

L'EXEGESE BIBLIQUE DANS LE ZOHAR LE SAINT BENI SOIT-IL LA TORA ET ISRAËL NE FONT QU'UN

(conférence du 15 novembre 2001)

GÉNÉRALITÉS

L'émergence du Zohar en tant que pôle exégétique nouveau. La re-fondation d'une tradition nouvelle. Lire le texte sur la confusion des esprits Orthodoxie juive et spiritualité

Qudsha berikh hu, orayta we-Israël kulla had: Le Saint béni soit-il, la Tora et Israël ne font qu'un. Cette trilogie illustre à merveille l'indéfectible unité reliant Israël à son Dieu et à la Tora que celui-ci lui a révélée. Elle fait apparaître une sorte de co-extensivité d'Israël et du divin (la Tora comme depositarium de l'influx divin). On a longtemps cru que ce dictum provenait du Zohar lequel exprimait, pour sa part, une vue très proche de celle-ci. Zohar III, 73a s'énonce comme suit: Shelosha deraguin mitqasherin da be-da: qodsha berikh hu, orayta we-Israël. Trois niveaux sont [intimement] liés les uns aux autres: le Saint béni soit-il, la Tora et Israël. De fait, la source authentique de ce dictum dans sa forme originelle n'est autre que le commentaire de Moshé Hayyim Luzzato (1707-1746) à propos de l'Idra rabba du Zohar :

"On dit dans le Zohar (III, 73a) que le Saint béni soit-il, la Tora et Israël ne font qu'un. Mais il faut que tu saches que les âmes proviennent des luminaires. Et, de vrai, c'est des luminaires que, du début de l'émanation et jusqu'à la venue à l'être du monde de la fabrication, s'originent les âmes. La luminescence des sefirot en vue de la production des âmes est la plus importante, au point que les autres lumières ne sont pour elle que des rameaux (par rapport au tronc de l'arbre). C'est pour cela qu'il est dit que les âmes d'Israël tirent leur origine de la Tora. Il existe donc trois choses: les luminaires, les âmes qui en proviennent et l'expansion des luminaires qui produit les âmes, donc trois choses qui sont: le Saint béni soit-il, la Tora et l'Assemblée d'Israël." (in Addir ba-Marom, 1731)

Existe-t-il meilleure formulation pour décrire cette sorte de trinité judéo-mystique? Probablement pas. Mais si nous choisissons cette formule, c'est aussi pour montrer qu'il est très malaisé de traiter de la place de la Tora dans le Zohar sans parler, en même temps, de tant d'autres sujets, en l'occurrence Dieu, l'émanation des sefirot, les âmes, l'idéal de la vie humaine, la vocation d'Israël etc. Pour éviter les redites, nous ne reprendrons pas les passages déjà mis à profit dans d'autres sections de cet ouvrage, notamment dans l'introduction. Au fond, la problématique de la Tora est omniprésente; comme on l'a si souvent vu. Lorsque ce héros du Zohar qu'est rabbi Siméon ben Yohaï s'appête à délivrer un important message sur l'âme humaine, le sens des commandements et l'origine de l'univers il introduit généralement son propos par des déclarations soulignant l'importance de méditer la loi et d'en découvrir le sens profond, c'est-à-dire mystique. Certains passages du Zohar, poussant à l'extrême une citation célèbre de Moshé ben Nahman (Nahmanide, XIIIe siècle) selon lequel la totalité du rouleau de la Tora ne serait qu'une suite ininterrompue de

Noms divins, vont jusqu'à affirmer que "la Tora n'est autre que Dieu". Cette divinisation de la Tora peut faire figure de thèse hardie de la part des mystiques médiévaux, elle n'en correspond pas moins à un réel souhait des kabbalistes d'extraire de la Tora des rayons de lumière. La conception de la Tora dans ce corpus, ou tout simplement l'exégèse biblique qu'il renferme est un véritable pivot: en s'appuyant sur les textes bibliques, l'auteur en donne une lecture radicalement mystique, qu'il s'agisse du Cantique des Cantiques, du livre de Job et du Pentateuque.. Qu'est-ce que le corpus zoharique sinon un midrash mystique ou kabbalistique de la Tora? Nous avons vu, dès l'introduction de cet ouvrage, que la mystique kabbalistique marquait l'émergence d'une tradition nouvelle; certes, non point radicalement nouvelle, en ce sens qu'elle aurait été inventée de toute pièce, mais délibérément novatrice et promouvant une autre approche exégétique du texte biblique. Cette mentalité mysticisante n'était pas entièrement absente dans la tradition juive ancienne puisqu'on a parlé à bon droit d'un courant ésotérique juif ancien. Mais les kabbalistes ont enrichi cette approche d'une symbolique bien plus élaborée que ce qui existait précédemment. Les meilleurs exemples de cette exégèse mystique pré-zoharique sont le commentaire des Agadot par Azriel de Gérone et le commentaire du Cantique des Cantiques par son cousin Ezra de Gérone, sans omettre les exégèses bibliques de Moïse ben Nahman.. Contrairement aux philosophes médiévaux qui, depuis Saadia Gaon, pratiquèrent une exégèse allégorique se confondant avec un véritable commentaire philo-sophique, les kabbalistes, et notamment les auteurs du corpus zoharique, favorisèrent le symbolisme et maintinrent à distance tout ce qui pouvait évoquer l'allégorisme maïmonidien qu'ils combattaient. Lorsqu'il se mit à étudier le Guide des égarés, Moïse de Léon n'a pas manqué d'être étonné par l'approche de Maïmonide qui "démythifiait" la Bible, écartait implacablement les anthropo-morphismes et substituait au Dieu personnel un concept divin. Une telle démarche privait le texte biblique de sa profondeur mystique qui en constituait l'originalité et suscitait l'engouement de lecteurs avertis comme Moïse de Léon. Le penseur rationaliste de Cordoue ne concevait la pluralité des sens de l'Écriture que dans une perspective philosophique: en d'autres termes, le sens profond des versets bibliques ne pouvait être que philosophique et non point ésotérique alors que Moïse de Léon et ses amis visaient, au contraire, un univers mental radicalement différent. Pour eux aussi, comme pour leur illustre source Nahmanide, les versets de la Tora étaient une suite ininterrompue de Noms divins, un sorte de corpus mystique qui ne livrait ses secrets qu'aux adeptes du courant ésotérique. C'est simplement pour en faciliter la lecture et en réserver l'accès aux adeptes authentiques que la coupure en versets fut introduite.

Grâce à cette attitude, les kabbalistes médiévaux ont sauvé la notion de "mystères de la Tora", sitré Tora que la tradition philosophique maïmonidienne et post-maïmonidienne a im-pitoyablement traduits en concepts philosophiques. Ces mêmes milieux ésotéristes relèvent que même l'absence de vocalisation du rouleau de la Tora est délibérée et sert la richesse sémantique du verbe divin qui peut ainsi se lire de différentes façons. Et ces "mystères de la Tora" ne couvrent pas nécessairement les origines de l'univers ou les essence métaphysiques, comme le voulait Maïmonide qui établissait, dès l'introduction à son Guide des égarés, une équivalence entre l'oeuvre de la création (ma'assé beréshit) et la physique d'une part, l'ouvre du char (ma'assé merkaba) et la métaphysique d'autre part. Au gré de Moïse de Léon et de ses amis il s'agissait, ni plus ni plus moins, d'obtenir des coups d'œil dans la vie intime de la divinité et d'en saisir l'unité dynamique tel le qu'elle se reflète dans l'univers sefirotique. On a déjà maintes fois évoqué le rôle de la Tora dans la création de l'univers: un ancien midrash (Beréshit rabba 1; 1) parle même d'une préexistence de deux millénaires. Quels rapports entretient cette Tora éthérique avec la réelle Tora écrite et la Tora orale? Azriel, pour sa part, répond dans son Commentaire des aggadot que ces différentes "Torot" s'originent de trois niveaux sefirotiques différents: hokhma, la sagesse primordiale, tif'éret, la Shekhina supérieure et malkhout, la Shekhina inférieure. Cette conception mystique d'une Tora tripartite accorde au verbe divin une riche vie intérieure: les mots de la Tora actuelle, telles que la lisent et la comprennent les adeptes du sens obvie, sont le reflet d'une

combinaison déterminée. Dans sa préexistence la Tora en a connu une autre et à l'époque messianique, par exemple, elle en connaîtra une nouvelle.

Mais le Zohar connaissait le fameux acrostiche Pardès dans lequel on voulait lire une sorte d'allusion au sens quadruple des Ecritures: le **Peshat** ou sens obvie, le **Réméz** ou le sens figuré, le **Derash** ou le sens homilétique et le **Sod** ou le sens réellement mystique. C'est ce dernier qui importe le plus à Moïse de Léon et à ses amis. Dans le combat qu'ils durent mener afin d'imposer leurs vues exégétiques, et, partant, leur conception du judaïsme dans son ensemble, ils eurent à faire à forte partie. Ils durent affronter les talmudistes ou les kalakhistes que leur sérieux de juristes rendait peu enclins aux envolées mysticisantes. Nombreuses sont les mises en garde à l'encontre de contemporains qui se refusaient à voir dans la Tora un véritable corpus mysticum. S'agissait-il de rabbins ancrés dans la seule tradition ancestrale ou, tout au contraire, de redoutables commentateurs averroïstes du Guide des égarés, qui allaient jusqu'à écrire que "depuis le livre de la Genèse jusqu'au chapitre XX de l'Exode (donc de la théophanie et du don de la Tora) tout n'était que parabole, forme et allégorie? Cette attitude n'a pas été spécifique aux seuls juifs du Moyen Age, les chrétiens et les musulmans les avaient précédés dans cette voie. L'exégèse spirituelle était aussi pratiquée par certains exégètes musulmans qui opposaient le sens obvie (zahir) au sens profond (batin). En d'autres termes, ils admettaient, comme le Zohar, qu'à l'instar de la Tora, leur livre révélé avait un fond et une surface, une âme et un corps ou une enveloppe concrète. Ce postulat de l'existence de deux sens, opposés ou solidaires, mais en tout état de cause, différents, est celui de l'interprétation allégorique dont on va évoquer les caractéristiques générales.

L'interprétation allégorique et l'allégorie proprement dite sont deux choses très différentes, l'une a pour mission de reconstituer la synthèse d'une idée à partir d'un sym-bole ou d'une image, tandis que l'autre se charge de transposer l'idée en images. Toute la question est de savoir si un tel postulat s'applique aux textes révélés, comme le souhaiteraient les adeptes de la doctrine ésotérique. Il existe différents types d'exégèse allégo-rique qui peut revêtir, selon les cas, un caractère foncière-ment philosophique ou bien éthico-re-ligieux, psycholo-gique ou encore mystique. Interprétation al-légorique et exégèse rationaliste se re-coupent certes, mais ne doivent pas être confon-dues. Par exemple, l'interprétation midrachique ou aggadique se veut allé-gorique dans la mesure où elle s'écarte du sens littéral du texte à commenter, mais elle ne vise pas à insérer dans la Tora des philosophèmes ou des idées kabbalistiques. Tout comme les philosophes, les kabbalistes ont dû se servir de l'exégèse aggadique qu'ils remanièrent à leur guise: on l'a vu avec Azriel mais on peut aussi le voir chez les auteurs du corpus zoharique dont les intervenants sont toujours des figures talmudiques connues ou parfois fictives, mais toujours profilées selon un modèle aggadique...Les commentaires aggadiques constituant la partie vivante des tradi-tions reli-gieuses juives, les exégètes médiévaux tentèrent à plusieurs reprises de les mettre en accord avec leurs idées person-nelles. Que l'on se souvienne de Maïmonide,dont l'intention première était d'écrire un livre sur l'interprétation de l'aggada et sur son mode d'intelligence. Conscient de l'embarras provoqué par quelques aggadot, Maïmonide se vit contraint de les inter-préter d'un point de vue philosophique.Il ne fut pas le seul à emprunter cette voie philosophique: Yeday'ah Bédersi (de Béziers) ne manque pas, lui aussi, de dé-mythifier l'aggada,toutes les fois qu'une occasion se présente.

L'aggada n'a pas pour objet d'introduire un en-seignement philoso-phi-que dans le texte. Sa préoc-cupation majeure est d'instruire et d'édifier. Cet aspect didactique saute aux yeux lorsque l'aggada traduit en termes de la vie cou-rante les récits bibliques. C'est dans cet esprit que l'on tenta de dérouler le présent et le futur d'Israël à partir de son passé. Cette démarche illustre la nécessité d'une continuité sans faille de la tradition religieuse. Les aggadistes avaient une double préoccupation: ils devaient, d'une part, recourir à la corporéité et aux attributs humains dans leur

discours sur Dieu mais d'autre part, croyaient-ils vraiment, comme on peut le lire dans les différentes parties du Zohar, en des descriptions aussi suggestives de la divinité? Le Zohar suit l'exemple de Nahmanide et d'Azriel de Gérone qui considérèrent l'aggada comme une allégorie et la soumirent à son tour à une interprétation mystique. Quant aux préceptes bibliques, l'aggada préfère y voir l'expression de l'insondable volonté di-vine: elle cherche à en rendre l'intelligence et l'accomplissement plus aisée. Peut-on déceler, dans l'usage que fait l'aggada de l'interprétation allégorique, un penchant pour une école philosophique ou, au contraire, la trace d'une sensibilité mystique? Une lecture attentive de ses exégèses montre qu'elle ne s'éloigne du sens littéral que pour y revenir. Elle ne change pas de système, elle conserve presque toujours les données de l'Écriture. Le Zohar a une prédilection pour l'aggada qui s'explique par le fait que cette dernière ne puise que très rarement ses idées à l'extérieur de l'univers mental qui lui est propre.. Cette attitude tranche par rapport au comportement des représentants juifs de l'aristotélisme médiéval qui optèrent pour le premier moteur plus que pour la sefira kéter et qui adoptèrent le système des intellects séparés en lieu et place de la nomenclature sefirotique. On a vu supra que le traitement des récits bibliques par l'aggada et, beaucoup plus tard, par la littérature zoharique, procédait d'un même esprit. On poursuivait le sens profond de ces récits sans remettre en cause leur historicité: certains développements du Zohar vont jusqu'à menacer des pires sanctions ceux qui refusent d'approfondir le sens de ces versets en ajoutant que " les non-juifs ont connaissance de relations bien plus belles." Le Zohar (III, 149b) insiste sur l'aspect générique des narrations bibliques: un récit ou une histoire qui se lit dans la Bible ne se limite jamais à son seul contexte. Dieu avait certainement d'autres sujets à traiter que les vicissitudes de Hagar, d'Esäü, de Laban, de Balaam et de Balak! Le prophète Michée (2; 6) ne parle-t-il d'une Tora de vérité? Et que penser des développements du Psaume 19 (versets 8-11):

La Tora de Dieu est parfaite, apaisant l'âme; le témoignage de Dieu est sûr, donnant la sagesse au simple; les ordonnances de Dieu sont droites, réjouissant le cœur. le commandement de Dieu est clair, illuminant les yeux. La crainte de Dieu est pure, subsistant à jamais; les jugements de Dieu sont vérité, ils sont justes l'un comme l'autre, plus désirables que l'or et quantité d'or fin, plus doux que le miel et le suc de ses rayons.

Si la Tora n'avait que des talents littéraires à faire valoir le Psalmiste ne se serait guère exprimé de la sorte. Mais la Tora a dû recourir au langage des hommes. Le Zohar (III, 152a) use d'une belle métaphore en disant que "même le vin requiert un récipient". Les anges, censés effectuer des missions sur terre, empruntent pour la circonstance une forme concrète. Dieu lui-même nous en donne un exemple éloquent puisque le Psaume (104; 4) dit "faisant des vents ses anges (messagers)". Lorsque la Tora vint sur terre, l'univers ne l'aurait jamais acceptée s'il ne s'était enveloppée dans une forme humaine d'où les mystiques cherchent à l'extraire pour retrouver son sens originel. C'est le message du roi David qui prie Dieu (Psaume 119; 18) en ces termes: "dessille mes yeux pour que je regarde les merveilles de ta loi." Mais revenons à la problématique de la pluralité des sens et demandons-nous ce que recouvre au juste la notion de sens littéral ou obvie. Il s'agit du sens qui s'impose comme le plus immédiat et le plus simple. C'est ce qu'enseignent les premiers lexicographes et grammairiens de la période judéo-arabe, tels Hayyudj et Merwan ibn Djana (dit aussi rabbi Yona). Mais le peshat aux yeux d'un kabbaliste comme Jacob ben Shéshét, issue de la même école que Nahmanide, ne correspondait pas à l'idée que s'en faisait un rabbi Salomon ben Isaac dit Rashi ou un Abraham ibn Ezra, autre exégète-grammairien dont le commentaire du Pentateuque figure dans toutes les Bibles rabbiniques. Le caractère parfois sybillin de ses exégèses plaira aux kabbalistes en herbe qui lui emprunteront quelques idées. Mais pour l'essentiel, Moïse de Léon et ses collègues substituent leurs propres idées à celles du texte. Un philo-sophe, un simple croyant, et un mystique ne réagiront pas de la même manière à un passage des Écritures. Le philo-sophe relèvera tout ce qui heurte ses idées philo-sophiques et tentera

d'harmoniser les points de vue par le biais d'un commentaire approprié. Il existe donc une diversité de sens, ce qui conduit à s'interroger sur la validité de chacun d'eux. Sur ce point précis Moïse de Léon adopte une attitude presque univoque tout au long de ses développements alors que les autres grandes subdivisions du corpus zoharique poursuivent un autre chemin. Le sens mystique est le plus important, celui auquel tous les autres doivent être sacrifiés.

Mais qui est vraiment habilité à enseigner le sens mystique? Dès les premières pages du Zohar (I, 5a), rabbi Siméon ben Yohaï met en garde contre les maîtres auto-proclamés et adjure ses disciples de ne jamais proférer des paroles dont ils ne comprennent pas le sens; car Lilith veille, à l'image de la femme malfaisante dont parlent des Proverbes (7; 26) "car nombreux sont ceux qu'elle a blessés et fait tomber." Dans cette affaire Dieu lui-même nous donne l'exemple en faisant preuve d'une extrême prudence. Un verset de Job (28; 27-28) montre qu'il a pris quatre précautions avant d'ouvrir pour la création: "C'est alors qu'il la vit et la supputa, qu'il l'examina et la scruta." Les récits et les narrations sont l'habit, le vêtement concret ou externe de la Tora, les commandements en constituent le corps tandis que les mystères -qui priment sur tout le reste- en sont l'âme. Les yeux des sages authentiques ne s'arrêtent pas à la surface, de même que l'homme intelligent sait que sous l'écorce il y a le fruit comestible et, à l'intérieur de la coquille, la noix elle-même. On pense, mais dans un contexte différent, à l'introduction du Guide des égarés de Maïmonide qui interprète un passage des Proverbes (21; 2): Comme des pommes d'or dans des filets d'argent, telle est une parole dite selon ses différentes faces. Les "ciselures réticulaires" comme l'écrivait Salomon Munk dans sa traduction plus que centenaire du Guide des égarés, sont des ouvertures aux mailles extrêmement fines dont le métal argenté ne laisse entrevoir l'or de la pomme que difficilement. L'intérieur, le sens interne vaut, pour ainsi dire, son pesant d'or alors que le sens externe est assimilé à de l'argent. Ceux qui se contentent de regarder les choses de loin croiront dans leur impéritie qu'il n'y a ici que de l'argent, mais le philosophe, en l'occurrence, soumettra l'Écriture à un examen serré. Dans le cas de Moïse de Léon, l'or n'est autre que le sod, l'exégèse mystique, qui justifie l'existence de tout le reste. Mais ici-bas, tout ce qui existe, y compris les choses les plus précieuses, requiert une apparence physique et la Tora, qui ne fait pas exception à la règle, a elle aussi besoin d'une "apparence, un extérieur" qui cache et protège l'essentiel. C'est cette Tora là dont on disait supra qu'elle était Dieu lui-même (Zohar II, 60a). Et lorsque l'âme est dépêchée sur terre pour investir un corps, Dieu lui fait prêter le serment d'étudier la Tora suivant les règles mystiques afin qu'elle "découvre les mystères de la divinité et de la croyance." Toutefois, cette attitude qui laisse penser que les mystères de la foi et de la divinité doivent être étudiés par tous, donc être accessibles à tous, est néanmoins contredite par d'autres déclarations qui mettent l'accent sur la nécessité d'observer la discipline de l'arcane. Seuls les bené hékhala [fils du palais] c'est-à-dire les familiers de la mystique, sont habilités à rechercher et à transmettre à leurs disciples choisis les fruits de leurs méditations. Zohar III, 106a souligne que seule la génération de rabbi Siméon ben Yohaï avait été jugée digne d'accéder à de tels enseignements ésotériques mais que ce privilège ne sera plus accordé qu'à l'avènement du Messie. L'auteur se trouve pris entre deux feux: il souhaite que l'intelligence mystique de la Tora supprime toute autre forme d'interprétation mais, eu égard aux bouleversements sociaux et aux remous provoqués par une telle dissémination de la doctrine ésotérique, il s'est vu contraint d'en restreindre la propagation.

On sent bien que, même pour les mystiques, la notion d'exégèse non-littérale ou de commentaire allégorico-mystique, trouvait ses limites. Tout re-pose sur un postulat de base: la dualité d'un sens apparent et d'un sens caché. Cette superposition de deux sens différents peut conduire ceux-ci à s'exclure mutuellement ou au contraire à se compléter, ou bien encore à être indépendants l'un de l'autre. Ce troisième cas étant celui où le sens appréhendé correspond à la capacité d'assimilation des auditeurs ou des lecteurs pour lesquels on aura tenté de graduer la vérité. Au fond, c'est cette dernière éventualité qui semble être la position définitive de Moïse de Léon qui, tout en soulignant

la supériorité absolue du sens mystique, ressent la nécessité d'en restreindre la prolifération. Cette polysémie établit aussi une hiérarchie des niveaux sémantiques: il faut un habit qui couvre le corps lequel, à son tour, protège l'âme. Curieusement, Moïse de Léon n'aborde pas l'aspect politique de la Tora, comme le firent les commentateurs averroïstes de Maïmonide pour lesquels la Tora n'était qu'un moyen politique de régir les masses incultes, incapables, en tout état de cause, d'accéder aux vérités métaphysiques et dont le bonheur ne sera jamais la conjonction avec l'intellect agent mais une simple félicité au sein de la cité: mariage heureux, progéniture nombreuse et biens matériels abondants. Moïse de Léon voit dans la Tora le réceptacle unique des mystères de la divinité: le vrai bonheur que puisse revendiquer l'adepte de la science ésotérique est justement celui-là: devenir un "familier, un fils du palais", anti-chambre d'où l'on peut contempler la splendeur du Roi. Cette unio mystica présuppose un sens ésotérique prononcé et re-quiert donc un effort unique de la part du lecteur. Au gré des philosophes, cette polysémie de l'Écriture a l'avantage de ne point décourager le lecteur peu préparé tout en ne laissant pas le sa-vant sur sa faim. Elle montre aussi que la Bible ou le Coran -ainsi que nous le verrons infra- sont des livres pour tous. Exiger qu'ils fussent des livres de démonstration relèverait de l'utopie et équi-vau-drait à barrer la route à tous ceux qui n'auraient pas les facultés intel-lectuelles né-cessaires pour les comprendre. En outre, il ne faut jamais oublier que l'objet majeur de la révé-lation est la loi. Celle-ci est d'essence reli-gieuse et de son observance ou de son inobservance dé-pendra le salut des hommes. Il eut été mal-veil-lant de la part de Dieu de révéler un message incompréhensible pour la majorité des hommes tout en sachant que c'est sur la base de ce dernier qu'ils seront ré-tribués. Dieu étant aux yeux des phi-losophes-théologiens l'essence même et l'émanation du bien, il ne peut chercher à punir sa créature pour un péché qu'elle n'a pas commis. C'est ainsi que raisonne la quasi-totalité des philosophes juifs et mu-sulmans du Moyen-Age, tout en rappelant, contrairement à Moïse de Léon et à ses collègues, que la loi religieuse se préoccupait aussi de tous les domaines politiques et sociaux de la vie.

De nombreuses sectes de l'islam médiéval s'adonnèrent à l'exégèse allégo-rique, s'attirant ainsi le cour-roux de théologiens attachés au sens littéral. L'ismaélisme a tenu à pri-vilégier le sens interne, ba-tin déjà évoqué supra, par rapport au sens externe, zahir. Il vou-lait s'élever jusqu'au monde de la spiritualité pure, reléguant la lettre du Coran à l'arrière-plan; les is-maélites commandent d'éloigner le voile corporel de la loi qui ne sa-tis-fait que le non-initié. Le sens franchement allégorique que ces penseurs donnèrent du Coran les conduisit à ne considérer comme croyants fi-dèles que ceux qui s'affranchissaient du sens lit-téral des Écritures. On a noté plus haut que Moïse de Léon lui-même était tiraillé entre cette attitude "maximaliste" et une approche plus "pragmatique" de la réalité. De leur côté, les adeptes du soufisme n'hésitèrent pas à pratiquer, eux aussi, une exégèse radicalement mystique. Ils affirmèrent qu'au-delà du sens littéral des textes sacrés se trouvent de profondes vérités ésoté-riques que l'inter-prétation allégorique a pour mission d'extraire. Une telle pratique exégétique fit du tawil la voie royale pour l'exploration du Coran et sus-cita l'ire des hanbalites, défen-seurs forcenés du sens littéral . La recherche du batin, le sod des kabbalistes et de l'auteur du Zohar, est la garantie que le zahir , le peshat n'entamera pas la pureté originelle du Coran. Car c'est bien de cela qu'il s'agit: l'exégète spiritualiste pense qu'il est de son de-voir de détourner l'énoncé de son apparence. Tel fut aussi le pari de ce beau roman philosophico-mystique, le Hayy ibn Yaqzan [Vivant fils de l'éveillé] d'Ibn Tufayl, un penseur arabe du XIIIe siècle qui voulut montrer qu'une approche intelligente de l'univers ne contredisait en rien les enseignements bien compris de la tradition religieuse. Son héros, Hayy, atteint l'union mystique avec Dieu, conçue comme le niveau le plus élevé de cette mystique intelligible.

Comme Maïmonide avait eu connaissance de cette allégorie avant de rédiger son Guide des égarés et que Moïse de Léon a longuement étudié cette oeuvre, même s'il s'en est détourné par la suite, un bref résumé de cette histoire s'impose: Un jeune homme appelé Hayy ibn Yaqzan -Vivant fils de l'éveillé- vit seul, retiré sur une île déserte. Il n'a jamais eu de contacts avec d'autres hommes.

Quand il en rencontrera plus tard, il se heurtera à de graves incompréhensions, faute d'un langage commun. Au seul contact de la nature qu'il con-temple d'un oeil critique, il s'instruit des réalités physiques de l'univers et, le temps aidant, il acquiert la connaissance des différents niveaux d'être. Les écrits révélés n'enseignent rien d'autre mais il convient de leur ôter préalablement tous ces symboles extérieurs qui entravent une connaissance pure de Dieu et l'union intime avec lui. Quelques citations de ce roman d'Ibn Tufayl révèlent d'étonnantes similitudes avec les développements de Moïse de Léon dans le Zohar:

"Si tu es de ceux qui se contentent de ce genre d'allusions et d'indications en ce qui concerne le monde divin, et si tu n'attribues pas à nos paroles la signification que l'usage leur attribue, nous te dirons encore quelques chose de ce que perçoit Hayy ibn Yaqzan dans la situation mentionnée précédemment de ceux qui possèdent la vérité."

Ce sont là des conditions que le candidat à l'initiation doit remplir : ne pas se contenter du sens apparent, extérieur de la lettre, mais aller plus avant, ne pas laisser échapper les allusions, même ténues, grâce auxquelles l'homme instruit peut entrer en relation avec le monde divin. C'était aussi le conseil donné par Moïse de Léon lorsqu'il soulignait la nécessité de rechercher le seul sens ésotérique, celui du sod. Mais contrairement au Zohar, l'auteur musulman constate que la seule raison humaine a permis au Solitaire de parvenir aux connaissances élevées du monde divin, alors que dans la kabbale c'est une révélation qui git au fondement d'une telle connaissance des mystères supérieurs:

"Lorsqu'il l'eut entendu exposer toutes ces vérités, décrire les essences séparées du monde sensible, instruites de l'essence du Véritable, puissant et grand, dépeindre l'essence du Véritable, très-haut et glorieux, avec ses attributs sublimes, lorsqu'il lui eut entendu expliquer, autant que faire se pouvait, ce qu'il avait vu, dans cet état d'union, de joies de ceux qui sont parvenus à l'union avec Dieu, puissant et grand, et des souffrances de ceux qui en sont séparés par un voile, Açal ne douta point que toutes les traditions de sa loi relatives à Dieu, puissant et grand, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son enfer ne fussent des symboles de ce qu'avait vu Hayy ibn Yaqzan. Les yeux de son coeur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : il voyait s'établir l'accord de la raison et de la tradition. Les voies de l'interprétation s'ouvraient devant lui. Il n'y avait plus dans la loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrit, rien d'obscur qui ne s'éclaircît : il devenait une intelligence d'élite."

Etant naturellement détaché des biens terrestres, Hayy ne peut concevoir que les hommes perdent leur temps à acquérir des richesses matérielles au lieu de se consacrer à la recherche du vrai. Mais Rabbi Siméon ben Yohai ne dit rien d'autre lorsqu'il se lamente sur le sort de ceux qui se désintéressent de la Tora alors que celle-ci git au fondement même de leur existence! Le héros du Zohar doit faire, comme Hayy, un constat d'échec : tous les hommes ne sont pas aptes à comprendre la forme suprême de la Tora qui est la vérité mystique. C'est pour cette raison qu'elle dissimule sous le manteau de l'allégorie les vérités profondes. La spéculation mystique n'est donc utile qu'à ceux qui en ont les moyens. Ce roman philosophique d'Ibn Tufayl illustre bien la tendance qui prévoit le développement harmonieux de la mystique dans le cadre d'une tradition religieuse révélée. Mais est-ce possible? Jusqu'ici, nous avons envisagé la position du Zohar proprement dit dont Moïse de Léon est l'auteur, mais que dire des autres parties du corpus, notamment des Tikkuné Zohar et du Berger fidèle? Il semble qu'une tendance fortement exclusiviste se soit développée dans ces textes, même si l'on y trouve aussi des déclarations plus apaisantes, voire même favorables à la tradition orale et aux règles halakhiques qui en découlent. L'exil, les persécutions et les pérégrinations forcées d'Israël sont, selon ces deux textes du corpus zoharique, largement responsables de l'état actuel de la Tora et des interprétations laborieuses qui

en furent données. Au fond, l'auteur des passages en question considère que des scories se sont déposées sur la Tora originelle durant des siècles, au point d'en avoir gravement altéré l'éclat. C'est la lumière originelle de cette Tora que les kabbalistes doivent restaurer en usant de l'exégèse mystique.

Ainsi, l'acrostiche pardès est repris pour illustrer les vues de l'auteur mais le terme désignant le sens obvie peshat devient pi shoné halakhot [la bouche qui étudie les règles religieuses] , probablement pour assigner une place plus marquante aux commandements divins. Indépendamment de cette légère modification qui pourrait être une concession, voire même un gage de bonne volonté à l'égard de la pratique religieuse quotidienne, ce terme pardès qui évoque le sens quadruple de l'Ecriture, est assimilé métaphoriquement aux quatre affluents du fleuve du paradis (Genèse 2; 10): Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin et de là se divisait pour former quatre têtes. Mais, à l'exclusion du sens mystique, les trois autres niveaux de compréhension de la Tora sont l'objet de remarques négatives. Là où Moïse de Léon parlait du vêtement de la Tora en termes neutres, le Berger Fidèle et les Tikkuné Zohar évoquent les haillons qui déparent la beauté originelle de la Tora. Etudier cette dernière en se confinant à son sens obvie ou affirmer que le talmud et la tradition orale, en général, n'ont qu'un seul niveau d'intelligence revient à commettre un grave manquement puisque l'on entrave ainsi l'action des canaux supérieurs tels yesod et malkhout. Ceux-ci doivent continuer d'irriguer le champ de la tradition: telle est la teneur du tikkun n° 43. D'autres passages reprennent la fameuse comparaison de la paille et du grain (la-tébén et ha-bar: Jérémie 23; 29). On peut lire dans un passage des Tikkuné Zohar (118a) que certains hommes se contentent de la "paille de la Tora" parce que "leurs yeux sont clos et leur esprit fermé". Ils passent à côté des grands mystères de la Tora sans les voir. Ils se repaissent de la coquille au lieu de se délecter de l'intérieur du fruit. Le Psaume (115; 5) s'applique bien à leur cas: . elles ont des yeux et ne voient pas! Les maîtres de la mystique savent, eux, se séparer de la paille et accéder au grain de la Tora. Lorsque l'on se contente du sens littéral, on porte atteinte à la luminescence de la Shekhina qui se couvre, pour ainsi dire, de vêtements noirs car l'emprise de l'autre côté (sitra ahara) devient plus forte. Certains passages des Tikkunim enveloppent dans une même condamnation non seulement l'étude du sens obvie mais aussi celle de tous les autres, à l'exception du sens mystique. Ces autres niveaux d'intelligence du texte biblique sont assimilés à des cosses entourant le noyau. Un passage du livre du Lévitique stimule la verve exégétique de l'auteur (19; 23-24):

Quand vous entrerez dans le pays et que vous planterez tout arbre fruitier, vous traiterez son fruit comme son prépuce: Pendant trois ans, ce sera pour vous des prépuces, on n'en mangera pas. la quatrième année, tout son fruit sera consacré en réjouissances à Dieu.

Aux yeux du commentateur mystique, voilà bien la preuve que c'est le quatrième sens, le sens ésotérique, qui prime tous les autres. On perçoit nettement ici que, contrairement à Moïse de Léon qui reconnaissait une certaine complémentarité entre les différents sens de l'Ecriture, l'auteur des Tikkunim oppose la lumière à l'obscurité, le grain à la paille et la sainteté à l'impureté. De telles déterminations posent problème: le judaïsme rabbinique a, depuis les origines, insisté sur la primauté du talmud et de la halakha. En intrônisant le Zohar et la littérature mystique en général, les ésotéristes n'ignoraient pas qu'ils procédaient à une sorte de "révision des valeurs" au sein du judaïsme. Dit autrement, est-ce que de tels textes adoptent une attitude foncièrement hostile à la halakha? Les Tikkunim et le Berger fidèle ont dû être conscients de la gravité du problème puisqu'ils accumulent les déclarations contradictoires sur ce sujet. Le Tikkun n° 21 semble vouloir opérer une synthèse qui alloue à chaque branche des études traditionnelles une place spécifique: la mishna se voit assigner l'emplacement qui lui revient, la halakha avance à la gauche des sages tandis que la kabbala leur ouvre la voie, à droite. L'introduction aux Tikkunim nous présente aussi une sorte de hiérarchie des études où chaque niveau retrouve une place. C'est à l'occasion d'une

exégèse d'un passage du Deutéronome (22; 6-7) que l'auteur développe sa comparaison::

"Si devant toi se rencontre un nid d'oiseau sur la route, dans un arbre quelconque ou par terre, avec des petits ou des oufs, et que la mère est couchée sur les petits ou sur les oufs, tu ne prendras pas la mère sur les jeunes. Tu dois lâcher la mère et tu prendras les jeunes pour toi, afin qu'il t'arrive du bonheur et que tu prolonges tes jours."

Même dans un tel contexte, l'auteur veut découvrir la supériorité de la kabbale: les oufs, dit-il, désignent les adeptes de l'Ecriture, les petits les adeptes de la mishna et les jeunes ceux de la kabbale. Toutefois, dans d'autres passages, le ton est nettement plus incisif; la mishna et la halakha sont considérées comme les servantes de la kabbale. On a signalé, dès l'introduction de cet ouvrage, différents passages qui expliquaient que Moïse était mort avant d'entrer en Terre sainte et que son tombeau n'était autre que la . mishna! Curieuse façon de dire que la Tora était ligotée par la mishna, voire même qu'elle était sa géôlière! Le Berger fidèle goûtait très peu les arguties talmudiques si l'on se fie à certaines déclarations véhémentes qui visent directement la littérature traditionnelle. Mais l'épisode de Mara et des eaux amères -qui coûtèrent si cher à Moïse, puisqu'au lieu de parler au rocher il dut le frapper de son bâton- est exploité dans ce sens: la Présence divine avait quitté le rocher, ce qui explique que Moïse dut se montrer plus énergique. Le résultat est que la Tora elle-même est devenue aussi dure qu'un roc alors qu'à l'origine les eaux devaient couler au simple son de la voix de Moïse. Nous savons par ailleurs que la Tora est souvent assimilée à l'eau vivifiante. N'était ce regrettable incident, les Tanna'im et les Amora'im n'auraient pas eu à édicter tant de règles exégétiques ni dépenser des trésors d'ingéniosité pour extraire le sens mystique de la Tora. Comme l'eau vivifiante, ce sens profond aurait coulé de source. On trouve encore d'autres passages qui mettent clairement en cause, la sécheresse et l'aridité, voire même la stérilité des études talmudiques. Il serait malaisé de dissimuler de telles déclarations puisqu'elle servirent aux sabbataïstes des XVII-XVIIIe siècles dans leur négation des commandements. Il existe dans ces textes un antinomisme latent qui marque bien les limites du développement de spéculations mystiques dans le cadre d'une religion positive comme le judaïsme. Dans une étude hébraïque déjà ancienne mais fondamentale, le grand historien Fritz Isaac Baer avait attiré l'attention sur l'arrière-plan historique du Berger fidèle . Au terme de ses analyses il relevait une attaque en règle de l'auteur contre certains érudits d'Espagne, accusés de se perdre dans d'interminables arguties juridico-talmudiques au lieu d'exalter la Présence divine, la Shekhina et de la sauver de l'exil (shekhinta be-galuta). Mais il y a plus encore: le Berger fidèle reprend avec plus de violence (Zohar III, 14b ss) la dénonciation des dirigeants communautaires par Moïse de Léon dans le Zohar proprement dit. Dans un développement particulièrement solennel le Berger fidèle, c'est-à-dire Moïse en personne, s'adresse au prophète Elie et lui décrit la situation peu enviable des sages, et notamment des kabbalistes, au sein de la société juive contemporaine. Ces hommes -qu'un autre passage compare aux bûches placées sur l'autel des sacrifices car ils font don de leur propre vie à l'étude de la Tora- sont absolument négligés par les couches les plus aisées de la population. Mais que, tout en étant démunis, les sages ne s'abaissent pas au point d'accepter des subsides de gens impurs et peu recommandables.

Le texte spécifie qu'ils n'acceptent que l'obole de ceux qui sont "rattachés à l'arbre de la vie". Le tableau de la communauté juive, dressé par l'auteur, est véritablement effarant: il stigmatise "la multitude [allusion à la sortie d'Egypte] qui se nourrit d'aliments impurs, qui cohabitent avec des femmes en menstrues, s'approchent de femmes chrétiennes ou de prostituées et qui sont littéralement les fils de Lilith." Qu'ils retournent, di l'auteur, à leurs propres racines dont parle le prophète Isaïe (14; 29):. car de la souche du serpent sortira un basilic dont le fruit sera un dragon volant. Donnant libre cours à ses profondes frustrations, le Berger fidèle aspire à l'aube de la domination des sages qui régneront sur les ignorants méchants dont ils recevront, à leur tour,

quelques subsides leur permettant de vivre. La domination de l'arbre de la vie s'affermira et on aura alors l'impression que les puissants n'ont jamais existé! Les sages les mépriseront comme la lumière rejette l'obscurité. Ces membres malfaisants de la communauté juive ne seront même plus nommés Israël mais les "esclaves d'Israël". Une allusion assez perfide est faite à un passage talmudique (Pessahim 49b) qui attaque avec une violence inouïe les ignorants en les assimilant à des animaux impurs et leurs épouses à des serpents. Quant à leurs filles il est déconseillé de s'en approcher puisque la Tora nous met en garde (Deutéronome 27; 21): maudit qui couche avec une bête quelconque. Remontant très loin dans l'histoire d'Israël, le Berger fidèle relève que le peuple était confiné, lors de la théophanie du Sinai, au pied de la montagne. Et lors de la rédemption finale, les puissants incultes marcheront à pied derrière les sages qui seront à cheval. Et s'ils refusent, ils auront signé par là leur arrêt de mort, comme le dit le talmud (Shabbat 88a) à propos du don de la Tora: si les Hébreux n'avaient pas accepté la Tora Dieu aurait précipité sur eux la montagne qui serait alors devenue leur tombeau! Mais, ici comme ailleurs, les méchants et les incultes ne pourront pas mettre à profit leur richesse pour échapper au châtement qui les menace. Le Berger fidèle cite aussi un verset du livre de Samuel (I, Sam. 2; 9): . les méchants périssent dans les ténèbres. Les plaintes de l'auteur atteignent leur point culminant lorsque le Berger fidèle adjure le prophète Elie de se faire son interprète auprès du Saint béni soit-il. Je suis menacé, écrit-il, par les affres de la mort en compagnie des indignes, et il cite un verset d'Isaïe ((53; 9): On a mis sa tombe avec les méchants et son sépulcre avec les riches, bien qu'il n'eût pas commis de violence et qu'il n'y eût pas de tromperie dans sa bouche. Les pires reproches sont adressés aux membres les plus puissants de la communauté qui ont, pour l'auteur, autant de considération que pour un chien crevé. Ils dédaignent, dans toutes les cités, la sagesse des sages car c'est la "tourbe" qui dirige les communautés. Au lieu d'aider et d'honorer ceux qui se vouent à l'étude approfondie de la Tora de Dieu et vivent dans la hantise du péché, ils les laissent se débattre dans la misère et la pénurie. Ces dirigeants communautaires seraient même parvenus à imposer leur tutelle aux juges et aux dignitaires religieux devenus des "voleurs et des êtres corrompus". A cause d'eux "la terre est remplie de violence (Genèse 6; 13). Le Tikkun n° 21 n'hésite pas à reprocher aux adeptes du talmud d'avoir contribué à la séparation des époux, c'est-à-dire de la Shekhina et de l'ecclesia d'Israël, i.e. de tif'éret et de malkhout. Le Berger fidèle (Zohar III, 279a) n'hésite pas à stigmatiser l'attitude des maîtres de la halakha, cette Tora de servitude, qui prétendent "descendre dans les profondeurs de la kalakha [pour en ramener des perles] mais qui ne remontent point; ils croyaient que leur langue agirait comme le dit le prophète Jérémie (23; 29): ma parole n'est-elle pas comme le feu, oracle de Dieu, et comme un marteau qui fracasse le roc? Le même tikkun n° 21, dont on a évoqué la teneur plus haut, va jusqu'à faire un déplaisant jeu de mot à partir d'un verset du prophète Michée (6; 2): le terme hébraïque RiB qui signifie dispute ou contestation devient, grâce à une métathèse RaB (B)i qui signifie maître de la loi religieuse.

L'idée de l'auteur des Tikkunim est claire: les sages ont préféré vidé leurs propres querelles que de servir la cause de la Shekhina qui endure des affres de l'exil. On se souvient de l'usage fréquent que firent les kabbalistes d'un certain verset d'Isaïe (43;7) et qui est maintes fois cité dans le précédent chapitre: tous ceux qui se nomment de mon nom, ceux que j'ai, pour ma gloire, créés, formés et faits. Les kabbalistes, jusques et y compris l'auteur du Zohar, virent dans ce verset une hiérarchie dans l'échelle de l'action divine: la création, la formation et la fabrication. L'idée s'imposa par la suite que la Tora elle-même variait selon ces derniers niveaux. on retint deux types de Tora, celle de la création (beri'a) et celle, infiniment supérieure parce que radicalement spirituelle, de l'émanation (atsilut), directement reliée aux niveaux sefirotiques élevés. La Tora de la création devenait une Tota matérielle, fourmillant d'interdits de toutes sortes et contenant des mots qui connotent l'idée de mort et d'impureté. Ce que l'auteur des Tikkunim cherche à redécouvrir n'est autre que cette Tora de la grâce pure, une Tora directement reliée à la sefira tif'éret et non plus uniquement à la sefira malkhout. Il veut rétablir l'union originelle de tif'éret, symbole du mâle et de

malkhout, symbole de la femelle.

C'est ainsi qu'il reprochait aux talmudistes "obtus" de séparer le mari de son épouse, c'est-à-dire de détruire l'union de tiféret et de malkhout. Suivant leur propension naturelle à remythologiser le judaïsme, même si cette expression scholémienne est aujourd'hui quelque peu contestée, les kabbalistes s'en revinrent au chapitre de la Genèse évoquant les deux arbres, celui de la connaissance du bien et du mal et celui de la vie. Nul ne s'étonnera de voir que les adeptes de la doctrine ésotérique ont identifié la Tora de l'émanation à l'arbre de la vie et celle de la création à l'arbre de la connaissance. Celle-ci s'acquiert au terme d'un dur labeur et présuppose qu'il existe du bien et du mal, du vrai et du faux, du permis et de l'interdit etc. L'introduction aux Tikkunim est formelle sur ce point: les deux "Torot" existent et celle de la création est connotée par le verset des Proverbes (8; 22): Dieu m'a acquis au commencement de ses voies. Celle de l'émanation fait l'objet d'une allusion dans les Proverbes (19; 8): la Tora de Dieu est parfaite, elle apaise l'âme. Mais comment savons-nous que cette même Tora (celle de l'émanation) est bien celle qui est unie au Nom divin. En guise de réponse à la question, on cite un passage de l'Exode (3; 15): c'est mon nom pour toujours et c'est mon titre de génération en génération. Cette Tora est donc en relation directe avec le Nom de Dieu. En outre, selon les cas, les enfants d'Israël sont considérés soit comme les esclaves de Dieu (Lévitique 25; 55: car c'est de moi que les fils d'Israël sont esclaves, ils sont mes esclaves.) soit, au contraire, comme ses fils (Deutéronome 14; 1: vous êtes des fils pour l'Eternel votre Dieu). De quelle Tora disposons-nous ici-bas? Les Tikkunim répondent sans peine: celle de la création, celle qui contient les commandements positifs et négatifs. Les déclarations à la limite de l'antinomisme, contenues dans les Tikkunim et le Berger fidèle, posent le problème de l'affranchissement de la pratique des commandements divins. Aucun auteur ne s'estimait délié de cet engagement précis et repousse cette "spiritualisation" de la Tora à l'époque messianique. Mais l'idée d'une purification d'Israël reste omniprésente: grâce aux spéculations kabbalistiques qui redonneront à la Tora de Dieu son éclat initial et l'expurgeront des notions de mort, d'interdit et d'impureté. Les fautes d'Adam, qui consumma le fruit défendu, et d'Israël, qui adora le veau d'or, seront effacées. Ainsi la Tora redeviendra ce qu'elle était originellement, la Tora de la grâce dont parle le chapitre 31 des Proverbes (v. 25): . et une Tora de grâce est sur sa langue.

Quelle Tora fut révélée sur le Mon Sinai?

Les kabbalistes exploitèrent de leur mieux le terrible accident des tables originelles brisées par Moïse au pied de la montagne. Le Tikkun n° 40, ainsi que d'autres passages, soutiennent que la Tora de l'émanation, celle qui est reliée à l'arbre de vie, fut effectivement donnée mais que la lettre WAW, symbole de cet arbre, s'enfuit, provoquant la chute de l'édifice tout entier. Pourquoi cela? Parce que les enfants d'Israël n'étaient pas assez dignes pour recevoir une telle Tora. On lui substitua donc une autre Tora contenant des commandements positifs et négatifs. Le Zohar proprement dit (I, 63b) développe l'idée suivante: c'est la faute commise par Israël qui transforma la nature de la Tora et qui "réactualisa" le péché d'Adam et la souillure du serpent. Dans ces conditions, les forces de l'autre côté renforcèrent leur emprise sur la Tora dite de la création. Cette soudaine mutation de la Tora originelle est décrite aussi par l'auteur des Tikkunim (Tikkun n° 56): en commettant sa faute, Adam a provoqué la désunion du couple céleste que forment le Saint béni soit-il et sa Shekhina. En conséquence, Adam fut lui aussi privé de sa compagne puisqu'il est dit (Genèse 2; 18): . il n'est pas bon que l'homme soit seul, je vais lui faire une aide qui soit comme lui. Par malheur, en lieu et place de la première épouse qui s'originait, elle, de l'arbre de la vie, la seconde était rattachée à l'arbre de la

connaissance, avec, précise le texte "du sang pur mais aussi le sang impur des mesntrues.". C'est à cette première femme que s'appliquait le verset des Proverbes (3; 18): c'est un arbre de vie pour ceux qui s'y cramponnent." Enfin, l'auteur cite aussi un verset de l'Exode (32; 16) qui parle de "ce qui était gravé sur les tables".

Or la tradition juive ancienne recommandait de lire non pas harut / gravé mais hérut / liberté, ce qui permet au texte de dire qu'une telle Tora de liberté nous aurait affranchi de la mort, des maladies, des larmes, de l'indigence, de l'oppression étrangère etc. Où se trouve aujourd'hui cette Tora spirituelle, empreinte de grâce divine originelle? Elle existe dans le texte de la Tora actuelle mais n'apparaît qu'aux adeptes du sens ésotérique auxquels elle se relève lorsque les circonstances s'y prêtent. Mais le Berger fidèle trace une ligne quasi infranchissable entre ces fils du palais, les adeptes de l'ésotérisme et la masse des non-initiés. La Tora des initiés constitue, pour ainsi dire, le pain quotidien du Seigneur, mais les autres se nourrissent d'aliments tout juste bons pour le bétail. Le Berger fidèle fait cette comparaison en s'appuyant sur des versets du livre des Juges (7; 13: . il y avait une miche de pain d'orge tournoyant dans le camp de Madian.) et du livre de Ruth (3; 15: . il mesura six mesures d'orge qu'il mit sur elle.). Si l'on comprend bien la comparaison hardie de ce passage, les six mesures renvoient aux six traités de la mishna qui imposent une servitude vis-à-vis de l'Écriture: c'est, disons-le, le brouet des non-initiés alors que les kabbalistes se nourrissent, eux, d'aliments plus raffinés. Les êtres qui sont sous la coupe de la Tora de la création possèdent une âme de même extraction et qui requiert, par voie de conséquence, une purification au moyen de jeûnes et d'autres actes de contrition. Même les déplacements des Docteurs des Écritures -dont le talmud et la mishna font si souvent état- sont interprétés ici comme une sorte de contrition destinée à expier les fautes.

On sait que le Berger fidèle n'a été compilé qu'après la parution du Zohar de Moïse de Léon et que ce texte se trouvait probablement sous ses yeux lorsqu'il rédigea le sien propre. Il se concevait donc comme une sorte de continuateur et de propagateur des idées de Moïse de Léon. Il parle même d'accroître ainsi la population de ceux qui ont trouvé refuge dans cette arche de Noé de la mystique, échappant au déluge qui submerge la masse des littéralistes. On a cité supra l'article de Baer concernant l'arrière-plan historique du Berger fidèle et les tensions socio-religieuses qu'il reflétait. L'auteur semble avoir eu une conscience exacerbée des disparités économiques au sein de la communauté juive; même Moïse de Léon avait une approche très déterminée de ce problème, lui qui dut dédier la plupart de ses ouvrages hébraïques à de riches mécènes et qui n'hésite pas à écrire dans le Zohar proprement dit que l'ère messianique sonnera le glas de la puissance des méchants puisque les érudits ne dépendront plus d'eux pour assurer leur subsistance. Moïse de Léon insiste (Zohar I, 171a) sur la nécessité absolue de venir en aide aux kabbalistes que leur souci de la Tora empêche de se livrer à des activités économiques lucratives. Mais si l'étude désintéressée de la Tora venait à faire défaut, c'est l'emprise de l'autre côté qui s'en trouverait renforcée. L'auteur cite alors la malédiction du serpent contenue dans le verset de la Genèse (3; 14):. sur ton ventre tu marcheras. Quand on doit marcher sur le ventre, c'est qu'on a les jambes coupées. Or, dans la symbolique de l'homme primordial, les sefirot qui soutiennent le tronc ne sont autres que nétsah (éternité) et hod (majesté). Il convient donc de renforcer ces soutiens de la Tora, tant au plan humain qu'au plan sefirotique, faute de quoi c'est Esaü, c'est-à-dire le christianisme médiéval qui triomphe puisque la Tora sera menacée de désuétude.

L'auteur cite un célèbre passage de la Genèse (27; 22): la voix est la voix de Jacob, mais les mains sont celles d'Esau. Les ennemis d'Israël ont intérêt à ce que la voix de Jacob, la voix de l'étude la Tora, cesse de se faire entendre, laissant ainsi le champ libre à l'hégémonie du christianisme. On sait que les sources juives anciennes présentaient la Tora comme le réel fondement des mondes. Les différentes parties de la Tora reflètent celles de l'univers. Il y a une correspondance absolue entre le microcosme et la macrocosme. Moïse de Léon souligne que la Tora renferme tout en elle: les mystères impénétrables de l'univers, les secrets révélés ou scellés de la divinité, les sujets de ce monde-ci mais aussi ceux du monde à venir. L'imaginaire de l'auteur du Zohar (II, 46a) s'enflamme littéralement lorsqu'il interprète le beau Psaume 22 dédié à la biche de l'aurore. Dieu lui-même, écrit l'auteur, se délecte des âmes des Justes qui étudient la Tora de jour comme de nuit. Mais pourquoi donc la nuit, se demande notre texte? De même que le jour est inséparable de la nuit et que tous deux constituent un ensemble parfait, ainsi le Nom de Dieu se trouve constamment parachevé.

C'est que le Saint béni soit-il écoute lui-même, en compagnie des Justes de l'Eden, l'étude des kabbalistes qui interprètent sa Tora selon son vrai sens. Et David en personne dit dans ses Psaumes (42; 9): Durant le jour Dieu mandait sa grâce et, dans la nuit son chant me tenait compagnie. Un verset d'Isaïe (40; 6) demande au prophète de prêcher: Une voix dit: prêche (qera!) Mais prêcher quoi? Prêcher aux kabbalistes de se lever bien avant l'aurore, aux alentours de minuit, pour étudier la Tora. Pourquoi à cette heure-là? Parce que c'est l'heure où, comme on l'a déjà noté, l'emprise de l'autre côté décroît et le Saint béni soit-il retrouve la Shekhina pour s'unir à elle. Les kabbalistes contribuent à cette union ici bas. C'est que la Shekhina elle-même est la Tora sous l'angle de tif'éret tandis que sous l'aspect de la sefira héséd elle est appelée ouvres de bienfaisance (gemilut hassadim). L'auteur en déduit que celui qui étudie la Tora de manière désintéressée et dispense généreusement ses bienfaits ouvre chaque jour à la restauration de l'harmonie cosmique. Mais l'auteur adjoint à ces gloses une exégèse particulière concernant ceux qui n'étudient pas la Tora orale pour elle-même. Il cite un verset de l'Exode (1; 14) qui relate les travaux forcés des Hébreux en Egypte: Ils leur rendirent la vie amère par un dur labeur (avoda qasha), dans le mortier (homer) et les briques (lebénim) ainsi que par toute sorte de labeur au champ, en plus de tout le labeur auquel on les asservissait avec rigueur (be-fa rékh). L'auteur de ce tikkun assimile chacun de ces travaux forcés aux règles herméneutiques de la Tora orale: dans qasha (dur) il veut voir une qushya, un problème juridique, dans homer (mortier) il veut voir une référence au raisonnement a fortiori (qal wa-homer), dans lebénim (briques) la notion de libbun (approfondir et affiner sans cesse) et enfin dans parekh (rigueur) pirkha, c'est-à-dire un remarque destinée à détruire un raisonnement juridique. Il est difficile de trouver un réquisitoire plus dur contre ceux qui se grisent d'argumentations juridiques et délaissent le vrai jardin mystique de la Tora. A la suite de cette charge, l'auteur invoque cependant l'autorité de la mishna pour interpéter un passage du livre des Nombres (19; 14): Voici la Tora: quand un homme meurt dans une tente. Or, un passage de la mishna d'Abot (6; 4) parle de celui qui se tue ou qui se meurt (mémit: c'est-à-dire qui se soumet aux pires sacrifices) pour la Tora. L'auteur des Tikkunim établit donc une connexion entre le verset des Nombres qui parle de mort, le passage de la Tora qui parle de celui qui se mortifie pour la Tora et, enfin, la récompense due à celui qui se livre à l'étude désintéressée. L'auteur s'en retourne à sa préoccupation personnelle majeure, à savoir la pauvreté dans laquelle il se débat quotidiennement. La mort, dit-il, c'est la pauvreté et la

résurrection peut être aussi le retour à meilleure fortune, c'est-à-dire à de meilleures conditions de vie. Isaïe (26; 19) ne le proclame-t-il pas: Que revivent tes morts, que mes cadavres se relèvent! Réveillez-vous et poussez des acclamations, habitants de la poussière! La conclusion est trouvée dans le même traité de la mishna (Abot 4; 9): ceux qui accomplissent la Tora dans la misère finiront par l'accomplir dans l'opulence. Même la mention de la poussière fait penser l'auteur à un verset de la Genèse (28; 14) appliquée à la descendance d'Abraham: ta descendance sera comme la poussière de la terre. Et enfin, le verset de Daniel (12; 2) qui parle de la résurrection proprement dite: Beaucoup de ceux qui dorment dans la terre de la poussière se réveilleront: ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour la honte, pour l'horreur éternelle. Nous allons considérer à présent, dans ses très grandes lignes, le traitement des préceptes divins dans le corpus zoharique. On aura noté que même les diatribes les plus violentes n'étaient dirigées que contre certaines interprétations halakhiques de la Tora orale mais jamais contre la Tora écrite dont la partie juridico-légale demeure intacte. Certes, on peut déceler, ça et là, des relents d'antinomisme mais une telle tendance est propre à la mystique en général: comment l'âme du mystique, habituée à franchir les limites, pourrait-elle demeurer confinée dans l'espace soigneusement balisé du judaïsme rabbinique? Et pourtant, la mystique juive, dont le Zohar est la véritable Bible, a réussi à s'accommoder du contenu positif du judaïsme.

Il semble que, dans ce contexte précis, le Zohar ait voulu s'opposer à une exégèse philosophico-rationaliste ou simplement symbolique des préceptes bibliques. Revenons un tout petit peu en arrière: au moment où Moïse de Léon vit ses années de formation, les enseignements du Guide des égarés commencent à se propager dans tous les milieux juifs de la France méridionale, connue pour avoir été, depuis les grandes controverses anti-maïmonidiennes, le bastion des études philosophiques et scientifiques. De tels milieux suivaient une propension naturelle en donnant des commandements divins une exégèse qui en amoindissait la portée et la valeur. Dans la troisième partie de son Guide des égarés (ch. 36 à 49) Maïmonide répartissait les 613 commandements en quatorze classes dont l'examen, même superficiel, laisse aussitôt apparaître le caractère arbitraire. Pourquoi avoir fait intervenir le livre des Sabiens, intitulé l'Agriculture nabatéenne, afin d'expliquer la promulgation de certains interdits divins? Comment ranger dans la seconde classe des commandements, censés combattre l'idolâtrie et le culte des astres, l'interdiction de se raser les coins de la chevelure et de la barbe? Sur quoi se fonde Maïmonide pour affirmer que si la circoncision intervient dès le huitième jour, c'est parce que l'amour des parents n'est pas encore trop fort, sans quoi ils ne permettraient pas une telle opération? Le Zohar (I, 93a) procède tout autrement: Il nous propose une interprétation mystique d'un verset d'Isaïe (60; 21): Dans ton peuple tous seront des justes, à jamais ils posséderont le pays, rejetons de mes plantations. Rabbi Abba s'interroge sur le sens à donner à cette affirmation: dans ton peuple tous seront des justes. Israël ne fourmille-t-il pas de pécheurs, d'hommes qui bravent la volonté du Seigneur et contreviennent à sa loi? Le sage répond que le peuple d'Israël consent librement un sacrifice majeur: il offre ses propres fils lors de la circoncision. Et une fois circoncis, les enfants d'Israël font alors partie des Justes puisqu'il est écrit (Proverbes 10; 25): le Juste est le fondement (yesod) de l'univers. Dans la représentation de l'Adam qadmon, l'homme primordial, la sefira yesod, l'avant-dernière qui correspond à la place du pénis, est incarnée par le Juste. La suite du verset d'Isaïe prévoit qu'ils (les justes) hériteront la terre à jamais: or, la terre symbolise justement la Shekhina. Ce qui signifie

que l'homme circoncis adhérerait à tout jamais à la Shekhina.

Le texte du Zohar passe au patriarche Abraham qui s'appelait à l'origine Abram et auquel Dieu ajouta la lettre Hé immédiatement après qu'il s'était soumis au rite de la circoncision (Genèse 17; 4-5): Voici que mon alliance est avec toi. On ne t'appellera plus du nom d'Abram mais ton nom sera Abraham. Rabbi Abba souligne le grand privilège d'Israël qui a le droit de pratiquer la circoncision car "celui qui porte cette marque ne connaîtra pas les tourments de l'enfer." Mais cette distinction d'origine divine impose aussi des devoirs, en l'occurrence ne pas galvauder le signe de cette alliance en "l'introduisant dans des domaines impurs" car ceci porterait préjudice au Nom divin lui-même. Et lorsqu'un père présente son fils au circonciseur Dieu lui-même ne peut dissimuler sa joie et invite la famille céleste à contempler ce qui se passe. Le prophète Elie se rend immédiatement sur place, dût-il faire quatre fois le tour de la terre, et c'est la raison pour laquelle une chaise spéciale est tenue à sa disposition. C'est encore rabbi Abba qui revient (III, 14a) sur l'importance cruciale de la circoncision et sur la nécessité d'en respecter scrupuleusement toutes les obligations. Cette fois-ci c'est le Psaume 44 qui introduit son propos: (verset 18): Tout cela nous est advenu et nous ne t'avions pas oublié, nous n'avions pas trahi ton alliance. Le dernier membre du verset s'applique, selon le sage, à la circoncision car celle-ci, ainsi que nous le notions supra, témoigne en faveur de la Tora tout entière qui est appelée témoignage. Mais rabbi Abba va plus loin et met à nouveau en garde contre les unions illicites qui profanent l'alliance. Il cite donc la suite du Psaume (verset 21): Si nous avons oublié le nom de notre Dieu, étendu nos mains vers un dieu étranger. Cette dernière mention viserait rabbi Abba ceux qui ne reculent pas devant une union intime avec des femmes étrangères. La circoncision, nous l'avons déjà dit, récapitule toute la Tora: le cas d'Abraham est cité, lui dont il n'est dit qu'il observait les commandements de la Tora qu'après s'être soumis à la circoncision. Genèse 26; 5 stipule donc: parce qu'Abraham a écouté ma voix et qu'il a observé mon observance, mes ordres, mes préceptes et mes lois. La figure biblique qui s'est imposée dans la littérature rabbinique comme le parangon de la vertu est Joseph; il sut résister aux appels de la femme de son maître Potiphar. De ce fait, il fut nommé vice-roi d'Egypte et devint le symbole du Juste incarné par la sefira yesod. Le Psaume (81; 6) dit "un témoignage qu'il a imprimé en Joseph, lors de sa sortie du pays d'Egypte." En maintenant "son arc dans sa force première" Joseph est resté "nuit et jour" uni aux sefirot yesod et malkhut. Ces quelques exemples zohariques montrent combien les enseignements des maîtres de la mystique médiévale différaient de l'univers mental de Maïmonide qui a cherché à subsumer l'ensemble de la législation biblique sous un seul principe architectonique; celui-ci se trouvait déjà dans le talmud, et n'était autre que la négation absolue de l'idolâtrie.

Une telle classification revenait à relativiser la valeur religieuse des préceptes divins et leur conférait une vertu politique, un but pédagogique au service des habitants de la cité. Ce fait est indiscutable puisque Maïmonide écrit sans ambages que la Tora poursuit un double but: la perfection du corps et celle de l'âme (tikkun ha-gouf we-tikkun ha-néfesh: III, ch. 27). Certains commandements orientent dans la bonne direction ceux auxquels leurs facultés dianoétiques ne permettent pas de découvrir les vérités éternelles par la voie du syllogisme. L'exemple le plus éloquent est le commandement d'aimer Dieu: il s'agit, par là, de promouvoir l'image d'un Dieu providentiel, créateur de l'univers et garant d'une éthique. L'exercice auquel se livre Maïmonide en consacrant d'aussi longs développements à la motivation des préceptes contenait en germe leur négation: si,

comme il l'écrivit lui-même, la raison majeure de la législation biblique était d'annihiler l'idolâtrie et de promouvoir le monothéisme, ne faudrait-il pas, sitôt ce but atteint, déclarer ces mêmes préceptes obsolètes? Enfin, si les commandements ne sont, semble-t-il, qu'un moyen en vue de parvenir à une fin, comment croire, dès lors, qu'ils sont d'inspiration divine? Maïmonide n'a pas jugé bon de répondre à ces questions pour la bonne raison, qu'à ses yeux, la Tora avait une fonction politique: régir et éduquer les masses incultes. La législation religieuse devenait une sorte de succédané pour l'éducation politique. L'auteur n'ignorait pas que la recherche de la motivation des préceptes n'était pas très bien vue dans les sources traditionnelles: ne signale-t-on pas le cas du roi Salomon qui perça au jour tous les mystères des commandements -à l'exception notoire de celui de la vache rousse- mais que cette ingéniosité ne l'empêcha pas d'enfreindre des interdits? A cette objection classique Maïmonide a choisi de répondre dès le chapitre 31 de la troisième partie du Guide des égarés: certains religieux, écrit-il, considèrent l'absence de motivation rationnelle des préceptes comme la meilleure preuve de leur origine divine. L'auteur rejette catégoriquement une telle remarque au motif que les actions humaines apparaîtraient alors mieux fondées que celles attribuées à Dieu! Tout ce débat se trouve à l'arrière-plan du corpus zoharique et détermine la position de ses auteurs: loin de conférer aux commandements une simple valeur socio-philosophique, ils les soustraient, de fait, à la sphère rationnelle pour les ancrer dans un tout autre plan, notamment théurgique. En une phrase: lorsque l'homme juif accomplit les commandements de la Tora, il agit sur le monde d'en-haut, il unit à nouveau le Saint beni-soit-il à sa Shekhina, renforce l'arbre de vie et participe à l'unification des sefirot, notamment tif'éret et malkhout. Moïse de Léon n'a pas manqué d'être intrigué par des déclarations maïmonidiennes de ce type:

"La raison pour laquelle la purification se fait avec du bois de cèdre, de l'hysope, de la laine cramoisie et deux oiseaux, a été indiquée dans les midrashim; mais elle ne convient pas à notre but et jusqu'à présent je n'ai pu me rendre compte de rien de tout cela. Je ne sais pas non plus pourquoi on emploie dans la cérémonie de la vache rousse le bois de cèdre, l'hysope et la laine cramoisie, ni pourquoi on se sert d'un bouquet d'hysope pour faire l'aspersion avec le sang de l'agneau pascal; je ne trouve rien par quoi donner la préférence à ces espèces."(III, ch. 47 p 394, traduction de S. Munk)

Et à la fin de ce même chapitre Maïmonide ajoute, en guise de conclusion, une phrase dont la formulation même ne laisse pas le moindre doute sur sa perplexité: Ainsi, nous avons motivé dans cette classe tous les commandements dont nous avons cru pouvoir deviner les motifs. Moïse de Léon veut voir dans la vertu purificatrice des cendres de la vache rousse un mystère accessible aux adeptes de la doctrine ésotérique. Même les commandements dont le fondement rationnel est évident reçoivent une motivation autre, inséparable de leur accomplissement. En d'autres termes, la meilleure manière de comprendre le sens d'un précepte, c'est de l'accomplir alors que l'interprétation rationaliste des philosophes visait le plus souvent à affranchir l'individu de son accomplissement. Une telle attitude s'inscrit harmonieusement dans l'image kabbalistique du cosmos; si pratiquer la circoncision, c'est éloigner du nouveau-né et de sa famille les "cosses de l'impureté" et affaiblir l'emprise de l'autre côté, il saute aux yeux qu'une telle opération n'est plus purement chirurgicale; si, par exemple, mettre ses tefillin (objets du culte) contribue à renforcer son tsélém, l'image astrale qui suit l'individu à chaque pas, et à inspirer de la crainte à ceux qui le rencontrent, ou encore si un tel acte de nature

liturgique accomplit son effet jusque dans les niveaux sefirotiques les plus élevés (hokhma, bina, tif'érét et malkhout), alors nous sommes, en effet, très loin des motivations de type maïmonidien. Toutefois, l'arrière-plan de ces nouvelles déterminations mystiques est indéniablement d'inspiration maïmonidienne.

Pour Moïse de Léon, la réalisation de ces préceptes offre à l'homme la possibilité d'entrer en communication avec des puissances cosmiques. Moïse de Léon (II, 91a) revient sur l'inépuisable symbolisme de l'union entre tif'érét et malkhout: la sefira supérieure symbolise les commandements positifs (au nombre de 248) tandis que la sefira inférieure renvoie aux commandements négatifs (au nombre de 365); ce décompte est remarquable puisque l'union de deus sefirot donne la totalité des 613 préceptes dont la somme forme désormais un corpus mysticum. En somme, là où Maïmonide relativise ou "socialise", Moïse de Léon resacralise. Dans la pensée de l'auteur du Zohar proprement dit, l'inobservance des commandements provoque un affaiblissement des forces d'en-haut et affecte l'image même de l'homme primordial (Adam qadmon) qui symbolise les sefirot (II, 165b). Il n'existe plus aucun rapport avec l'aspect social des mitzwot; et même s'il existe, il est, désormais, loin d'être déterminant. L'accomplissement d'un précepte assure la continuité du flux dirigé des sefirot qui vivifient les mondes; mal agir, c'est perturber les canaux de la vie, voire même les interrompre, ce qui met à mal l'équilibre cosmique. Enfin, Moïse de Léon et ses collègues voyaient dans l'inobservance des préceptes les raisons du maintien de la Shekhina en exil. On perçoit ici les traces de la doctrine zoharique de la rédemption: le salut ne viendra qu'au moment où la Shekhina se relèvera de la poussière de l'exil. Alors que Maïmonide n'accorde pas à la prière l'importance qui lui reviendrait peut-être, le Zohar se grise, par exemple, d'interprétations mystiques des tefillin, des franges rituelles (tsitsit) et du châle de prière (tallét). La Bible prescrit de placer des franges rituelles aux quatre extrémités des vêtements. Nombres 15; 39 spécifie "qu'en les regardant on se souviendra de tous les commandements de Dieu. Le Zohar (III, 174a) remarque que c'est là le signe royal. Mais le texte établit finement une relation entre la frange rituelle qui se dit tsitsit en hébreu et le mot tsits qui signifie lame, comme la lame d'or pur en Exode (28; 36). Tout comme les franges rituelles que l'on contemple pour se souvenir des préceptes divins, la lame d'or pur peut être regardée afin d'obtenir la rémission des péchés.

Pour l'auteur, ceux qui récitent la profession de foi juive (Shema Israël) sans se revêtir de leur châle de prière, muni des franges rituelles, se rendent coupables d'une trahison. Le Psaume 101; 7 dit bien: Point n'habitera à l'intérieur de ma maison celui qui pratique la tromperie; celui qui débite des mensonges ne tiendra pas devant mes yeux. Le Zohar (II, 90b) ne se limite pas à l'examen de prescriptions isolées, il s'intéresse aussi au Décalogue: reprenant le passage de Ba-Midbar rabba (13; 5) selon lequel les dix commandements contiennent l'ensemble des 613 préceptes divins, Moïse de Léon établit des correspondances entre les deux parties des Tables de l'alliance. Ainsi, le commandement stipulant "Je suis l'Eternel ton Dieu" (Ex. 20; 2) fait face au "Tu ne tueras point" (Ex. 20; 13) car quiconque commet un meurtre porte préjudice au créateur qui fit l'homme à son image. Le verset "Tu n'auras pas d'autres dieux" (Ex. 20; 3) fait face à "Tu ne commettras pas d'adultère" (Ex. 20; 14) car celui qui viole son engagement pêche contre son Dieu. C'est ce que dit le prophète Osée (5; 7): Ils ont été infidèles à Dieu car ils ont enfanté des fils étrangers. Le verset "Tu ne prononceras pas en vain le Nom de Dieu car l'Eternel n'innoçente pas celui qui prononce son Nom en vain" (Ex. 20; 7)

correspond à "Tu ne voleras point" (Ibid. 15). Le vol entraîne généralement le faux témoignage: quiconque commet l'un se rend automatiquement coupable de l'autre. "Souviens-toi du jour du chabbat" (Ex. 20; 8) correspond à Exode 20; 16 qui s'enonce ainsi: "Tu ne déposeras pas de faux témoignage contre ton prochain." Or, le chabbat lui-même est considéré comme un témoignage de tous les autres commandements et notamment un témoignage en faveur de la vérité. Ne lit-on pas en Michée (7; 20) "Tu donneras la vérité à Jacob"? Or, Jacob n'est autre qu'Israël dont il est dit en Exode 31;16: "Les enfants d'Israël observeront le chabbat. Exode 20; 12 stipule "Honore ton père et ta mère afin que se prolongent tes jours sur le sol que te donne l'Eternel ton Dieu." correspond au verset (Ex. 20; 14): "Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain." Si la femme adultère donne naissance à une enfant qui n'est pas de son époux, nous dit le Zohar, comment cet enfant ferait-il pour honorer son vrai père? Enfin, le Zohar rappelle dans ce même passage que "la Tora est le Nom du Saint béni soit-il": de même que le Nom s'incarne dans le Décalogue, la Tora y est, elle aussi, contenue. Avec le châle de prière et les tefillin, la mesusa, parchemin apposé aux linteaux des portes, fait partie des commandements (Dt. 6; 9) que le juif pieux pratique chaque jour. Selon l'auteur (Zohar III, 263b), le commandement de la mesusa a été prescrit afin de nous accorder la bénédiction du Très-haut lors de tous nos déplacements. Psaume 121; 8: Que Dieu garde ta sortie et ta rentrée, dès maintenant et à jamais! La mesusa est une sorte de gardien permanent, à l'instar de la Shekhina qui accompagne le peuple d'Israël dans son exil. Et la présence de deux péricopes bibliques dans ce boîtier apposé au mur symbolise l'union du masculin et du féminin.

La présence de Dieu aux portes, par l'intermédiaire de la Shekhina, exige une attention particulière: comment déposer des ordures à sa porte ou y verser des eaux usées? Ce serait, dit le texte, une invitation adressée aux forces destructrices de l'autre côté. La mesusa agit donc comme les franges rituelles: en la scrutant on doit avoir conscience de la présence de Dieu. Cette relation directe à Dieu est caractérisée d'une façon assez extraordinaire en un passage (Zohar III, 113b) qui vante les mérites des œuvres de bienfaisance: l'homme qui pratique la tsédaqa (=charité) fait Dieu , en quelque sorte il lui donne une substance! Le Zohar avait amorcé cette idée en citant un verset de la Genèse (18; 19) dont la formulation lui paraissait digne d'intérêt: Car je l'ai élu pour qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui, de garder la voie de Dieu, en pratiquant (la'assot) justice et jugement. Le Zohar s'étonne de cette apparente redondance entre "garder la voie de Dieu" et "pratiquer [la-assot] justice et jugement" Le texte répond qu'en pratiquant la justice et le jugement l'homme charitable fait Dieu.. Le Psaume 106; 3 s'exprime dans le même sens: heureux ceux qui observent le droit, ceux qui pratiquent ('ossé) la justice en tout temps.

Le terme hébraïque est toujours le même, c'est faire, comme si les bienfaiteurs faisaient le Saint béni soit-il. On a vu plus haut, en évoquant la pauvreté dont l'auteur semble avoir été affligé, que le thème de l'indigence lui tenait à cœur. Le pauvre, explique-t-il, est considéré comme mort: c'est pour cela que l'Ecriture (Proverbes 10; 2) dit: la justice (tsédaqa) délivre de la mort. Et cet acte réalisé ici-bas exerce une influence en-haut puisque la Shekhina, elle-même, s'en trouve exaltée et renforcée. En revanche, les méfaits des hommes malmènent la Shekhina, voire l'expulsent même du monde. L'auteur du Zohar (II, 3b) en recense trois: le premier méfait, le plus odieux, consiste à s'unir à une femmes en menstrues. Même après cet acte répugnant, l'impureté renforce son

emprise sur cet homme et le poursuit partout où il se rend, ce qui revient à éloigner la Shekhina de tous les lieux qu'il fréquente. Et lorsque cet homme engendre un enfant, l'autre côté s'en empare à tout jamais. Lévitique (15; 24) dit bien: que si un homme couche alors avec elle et que sa souillure soit sur lui, il est impur sept jours et toute couche sur laquelle il se couchera sera impure. Le second méfait consiste à avoir des relations intimes avec une femme qui n'est pas juive. Le prophète Malachi (2; 11) lui-même s'insurgeait là contre: Juda a trahi et une abomination a été commise en Israël et à Jérusalem, car Juda a profané ce qui est consacré à Dieu, puisqu'il aime et épouse la fille d'un dieu étranger.

En s'unissant à une femme étrangère, nous dit l'auteur du passage, l'homme juif introduit le "signe de l'alliance" dans un domaine étranger; en d'autres termes il le profane. Enfin, la troisième abomination est de tuer le fœtus dans le ventre de sa mère, c'est-à-dire de commettre un avortement. C'est une chose de devoir occire un homme, mais c'est une tout autre chose de tuer sa propre progéniture! Celui qui se rend coupable d'un tel méfait "détruit l'œuvre du roi et chasse du monde une âme, condamnée à errer." En effet, l'âme du nouveau-né erre de par le monde tandis que l'Esprit saint pleure. Il eût mieux valu, dit le Zohar, que cet infanticide ne fût jamais venu au monde! L'auteur rend un vibrant hommage aux enfants d'Israël qui surent adopter une conduite digne, même durant leur esclavage en Egypte: alors que les pires menaces pesaient sur leur premiers-nés, ils ne les tuèrent point et continuèrent d'appliquer le premier commandement positif de la Genèse qui est de croître et de se multiplier. Enfin, les enfants d'Israël ne se laissèrent jamais détourner de leur mission: ils descendirent en Egypte en tant qu'enfants d'Israël et en remontèrent dans la même dignité. C'est pour cela que le livre de l'Exode (1; 1) nous dit : Voici les noms des fils d'Israël qui entrèrent en Egypte avec Jacob. On peut donc dire qu'à l'exception de certaines sections du Berger fidèle et des Tikkuné Zohar lesquels ne s'en prennent jamais à la Tora écrite — il n'y a pas, à proprement parler d'antinomisme dans le Zohar lui-même. Celui-ci insiste même, au contraire, sur l'obligation d'appliquer les commandements de façon concrète. on perçoit des relents de polémique anti-philosophique dans certains passages, notamment en Zohar III, 105a où sont pris à partie ceux qui insistent sur le culte du cour. Il faut des actions concrètes, nous dit ce passage, il faut prier à haute voix et ne pas écouter ceux qui conseillent de le faire en silence. Il s'agit là probablement de séquelles de la polémique anti-maïmonidienne où le parti des kabbalistes se refusait à assumer la spiritualisation et l'allégorisation du contenu positif de la Tora.

Maurice-Ruben HAYOUN □