

Matière: 'Houmach - **Rubrique:** Sefer Vayikra - **Paracha:** Kedochim, Ch.19 v.2

Thème: La Kedoucha (2^e partie) - **Auteur:** Eric Smilevitch

Titre: Du rapport à l'inaccessible



Introduction



Notes de
l'enseignant

Dans une première partie, nous avons tenté de restituer le contexte, à la fois spirituel et moral, de l'injonction du verset de *Lévitique* 19, 2: קְדָשִׁים תִּהְיוּ. Et nous avons réservé pour la présente étude l'analyse de la fin du verset, qui motive et justifie explicitement l'injonction, à savoir la comparaison avec Dieu. L'énoncé complet est, en effet:

קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

Ce que nous avons traduit précédemment par les mots:

"Soyez empreints de retenue! Car je suis empreint de retenue, moi l'Éternel, votre Dieu."

Le paradoxe concentré dans la notion de קְדוּשָׁה (*kedoucha*) ressort ici avec évidence: le même terme sert à désigner, à la fois, une dimension humaine de l'existence, et une dimension divine. Or, quelle forme de "retenue" pourrait bien concerner Dieu? Cette notion n'a de sens que pour qui est habité de "tendances" ou de "pulsions", c'est-à-dire pour un être désirant! Et elle ne s'emploie que pour qualifier un certain type de mœurs, qu'elle oppose à un autre, plus ordinaire, pour ne pas dire plus vulgaire. Quel sens cette opposition "morale" peut-elle avoir pour Dieu?

Pourtant, l'emploi du "langage des hommes" à propos de Dieu est un présupposé méthodologique incontournable de la Tora. Dieu n'est-il pas décrit ainsi comme "jaloux", ou "courroucé", ou "sage" ou "juste", tandis que ces termes n'ont de sens que dans le cadre des relations humaines et dans le cadre d'une culture. Alors que, par définition, le Créateur est placé à l'origine de toutes choses, et qu'il précède et dépasse toute forme de rapport social et culturel! Ces appellations font, cependant, sens dans leur contexte. Comme l'enseigne Rambam (Maimonide), cette terminologie ne prétend pas s'appliquer à Dieu en lui-même, mais à exprimer la relation qu'il entretient avec les créatures.

La même démarche est donc à l'œuvre ici. Et c'est sur la base de la signification humaine de la notion de קְדוּשָׁה (*kedoucha*) que son application au Créateur prend sens. La question est alors d'étendre la portée du rapport au monde que cette notion signifie, et de découvrir comment le Créateur peut s'y trouver aussi désigné.



Analyse thématique

1. LE LANGAGE DES HOMMES ET L'IDEE DE DIEU

Rappelons, pour commencer, la démarche globale de Rambam concernant l'ensemble des épithètes et des qualificatifs appliqués au Créateur, par les écrits bibliques. Le principe est que ces qualificatifs ne doivent pas être pris pour des descriptions rigoureuses de la réalité de Dieu, mais pour des "façons de parler" empruntées au langage commun des hommes. Leur but est de communiquer une certaine idée de la perfection divine, sur la base de ce que les hommes considèrent comme "parfait", même si cette perfection n'est pas adéquate à l'idée de Dieu. C'est une forme de pédagogie, à l'usage d'un entendement limité, destinée à enseigner la perfection divine en fonction de ce qu'un homme est capable de se représenter et de comprendre immédiatement. Le modèle est fourni par une phrase empruntée au Talmud, selon laquelle: "la Tora parle le langage des hommes".

Guide des Egarés 1, 26

Tu connais déjà leur sentence relative à toutes les espèces d'interprétation se rattachant à ce sujet, savoir que "l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes" (*Yevamot* 71 a). Cela signifie que tout ce que les hommes en général peuvent comprendre et se figurer au premier abord a été appliqué à Dieu, qui, à cause de cela, a été qualifié par des épithètes indiquant la corporéité, afin d'indiquer que Dieu existe; car le commun des hommes ne peut concevoir l'existence, si ce n'est dans le corps particulièrement, et tout ce qui n'est pas un corps ni ne se trouve dans un corps n'a pas pour eux d'existence. De même, tout ce qui est perfection pour nous a été attribué à Dieu pour indiquer qu'il possède toutes les espèces de perfection sans qu'il ne s'y mêle aucune imperfection; et tout ce qui est conçu par le vulgaire comme étant une imperfection ou un manque, on ne le lui attribue pas. C'est pourquoi on ne lui attribue ni manger, ni boire, ni sommeil, ni maladie, ni injustice, ni aucune autre chose semblable. Mais tout ce que le vulgaire croit être une perfection, on le lui a attribué, bien que cela ne soit une perfection que par rapport à nous; car pour lui toutes ces choses que nous croyons être des perfections sont une extrême imperfection. Le vulgaire cependant croirait attribuer à Dieu une imperfection en s'imaginant que telle perfection humaine pût lui manquer.

Le sage ne doit donc pas être abusé par les formules parlant du "bras" de Dieu, de son "œil" ou de son "oreille". Il ne faut évidemment pas prendre ces noms au pied de la lettre; ils ne servent qu'à indiquer, de façon métaphorique ou homonymique, la réalité de Dieu, de sa présence et de ses actions dans le monde, selon un mode accessible au commun des hommes. Car le Créateur n'a pas de corps, il est immatériel. Il n'a pas non plus de désirs ni de passions, malgré les énoncés lui attribuant la "mansuétude" ou la "colère". Mais, ces épithètes permettent au premier venu de se représenter une image de la perfection (ce n'est qu'une image, non une idée juste), qui lui sert de guide et d'idéal dans l'existence.

Rabi Moïse ben Maïmon Rabbi Moché ben Maïmon (1138 - 1204). Le plus grand codificateur du Talmud et l'un des plus grands penseurs du judaïsme, notamment à travers son "guide des égarés". S'il ne fait pas un commentaire systématique de la Torah, son œuvre est emplie de références aux versets bibliques. Il suit le sens littéral qui s'accorde avec la raison.

Guide des Egarés 1, 33

La raison pour laquelle "l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes" (...) est qu'elle est destinée à servir de première étude et à être apprise par les enfants, par les femmes et par la généralité des hommes, qui ne sont pas capables de comprendre les choses dans leur réalité; c'est pourquoi on s'est borné pour eux à la (simple) autorité toutes les fois qu'il s'agissait d'une opinion vraie dont on désirait proclamer la vérité, et à l'égard de toute chose idéale (on s'est attaché) à ce qui peut indiquer à l'esprit qu'elle existe, et non à (examiner) la véritable nature de son être. Mais lorsque l'individu s'est perfectionné, et que les secrets de la Tora lui sont révélés, soit par un autre, soit par lui-même, au moyen de leur combinaison mutuelle, il arrive au point de reconnaître la vérité de ces opinions vraies par les véritables moyens de constater la vérité, soit par la démonstration, lorsque celle-ci est possible, soit par des argumentations solides, quand ce moyen est praticable; et de même il se représente dans leur réalité ces choses (idéales), qui étaient pour lui des choses d'imagination et des figures, et il comprend leur (véritable) être.

La Bible n'est pas un ouvrage réservé à l'élite, son but est de parler à tout homme et d'instruire le premier venu. Ce n'est pas un ouvrage qui réclame des études préalables, tout être humain comprenant sa langue (ou la langue de sa traduction) doit être en mesure de se faire une "opinion" ou une "image" du Créateur à sa simple lecture. Voilà, pourquoi la compréhension minimale requise pour comprendre un énoncé portant sur Dieu est, tout simplement, celle de la langue courante et de ses significations humaines.

Il en va de même de la notion de קְדוּשָׁה (*kedoucha*). Dans le texte biblique, ce terme est employé pour désigner le contraire de la טומאה (souillure ou impureté). Elle exprime (ainsi que nous l'avons montré dans l'étude précédente) un "écart", un "recul" ou une "retenue" vis-à-vis des aspects "vulgaires" ou même "sordides" de l'existence humaine. En évoquant les trois significations ou dimensions de la טומאה (souillure ou impureté), Rambam expose donc symétriquement les trois significations ou dimensions de קְדוּשָׁה (*kedoucha*).

Guide des Egarés 3, 46

On voit, par conséquent, que l'expression de טומאה (souillure ou impureté) est un homonyme qui se dit dans trois sens différents. Elle se dit: 1° de la désobéissance et de la transgression des commandements en fait d'actions ou d'opinions; 2° des malpropretés et des souillures: "Sa souillure n'étant encore qu'aux pans de ses vêtements" (*Lamentations* 1, 9); 3° de ces choses réputées (impures), je veux dire quand on touche ou porte telle chose, ou quand on se trouve sous le même toit avec telle chose. C'est dans ce troisième sens que nous disons: "Les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles de souillure" (*Bera'hot* 22 a). De même, le mot קְדוּשָׁה, sainteté, se dit, comme homonyme, dans trois sens, opposés aux trois acceptions dont nous venons de parler.

L'exemple des "écrits saints", tiré d'une règle générale du Talmud, est révélateur. La "sainteté" des écrits se manifeste par le fait qu'ils sont exempts de souillure et que celle-ci ne les atteint pas. Même l'impureté la plus grave, qui entraîne, pour celui qui en serait affecté et pénétrerait dans le Sanctuaire, une peine de mort, ne peut se communiquer au texte biblique. Aucune forme de souillure ou d'impureté ne peut les affecter. En sorte que tout homme, aussi souillé et impur soit-il, peut étudier la Tora sans la moindre limitation. Cette idée, comme on le vérifiera encore plus loin, est le vecteur central de l'application du terme קְדוּשָׁה au Créateur. Le tout premier sens de la formule בְּי קְדוּשָׁה אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם, est donc que Dieu est au-delà de toute souillure et de toute impureté. Il n'est concerné par aucun des aspects "sordides" de l'existence et ne peut être affecté par aucun d'eux. Ce qui implique aussi, en retour, qu'un homme souillé et impur peut s'adresser à Dieu et découvrir un lien avec lui.

Cette conception fournit le modèle "positif" du problème pédagogique évoqué plus haut. La Tora "parle le langage des hommes", parce que les expressions les plus communes de la langue fournissent toujours, quelles que soient les circonstances, une base suffisante pour exprimer l'idée de perfection, et enseigner ainsi les premiers éléments de l'idée de Dieu. Même s'il est évident que la compréhension de l'idée de Dieu évolue en fonction du développement intellectuel et moral de chaque être humain, le langage humain le plus rudimentaire contient déjà les prémisses de l'idée de Dieu, sous la forme des représentations humaines de la perfection. Alors même qu'en lui prêtant des facultés corporelles pour "imager" cette perfection, on reste loin de l'idée adéquate de Dieu, on dispose cependant d'une empreinte pertinente de celle-ci, offrant à chacun les moyens d'un premier modèle du divin. En disant que la "sainteté" du Créateur est inaltérable, on exprime donc une possibilité intrinsèque, et jamais démentie, de la langue la plus commune des hommes.

Il faut pourtant faire ici une restriction fondamentale. S'il est vrai que la langue commune possède les moyens d'exprimer l'idéal, et de conduire ainsi les hommes sur sa voie, c'est à condition de marquer, elle-aussi, un "écart" et une "retenue" vis-à-vis des aspects les plus sordides de l'existence humaine. Il ne s'agit pas d'un privilège linguistique, aucune langue n'est mieux placée qu'une autre dans ce domaine. Il s'agit des conditions de son usage. Aucune langue n'est à l'abri de l'obscénité, aucune n'échappe à la vulgarité qui détruit son potentiel d'exprimer la "sainteté". Et c'est pourquoi, l'usage de la parole est si réglementée dans la Tora.

Guide des Egarés 3, 8

Tu sais aussi avec quelle sévérité on défend chez nous l'obscénité du langage, et cela doit être; car le langage est une des propriétés de l'homme et un bienfait qui lui a été accordé et par lequel il se distingue, comme il est dit: "Qui a donné une bouche à l'homme" (*Exode 4, 11*)? Et le prophète a dit: "Le Seigneur Dieu m'a donné une langue exercée" (*Isaïe 50, 4*). Il ne faut donc pas que ce bienfait qui nous a été accordé pour notre perfectionnement, pour apprendre et enseigner, soit employé au plus grand vice et à la chose la plus honteuse, de manière que nous disions tout ce que les gentils ignorants et impies disent dans leurs poésies et dans leurs narrations, qui leur conviennent bien à eux, mais non pas à ceux à l'égard desquels il a été dit: "Vous serez pour moi un royaume de prêtres et un peuple saint" (*Exode 19, 6*). Et si quelqu'un applique sa pensée et sa parole à une chose relative à ce sens qui est une honte pour nous, de manière à penser, plus qu'il n'est nécessaire, à la boisson ou à l'amour physique, ou à réciter des vers là-dessus, il abuse du bienfait qui lui a été accordé et s'en sert pour se révolter contre le bienfaiteur et pour désobéir à ses commandements, de sorte qu'il ressemble à ceux dont il a été dit: "L'argent et l'or que j'ai donnés à elle en abondance, ils les ont employés pour Baal" (*Osée 2, 10*).

La question de l'usage de la langue est fondamentale. Il est clair que lorsque son exercice se limite à la profération de grossièretés, à l'insulte et aux propos grivois, toute empreinte d'un idéal disparaît, avalée par le cynisme consommateur et grossier des "animaux parlants". L'inclinaison à la vulgarité est puissante, elle est chevillée au rapport de chacun à son propre corps, et s'exprime avec une évidence incontestée. On sait bien que les hommes parlent plus grossièrement qu'ils n'agissent. Même les tendances les plus réprimées sur le plan social, et qui restent le plus souvent à l'état de songe, trouvent moyen de se dire. Le refoulé "parle" d'autant et plus qu'il reste latent sur le plan des actes. En sorte que la langue devient presque inexorablement le dépotoir des vices les plus honteux de l'humanité. On connaît ces écrivains, qui de leur vivant ne firent pas de mal à une mouche, mais qui, dans leurs écrits, expriment tous les fantasmes de sadisme et de viols qui rongent leurs sens.

La retenue de la parole n'est donc possible que par une "censure" interne exercée sur la langue. Pour permettre une formulation positive de l'idée de perfection, pour qu'il soit possible aux hommes de dire l'idéal et d'y "accrocher" leur désir, il faut que la langue se censure elle-même, et se sépare de sa part d'obscénité. La "sainteté" nécessaire à exprimer l'idée de Dieu, fut-elle la plus élémentaire et la moins adéquate, requiert au préalable une "sainteté de la langue".

Guide des Egarés 3, 8

Je crois aussi pouvoir indiquer la raison pour laquelle notre langue (hébraïque) est appelée la "langue sainte"; car il ne faut pas croire que ce soit là de notre part un vain mot ou une erreur, mais c'est une vérité. C'est que, dans cette langue sanctifiée, il n'a été créé aucun mot pour (désigner) l'organe sexuel des hommes ou des femmes, ni pour l'acte même qui amène la génération, ni pour le sperme, ni pour l'urine, ni pour les excréments. Pour toutes ces choses, il n'a point été créé de terme primitif dans la langue hébraïque, mais on les désigne par des mots pris au figuré et par des allusions. On a voulu indiquer par là qu'il ne faut point parler de ces choses, ni par conséquent leur donner des noms, que ce sont, au contraire, des choses sur lesquelles il faut se taire, et que, lorsqu'il y a nécessité d'en parler, il faut s'en tirer par l'emploi d'autres expressions, de même que, lorsqu'il y a nécessité de les faire, on doit s'entourer du plus grand secret. Quant à l'organe de l'homme, on l'a appelé *guid*, "nerf", nom employé par similitude, comme on a dit: "Ton cou est (raide) comme un nerf de fer" (Is. 48: 14). On l'a appelé aussi *chafe'ha*, "instrument pour verser (effusorium)", à cause de son action. Pour l'organe de la femme (on trouve) *kavata*, "son ventre" ou "son estomac", *kévâ* étant le nom de l'estomac. Quant à *ré'hém* (employé pour vulva), c'est le nom de la partie des entrailles dans laquelle se forme le fœtus. Le nom des excréments est *tsoâ*, mot dérivé de *yatsa*, "sortir"; celui de l'urine est *maïm régalim*, "eaux des pieds", et celui du sperme, *cha'hvat zer'a*, "couche de semence". L'acte même qui amène la génération n'a aucun nom, et on se sert, pour le désigner, des verbes "il couche", "il épouse", "il prend (une femme), ou "il découvre la nudité"; on n'emploie pas d'autre expression. Ne te laisse pas induire en erreur par le verbe *ichgal*, que tu pourrais prendre pour le terme propre de l'acte; il n'en est point ainsi, car *chéghal* est seulement le nom de la jeune femme prête à se livrer à l'amour – par exemple: "l'épouse (*chéghal*) est placée à ta droite" (Ps. 45: 10) – et le verbe *yichgalenâ* (*Deut.* 28: 30), selon le *Ketib*, signifie: il la prendra comme femme pour la chose en question.

En disant que "la Tora parle le langage des hommes", on ne signifie donc pas que toute forme de langue et de littérature est susceptible d'exprimer une idée même grossière de Dieu. La langue et la littérature n'ont ce pouvoir qu'en supprimant de leur vocabulaire les termes les plus directs exprimant les aspects les plus sordides du rapport au corps: sexe, urine et excréments. Alors seulement, il devient possible d'user d'anthropomorphismes, et d'employer le langage des images corporelles à propos de Dieu. C'est uniquement à ce prix que la "sainteté" de Dieu devient exprimable, fut-ce par des termes inadéquats. Seule la pudeur et la retenue dans la langue confèrent à la parole sur le corps les moyens d'exprimer l'idéal. Le tout premier sens de la formule

כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם, repose donc dans la "pudeur" et la "retenue" de la langue. C'est par elles que cette formule est, tout simplement, possible. "Écrits saints", "langue sainte" et "sainteté divine" forment ainsi un tout indissociable.

2. LA REPULSION ET LA HAUTEUR

Cette première approche fournit les conditions dans lesquelles la notion de "retenue" ou de "réserve" exprime une dimension divine. Mais les possibilités de la langue vont plus loin, et pas uniquement celles de la langue "sainte", comme on le verra. Car la notion de קִדְּשָׁה, employée à propos de Dieu, peut supporter un écart extrême, et désigner l'empreinte de sa transcendance. La "séparation" (פְּרִישׁוֹת), impliquée par elle, ne se suffit plus d'un écart moral et psychologique engendré par la modération, la tempérance et le respect des préceptes de la Tora. Elle vise une séparation de nature. Toutefois, même cette radicalité se fonde sur le langage des hommes, et sur l'impact existentiel d'un écart fondamental.

Revenons au commentaire de Rachi sur *Deutéronome* 22, 9, que nous avons mentionnés plusieurs fois dans notre étude précédente.

דברים כב' ט'

לֹא-תִזְרַע כְּרִמְךָ כְּלֵאִים בְּפִי-תִקְדֵּשׁ הַמְּלָאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע
וּתְבוֹאֵת הַכֶּרֶם.

Deutéronome 22, 9

N'ensemence pas ton vignoble de graines hétérogènes, si tu ne veux frapper d'interdit la production entière: le grain que tu auras semé et le produit du vignoble.

Nous ne nous attarderons pas sur le problème des "mélanges hétérogènes" exposé par le verset. C'est l'usage du verbe תִּקְדֵּשׁ, pris ici au sens de "poser un interdit", de "rendre un produit prohibé", qui nous interpelle. C'est à ce sujet que Rachi expose sa "définition" du mot קִדְּשָׁה (*kodèch*):

רש"י דברים פרק כב פסוק ט

בְּפִי תִקְדֵּשׁ: כְּתִרְגוּמוֹ תִסְתַּאֲב, כָּל דָּבָר הַנִּתְעַב עַל הָאָדָם בֵּין
לְשִׁבַּח כְּגוֹן הַקִּדְּשׁ בֵּין לְגִנְאֵי כְּגוֹן אֲסוּר נוֹפֵל בּוֹ לְשׁוֹן קִדְּשׁ, כְּמוֹ
אֵל תִּגַּשׁ בִּי כִי קִדְּשִׁיתִיךָ.

Rachi

"Si tu ne veux frapper d'interdit": comme le traduit Onkelos "devienne impur, dégoûtant". Toute chose qui rebute un homme, que ce soit en bien comme le "sacré", ou en mal comme l'interdit, est exprimé par la mot קִדְּשָׁה (*kodèch*), comme au verset: "Ne me touche point, car je suis davantage saint que toi" (*Isaïe* 65, 5).

Rachi

Rabbi Chelomo Ben Yits'haq,
Né à Troyes en 1040, mort à Troyes en 1105.

Le plus éminent commentateur de la Tora et du Talmud. Chef et modèle de l'École française (10ème au 14ème siècle). Il suit le plus généralement le sens littéral, mais cite souvent le Midrach.

Dans son commentaire sur le verset cité d'Isaïe, Rachi explique: "Car je suis davantage sanctifié et plus pur que toi, ainsi que le traduit Jonathan ben Ouziel". Ibn Ezra et Radak expliquent pareillement l'expression **כִּי קִדְשִׁיתִיךָ** par un comparatif.

L'approche globale de Rachi fait bien ressortir la signification centrale du terme, et l'équivocité de ses applications. Sans prétendre en finir avec les problèmes de traduction, il est possible de rapprocher la démarche de Rachi de l'analyse linguistique de l'équivocité similaire de la racine latine *sacer*. On se rappelle peut-être la thèse de Freud sur les sens opposés dans les mots primitifs. Elle consiste à retrouver, à la source même des langues connues, dans l'usage des mots primitifs, les procédés inconscients du rêve. En sorte que, comme les symboles du rêve, un même mot, dans son usage archaïque, pourrait aussi bien signifier une chose que son contraire. Cette thèse entraînerait une équivocité fondamentale des langues, autorisant des renversements brutaux de significations. Dans un article intitulé "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" (1956), E. Benveniste critiquait cette approche en montrant qu'aucun des exemples retenus par Freud n'était pertinent du point de vue linguistique. Parmi ces exemples, le double sens du mot "*sacer*" en latin, "sacré" et "maudit". Citons Benveniste: "Ici, l'ambivalence de la notion ne devrait plus nous étonner depuis que tant d'études sur la phénoménologie du sacré en ont banalisé la dualité foncière: au Moyen Age, un roi et un lépreux étaient l'un et l'autre, à la lettre, des "intouchables", mais il ne s'ensuit pas que *sacer* renferme deux sens contradictoires; ce sont les conditions de la culture qui ont déterminé vis-à-vis de l'objet "sacré" deux attitudes opposées" (*Problèmes de linguistique générale*, t. 1, p. 81).

Dans la mesure où le terme français dérivant du latin *sacer* a perdu son équivocité, et qu'il ne désigne plus que la dimension religieuse positive de certaines choses, la traduction de **קִדְשׁ** (*kodèch*) par "sacré" fait perdre de vue, précisément, la notion globale d'un mouvement de recul et de rebut. Mais on peut faire la même remarque de l'évolution de la langue hébraïque. En réalité, c'est uniquement parce que la Tora conserve le sens profond du terme que, grâce à l'étude (non seulement de la langue, mais aussi des situations et des commandements, comme on le verra), celui-ci peut être redécouvert et pris en charge à nouveau.

La formule employée par Rachi est violente: **כָּל דְּבַר הַנִּתְעַב**, elle désigne à la fois ce qui rebute et ce que l'on repousse. La notion d'intouchabilité, mise en avant par Benveniste, est l'heureuse traduction, à la lettre, du texte d'Isaïe: "Ne me touche point, car je suis davantage saint que toi" (*Isaïe* 65, 5). Il faut partir de cette signification globale pour comprendre l'application très fréquente de ce terme au Créateur. Il exprime alors, avec parfois une extrême violence, une transcendance inaltérable, qui ne compose avec aucune forme de familiarité, et dont l'ordinaire est d'être extraordinaire.

On trouve un exemple remarquable de cet usage au moment de l'inauguration du Sanctuaire. Après que tous les ustensiles et toutes les personnes affectés au service du Sanctuaire ont été "sanctifiés", c'est-à-dire "réservés au culte de Dieu", Moïse et Aaron inaugurent le Sanctuaire par une bénédiction, à laquelle répond une manifestation de la gloire divine, et tout le peuple est alors en liesse. Il est écrit: "Moïse et Aaron entrèrent dans la Tente d'assignation; ils ressortirent et bénirent le peuple, et la gloire de l'Eternel se manifesta au peuple entier. Un feu s'élança de devant le Seigneur, et consuma, sur l'autel, l'holocauste et les graisses. A cette vue, tout le peuple jeta des cris de joie, et ils tombèrent sur leurs faces" (*Lévitique* 9, 23-24).

Mais cette joie fut de courte durée. Aussitôt, les fils d'Aaron, inspirés par cette liesse et voulant apporter leur contribution personnelle à cette fête, s'avancèrent vers la Tente d'assignation, porteur d'une offrande odoriférante. Cette décision spontanée, qui ne répond à aucun précepte, leur coutât la vie.

ויקרא י' א'-ג'

א ויקחו בני-אֶהֱרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עָלֶיהָ קִטְרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה--אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. ב וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה'.
ג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר-דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ וְעַל-פְּנֵי כָל-הָעָם אֶכְבֹּד וַיִּדַּם אֶהֱרֹן.

Lévitique 10, 1-3

1 Les fils d'Aaron, Nadab et Abihou, prenant chacun leur encensoir, y mirent du feu, sur lequel ils jetèrent de l'encens, et apportèrent devant l'Éternel un feu étranger sans qu'il le leur eût commandé. 2 Et un feu s'élança de devant l'Éternel et les dévora, et ils périrent devant l'Éternel. 3 Moïse dit à Aaron: C'est là ce qu'avait déclaré l'Éternel en disant: parmi mes proches Je me sanctifie et à la face de tout le peuple Je me glorifie! Aaron garda le silence.

Les raisons de leur condamnation à mort est l'objet d'une controverse rapportée par Rachi sur place (V. 2). Selon certains, par leur action ils auraient manqué de respect envers Moïse, en enseignant une loi devant lui, sans lui en réserver l'honneur. Selon d'autres, ils auraient pénétré dans le Sanctuaire après avoir bu du vin. Ce point est ici secondaire. Il n'explique pas la façon dont ce châtement, même mérité, fut infligé. L'explication tient dans la déclaration que, selon Rachi, Moïse prête ici à Dieu:

בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ וְעַל-פְּנֵי כָל-הָעָם אֶכְבֹּד

On voit que les verbes אֶקְדָּשׁ et אֶכְבֹּד, sans être synonymes, sont employés de façon parallèles. Tous les deux expriment l'idée d'une manifestation impressionnante, qui marque les esprits à la fois à travers l'instauration nette et définitive d'une "séparation", et par l'impression de puissance démesurée qui accompagne le jugement divin. Mais surtout, elle met l'accent sur le fait que cette manifestation touche précisément les proches de Dieu, ses plus intimes serviteurs:

רש"י ויקרא פרק י פסוק ג

הוא אֲשֶׁר-דִּבֶּר: הֵיכָן דִּבֶּר? "וַנְעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדָּשׁ בְּכַבְדִּי".
אל תִּקְרִי בְּכַבְדִּי אֶלָּא בְּמַכְבְּדִי. אָמַר לוֹ מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן: אֶהֱרֹן אַחִי! יוֹדֵעַ הֵייתִי שְׂיִתְקַדָּשׁ הַבַּיִת בְּמִידְעָיו שֶׁל מְקוֹם, וְהֵייתִי סְבוּר אוֹ בִּי אוֹ בְּדָ.
עֲכָשְׁיוֹ רוֹאֵה אֲנִי שֶׁהֵם גְּדוֹלִים מִמֶּנִּי וּמִמֶּךָ.

Rachi

"C'est là ce qu'avait déclaré l'Éternel": Où a-t-il déclaré cela? Au verset: "Là je me ferai connaître aux fils d'Israël, et je serais sanctifié par ma gloire" (*Exode* 29, 43)". Il ne faut pas lire: "par ma gloire (בְּכַבְדִּי), mais à travers ceux qui me glorifient (בְּמַכְבְּדִי) (cf. *Zeva'him* 115 b). Moïse dit alors à Aaron: "Aaron, mon frère! Je savais que la Demeure serait sanctifiée par ceux que le Lieu reconnaît comme ses proches, et je me demandais s'il s'agissait de moi ou de toi. Je sais désormais que tes deux fils sont plus grands que moi et que toi".

Dieu se fait connaître, il se dévoile et révèle une partie de son être, en instaurant une limite et une coupure brutale avec ses créatures. Les deux fils d'Aaron s'élancent plein de zèle à sa rencontre, et se heurte à une fin de non recevoir meurtrière, qui dévoile aux yeux du monde l'inaccessibilité divine. Dieu n'est pas seulement immatériel et intangible, il est "intouchable". Et cette "intouchabilité" rebutante s'exprime par un "écart moral" extrêmement violent: il tue ceux qui le serrent de trop près. La séparation qui s'instaure alors entre Dieu et ses créatures exprime la démesure de la grandeur divine. Il était à la fois prévisible et légitime que ses plus proches serviteurs en soient les premières victimes.

La "sainteté" ou la "sacralité" divine est une séparation inexorable, profondément rebutante, à tous les sens du mot, incommensurable aux limites humaines. Dieu s'est montré intraitable envers ses propres serviteurs, envers ses "proches" eux-mêmes, en mettant à mort deux fils d'Aaron qui avaient pris quelque liberté dans leur service. L'intransigeance divine est sans commune mesure avec toute forme de familiarité, d'intimité, de complicité de fraternité, de proximité, ainsi qu'avec toute possibilité de prendre quelques aises vis-à-vis de lui. Tout ce que l'humanité comporte de "rapprochement" est chassé impitoyablement de la relation avec Dieu. Il n'est pas notre semblable, et il le fait savoir.

Toute forme de "familiarité" envers Dieu est donc, non seulement, prohibée, elle est surtout mortelle. Ce refus de toute promiscuité avec les créatures se paie par l'épreuve physique et psychologique d'un refoulement à distance, d'un éloignement, d'une répulsion. Elle implique de marquer de façon nette le passage d'une frontière, le lieu d'une coupure. Le verset **בְּקִרְבֵי אֶקְדֹּשׁ וְעַל-פְּנֵי כָל-הָעָם אֶכְבֵּד** signifie donc: "Dans les rangs de mes proches j'imprimerai mon inaccessibilité" — en les obligeant à garder leurs distances vis-à-vis de moi — "et ainsi devant tout le peuple je me ferai respecter".

On voit combien les idées clés de la métaphysique, par exemple, la transcendance divine, ne sont pas simplement des concepts. Ce sont des contenus existentiels, qui s'impriment sur le corps des hommes, parfois au prix de leur vie. Mais, ceux qui servent à dévoiler la hauteur de Dieu, ses plus proches messagers, deviennent à leur tour le réceptacle de sa grandeur:

רש"י ויקרא פרק י פסוק ג

וְעַל-פְּנֵי כָל-הָעָם אֶכְבֵּד: כְּשֶׁהַקְּדוֹשׁ-בְּרוּךְ-הוּא עוֹשֶׂה דִין בְּצַדִּיקִים מִתִּירָא וּמִתְעַלָּה וּמִתְקַלֵּס: אִם-כֵּן בְּאֵלֹי, כָּל-שְׂכֵן בְּרִשְׁעִים. וְכֵן הוּא אוֹמֵר: "נִוְרָא אֱלֹקִים מִמְּקַדְשֵׁיךְ". אֵל תִּקְרֵי מִמְּקַדְשֵׁיךְ אֵלָּא מִמְּקַדְשֵׁיךְ.

Rachi

"Et à la face de tout le peuple Je me glorifie": Lorsque L'Unique, qui est providentiel, juge les justes, on Le craint, on Le glorifie et on Le loue: S'il agit ainsi envers les justes, à plus forte raison envers les impies! C'est ainsi qu'il est écrit: "Tu es redoutable, Dieu, à travers tes sanctuaires" (*Psaumes* 68, 36). Il ne faut pas lire מִמְּקַדְשֵׁיךְ, mais מִמְּקַדְשֵׁיךְ — "à travers ceux que tu as sanctifiés".

3. LE COMMANDEMENT DE "SANCTIFIER" LE NOM

Le propre de l'enseignement de la Tora est que toute idée métaphysique est aussi un vécu, dont la manifestation est en général un précepte défini. Le contenu existentiel de la transcendance divine est, en effet, l'enjeu du commandement de **קדוש השם**. A chaque fois qu'un homme périt pour la gloire, l'unité et la transcendance de Dieu, on dit en effet de lui qu'il est mort pour "la sanctification du Nom".

Mais il y a deux manières de "sanctifier le Nom", c'est-à-dire deux manières de "vivre" la hauteur et la transcendance de l'Unique, qui est providentiel. La première est décrite par le midrach sur notre verset. C'est, pourrait-on dire, la façon ordinaire, quotidienne, de régler le cours de nos existences en fonction de la véritable élévation divine. C'est elle qui est visée par l'injonction **תְּהִיוּ קְדוֹשִׁים** ("soyez saints", c'est-à-dire, "imprimez une retenue et une élévation à vos existences"), et à laquelle répond la qualité propre au Créateur: **כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה'** ("car je suis, moi l'Eternel votre Dieu, empreint d'élévation et de retenue").

ספרא לפרשת קדושים פרק יט, פרשה א'

כי קדוש אני ה' אלהיכם: לומר אם מקדישים אתם עצמיכם מעלה אני עליכם כאלו קידשתם אותי, ואם אין אתם מקדישים עצמכם מעלה אני עליכם כאלו לא קידשתם אותי. או אינו אומר אלא אם מקדישים אתם אותי, הריני מקודש ואם לאו איני מקודש? תלמוד לומר "כי קדוש אני", בקדושתי אני בין מקדשים אותו ובין אין מקדשים אותו.

Sifra (Torat Kohanim)

"Car je suis, moi l'Eternel votre Dieu, empreint d'élévation et de retenue": en d'autres termes, si vous sanctifiez vos existences, je considérerai cet acte comme si vous m'aviez sanctifié moi-même. Mais, veut-il dire ainsi que si vous me sanctifiez, alors seulement je le deviens, et sinon je ne le suis pas? L'enseignement précise: "Car je suis, moi l'Eternel votre Dieu, empreint d'élévation et de retenue". Je demeure en ma sainteté, que vous me sanctifiez ou non.

Le midrach exprime la double articulation du verset de *Lévitique* 19, 2. Il exprime d'abord la force existentielle de notre rapport aux préceptes de la Tora. Par nos attitudes et nos actes, les préceptes élèvent nos existences. Mais, en même temps, ils élèvent l'idée de Dieu qui est en nous et lui confère sa véritable hauteur. En s'abstrayant soi-même des vices, en corrigeant quotidiennement les débordements de notre nature, en conférant un recul et une réserve à nos existences, nous manifestons une idée de Dieu toujours plus élevée et plus forte. En ce sens, non seulement nous sanctifions nos vies, mais nous sanctifions aussi son Nom, pour nous et pour toutes les autres créatures.

Mais, dans un deuxième temps, le midrach nous rappelle que nous ne sommes jamais les auteurs ni les causes de la hauteur de Dieu. C'est au contraire, lui, la source de toute élévation. Nous ne sommes que ses imitateurs:

ספרא לפרשת קדושים פרק יט, פרשה א'

אבא שאול אומר פמליא למלך, ומה עליה להיות? מחקה למלך.

Sifra

Abba Saül dit: La famille du roi, que doit-elle être? Elle doit imiter le roi.

Ce mode ordinaire de la "sanctification du Nom" est celui de la pratique des commandements de la Tora, au jour le jour. Par définition, il est accompagné de son opposé. Car lorsqu'un homme refuse volontairement et sciemment d'accomplir un précepte de la Tora, en rabaisant son existence, il rabaisse aussi l'idée de Dieu dont tout Israël, le peuple "saint", est porteur.

משנה תורה, הלכות יסודי תורה, ה, י

כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, בשאט בנפש להכעיס, הרי זה מחלל את השם. . . ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים. וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה, לא מפני דבר בעולם, לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא, כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו, הרי זה מקדש את השם.

Michné Tora, Hil'hot Yessodé Tora, 5, 10

Quiconque transgresse de sa propre initiative, sans être l'objet d'une contrainte, un des préceptes de la Tora, avec mépris par provocation, profane le Nom... Et s'il commet cette transgression en présence de dix Juifs, il profane le Nom publiquement. Inversement, quiconque s'écarte d'une transgression ou accomplit un précepte positif, non pas dans le but d'obtenir une chose quelconque, ni non plus par crainte ni par peur ni pour être honoré par les autres, mais uniquement à cause du Créateur (béni soit-il), tel le retrait de Joseph le juste devant l'épouse de son maître, celui-là sanctifie le Nom.

Rambam

Rabbi Moché ben Maïmon (1138 - 1204). Le plus grand codificateur du Talmud et l'un des plus grands penseurs du judaïsme, notamment à travers son "guide des égarés". S'il ne fait pas un commentaire systématique de la Torah, son œuvre est emplie de références aux versets bibliques. Il suit le sens littéral qui s'accorde avec la raison.

Outre ce mode ordinaire, il existe aussi un mode extraordinaire de sanctification ou de profanation du Nom. C'est lorsque la fidélité aux commandements de la Tora va jusqu'à coûter la vie. Ces deux sortes de sanctifications proviennent du même verset. Dans l'immédiat, nous le traduisons selon le modèle habituel, sa traduction véritable, en fonction de tous les attendus qui l'accompagnent, sera notre conclusion.

ויקרא כב' לב'

וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת-שֵׁם קֹדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם.

Lévitique 22, 32

Et vous ne profanerez pas la réputation de ma sainteté, je serai sanctifié au sein des enfants d'Israël, Je suis l'Éternel, qui vous sanctifie.

Le passage commence ainsi: "Vous veillerez à mes commandements et vous les accomplirez, je suis Dieu" et il continue par le verset cité: "Vous n'entacherez pas ma réputation de *kodèch*, et je serai rendu *kadoch* au sein des enfants d'Israël, je suis Dieu qui vous rend *kadoch*". Rachi, à la suite du Talmud, explique que la première partie du verset, "vous n'entacherez pas ma réputation de *kodèch*", s'applique à la transgression volontaire d'un commandement de la Tora, comme on l'a vu. On vérifie ainsi que l'expression קֹדְשִׁי (mon *kodèch*, i.e. "ma sainteté") désigne expressément les commandements de la Tora. Et il explique que la seconde partie, "je serai rendu *kadoch* au sein des enfants d'Israël", signifie que les enfants d'Israël se livreront à la mort plutôt que de transgresser les commandements de la Tora sous la contrainte.

רש"י ויקרא פרק כב פסוק לב

וְלֹא תַחֲלֹלוּ: לְעֵבֶר עַל דְּבָרֵי מִזִּידִין. מִמִּשְׁמַע שְׁנֵאֵמַר וְלֹא תַחֲלֹלוּ מֵהַ תְּלִמּוּד לֹאמַר וְנִקְדַּשְׁתִּי? מִסֵּר עֲצָמָךְ וְקִדַּשְׁתָּ שְׁמִי. יָכוֹל בְּיַחֲדָי? תְּלִמּוּד לֹאמַר בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְכִשְׁהוּא מוֹסֵר עֲצָמוֹ? מִסֵּר עֲצָמוֹ עַל מִנְתַּ לְמוֹת, שְׂכָל הַמוֹסֵר עֲצָמוֹ עַל מִנְתַּ הַנֶּס אֵין עוֹשִׂין לוֹ גֵּס. שְׂכָן מְצִינוּ בְּחֻנְיָה מִיִּשְׂרָאֵל וְעִזְרִיָּה שְׂלֵא מִסֵּרוֹ עֲצָמוֹ עַל מִנְתַּ הַנֶּס שְׁנֵאֵמַר (דְּנִיאל, ג, יח): "וְהֵן לֹא יָדִיעַ לְהוּא-לָךְ, מִלְּכָא וְגו'". מְצִיל וְלֹא מְצִיל "יָדִיעַ לְהוּי-לָךְ וְגו'".

Rachi

"Et vous ne profanerez pas": en transgressant délibérément mes paroles. Puisqu'il est déjà écrit "et vous ne profanerez pas", pourquoi le texte ajoute-t-il: "je serai sanctifié"? Livre-toi [à la mort] et sanctifie mon Nom! Est-ce aussi le cas lorsque l'on est seul? L'enseignement précise: "au sein des enfants d'Israël". Mais se livrer implique que l'on se livre expressément à la mort, car celui qui compte sur un miracle ne bénéficiera jamais d'un miracle. C'est ce que nous trouvons chez 'Hanania, Michael et 'Azaria, qui n'ont pas affronté le martyre en comptant sur un miracle, comme il est écrit: "Si notre Dieu, que nous honorons, est capable de nous sauver, il nous sauvera bien de la fournaise ardente ainsi que de ta main, ô roi! Et si non, sois bien assuré, ô roi! Que nous n'honorerons point ton Dieu et n'adorerons pas la statue d'or que tu as érigée!" (*Daniel* 3, 17-18) — en d'autres termes: qu'il nous sauve ou non, sache etc.

On voit combien les termes de "sainteté" et de "sanctification", pris en leur sens ordinaires et actuels, ne signifient plus rien. C'est le fond de la notion qui ressurgit ici: l'inaccessibilité et l'intouchabilité. Il nous est prescrit de "vivre" la Tora jusqu'à la mort, et ainsi seulement son élévation prend, à nos yeux et aux yeux des autres, son sens absolu: rien ne saurait amoindrir ou réduire la hauteur divine. Au sens où l'on emploie le mot "martyre", c'est-à-dire au sens de "témoins", les enfants d'Israël témoignent ainsi, par le don de leur vie, leur attachement à une chose qui dépasse par sa hauteur tout ce qui existe, et que rien ne saurait atteindre. Dans ce contexte, la קְדוּשָׁה (*kedoucha*) qu'il nous est prescrit de soutenir, exprime l'idée même de la transcendance divine, dans toute sa rigueur.

Comment, dès lors, traduire précisément et fidèlement le verset? Il est écrit:

וְלֹא תַחַלְלוּ אֶת-שֵׁם קְדוֹשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם.

La notion de קְדוּשָׁה (*kedoucha*) est employée ici hyperboliquement, au maximum de son intensité. La transcendance divine, son "inaccessibilité" n'est pas une nature ou un fait, elle est le résultat d'un précepte. Les implications existentielles de la métaphysique sont, en effet, paradoxales. Si l'idée de la hauteur divine se suffisait à elle-même comme un concept, si elle pouvait demeurer un savoir théorique, une science de l'être divin, rien ni personne ne saurait "entacher sa réputation". Aucune forme de contrainte physique, aucune menace, ne pourrait en modifier le contenu ou la signification. Mais cette métaphysique n'exprime qu'un rapport théorique avec l'idée de Dieu. Contrairement au savoir scientifique, elle n'a même pas de valeur technique. Ce savoir reste inopérant. Il est sans force et, finalement, au regard de l'existence, dénué de sens.

La Tora prescrit à Israël de vivre cette idée dans son corps. Au sens où il est dit, par exemple: "Éloge de l'Éternel que ma bouche proférera, et toute chair bénira la réputation de sa sainteté, à tout jamais" (*Psaumes* 145, 21). Or, à ce niveau, lorsque la transcendance divine devient un enjeu existentiel, il est faux de la prétendre intouchable et inaccessible. Car nos vies seules en témoignent. Parce que la réputation du Créateur n'est pas en soi inaccessible et qu'elle peut être "entachée", parce que, portée par nos existences, elle dépend de notre témoignage, pour cette raison, les enfants d'Israël se livrent à la mort plutôt que de transgresser les paroles de la Tora. Ainsi, seulement, celles-ci sont rendues "inviolables". Par le rempart de notre corps, la קְדוּשָׁה (*kedoucha*) du Créateur exprime son infinie distance et son invulnérabilité. Finalement, nous traduirions provisoirement ainsi ce verset: "Vous n'entacherez pas ma réputation d'inaccessibilité, et je serai rendu invulnérable au sein des enfants d'Israël, je suis Dieu qui vous rend indomptable".



Pistes de réflexions et débats

1. Nous avons rapporté, dans la première étude, l'interprétation de Ramban de la notion de קְדוּשָׁה (*kedoucha*). Il convient de la compléter par ce qu'il ajoute ici, au sujet de la comparaison avec la "sainteté" divine:

רמב"ן ויקרא פרק יט פסוק ב

וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלוהיכם: לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כעניין הדבור הראשון בעשרת הדברות (שמות כ ב).

Ramban

Le sens des mots "[Soyez saints!] Car je suis saint, moi l'Éternel, votre Dieu" est que nous méritons la conjonction avec lui en devenant "saints". Et c'est d'ailleurs le même enjeu que la première des dix paroles.

- La première des dix paroles est "Je suis l'Éternel votre Dieu, qui vous a délivré du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage" (*Exode* 20, 2). Par cette comparaison, Ramban veut probablement dire que la "sainteté" prescrite aux enfants d'Israël découle du premier commandement, à savoir la foi en l'existence de Dieu. Comme si le mode d'existence des enfants d'Israël dépendait étroitement de leur conception du mode d'existence de Dieu. Ce qui rejoint le propos que nous avons soutenu ici, au sujet de la hauteur à laquelle se conforme l'existence juive, comme réplique et témoignage de la hauteur de l'existence divine.
- 2. Le midrach insiste sur le fait que "l'imitation du roi" n'est pas seule en jeu. Il s'agit aussi, en même temps, de porter son nom et de signifier ainsi le lien particulier qui associe Israël et Dieu, à condition d'en être digne:

תנחומא, ויקרא, פרק יט סימן ה'

אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אני אינני כבשר ודם. מלך בשר ודם, אין רשות להדיוט להיקרות בשמו. תדע לך, בשעה שאדם מבקש לקטרג את חברו, קורא לו אגוסטה פלוני ואין לו חיים. אבל ישראל נקראו בשמו של הקדוש ברוך הוא. כל שם חביב שהיה להקדוש ברוך הוא, בהם קרא את ישראל.

קרא שמו אלהים, וקרא לישראל אלהים שנאמר אני אמרתי אלהים אתם (תהל' פב ו)...

נקרא קדוש, שנאמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות (ישע' ו ג), וכן כי קדוש ה' צבאות (תה' צט ט). וקרא לישראל קדושים, שנאמר קדושים תהיו. אמר הקדוש ברוך הוא: בעולם הזה קדושים נקראתם. לעתיד והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו (ישעיה ד ג).

Midrach Tan'houma

L'Unique, qui est providentiel, dit à Israël: Je ne suis pas comme [ces rois] de chair et de sang. Car un roi de chair et de sang ne permet pas à l'homme ordinaire de porter son nom. Sache-le, lorsqu'un homme veut faire accuser son semblable, il l'appelle "Auguste Untel", et ce dernier perd la vie. Tandis qu'Israël est appelé du nom de l'Unique, qui est providentiel. Et toute dénomination que chérit l'Unique, qui est providentiel, il s'en sert pour nommer Israël.

Il est nommé "Dieu", et Il les appela "dieux" comme il est dit "Vous êtes des dieux, etc." (*Psaumes* 82, 6)...

Il est nommé "Saint", comme il est dit "Saint, saint, saint, l'Éternel des légions" (*Isaïe* 6, 3) et aussi "Car l'Éternel des légions est saint" (*Psaumes* 99, 9); et il nomma Israël "saint", comme il est dit "Soyez saints". L'Unique, qui est providentiel, déclara: En ce monde vous êtes appelés "saints", dans l'avenir: "Le reste en Tsion et ce qui subsiste à Jérusalem sera nommé saint" (*Isaïe* 4, 3).

3. Pour prolonger les réflexions de Rambam sur la langue, il est crucial de noter que la raison pour laquelle la Tora parle un langage accessible à tous, n'est pas uniquement de permettre l'ouverture des principaux thèmes métaphysiques à tout homme. En fait, le "langage des hommes" reste toujours l'unique pierre de touche de la pensée humaine. Il est indépassable. Même les termes les plus abstraits, les plus "spécialisés" ne peuvent exprimer Dieu que sur la base de notre rapport au monde.

Guide des Égarés 1, 57

C'est ainsi que nous disons "Éternel" pour indiquer que Dieu n'est pas quelque chose qui soit né. Mais dire "Éternel", c'est évidemment une facilité d'expression; car le mot "éternel" désigne quelque chose qui est en rapport avec le temps, lequel est un accident du mouvement qui accompagne le corps. En outre, ce mot exprime une relation, car on dit "éternel" à l'égard du temps comme on dit "long" et "court" à l'égard de la ligne. Tout ce qui ne touche pas l'accident du temps ne peut être dit, en réalité, ni éternel ni né (ou créé), pas plus que la douceur ne peut être dite courbée ou droite, ni le son, salé ou insipide.

4. Le précepte de **קידוש השם** est une loi fondamentale de la Tora. Elle est exposée de manière détaillée par Rambam dans les *Hil'hot Yessodé Tora*, chap. 5, *hala'hot* 1 à 4. Le texte est trop long pour être rapporté et traduit ici, on s'y reportera pour une étude précise et exhaustive. On notera en particulier la *hala'ha* 11, qui forme une sorte d'extension "morale" de la notion. Ces textes sont fondamentaux pour la compréhension des problèmes abordés dans cette étude.



Conclusion

L'idée que la Tora se fait de la métaphysique est qu'elle n'est uniquement pas un exercice théorique. Le thème du *Sifra* rapporté plus haut, à savoir "imiter le roi", est une constante de toutes les traditions spéculatives, que l'on retrouve, en particulier, chez les grands philosophes grecs (Platon, Aristote, etc.), ou même chez les modernes (Descartes). Il n'a évidemment pas le même enjeu selon les cultures. Pour Descartes, par exemple, l'imitation de Dieu consiste à se rendre, comme lui, "maîtres et possesseurs de la nature". L'injonction passe par l'usage des sciences et des techniques, par le développement du savoir, dont l'effet et l'étendue peuvent être aisément constatés aujourd'hui. En quelques siècles, ce "précepte" cartésien est devenu la clé métaphysique de toute la civilisation occidentale, à laquelle se joint l'accroissement des richesses.

Dans l'ensemble des traditions métaphysiques occidentales, c'est essentiellement à travers la science et le savoir théorique, ou encore dans la méditation intérieure et spéculative, que s'exprime l'imitation de Dieu. Dans la Tora, seule, le modèle divin n'est pas uniquement un enjeu théorique mais aussi immédiatement un enjeu existentiel. Elle implique la vie du corps de la façon la plus rigoureuse, au prix même de celle-ci, lorsque cette imitation ne trouve plus à s'exprimer autrement que par sa suppression. Ce modèle suppose que les thèmes fondamentaux de la métaphysique sont directement en jeu dans le monde, à travers la pratique des hommes, et qu'ils se pervertissent ou se réalisent en fonction des mœurs et des pratiques. En ce sens, le Dieu d'Israël est l'inverse d'une abstraction.