire à l'oubli et à l'anéantissement. En vertu de quel principe leur demanderait-on une force d'âme plus grande qu'à des adeptes de la religion du pur amour, et qui furent élevés à l'honneur des autels, tel un saint Jean Chrysostome demandant qu'on anéantisse les juifs avec leurs « synagogues de Satan » ou, plus près de nous, un saint Jean Capistran assommant « juifs et Turcs » à coups de crucifix ? Ou même un Luther qui, au nom du « pur Evangile » qu'il croit rétablir, exige qu'on les réduise pratiquement à un état d'esclaves, pour ne citer que quelques exemples. Qu'on relise la bulle de saint Pie V de l'ordre des Frères Prêcheurs, chassant les juifs de Rome, et l'on y trouvera résumés tous les sentiments d'amour et de charité qui animaient ce saint personnage quand il s'agissait de sévir contre cette « race de vipères » que sont les infortunés juifs. Par rapport à cela, des maîtres comme R. Shim'on bar Yohai, qui a dû assister en spectateur au martyre de son maître, R. 'Aqiba, écorché vif par les Romains, et qui veut contester aux païens, capables de tels actes, l'épithète d'« homme », sont des modèles de modération.

Beaucoup d'auteurs chrétiens se sont évertués à relever minutieusement, dans la littérature rabbinique, les passages qui contestent ainsi aux païens la qualité de « prochain » dans le sens biblique, et qui les excluent donc de l'amour dû à tout homme sans restriction aucune. Il est parfaitement vrai que la législation rabbinique, pour réduire, dans toute la mesure du possible, la contamination du judaïsme par le milieu idolâtrique ambiant, a eu tendance à restreindre les rapports avec les païens. Tant que le Temple existait, s'y ajoutaient aussi des considérations de pureté lévitique, donc d'ordre strictement cultuel. Cela ressort déjà clairement de la lettre du Pseudo-

Aristée, qui donne en même temps l'explication de ces mesures (§ 139) : « Notre sage législateur, dit cette lettre, nous a enfermés dans des barrières infranchissables et dans des murs de fer, afin que nous ne nous mélangions en rien à aucune des autres nations, nous conservant purs de corps et d'âme ». Et Flavius Josèphe écrit ce qui suit [9] : « On verra que notre législateur a pris les mesures les plus efficaces pour nous empêcher à la fois de corrompre nos coutumes nationales et de repousser ceux qui désirent y participer. Quiconque désire vivre soumis aux mêmes lois que nous, le législateur l'accueille avec bienveillance ... Mais il n'a pas voulu que nous mêlions à notre vie intime ceux qui viennent chez nous en passant ».

Cependant, la plupart des sentences des maîtres qui tendent ainsi à défavoriser le païen sur le plan de l'attitude personnelle à son égard sont des opinions individuelles et n'ont jamais été érigées en normes juridiques, donc en *Halakhah*. Quand, sous la pression rigoriste de l'école de Shammaï, les maîtres donnent force de loi aux fameuses « dix-huit règles » qui restreignent assez substantiellement les rapports avec les païens, le Talmud de Jérusalem (*Shab.* I, 4, 5 a) dit que le jour où ces règles furent adoptées doit être comparé à celui où les Israélites fabriquèrent le veau d'or. Et quand les maîtres discutent de la valeur des bonnes œuvres accomplies par les païens (*B.B.* 10 b), et que certains déclarent que même leurs bonnes œuvres se transforment en péchés, R. Yohanan b. Zakkaï, le fondateur de l'académie de Yabné, intervient et dit : « De même que le sacrifice pour le péché opère l'expiation pour Israël, de même l'exercice des œuvres de charité opère l'expiation pour les nations ». Et quand on veut défavoriser les païens sur le plan judiciaire, Rabban Gamliel II intervient lui aussi d'autorité pour redresser immédiatement la situation en leur faveur (*B.Q.* 14 b).

A côté des passages de ce genre, — il en existe évidemment beaucoup plus que nous n'en pouvons citer, — on peut cependant en relever un nombre beaucoup plus considérable d'autres qui font ressortir clairement que, malgré la nécessité religieuse de limiter à certains égards les contacts avec le monde païen, et en dépit des persécutions, des brimades et d'expériences désastreuses sans nombre, les maîtres de la tradition n'ont jamais perdu de vue le caractère absolument universel de la morale biblique : elle s'applique à tous les hommes, sans restriction, tout simplement parce que l'amour de Dieu embrasse toute l'humanité. Le mépris qu'on a pour les païens s'adresse seulement à ceux que leur idolâtrie et leur manque de sens moral le plus élémentaire, rendent effectivement méprisables. Mais

---

9. *Cir. Apion*, § 28.

quand un païen mène une vie droite conformément à sa conscience, on ne lui ménage pas les éloges.

« Dieu aime les justes », dit le psaume (*146*, 8). Le Midrash (*Nomb. R.* 8, 2) rattache à ce verset l'interprétation suivante :

> Ils m'aiment, (dit Dieu), et c'est à cause de cela que je les aime aussi. Et pourquoi Dieu aime-t-il les justes ? Parce que (la justice) n'est, ni un don héréditaire, ni une affaire de famille. Ainsi les prêtres et les lévites le sont par ascendance. Si quelqu'un voulait être prêtre ou lévite, il ne le pourrait pas, (tout simplement) parce que son père n'était, ni prêtre, ni lévite. Mais si quelqu'un veut être un juste, il le peut, même si c'est un païen. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas une affaire de famille.

Le verset de *Za 11*, 13 ; « Et je pris les trente sicles d'argent et je les jetai dans le Temple de Yahvé, dans le trésor », est interprété comme suit par le Talmud de Jérusalem (*Ber.* II, 5 b) : « Rab Yehudah dit : Cela se rapporte aux trente justes des peuples du monde grâce auxquels le monde subsiste ». Et le Midrash Tanhuma (*eqev*, § 3) dit : « Les peuples (du monde) pratiquent les commandements sans aucune obligation (religieuse), beaucoup plus que vous (autres juifs) ; c'est pourquoi ils glorifient (aussi) mon Nom plus que vous ... ». Le seul critère d'appréciation pour la valeur d'un homme restera toujours sa conduite morale ; c'est ce qui ressort d'un passage du *Seder Eliyahû Rabbah* (§ 16) : « Dieu se sert d'hommes bons comme instruments pour les œuvres bonnes, et d'hommes mauvais pour les œuvres mauvaises. Cela vaut pour toutes les générations de la terre, pour Israël aussi bien que pour les nations ».

Quand il s'agit d'apprécier les dons spirituels et intellectuels d'un homme, il n'existe pas non plus de barrières entre un juif et un païen : « Qui voit un savant juif, fait remarquer le Talmud (*Ber.* 58 a), doit dire : « Béni soit Celui qui a donné en partage de sa sagesse aux (hommes) pieux » ; (qui voit) un savant non juif doit dire : « Béni soit Celui qui a donné en partage de sa sagesse aux créatures ». L'appréciation du don de la sagesse chez les non-juifs est conditionnée par l'idée traditionnelle que tout homme sage doit son illumination à Dieu. D'après l'interprétation midrashique du songe de Pharaon (*Gen. R.* 89, 6), Dieu donne à chaque peuple un certain nombre de sages, qui doivent servir leur nation grâce à l'illumination qu'ils ont reçue. Ces sages reçoivent plus particulièrement trois dons : la sagesse, l'intelligence et le courage.

Bien que juifs et non-juifs soient séparés les uns des autres sur le plan cultuel, cela ne les empêche toutefois pas de communier dans

la joie que leur procurent ensemble les dons de Dieu. Ainsi dit-on dans *Gen. R.* 13, 6 :

> Un païen demanda un jour à R. Yehoshu'a b. Qorha : Vous avez des fêtes, et nous avons (aussi) des fêtes. Quand vous vous réjouissez, nous ne nous réjouissons pas, et vice versa. Quand pourrions-nous enfin nous réjouir ensemble ? (R. Yehoshu'a répliqua) : Quand il pleut, car il est écrit (*Ps 65,* 13 ss) : « Les pacages des déserts ruissellent, les collines sont bordées d'allégresse, les prairies se revêtent de troupeaux, les vallées se drapent de froment, les cris de joie, ô les chansons ! » Et comment dit (l'Ecriture) immédiatement après (*Ps 66,* 1. 8) ? « Acclamez Dieu, toute la terre, chantez à la gloire de son nom... Peuples, bénissez notre Dieu ! » Il n'est pas dit : Prêtres, lévites et Israélites, acclamez le Seigneur, mais : « Peuples, bénissez notre Dieu ! »

Dans le même ordre d'idées, R. Yehoshu'a b. Nehemyah dit (*Pes. R.*, p. 195) :

> A-t-on jamais vu qu'il pleuve sur le champ d'un juste mais non sur celui d'un pécheur, ou bien que le soleil ne brille que pour Israël et non pour les autres nations ? Non, certes : Dieu fait briller le soleil, et pour Israël, et pour les nations. C'est pourquoi il est dit de lui (*Ps 145,* 9) : « Yahvé est bonté envers tous, ses tendresses vont à toutes ses œuvres ».

II. — L'horizon s'élargit : la situation dans la diaspora et la question du « salut des nations »

L'application de règles traduisant un certain rigorisme en ce qui concerne les rapports avec le monde païen était en très grande partie *un phénomène limité au pays d'Israël.* Il est tout à fait évident que tout cela a dû se présenter très différemment dans les pays de la diaspora où, par la force des choses, il était inévitable de côtoyer les païens tous les jours parce qu'on vivait au milieu d'eux et qu'on tirait le plus souvent sa subsistance des relations qu'on entretenait avec eux. Conformément aux coutumes du monde antique, les juifs constituaient une « nation » et vivaient partout groupés dans des quartiers qui leur furent réservés, — au moins là où ils étaient représentés en nombre suffisant, — jouissant d'une autonomie interne et disposant de leurs organisations propres. En même temps, l'exercice de leur culte était protégé par les lois d'Etat. La seule restriction que, dans les communautés de diaspora, on s'imposait quant au contact avec les païens, était d'éviter de construire des synagogues à proximité de leurs temples. Pour tout le reste, on était bien inséré dans leur système économique et (en dehors du facteur purement religieux), aussi dans leur ambiance culturelle, comme le montre très clairement le fait que partout les juifs abandonnaient leur langue nationale au bénéfice de celle de leur pays d'implantation.

En Babylonie, cela ne posait pratiquement pas de problèmes, l'araméen étant de plus en plus la vraie langue véhiculaire des masses. Mais dans la diaspora hellénistique, c'est un phénomène très éclairant à ce point de vue. Il ne faut pas oublier que l'hellénisation y allait jusqu'au point que même les prières dans les synagogues étaient dites, au moins dans la majorité des cas, en grec, et non en hébreu. Sur le plan des activités professionnelles, on vivait avec la population non juive, et cela ne pouvait pas rester sans répercussions du point de vue social, et donc sur l'appréciation même de l'ambiance non juive et sur les relations qu'on entretenait avec elle.

Avec tous ces aspects nouveaux se pose aussi *le problème du prosélytisme*. Plus nous approchons de l'ère chrétienne, plus la diaspora devient importante, aussi et surtout numériquement. Dans le monde hellénistique, c'est une période de pleine décadence sur le plan religieux. Beaucoup de gens qui ont gardé un sens religieux profond se détournent du syncrétisme officiel où les cultes orientaux avec leurs pratiques immorales prennent de plus en plus d'importance. Et puisque les juifs vivaient parmi eux, qu'on les fréquentait dans la vie de tous les jours et donc qu'on les voyait aussi vivre et pratiquer leur religion tellement différente de toutes les autres, cette religion commença à constituer un pôle d'attraction pour un grand nombre de païens sincèrement préoccupés du point de vue spirituel. Et tandis que les uns — et c'était certes une minorité — allaient jusqu'à accepter intégralement tous les commandements de la Torah, se rattachant au judaïsme par la circoncision et le baptême des prosélytes, les autres se contentaient d'une attitude de « sympathisants », grossissant sans cesse les rangs des « craignant Dieu », des φοβούμενοι τὸν Θεόν ou σεβόμενοι τὸν Θεόν, que nous rencontrons aussi dans les Actes des Apôtres.

Il ne peut pas être question de vouloir analyser ici le phénomène très complexe du prosélytisme juif. Insistons simplement sur un aspect, qui seul nous intéresse dans notre contexte : le fait qu'on ait sans difficulté accepté des prosélytes, à la seule condition que les motifs de leur conversion fussent des motifs purement religieux, à l'exclusion de tout autre élément, constitue la preuve la plus formelle de ce que, à aucun moment, on ne considérait le païen en lui-même comme un être inférieur. Du moment où il renonçait à l'idolâtrie, on l'acceptait comme un membre à part entière de la communauté. Certes, il n'est pas dans la nature du judaïsme de se livrer à un prosélytisme de principe, la mission d'Israël étant une mission de témoignage dont les résultats se situent dans un avenir qui appartient à Dieu seul. La Révélation du Sinaï et donc la Torah restent, pendant le temps du cheminement d'Israël à travers l'histoire, l'apanage du seul peuple de Dieu. Mais si un non-juif veut s'insérer

dans cette voie très particulière qui est celle d'Israël, il peut évidemment le faire en acceptant les dures conditions de ce témoignage, qui sont précisément les préceptes de la Torah. Il peut d'ailleurs le faire en fonction du principe de toujours que la Révélation, en soi, s'adresse à tous les hommes, dans ce sens que tous les hommes sont appelés à se soumettre un jour au Dieu d'Israël et à le reconnaître comme le Dieu unique, Créateur des cieux et de la terre et Père de tous les hommes qui, en lui, sont tous des frères.

Cependant, le non-juif n'a aucune *obligation* de le faire, cette voie, en soi, n'étant pas la sienne, n'étant pas celle à laquelle Dieu l'appelle. Pour être reconnu pleinement comme « le prochain », avec tout ce que cela comporte sur le plan religieux et social, il lui suffit d'observer les sept commandements noachidiques, c'est-à-dire de renoncer à un certain nombre de pratiques qui font apparaître le paganisme comme une abomination aux yeux de Dieu. Il semble en tout cas certain que le judaïsme de la diaspora était très conscient de son témoignage, en milieu païen, pour le Dieu unique et sa Loi. E. SCHÜRER [10] l'a très bien formulé quand il dit : « Le judaïsme de la diaspora a réellement conçu comme un devoir l'idée du Deutéro-Isaïe qu'Israël devait être une lumière pour le monde païen ». Plus tard, sous l'influence, une fois de plus, des événements, et à cause de très mauvaises expériences qu'on avait dû faire avec certains prosélytes pendant les persécutions, surtout celle sous Adrien, l'attitude des maîtres de la tradition deviendra plus sévère, plus négative aussi en ce qui concerne l'admission des prosélytes. C'est d'ailleurs cette attitude qui pèse jusqu'à nos jours sur le judaïsme resté fidèle aux normes de la tradition. Mais là encore, il s'agit d'une réaction en fonction de circonstances historiques très précises, et non d'une attitude de principe. L'attitude de principe ressort de nouveau d'un grand nombre de passages de la tradition rabbinique.

Ainsi le Talmud (*Shev.* 39 a) interprète-t-il de la manière suivante les paroles de *Dt 29,* 13 : « Ce n'est pas avec vous seulement que je conclus aujourd'hui cette alliance » :

> Non seulement ceux qui étaient effectivement présents au pied du mont Sinaï sont compris dans l'alliance que le Seigneur a conclue avec Israël mais aussi les générations futures et les prosélytes qui, à l'avenir, se convertiront (au judaïsme). D'où (le savons-nous) ? L'Ecriture dit (*ib.* 14) : « Mais aussi bien avec celui qui se tient ici en présence de Yahvé notre Dieu, qu'avec celui qui n'est pas ici aujourd'hui ». R. Shim'on b. Laqish [11] dit [12] : « Le prosélyte est plus agréable à Dieu que les

10. *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi,* 4e édition, Leipzig, 1901-1909, vol. VIII, p. 164.
11. Maître de la 1re moitié du 3e siècle.
12. *M. Tanhuma, lekh lekha,* § 6.

foules (des Israélites) qui étaient présentes au mont Sinaï. Pourquoi ? Parce que toutes ces foules, à supposer qu'ils n'aient pas perçu les voix, les flammes de feu et les éclairs, les montagnes qui tremblaient et les sons de *shofar*, n'auraient (certes) pas accepté le joug du Royaume des cieux. Mais celui-ci (le prosélyte), qui n'a rien vu de tout cela, vient se confier au Très-Haut et accepte le joug du Royaume des cieux. Peut-on concevoir une attitude plus méritoire ? »

Un autre élément, qui nous montre très clairement que le judaïsme n'a jamais pratiqué un exclusivisme de principe quand il s'agit de l'interprétation et de l'appréciation dernière de l'attitude religieuse de l'individu, nous est fourni par les indications de la tradition rabbinique *sur le salut des païens.*

Deux maîtres du 1er siècle après J.-C., qui tous les deux avaient été témoins de la destruction de Jérusalem par les Romains, discutent cette question importante[13]. Le point de départ de leur discussion est *Ps 9*, 18 : « Les impies retournent au Sheol, tous ces païens qui oublient Dieu ». D'après les deux maîtres, la première partie de ce verset concerne les impies d'Israël. Quant à la deuxième partie, l'un des deux, R. Eli'ezer (b. Hyrkanos), pense qu'elle concerne tous les païens, sans exception, tandis que son interlocuteur, R. Yehoshu'a (b. Hananyah), lui objecte qu'une telle exégèse ne pourrait se concevoir que si le texte ne comportait pas la précision « qui oublient Dieu ». Et il en conclut qu'il existe bien des justes parmi les nations qui auront part au monde à venir. Le Talmud dit d'ailleurs que la Mishna qui traite de cette question (*Sanh.* X) a été rédigée en fonction de cette opinion de R. Yehoshu'a, étant donné qu'elle aussi n'exclut de la vie future que les pécheurs parmi les païens, tels que Balaam, mais non les païens en général (*Sanh.* 105 a).

En accordant ainsi une part à la vie future aux justes parmi les païens, le judaïsme se libère définitivement d'un certain particularisme qui, nécessairement, y occupait une place importante à un moment donné de l'histoire. Le païen qui mène une vie droite ne mérite pas seulement qu'on fasse preuve à son égard de tolérance et qu'on le traite équitablement mais il est, comme l'Israélite juste, et au même titre, un enfant de Dieu que le Seigneur récompensera de son attitude droite. Ainsi lisons-nous dans *Yalqût* de *Gen.*, § 76 : « Dieu dit à Moïse : Est-ce qu'il existe en ma présence une acception de personne ? Qu'il s'agisse d'un Israélite ou d'un païen, d'un homme ou d'une femme, d'un esclave ou d'une esclave : celui qui accomplit un commandement en recevra aussi la récompense ». Et dans le même Midrash (*ad Ps.*, § 298) on dit encore : « Il est écrit (*Ps 132*, 9) : 'Tes prêtres se vêtent de justice, tes fidèles crient de joie' ». « Tes prêtres » : ce sont les justes des peuples du monde car ils sont

13. *Sanh.* 105 b et *Tos.* ib. XIII, 2.

prêtres du Très-Saint, comme par exemple Antonin et ses compagnons [14]. Le même personnage est encore présenté dans un dialogue avec R. Yehudah ha-nassi, le rédacteur de la Mishna (*Ab.z.* 10 b) : « Antonin demanda (à R. Yehudah) : Est-ce que j'ai part au monde à venir ? (R. Yehudah) répondit : Oui. (L'autre répliqua) : Il est cependant écrit (*Abdias* 18) : « Nul ne survivra de la maison d'Esaü ». (Et R. Yehudah de répondre) : Seulement s'il fait les œuvres d'Esaü (c'est-à-dire s'il se comporte en homme inique) ! »

Devant Dieu, toute l'humanité est solidaire, et c'est aussi la raison pour laquelle les hommes doivent s'aimer les uns les autres, sans aucune distinction ni restriction. Ainsi lisons-nous dans *Sifra* de *Lév. 19,* 18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». R. 'Aqiba dit : C'est un principe important de la Torah. Ben Azzai fit remarquer alors : Un principe plus important est (énoncé dans *Gn 5,* 1) : « Voici le livre de la descendance d'Adam : Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu ». Ce en quoi le principe énoncé par Ben Azzai est plus grand que celui de R. 'Aqiba ressort d'un passage parallèle (*Gen. R.* 24, fin) ; « Ne dis pas : S'il m'arrive d'être blessé, qu'importe que mon prochain le soit aussi ! » R. Tanhuma dit : « Il le fit à la ressemblance de Dieu ! » Le sens de cette interprétation est que c'est le fait que le prochain a été créé, lui aussi, à la ressemblance de Dieu, qui doit nous empêcher de le vexer, à supposer même qu'il nous ait blessé, car c'est l'amour de Dieu qui s'exprime dans la dignité conférée à l'homme, et c'est cet amour que nous devons honorer en lui. Au lieu de *kelal gadol,* « grand principe », les *Abot* de R. Nathan (§ 16) lisent *schevu'ah gedolah,* « grand serment ». R. Shim'on b. Gamliel dit : C'est (en connexion) avec un grand serment qu'a été énoncée la parole (divine : *Lv 19,* 18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ! » C'est moi, Dieu, qui l'ai créé. Si tu l'aimes, je te donnerai fidèlement une bonne récompense ; sinon, je serai un juge sévère ». On établit donc une fois de plus le rapport entre *Lv 19,* 18 et la création, et on fait appel au Dieu Créateur qui, en tant que tel, impose « avec un grand serment », donc solennellement, à ses créatures l'obligation impérieuse de s'aimer les uns les autres.

Que toute cette attitude ouverte et franchement universaliste dans l'appréciation du phénomène humain ne souffre plus aucune interprétation restrictive, ressort d'un passage de *Sifra* de *Lév. 18,* 5 :

> R. Meïr dit : D'où (savons-nous) que même un païen, qui suit (les préceptes de) la Torah, doit être considéré à l'égal du grand-prêtre ? L'Ecriture dit (en effet : *Lv 18,* 5) : « Vous garderez mes lois et mes

14. M. Avi-Yonah, dans son livre *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud,* Berlin, 1962, p. 38 ss, identifie cet « Antonin », dont il est souvent question dans les récits talmudiques, avec Caracalla.

coutumes que l'homme doit accomplir pour y trouver la vie ». Et (l'Ecriture) dit encore (*2 Sm 7,* 19) : « Et c'est la loi de l'homme ». Il n'est pas dit : « La loi des prêtres, lévites et Israélites » mais « la loi de l'homme ». Et il n'est pas dit non plus : « Ouvrez les portes ! Qu'entrent les prêtres, les lévites et les Israélites », mais (*Is 26, 2*) : « Ouvrez les portes ! Qu'entre la nation juste, celle qui garde la fidélité ! » Et il n'est pas dit non plus : « C'est ici la porte du Seigneur par laquelle entreront les prêtres, les lévites et les Israélites, mais (*Ps 118,* 20) : « C'est ici la porte du Seigneur, les justes entreront ». De même il n'est pas dit : « Criez de joie, les prêtres, les lévites et les Israélites, pour le Seigneur », mais (*Ps 33,* 1) : « Criez de joie, les justes, pour le Seigneur ». Et il n'est pas dit (non plus) : « Fais du bien, Seigneur, aux prêtres, lévites et Israélites, mais (*Ps 125,* 4) : « Fais du bien, Seigneur, aux gens de bien ». De tout cela on peut conclure que même un païen, qui suit les préceptes de la Torah, doit être considéré à l'égal du grand-prêtre.

L'appréciation même du paganisme subit des modifications à la suite de cette attitude plus ouverte envers le monde non juif. Ce contre quoi l'Ecriture s'élève avec une telle véhémence est, nous l'avons dit, les « abominations de Canaan », donc les anciennes pratiques cultuelles marquées par des excès et des dépravations d'ordre sexuel et les sacrifices humains. Déjà à l'époque du second Temple, la situation, sur ce plan, se présentait assez différemment en Palestine même et, à plus forte raison, dans les pays de la diaspora. Souvent, le paganisme se présentait alors sous des dehors moins repoussants. Certes, on maintient fermement le principe qu'il faut plutôt accepter le martyre que de commettre les trois péchés capitaux que voici : idolâtrie, fornication et effusion de sang (cfr *Sanh.* 74 a ss). Ce principe traditionnel a encore été souligné avec une grande fermeté par le synode des maîtres de Lydda, au 1er siècle après J.-C. Que pour un juif toute compromission avec une pratique idolâtrique quelconque soit exclue, est l'évidence même. Mais autre chose est l'appréciation de ce phénomène chez un non-juif, dans la mesure où le paganisme même avait tendance à « s'humaniser ». Nous avons déjà souligné que d'après l'interprétation traditionnelle des « sept commandements noachidiques », l'interdiction de l'idolâtrie n'implique pas ipso facto la reconnaissance du monothéisme pur. Aussi la Torah n'interdit-elle pas explicitement à l'étranger toute pratique idolâtrique. Ce qu'on lui demande est « de ne pas blasphémer Yahvé » (*Lv 24,* 16 ; cfr *Nb 15,* 30), donc d'avoir une attitude respectueuse à l'égard du Dieu d'Israël, et « de ne pas sacrifier ses enfants à Moloch » (*ib. 20, 2*), c'est-à-dire de s'abstenir des pratiques particulièrement significatives des « abominations de Canaan ».

Si Philon[15] et Flavius Josèphe[16] font remarquer que la Torah interdit aux juifs de se moquer des divinités d'autres peuples, ils

15. *De spec. Leg.* I, 53 ; cfr *Vita Mos.* II, 205.
16. *Ctr. Apion* II, § 237 ; *Ant.*, IV, § 207.

le déduisent d'une fausse traduction que donnent les LXX d'*Ex 22, 27* (28 d'après les *LXX*), rendant : « Tu ne blasphémeras pas Dieu (*elohim*) » par : « Tu ne blasphémeras pas (d'autres) dieux (θεοὺς οὐ κακολογήσεις) ». Mais cette traduction en elle-même semble bien être moins « fausse » qu'intentionnelle, et pourrait très bien traduire tout un changement d'attitude. Toujours est-il que les apologistes juifs de l'époque hellénistique s'imposent, en règle générale, beaucoup de modération quand ils parlent des cultes païens, ce qu'on ne pourrait pas dire des auteurs païens qui, de toutes les manières possibles et imaginables, flétrissent la religion juive, ne reculant pas devant les calomnies les plus absurdes.

Au milieu du IIIe siècle, R. Yohanan b. Nappaha, chef de l'académie de Tibériade, établira finalement la règle suivant laquelle les païens, en dehors de la Palestine, — où, en fonction même du caractère de sainteté inhérent au pays, les critères sont nécessairement plus sévères, — ne doivent pas être considérés comme des idolâtres car, dit-il, « ils ne font que suivre les usages de leurs pères » (*Hul.* 13 b). Grâce à l'évolution progressive qui ne s'arrêtait pas non plus devant les cultes païens, les anciens critères bibliques ne pouvaient plus être appliqués indistinctement et sans nuances. Car on pouvait très bien être un païen, tout en ayant une très haute idée de Dieu et une conduite morale irréprochable. C'est ainsi qu'on était amené à interpréter dans un esprit plus large aussi l'ancienne interdiction de fréquenter les païens et de leur offrir des présents lors de leurs fêtes. Rab Yehudah, un amora babylonien, envoya des présents, à l'occasion d'une fête païenne, à un homme nommé Abidarna. Quand on lui rappela le caractère illicite de cette manière de faire, il répondit (*'A.z.* 65 a) : « Je sais qu'il n'adore point d'idoles ». Et la même chose est aussi rapportée de Rabba (*ib.*).

Notre perspective n'est pas de traiter ici de l'appréciation théologique, dans la pensée juive, de l'Islam et du christianisme. Rappelons simplement que tous les auteurs qui font autorité ont été unanimes à proclamer, pendant de longs siècles, et à répéter inlassablement que ni les musulmans, — pour lesquels la question est beaucoup plus claire, — ni les chrétiens ne devaient être considérés comme des païens et comme des idolâtres. Ils sont assimilés pleinement aux *gerei toshav,* à ceux qui pratiquent les « sept commandements noachidiques ». En ce qui concerne l'attitude pratique, fraternelle à leur égard, ils doivent donc être traités *à tout point de vue à l'égal des juifs.*

Citons simplement, pour mettre en relief l'attitude générale à l'égard du monde non juif à l'époque post-talmudique, l'opinion de trois docteurs.

Maïmonide (12e siècle) écrit ce qui suit à son disciple, Hasdaï b. Lévi [17] :

> Quant à la question concernant les nations (non juives), sache que Dieu regarde le cœur, que toutes les choses doivent donc être considérées selon l'intention du cœur, et qu'il ne fait ainsi aucun doute que tout (non-juif) qui perfectionne son âme par (la pratique) des vertus et par la sagesse (l'amenant) à la connaissance de Dieu, aura une part au monde à venir.

Au 16e siècle, un auteur d'Afrique du Nord, *R. Hayyim de Fes,* écrit dans son commentaire de *Sifra* de *Lév.* [18] :

> Un plus grand principe que celui (que nous venons d'énoncer : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ! ») est (l'idée) que Dieu est le Père de tous les hommes, et que tous sont les enfants d'un seul et unique Père. Le texte biblique (*Gn 5,* 1) veut exprimer en effet que le récit de la création du premier homme contient le principe fondamental que nous sommes tous les enfants d'un seul Père, et que nous avons tous reçu une seule ressemblance et un seul sceau, qui est la ressemblance divine. Cela nous oblige à nous sentir solidaires les uns des autres en toutes choses, de même que nous sommes solidaires quant à la ressemblance divine. C'est pourquoi les hommes ne doivent pas se comporter avec orgueil l'un à l'égard de l'autre, ni se haïr les uns les autres.

Et *R. Mosheh Hefetz,* un auteur du 17e siècle, écrit dans son commentaire philosophique de la Bible [19] :

> Dans sa miséricorde, Dieu maintient en existence le monde entier, et dans le monde, les langues et les nations qui pensent des choses vaines, qui ne connaissent pas Dieu, qui adorent le feu, les pierres, etc., (mais) qui se multiplient (néanmoins) et qui prospèrent. L'explication en est qu'ils n'ont pas été instruits de servir Dieu comme nous (l'avons été), et qu'ils ne connaissent pas la Loi du Dieu du ciel. Cependant, il n'existe aucun peuple, aucune nation et aucune langue qui ne prendrait pas conscience de la divinité, et qui ne la servirait pas sous une représentation quelconque, suivant l'usage de leurs pères ... d'une manière rendant respectable l'intention, même si les actes ne le sont pas. Et le Seigneur ne refuse sa récompense à aucune créature. Voici que le païen sert (également) son Créateur, conformément à ce que son intelligence lui inspire. A lui s'applique (le verset de l'Ecriture : *Ha 2,* 4) : « Le juste vivra par sa fidélité ». Car il peut très bien exister parmi ces hommes des gens justes et pieux dans leurs actes et dans leurs pensées, et en ce qui concerne (les devoirs) entre l'homme et son prochain. Comment « le Juge de toute la terre ne leur ferait pas justice ? » (*Gn 18,* 25). Comment leur refuserait-il la récompense ? ... Combien de pays et de royaumes n'y a-t-il pas d'un bout du monde à l'autre, (pays) spacieux et de grande étendue, que n'a jamais atteints aucune nouvelle, ni d'Israël, ni de la Torah ? Comment les gens pieux de ces pays périraient-ils, (eux) dont

17. *Gesammelte Briefe,* éd. de Leipzig, p. 23.
18. Au sujet de *Lv 19,* 18 ; édit. Dessau, 1742, 199 a.
19. *Melekhet mahashevet,* éd. Venise, 1710, p. 95 ss.

les mains ne sont souillées d'aucune rapine (*Is 59*, 6)? Le Très-Saint n'a-t-il pas eu pitié des habitants de Ninive ... (bien qu'ils fussent des païens), leur envoyant un prophète pour les détourner de leur iniquité ?

Enfin, cette solidarité du genre humain en face de Dieu trouve également son expression dans la liturgie, comme nous le montrent clairement les prières pour le Jour de l'An et celui de Kippûr, dont nous citons quelques extraits :

Fais venir ta crainte, Seigneur notre Dieu, sur toutes tes œuvres, le respect de ta (personne) sur tout ce qui a été créé, afin que te révèrent toutes tes créatures, et que se prosternent devant toi tous ceux que tu as appelés à l'existence, et qu'ils forment tous une profonde unité en faisant ta volonté de tout leur cœur...

Tu te rappelles ce qui est arrivé depuis toute éternité, et tu as devant tes yeux toutes les créatures dès le début. Devant toi sont manifestes tous les secrets, et la plénitude des choses cachées depuis la création. Il n'y a point d'oubli devant le trône de ta majesté, et rien n'échappe à ton regard. Tu te souviens de tout ce qui s'est passé, et aucune créature n'est loin de toi. Tout est manifeste et connu devant toi, Seigneur notre Dieu, qui vois et regardes jusqu'à la fin des temps ... Heureux l'homme qui ne t'oublie point et qui s'attache à toi, car ceux qui te cherchent ne chancelleront pas, et ceux qui mettent leur confiance en toi ne seront pas confondus. Le souvenir de toutes les créatures est évoqué devant toi, et tu scrutes les actes de tous (les hommes) ...

Notre Dieu et Dieu de nos pères ! Règne sur le monde entier dans ta majesté, élève-toi dans ta splendeur au-dessus de toute la terre, et resplendis dans l'éclat de ta gloire sur tous les habitants du globe, afin que toute créature reconnaisse que c'est toi qui l'a créée, que tu l'as formée et que c'est toi qui l'a appelée à l'existence. Que tout ce qui a souffle de vie dise : Le Seigneur, le Dieu d'Israël, est Roi, et son règne s'étend sur toutes choses.

III. — Le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » comme principe de toute attitude morale

L'élément de base de l'attitude concrète envers le prochain dans le sens le plus large de ce terme est, dans la pensée juive, la conviction de la valeur infinie de la vie humaine en vertu de son origine divine. Il est en effet impossible de vouloir concevoir un ordre moral qui ne serait pas fondé sur une très haute idée de la sainteté de la vie.

Les maîtres d'Israël voient la vraie valeur de l'existence humaine dans l'effort de l'homme de faire régner sur terre l'harmonie divine. Ils considèrent ainsi la vie comme le plus grand de tous les biens, et sa conservation comme le devoir le plus impérieux. Même le Sabbat, institué par Dieu pour détacher les hommes des préoccupations

matérielles et les rapprocher des valeurs divines, perd toute sa signification et doit même être profané quand il s'agit de sauver une vie humaine : « Rien ne doit être préféré à (l'action destinée à) sauver une vie humaine », dit la Tosefta (*Shab.* IX, 22). Et nous avons déjà cité cette sentence de la Mishna (*Sanh.* IV, 5) : « Quiconque anéantit une vie humaine doit être considéré comme s'il avait anéanti le monde entier, mais quiconque sauve une vie humaine est comme s'il avait sauvé le monde entier ». « D'où savons-nous, dit-on dans un autre passage, que la nécessité de sauver une vie humaine abolit le Sabbat ? Il est écrit (*Lv 18,* 5) : 'Vous garderez mes lois et mes coutumes ; qui les accomplira y trouvera la vie' : Il faut donc en vivre, et non pas mourir ». Cependant, quand il s'agit des trois péchés capitaux : idolâtrie, fornication et homicide, ou bien encore en temps de persécution, quand la moindre infidélité envers la Loi de Dieu peut servir de funeste exemple et que l'enjeu est directement la gloire de Dieu, il faut au contraire estimer la vie pour rien, et chacun doit alors être prêt à sacrifier sa propre vie *'al qiddûsh ha-shem,* pour la sanctification de Dieu (cfr *Tos. Shab.* XV, 1). Par contre, non seulement on peut, mais même on doit négliger tous les autres préceptes et tous les commandements pour sauver la vie du prochain : « Si l'on dit à propos de tel commandement de la Torah : Transgresse-le, et tu ne seras pas tué ! fais-le », dit le Talmud (*Sanh.* 74 a). L'homicide est un crime particulièrement grave parce que, d'après la Tosefta, il anéantit la ressemblance de l'homme avec Dieu (*Yeb.* VIII, 4). « C'est à cause du péché d'homicide que la *shekhinah* quitte le Sanctuaire », dit-on encore (*Tos. Yom ha-Kip.* I, 12), et : « Un meurtrier oblige la *shekhinah* à fuire le pays » (*Sifré* de *Deut.* 62 a). « A cause du péché d'homicide le Sanctuaire a été voué à la ruine » (*ib.* 62 b).

Ce profond respect de la vie humaine explique aussi les multiples précautions dont on entourait l'application de la peine capitale : « Un tribunal qui prononce une sentence de mort une fois en sept ans est un tribunal funeste », dit la *Mishna* (*Mak.* I, 10). « R. Ele'azar b. 'Azaryah dit : Il mérite ce nom (même) s'il prononce une telle sentence une fois en soixante-dix ans. R. Tarfon et R. 'Aqiba dirent : Si nous étions admis à siéger au Sanhédrin, jamais personne ne serait condamné à mort ! Alors R. Shim'on b. Gamliel fit remarquer : Dans ce cas, le nombre des meurtriers augmenterait aussi en Israël » (*ib.*).

La conséquence logique de ce respect et de cette estime de la vie est un amour universel des hommes. Dans la mesure où l'homme considère la vie comme le souverain bien, il n'appréciera pas seulement sa propre vie mais ses efforts porteront aussi tout naturellement sur la vie du prochain qu'il tendra à faciliter dans toute la mesure

du possible, à protéger et à honorer. Hillel disait (*Ab.* I, 2) : « Aime les hommes ! » « Si tu fais seulement un peu de mal à ton prochain, lisons-nous dans les *Abot* de R. Nathan (II, 27 a), estime-le pour beaucoup, mais si tu lui fais beaucoup de bien, estime-le pour peu ».

Le vrai mobile de cet amour du prochain est l'amour de Dieu. « Que l'homme accomplisse ses devoirs envers le prochain au même titre qu'il les accomplit envers Dieu », dit le Talmud (*j. Sheq.* 47 a). « Aime et honore les hommes, lisons-nous encore (*Derkh eretz R.*, 1) et dépouille-toi devant l'honneur du prochain ». « Ne refuse ton amour à personne, car qui le refuse à son prochain est semblable à un idolâtre » (*Sifré* de *Deut.*, 98 b). « Si tu es miséricordieux, le (Dieu) miséricordieux aura aussi pitié de toi » (*Tos. B. Q.* IX, 30). « Quelle fut la mauvaise action (par excellence) de la génération du déluge ? C'est qu'ils ont oublié la pitié envers les hommes. C'est pourquoi Dieu a aussi oublié la pitié envers eux » (*Gen. R.* 33, 6).

Cet amour des hommes doit se traduire concrètement par ce qu'on appelle *les œuvres de miséricorde.* Les termes habituellement employés dans ce domaine par la tradition rabbinique sont *gemilût hessed,* « exercice actif des œuvres de miséricorde », et *tzedaqah,* « aumône » [20]. « L'aumône et l'exercice actif des œuvres de miséricorde l'emportent sur tous les (autres) commandements de la Torah », dit la Tosefta (*Peah* IV, 19). « Quiconque mésestime le précepte de l'exercice des œuvres de charité doit être considéré comme s'il contestait le principe fondamental (de la religion, *ha-'iqqar,* c'est-à-dire Dieu) » (*Qoh. R.* de 7, 1). « La charité monte en haut (et intercède pour nous) devant le trône de Dieu » (*Sifré* de *Deut.*, 123 b). « Précieuse est l'aumône car elle rapproche la rédemption » (*B.B.* 10 a). « On t'a fait savoir, ô homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse ... » (*Mich.* 6, 8) : « D'accomplir la justice » : cela concerne les institutions judiciaires ; « d'aimer avec tendresse » : ce sont les œuvres de charité (*Suk.* 49 b). « Les œuvres de charité forment le début, le milieu et la fin de la Torah » (*Qoh. R.* de 7, 2). « Voici les choses dont l'homme mange les intérêts dans ce monde-ci, mais le capital lui reste pour le monde à venir : Honorer ses père et mère, pratiquer les œuvres de charité ..., visiter les malades ... et accompagner les morts (à leur dernière demeure) » (Rituel des prières).

Voilà quelques exemples de sentences comme on en trouve des pages et des pages dans tous les documents de la littérature rabbinique de toutes les époques, des temps les plus reculés jusqu'à nos

20. En fonction de la signification biblique de ce terme, il s'agit, là encore, d'un *devoir de justice* à l'égard du prochain.

jours. Dans toutes, les maîtres insistent sur l'importance capitale de l'amour du prochain et sur les devoirs concrets qui en découlent. Il en ressort très clairement que l'amour du prochain est effectivement l'un des principes fondamentaux de la religion juive, comme le dit déjà une maxime des *Pirqei Abot* (I, 2), mise par la tradition dans la bouche d'un maître des temps anciens, Simon le Juste, et qui s'énonce comme suit : « Sur trois choses repose le monde : sur la Torah, sur le service divin et sur l'exercice des œuvres de miséricorde ».

75 - Paris - VIe
68 rue N.D. des Champs.

K. HRUBY