

## Existe-t-il une prédisposition morale à la conversion au judaïsme ?

[Le roi David] a dit : Il existe trois signes chez ce peuple : la miséricorde (*ra'hamim*) ; la retenue (*baychanain*) et la bonté (*gomlé 'hassadim*).

La miséricorde, ainsi qu'il est écrit : « Et il te donnera de la miséricorde, et il te prendra en pitié, et il te multipliera » (*Devarim 13, 18*)

La retenue, ainsi qu'il est écrit : « Pour que ma crainte soit sur vos faces » (*Shémote 20, 17*)

La bonté, ainsi qu'il est écrit : « Afin qu'il enjoigne ses enfants et sa maison [à le suivre dans le chemin de Dieu, en pratiquant justice et charité] » (*Béréchit 18, 19*).

Ainsi, celui qui possède ces trois signes est apte à rejoindre ce peuple.

(TB Yebamote 79a)

Avant de reprendre ce texte afin d'apporter des précisions sur les différents points et références mentionnés, situons-le dans son contexte :

Le point de départ est un verset du livre de Samuel à propos d'un peuple Cananéen auquel les *Bné-Israël* ont été maintes fois confrontés durant l'époque biblique : « *Le roi appela les Guiv'onim ; les Guiv'onim ne font pas partie des bné-Israël* » (II Samuel 21, 2).

Selon le sens premier de ce verset, il faut comprendre que les *Guiv'onim* convoqués par le roi David ne sont pas des *Bné-Israël*, mais une faction des « *Emoréens rescapés [de la conquête de Canaan sous Josué]* » (Ibid.).

Les Sages du Talmud proposent de lire à un second niveau :

« *Le roi appela les Guiv'onim et leur dit : les Guiv'onim ne font pas partie des bné-Israël* ».

D'après cette lecture, il ne s'agit plus d'une précision du texte à vocation informative, mais d'une déclaration solennelle prononcée par David à l'égard de ces gens : « Vous ne faites pas partie de notre peuple, et vous ne pourrez jamais en faire partie »<sup>1</sup>.

Quelle est la raison d'un rejet si catégorique ?

La suite de la *Guemara* répond à cette question en relatant l'histoire des *Guiv'onim* :

Vivant en terre d'Israël en respectant les conditions imposées aux peuples cananéens qui furent épargnés par Josué lors de la conquête de la terre<sup>2</sup>, ils sont situés près de la ville de

---

<sup>1</sup> D'après Rachi sur TB Yebamote 78b s. v. « *David gazar 'alehen* ».

Nov, un endroit peuplé par des *Cohanim* (prêtres). Ces derniers subviennent aux besoins des *Guiv'onim* en contrepartie de leurs services en tant que coupeurs de bois et puiseurs d'eau<sup>3</sup>.

Leur situation s'aggrave brutalement lorsque les *Cohanim* de Nov sont massacrés par le roi Shaoul qui les soupçonne de se révolter contre son autorité<sup>4</sup>. Les *Guiv'onim*, désormais privés de leurs bienfaiteurs, se retrouvent donc sans subsistance.

Lorsque David devient roi, il se trouve confronté à une grande famine. En s'enquérant auprès de Dieu, il apprend que ce fléau n'est autre que la conséquence de l'attitude de Shaoul envers les *Guiv'onim*<sup>5</sup>. Aussi le roi se rend-t-il auprès de cette population pour leur montrer que le nouveau royaume est pleinement à son écoute. La proposition qu'il leur fait et la réponse qui lui est apportée par la suite détermineront sa décision quant au refus d'accepter les *Guiv'onim* dans la communauté d'Israël :

*David dit aux Guiv'onim : « Que dois-je faire pour vous et quelle expiation vous offrir pour que vous bénissiez l'héritage de l'Eternel ? ».*

*Les Guiv'onim lui répondirent : « Nous n'avons ni argent ni or à réclamer de la maison de Shaoul ; ni aucun homme à faire mourir en Israël ».*

*Et il dit : « Que voulez-vous donc ? Je vous l'accorderai ».*

*Ils dirent au roi : « L'homme qui nous extermina, qui avait prévu notre ruine, notre disparition totale du territoire d'Israël, qu'on nous livre sept de ses fils, nous les pendrons devant l'Eternel (...) ».*

(II Samuel 21, 3-6).

Selon la *Guemara*, bien qu'ayant accédé à leur requête comme il s'en était engagé, le roi David se dit à cet instant qu'une telle demande marque une absence totale de compassion. C'est alors qu'il prononce l'enseignement sur les « *trois signes* » caractérisant les *bné-Israël*. En l'espèce, c'est l'absence de miséricorde démontrée par la demande vengeresse des *Guiv'onim* qui les exclue à jamais d'intégrer le peuple d'Israël.

---

<sup>2</sup> Josué décréta que les *Guiv'onim* pouvaient rester sur la terre en devenant coupeurs de bois et puiseurs d'eau pour les *bné-Israël* (Yeochoua 9, 23).

<sup>3</sup> Rachi, commentaire sur TB Yebamote 78b ; s. v. « *ish mithalel* ».

<sup>4</sup> Voir I Samuel 22.

<sup>5</sup> II Samuel 21, 1 et TB Yebamote 78a, expliquant que l'intention de Shaoul de s'en prendre exclusivement aux *Cohanim* de la ville de Nov, ne le rend pas moins coupable pour la conséquence indirecte du massacre commis : l'asphyxie économique des *Guiv'onim* dépendant entièrement de Nov.

## ***I/ La qualité de miséricorde (ra'hamim)***

*[Le roi David] a dit : Il existe trois signes chez ce peuple : la miséricorde (ra'hamim) ; la retenue (baychanain) et la bonté (gomlé 'hassadim).*

*La miséricorde, ainsi qu'il est écrit : « Et il te donnera de la miséricorde, et il te prendra en pitié, et il te multipliera » (Devarim 13, 18)*

*(Yebamot 79a)*

### **1/ Celui qui est miséricordieux est un descendant d'Avraham Avinou**

*Les riches de Babel sont destinés à descendre au Géhinam<sup>6</sup>, comme l'illustre le cas de Shabetaï bar Marinous, qui est arrivé à Babel, et leur a demandé du travail<sup>7</sup>. Ils ne lui ont pas donné. [Il leur a demandé] de la nourriture, ils n'ont pas voulu le nourrir non plus.*

*Il a dit : Ceux-là doivent être des descendants du 'erev rav ; ainsi qu'il est écrit : « Et Il te donnera [la qualité de] miséricorde, et Il te prendra en pitié » (Devarim 13, 18) [d'où l'on apprend :] « Celui qui est miséricordieux envers les gens, il est notoire qu'il fait partie de la descendance d'Avraham notre père. Et celui qui n'est pas miséricordieux envers les gens, il est notoire qu'il ne fait pas partie de la descendance d'Avraham notre père ».*

*(TB Betsa 32b)*

Le 'erev rav désigne les Egyptiens et autres peuples qui se sont joints aux *bné-Israël* lors de la sortie d'Égypte<sup>8</sup>. Ces derniers furent à l'origine de nombreux mouvements de dissidence durant le trajet dans le désert. Les Sages du Talmud et du Midrash les considèrent comme les prototypes des *mauvais convertis* : Devenant juifs, ils s'intègrent à la communauté, mais ils restent attachés dans le même temps à leurs anciennes pratiques... à leur ancienne mentalité. Aussi sont-ils souvent les vecteurs de la faute, l'influence négative pesant sur les *bné-Israël* comme une menace spirituelle latente<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Image de « l'enfer » dans les sources rabbiniques.

<sup>7</sup> « 'isska » (*travail*) signifie littéralement « une affaire », ce qui signifie qu'il voulait acquérir des marchandises afin de les revendre pour rembourser ensuite ses donateurs tout en faisant du bénéfice pour gagner sa vie (Rachi).

<sup>8</sup> Shemote 12, 38.

<sup>9</sup> Voir Voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah, l'Exode*, pp.125-126 et p.376.

Dans ce texte, les riches juifs babyloniens -qui sont sans doute des juifs de naissance- sont assimilés au *'erev rav*, car leur comportement ne correspond pas à une *mentalité juive*. Refuser d'aider son prochain en fermant les yeux sur sa situation ne correspond pas à l'enseignement originel du patriarche Avraham. La froideur et l'absence de pitié traduisent une fermeture du cœur coupable sur le plan de la *morale*...

... Car nous ne sommes pas ici dans le registre de la stricte loi. Certes, aider un pauvre à se procurer un emploi constitue une grande *mitsva*. Il s'agit d'ailleurs du niveau d'aide le plus élevé, car il permet à l'autre de sortir de son statut d'assisté<sup>10</sup>. De même, à un degré moindre mais toujours méritoire, en est-il du 'simple' fait d'apporter une subsistance temporaire à une personne dans le besoin. Néanmoins, rien n'oblige à aider tous les indigents. Dans la Halakha, les modalités de la *tsedaka*<sup>11</sup> sont réglementées, et qui ne veut pas donner ou prêter peut -sous certaines conditions- ne pas être en infraction.

Peut-être qu'en l'espèce, les riches de Babel s'étaient déjà acquittés de leurs obligations légales en ce domaine... Mais peu importe. C'est ici la qualité du cœur qui est regardée : Voilà qu'un juif arrive dans une communauté en étant démuné. Il vient demander à des personnes aisées de le soutenir dans un premier temps, afin qu'il puisse se relever et vivre lui aussi dans la dignité. Or ses interlocuteurs se montrent complètement indifférents à sa situation.

L'indifférence est motivée par l'absence de pitié. Or l'absence de pitié équivaut à de la cruauté. Le neutre n'est pas admis en ce qui concerne la miséricorde. Celui qui n'est pas miséricordieux est cruel, à l'instar des *Guiv'onim* qui ont refusé leur pitié aux descendants du roi de Shaoul. Dans ce cas également, la question n'était pas juridique. Le roi David s'était engagé à respecter toute demande de la part des *Guiv'onim*. Aussi sur le plan légal, leur volonté de vengeance était-elle légitime...

... Or sur le plan strictement moral, cette requête démontrait une cruauté inacceptable. Cette absence de pitié rend indigne ses auteurs de se réclamer de la descendance d'Avraham...

... On peut d'ailleurs se demander pourquoi cette qualité associée est-elle liée spécifiquement au premier patriarche...

---

<sup>10</sup> Shoul'han 'Aroukh Yoré Déa 249, 6.

<sup>11</sup> « *Tsedaka* » vient de « *tsedek* » qui signifie « justice ». Il s'agit de rétablir la justice entre les hommes en permettant d'équilibrer les patrimoines grâce aux dons des uns aux autres. Le terme « *tsedaka* » est parfois traduit par « *charité* », mais les deux concepts sont en réalité bien distincts. Voir encore *infra* sur le concept de « *tsedaka* ».

...Selon le Rav Yossef 'Haïm de Bagdad<sup>12</sup>, il y a ici un parallèle avec l'épisode de la ligature d'Itz'hak. Alors qu'Avraham s'apprête à sacrifier son fils en obéissant à ce qu'il prenait pour l'ordre de Dieu, un ange l'interpelle :

*Un ange de Dieu l'appela du ciel. Il lui dit : « Avraham ! Avraham ! ». Il répondit : me voici.*  
(Béréchit 22, 11)

Pourquoi le prénom du patriarche est-il répété à deux reprises ? C'est que Dieu veut lui signifier par-là : « *Si tu désires de la miséricorde, tu dois prendre en pitié ton fils et ne pas lui porter atteinte* »<sup>13</sup>. En d'autres termes, Dieu fait découvrir à Avraham que le service divin ne peut pas se concevoir sans la préoccupation de *l'autre*. Le croyant attend de son Créateur qu'Il soit miséricordieux envers lui. Or pour cela, la relation à Dieu doit être complète, ce qui inclut nécessairement que la qualité attendue de Lui (miséricorde) soit exercée pleinement -et naturellement- par celui qui désire en bénéficier pour lui-même.

Le « *fils* » est donc ici le symbole de « *l'autre* ». Intégrer le peuple juif implique que le service divin et ses règles inhérentes soient complétés par la qualité de miséricorde. Chaque juif doit être considéré comme un « *fils* » plutôt que comme un « *autre* ». En considérant les fils de Shaoul comme 'les fils de l'autre', les *Guiv'onim* ont ainsi montré qu'ils n'étaient pas prêts à intégrer le peuple juif en raison de cette absence de miséricorde, constituant une carence morale inacceptable.

## **2/ Celui qui est miséricordieux, On est miséricordieux avec lui du Ciel**

*Rabbi 'Hiya a dit à son épouse : « Lorsque se présente un pauvre, devance-le pour lui donner du pain, afin que d'autres en fassent de même pour tes enfants ». Elle lui dit : « Serais-tu en train de les maudire [en annonçant qu'ils deviendront pauvres] ?! ». Il lui répondit : « C'est [dans] un verset que cela est écrit : 'Car à cause [biglal] de cette chose là...' (Devarim 15, 10), et on enseigne à l'école de Rabbi Ishmaël [à propos de ce verset] : 'C'est un cycle [galgal] qui revient dans le monde' ».*

*On a enseigné : Rabban Gamliel le fils de Rabbi dit : « Et Il te donnera [la qualité de] miséricorde, et Il te prendra en pitié » (Devarim 13, 18.) [Ce verset nous apprend que] celui*

---

<sup>12</sup> Shoul'han 'Aroukh Yoré Déa, chapitres 247 à 259.

<sup>13</sup> R. Yossef 'Haïm mi-Bagdad, *Sefer Benayahou*, commentaire sur TB Shabbat 151b., s. v. « *kol hamera'hem* ».

*qui est miséricordieux envers les gens, on est miséricordieux avec lui du Ciel. Et celui qui n'est pas miséricordieux avec les gens, on n'est pas miséricordieux avec lui du Ciel.*

(TB Shabbat 151b)

Le Maharal de Prague définit la 'miséricorde' comme la construction d'un lien fort entre celui qui prend en pitié et celui qui en a besoin. L'établissement de ce lien fait qu'une véritable union se crée entre eux<sup>14</sup>.

L'ordre naturel veut qu'un parent soit miséricordieux envers son enfant, car une solide attache les lie en amont. D'une certaine manière, le parent et l'enfant font *un*. Malgré les divergences entre eux, l'*unité* de la famille est admise. Il s'agit d'une donnée évidente.

Se comporter de la sorte envers un *étranger* -un individu ne faisant pas partie de la famille- permet alors de dépasser la nature humaine *basique* individualiste et séparatiste, afin d'arriver à l'unité. Être miséricordieux envers les gens entraîne la constitution d'une union et la mise en place d'une affinité d'esprit entre les uns et les autres.

Or « *Dieu est Un* »<sup>15</sup>. L'unité est ce qui caractérise Dieu. On retrouve donc ici, comme dans le précédent texte talmudique étudié, une exigence de service divin à deux niveaux : Proclamer l'unité divine<sup>16</sup> ne prend sens qu'à condition de rechercher l'unité absolue, incluant l'union au sein même du genre humain. Et comme l'explique le Maharal : « *l'unité ne peut pas se faire à moitié* »<sup>17</sup>. Celui qui parvient à prendre la détresse de *l'autre* en considération brise la séparation naturelle pour tisser un lien d'unité. L'unité étant par essence indivisible, Dieu s'inclut systématiquement dans cette relation.

C'est dans cette optique qu'il convient de comprendre la discussion entre Rabbi 'Hiya et son épouse : tous les destins sont liés. Il n'y a pas 'le pauvre' d'un côté, et la famille de l'autre ; mais les destins interagissent, dans le sens que tous sont liés à Dieu. Il ne s'agit pas d'être miséricordieux envers les autres, afin d'attendre un retour pour soi-même et les siens ; mais plutôt de prendre conscience d'un cycle (*galgal*) du monde dans lequel les interactions sont indispensables.

---

<sup>14</sup> 'Hidouché Aggadote, commentaire sur Ibid., s. v. « *kol hamera'hem* ». Le développement qui suit reprend le commentaire du Maharal avec une adaptation personnelle.

<sup>15</sup> Devarim 6, 4.

<sup>16</sup> « *Dieu est Un* » est la fin du verset du « *Shéma-Israël* », prière constituant la 'profession de foi' du judaïsme devant être récitée chaque jour matin et soir : « *Ecoute Israël, l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est Un* » (Ibid.)

<sup>17</sup> 'Hidouché Aggadote, op. cit.

Pour revenir brièvement sur les *Guiv'onim* et leur absence de miséricorde, on constate justement que ces derniers ont profondément souffert de la cruauté du roi Shaoul à leur égard. Or ils n'ont pas réussi à lier leur propre sort au destin du monde, à l'unité nécessaire entre le genre humain et Dieu. C'est précisément cette absence de recul qui leur bloque l'accès pour faire partie du peuple juif... de qui l'on attend une telle vision morale.

### **3/ La conversion de la fille du Pharaon et la miséricorde**

Parmi les figures bibliques s'étant converties, on pense ici à Bityah, fille du Pharaon qui asservissait les Hébreux à l'époque de Moïse. Le Talmud ne parle pas explicitement d'une conversion, mais explique qu'elle se trouvait au fleuve du Nil, où elle vit le berceau de Moïse et le sauva alors des eaux, afin de « *se laver des idoles de son père* »<sup>18</sup>. Or, Rachi commente sur place : « *se laver [des idoles de son père signifie] qu'elle s'y était immergée dans l'intention de se convertir [léshem guéroute]* ».

Le Rav Itz'hak Zeev Soloveitchik<sup>19</sup> avance que la *Guemara* évoque en l'espèce une conversion, car le verset témoigne qu'elle descendit se laver dans le fleuve, *afin de* voir le berceau de Moïse et le prendre alors en pitié : « *La fille du Pharaon descendit se laver dans le fleuve, et ses servantes l'accompagnaient sur le bord du fleuve. Elle vit le berceau au milieu des joncs, elle jeta sa main et le prit* » (Shémote 2, 5).

Pour le Rav de Brisk, l'ordre mentionné n'est pas fortuit. Citant entre-autres le passage du Talmud sur les trois qualités permettant à un non-juif d'être accepté au sein du peuple juif, il suppose que c'est précisément sa conversion qui lui conféra une âme juive et entraîna cet acte de miséricorde exceptionnellement salvateur.

Le Rav Soloveitchik note d'ailleurs que le verset suivant mentionne explicitement un acte de miséricorde : « *Elle ouvrit [le berceau], et elle vit l'enfant, et voici que l'enfant pleurait. Elle le prit en pitié (...)* » (Ibid., v.6). Selon lui, il fallait qu'elle se convertisse afin d'acquérir cette qualité typiquement juive. Ce serait là l'enseignement profond du passage talmudique allusionnant sa conversion : Moïse ne pouvait être sauvé que par une 'âme juive', caractérisée par la qualité de miséricorde. Si c'est finalement la fille du Pharaon qui le fit, c'est nécessairement car elle s'était précédemment convertie<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> TB Sota 12b.

<sup>19</sup> 1886 Volozhine- 1956 Jérusalem. Roch Yechiva et leader spirituel de sa génération.

<sup>20</sup> 'Hidouché haGriZ, commentaire sur TB Sota 12b

En s'inspirant de ce commentaire, et selon ce que nous avons étudié précédemment, on peut comprendre ce même enseignement talmudique avec une légère -mais importante- différence : Ce n'est pas la conversion qui a entraîné la pitié de Bityah vis-à-vis de Moïse enfant. Le raisonnement doit être inversé : Etant donné que la miséricorde faisait déjà partie intégrante de sa personnalité, elle fut portée à se convertir car il s'agissait chez elle d'une prédisposition naturelle à rejoindre le peuple juif. Aussi choisit-elle alors un nouveau chemin de vie correspondant à ses propres aspirations. Le sauvetage de Moïse en fut la continuité.

#### **4/ La conversion du cruel Nevouzaradan**

Lors de la conquête de Jérusalem précédant la destruction du premier Temple par les Babyloniens<sup>21</sup>, le général de Nabuchodonosor préposé à cette campagne se nomme Névouzaradan. Selon les Sages du Talmud, ce qu'il voit sur place, et ce qu'il en comprend, le pousse à se convertir au judaïsme. Or le récit de cette conversion semble montrer chez lui une cruauté n'ayant rien à envier à celle des *Guiv'onim*, chez qui l'absence de miséricorde les empêche de rejoindre le peuple juif :

*R. Hiya b. Abin a dit au nom de R. Josué b. Koreha : Un vieil homme m'a raconté que dans cette vallée, Névouzaradan, le chef des massacreurs, a tué deux cent onze myriades de personnes et que dans Jérusalem même, il a tué sur une seule pierre quatre-vingt-quatorze myriades de personnes dont le sang est allé rejoindre celui du prophète Zacharie<sup>22</sup>, pour accomplir le passage qui dit : « Le sang qui touche le sang »<sup>23</sup>. Lorsque Névouzaradan aperçut le sang de Zacharie qui surgissait en bouillonnant, il demanda ce que c'était. On lui répondit que c'était le sang qui coulait des sacrifices. Il se fit apporter de ce sang pour le faire comparer avec l'autre : ils ne se ressemblaient pas.*

- *Si vous me dites la vérité, très bien. Sinon, je carderai votre chair avec des cadres de fer.*

---

<sup>21</sup> 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Cf. notamment II Rois 25.

<sup>22</sup> Deux cent cinquante années auparavant, le Prêtre et prophète Zacharie fut assassiné dans la cour du Temple par les nobles de Judée qui n'acceptaient pas ses remontrances (II Chroniques 24, 20-23). D'après le Midrash, son sang resta depuis lors sur le parvis du Temple et toute tentative de le recouvrir par de la terre échoua (*Kohelet Rabba* 3, 16).

<sup>23</sup> Osée 4, 2.



- *Que te dire ? Nous avons un prophète qui réprouvait notre conduite envers le Ciel. Nous l'avons tué. Cela fait bien des années, mais son sang n'est toujours pas en repos.*
- *Moi, je réussirai à l'apaiser, dit Névouzaradan.*

*Il fit venir les membres du Grand et du Petit Sanhédrin<sup>24</sup> et les exécuta tous. Mais le sang du prophète ne s'apaisa point. Il sacrifia ensuite des jeunes gens et des jeunes filles, en vain. Il tua alors de jeunes écoliers, mais le sang de Zacharie bouillonnait toujours. Névouzaradan s'exclama :*

- *Zacharie ! Zacharie ! J'ai fait périr les meilleurs d'entre eux. Est-ce ta volonté de les perdre tous ?*

*Alors le sang du prophète s'apaisa. A cet instant Névouzaradan conçut l'idée du repentir. Il se dit : « Si le sang d'un seul homme [exige pour être apaisé] une telle punition, le châtement qui m'est réservé, à moi qui ai tué tous ces gens, ne sera-t-il pas encore plus terrible ? ». Il déserta et envoya chez lui des instructions écrites [pour indiquer comment disposer de ses biens] puis il se convertit<sup>25</sup>.*

Ce dernier texte apporte une nuance importante quant à l'idée d'une prédisposition morale de celui se convertissant au judaïsme. Névouzaradan ne semble manifestement pas être caractérisé par la qualité de miséricorde... au contraire. On le décrit comme massacrant de parfaits innocents dans le but de venger l'assassinat du prophète Zacharie... Il donne l'impression ici d'être un général mégalomane, se prenant lui-même pour le bras armé de Dieu... Jusqu'à ce que le sang du prophète lui apporte le signe de son erreur : Non, Dieu ne veut pas du massacre complet de son peuple. Même lorsqu'Il agite sa dimension de justice (*din*), il reste un Dieu de miséricorde (*ra'hamim*) qui prend en pitié son peuple.

Névouzaradan se ravise alors, certes. Mais ce changement soudain d'attitude est davantage dû à un raisonnement rationnel, intelligent, qu'à une qualité du cœur. Il comprend que Dieu ne veut plus qu'il continue à verser le sang. Il comprend que les auteurs des mauvaises actions doivent rendre des comptes, et que c'est pour cela que Dieu l'a laissé un temps agir à sa guise. Or ses meurtres, bien que cachés par un prétexte de justice, n'en restent pas moins des

---

<sup>24</sup> Le Grand Sanhédrin, comportant 71 juges était la cour suprême dans le pays. Le niveau de juridiction inférieure était le Petit Sanhédrin qui comprenait 23 juges. Il y en avait un dans chaque ville et deux à Jérusalem : un à l'entrée de la cour du Temple et un à l'entrée du mont du Temple (TB Sanhédrin 88b.)

<sup>25</sup> TB Guittin 57b. Voir également à propos du siège de Jérusalem par Névouzaradan et au sujet de sa personnalité : II Rois 25, 8-12 ; TB Sanhédrin 96b ; introduction du *Midrash Rabba* sur les Lamentations, chapitre 23.

meurtres... Pour lesquels lui aussi devra rendre des comptes. Y a-t-il ici de la pitié pour les victimes ou pour ceux à qui il laisse *in extremis* la vie sauve ?

Il convient, pour répondre, de revenir sur le postulat d'une prédisposition à la miséricorde. Le cas de Névouzaradan est l'inverse de celui de Bityah, la fille du Pharaon : Alors que cette dernière agissait avec son cœur, Névouzaradan décida -enfin- d'épargner ceux qui étaient à sa merci par une réflexion logique.

C'est à partir de ce moment que sa conversion devient possible. Bien que de nature cruelle, et donc peu disposé à intégrer le peuple juif, Névouzaradan prend sincèrement conscience que Dieu agit avec son peuple en étant miséricordieux, et qu'il convient par conséquent aux hommes d'en faire de même. A partir de cet instant, sa réflexion provoque un changement radical de son comportement. Il est certain qu'il saura à l'avenir avoir de la pitié lorsque nécessaire. Cependant cette pitié ne sera pas provoquée par un élan du cœur préexistant, mais par ses nouvelles certitudes, correspondant désormais à la morale juive, et découvertes par sa propre réflexion.

Il s'avère alors que la 'prédisposition' dont fait état la *Guemara* n'est pas nécessairement une donnée relevant de *l'inné*. Il se peut fort bien que les dispositions naturelles d'un individu soient mauvaises, mais que son expérience de la vie ou son apprentissage théorique le changent. *L'acquis*, formé avant la conversion, met en place les conditions d'une disposition correcte pour accepter la Torah.

Vu sous cet angle, le passé -quel qu'il soit- n'est pas un obstacle à la conversion, du moment qu'il y a eu au préalable un travail sur soi permettant de corriger *l'inné* grâce à *l'acquis*.

### **En pratique :**

1/ Même si un non-juif a commis des crimes par le passé, il peut être accepté en conversion à condition de démontrer un repentir sincère pour ses actes antérieurs.

2/ Il est indispensable que la personne venant se convertir soit déjà imprégnée de la qualité de miséricorde, c'est-à-dire qu'elle ait la préoccupation des autres. Une personne adoptant un comportement inverse ne doit pas être convertie *à priori*, même si elle s'engage à respecter les *mitsvot*.

3/ Une personne naturellement égoïste ou égocentrique qui aurait fait un travail personnel pour corriger ses mauvaises dispositions peut être acceptée en conversion.

## ***II/ La qualité de ‘retenue’ (boucha)***

*[Le roi David] a dit : Il existe trois signes chez ce peuple : la miséricorde (ra’hamim) ; la retenue (baychanain) et la bonté (gomlé ‘hassadim).*

(...)

*La retenue, ainsi qu’il est écrit : « Pour que ma crainte soit sur vos faces » (Shémote 20, 17) (Yebamot 79a)*

### **1/ Ne pas confondre ‘retenue’ et ‘pudeur’**

La « *boucha* » que l’on traduit ici par « *retenue* » est une notion à priori assez vague. On serait tenté à première vue de rapprocher la ‘retenue’ de la fameuse « *tsnioute* » (*décence*). Cela supposerait comme condition à la conversion un certain mode de vie discret et une certaine pudibonderie. A l’inverse, l’extravagance et la libération des mœurs, marques du ‘laisser-aller’ seraient à proscrire. En effet, se laisser aller signifie précisément manquer de retenue.

On pense ici notamment au manque de retenue sur le plan sexuel. La chasteté serait donc une disposition nécessaire à la conversion. On parle bien de chasteté volontaire, d’une disposition naturelle à la retenue dans les relations hommes-femmes. Une telle prédisposition garantirait le respect des règles de *tsnioute* très présentes dans le judaïsme<sup>26</sup>, exigeant une stricte séparation entre les genres et une prohibition totale des relations hors-mariage.

La société judéo-chrétienne traditionnelle s’oppose d’ailleurs sur ce point à l’évolution de la société occidentale quant au rapport à la virginité (hors-mariage). Si l’ancien monde y voyait une valeur respectable, le monde actuel la perçoit malheureusement comme une étrangeté incompatible avec l’épanouissement personnel.

Néanmoins, un examen précis de nos textes montre que le principe de *boucha* (retenue) représente tout autre chose. On trouve tout d’abord dans la Bible et le Talmud deux exemples de prostituées étant devenues de parfaites converties au judaïsme. L’analyse des textes les concernant peut nous permettre de commencer à délimiter ce qu’est la véritable « *boucha* ».

---

<sup>26</sup> Cf. par exemple le discours de Na’omi à Ruth présenté dans le Talmud : « *Il nous est interdit de nous isoler [entre hommes et femmes]* » (TB Yebamot 47a). En tout état de cause, le respect des règles de décence est un point primordial dans la conversion au judaïsme. En particulier dans une société tendant à la permissivité sexuelle la plus élargie possible, il s’agit de bien marquer la séparation entre *avant* et *après* la conversion.

## A/ Ra'hav la zona

La première ville devant être conquise lors de la conquête du pays de Kénaan est Yé'hiro. Yeochoua, successeur de Moshé Rabbénoù à la tête des *Bné-Israël* y envoie des explorateurs afin de trouver le meilleur angle d'attaque. Ces derniers trouvent refuge au domicile de Ra'hav, présentée comme « *Ra'hav la zona* »<sup>27</sup>.

Les commentateurs sur place notent que le terme « *zona* » peut se rapprocher de deux termes hébraïques. Le premier est « *mézounote* » (nourriture) indiquant par là que Ra'hav était une aubergiste, celle qui propose de la nourriture aux gens de passage<sup>28</sup>. Le second est « *znoute* » (débauche), indiquant qu'elle était une prostituée ou une tenante de maison close<sup>29</sup>. Les deux explications peuvent être complémentaires. Au sens simple, le commerce de Ra'hav peut être une auberge dans laquelle les clients viennent à la fois se restaurer et louer le service de prostituées<sup>30</sup>. Au sens figuré, la 'nourriture' en question peut être une allusion subtile à la satisfaction de l'instinct sexuel<sup>31</sup>.

Le Midrash met l'accent sur l'aspect charnel de sa profession : « *Tous les princes et gouverneurs [de Ye'hiro] sans exception avaient eu une relation avec Ra'hav. Elle avait dix ans lorsque les bné-Israël sont sortis d'Égypte et elle se prostitua durant quarante ans* »<sup>32</sup>.

Cette présentation de Ra'hav n'est pas une critique. Elle souligne au contraire la possibilité pour une personne ayant une vie opposée à la Torah de finalement se rapprocher de Dieu. Dans le texte biblique, ce rapprochement s'effectue par sa décision de venir en aide aux explorateurs, et donc à tout le peuple d'Israël. Contrairement aux autres habitants de sa ville, Ra'hav reconnaît que Dieu protège les *bné-Israël* et sait en tirer les conséquences :

*« Je sais que Dieu vous a donné la terre, que vous nous avez terrifiés, que tous les habitants de la terre ont fondu [de peur] devant vous. Car nous avons entendu que Dieu a asséché les eaux de la mer rouge devant vous lorsque vous sortiez d'Égypte ; et ce que vous avez fait aux rois amorréens de l'autre côté du Jourdain, à Si'hon et 'Og que vous avez anéantis. Nous*

---

<sup>27</sup> Littéralement : « *Une femme zona dont le nom était Ra'hav* » (Yeochoua 2, 1).

<sup>28</sup> Commentaires de Rachi et Metsoudat David sur Ibid.

<sup>29</sup> Sens simple du verset selon la première explication du Radak, commentaire sur Ibid.

<sup>30</sup> Seconde explication du Radak, *ibid.*

<sup>31</sup> Comme le laisse entendre l'expression française : « *les plaisirs du ventre et du bas-ventre* »...

<sup>32</sup> Yalkoute Shimoni et Mekhilta, cité par Rachi sur Yeochoua 2, 11 ; cf. TB Zeva'him 116b et la suite de cette *aggada* citée *infra*.

*l'avons entendu, et nos cœurs ont fondu. Plus un homme n'a eu de courage devant vous, car l'Eternel, votre Dieu, est Dieu en haut dans le Ciel comme ici-bas sur la terre».*

(Josué 2, 9-11)

A première vue, ces propos semblent traduire une démarche pragmatique : Ra'hav reconnaîtrait la supériorité militaire des *bné-Israël*, et déciderait de les aider afin de se placer du côté des futurs vainqueurs. Toutefois, sa manière de parler de Dieu montre qu'il y a bien plus : « *Car l'Eternel votre Dieu est le Dieu dans le Ciel au-dessus et sur la terre en bas* ». Elle reconnaît par là qu'il ne s'agit pas d'une simple problématique militaire. Tout est dirigé par Dieu, et c'est Lui qui décide de faire rentrer le peuple d'Israël dans la terre de Kénaan... afin de respecter la Torah sur place.

C'est pour cela qu'elle décide d'aider les explorateurs. Alors que les habitants de sa ville fouillent sa maison pour les trouver, elle leur permet de grimper sur son toit, puis les cache « *sous des tiges de lin étalées par elle sur le toit* »<sup>33</sup>. Après leur avoir fait jurer de la protéger, ainsi que sa famille, lors de la conquête de la ville, elle les aide à s'enfuir « *par la fenêtre au moyen d'une corde [car sa maison était contiguë au rempart, c'est dans le rempart même qu'elle demeurait]* »<sup>34</sup>.

Le Talmud relie d'une manière magistrale la foi de Ra'hav et son aide aux explorateurs : « *Tous les princes et gouverneurs [de Ye'hiro] sans exception avaient eu une relation avec Ra'hav. Elle avait dix ans lorsque les Bné-Israël sont sortis d'Egypte et elle se prostitua durant quarante ans. Après cinquante ans, elle se convertit et dit : 'que je sois prise en miséricorde par le mérite de la corde, de la fenêtre et des tiges de lin'* »<sup>35</sup>. Rachi<sup>36</sup> rapporte le magnifique texte de la *Mekhilta* afin d'éclairer ce dernier passage :

*Ainsi dit-elle : 'Maître du monde, j'ai fauté par ces trois choses, accorde-moi ta miséricorde par elles'. Par la corde, les tiges de lin et la fenêtre : Ces amants montaient vers elle par une corde en passant par la fenêtre, puis redescendaient. [Lorsqu'ils étaient montés], elle les cachait sous les tiges de lin. [Or,] c'est par ces trois choses qu'elle eut le mérite de sauver les explorateurs.*

---

<sup>33</sup> Josué 2, 6.

<sup>34</sup> Josué 2, 15.

<sup>35</sup> TB Zeva'him 116b.

<sup>36</sup> Commentaire sur Ibid. et sur Josué 2, 15.

On constate ici que le comportement de débauche n'est pas un obstacle à la conversion de Ra'hav. Plus encore, sa capacité à regretter son attitude ancienne lui est comptée comme un mérite ; ce qui rappelle l'enseignement du Talmud à propos de la *techouva* (repentir) : « *La techouva est [si] grande qu'elle transforme les fautes volontaires en mérites* »<sup>37</sup>.

## **B/ La conversion de la prostituée romaine**

Le Talmud<sup>38</sup> rapporte l'histoire d'un juif fréquentant les maisons d'étude qui, cédant un temps à son mauvais penchant, décide de se rendre auprès d'une prostituée romaine, considérée comme une femme extrêmement belle.

Arrivé sur place, il se déshabille et enlève pour cela son *talith katan*. Ce faisant, ses *tsitsits* le fouettent au visage. Perturbé par cela, il se ravise alors et se rhabille pour s'en aller. Intriguée par ce refus soudain de son client d'avoir une relation avec elle, la prostituée l'interroge et comprend alors la puissance de la Torah qui interdit la débauche. Elle décide donc de se convertir, et pour ce faire, abandonne sa 'fonction' en payant le prix fort aux romains. Rabbi 'Hiya, le responsable du *Beth-Din* (tribunal rabbinique) vérifie dans un premier temps si sa conversion n'est pas motivée par un mariage avec le juif. Une fois assuré de sa sincérité, il accepte finalement sa conversion.

Dans la description de sa démarche, le Talmud précise qu'elle divisa ses biens en trois parties avant de quitter Rome : Elle laissa un tiers au pouvoir romain afin d'obtenir l'autorisation de se convertir<sup>39</sup> ; elle distribua un tiers aux pauvres ; et elle vendit le dernier tiers afin d'emporter avec elle de l'argent et déménager auprès de la maison d'étude de Rabbi 'Hiya. Elle prit toutefois avec elle un souvenir de son ancienne vie : de magnifiques draps utilisés pour recevoir ses clients. Cette précision n'est pas anodine, comme nous allons le comprendre tout de suite :

Elle arrive donc devant le Rav, et celui-ci accepte de la convertir, convaincu par sa sincérité. Après s'être assuré que sa conversion n'est pas motivée par l'amour ressenti envers le juif

---

<sup>37</sup> TB Yoma 86a.

<sup>38</sup> TB Mena'hote 44a ; cf. notre ouvrage : *Une identité juive en devenir, la conversion au judaïsme*, éditions Lichma pp.64-65.

<sup>39</sup> Se convertir à l'époque de la domination romaine sur Israël n'était pas chose aisée (cf. *ibid.*, p.38s.).

rencontré, il lui fait comprendre que le mariage avec ce dernier est finalement possible<sup>40</sup>. Pour cela il s'exprime d'une manière rappelant le discours de Ra'hav mentionné précédemment :

« *Les draps que tu avais étendus à son intention dans l'interdit, tu peux maintenant les étendre pour lui dans la permission. Tel est ton salaire dans ce monde-ci ; quant au monde futur je ne peux dire à quel point [il sera grand compte-tenu de ta démarche incroyable]* »

Le parallèle avec l'histoire biblique de Ra'hav est saisissant. Qu'il s'agisse de « *la corde, la fenêtre et les tiges de lins* » pour cette dernière, ou bien des draps de l'ancienne prostituée devenue un modèle de conversion sincère ; dans les deux cas l'idée est similaire : l'objet de la transgression avant la conversion devient par la suite un instrument de *kédoucha* (sainteté<sup>41</sup>).

Non seulement le passé de ces femmes ne leur est pas reproché, mais au contraire, leur faculté à le sublimer dans le cadre de la Torah leur est compté comme un mérite.

A partir du moment où elles décident de rompre avec la débauche qui constituait l'essentiel de leur vie, la conversion devient totalement possible. Certes à l'opposé, il existe des femmes qui ont une disposition plus naturelle à la pudeur. Il ne leur viendrait pas à l'esprit d'avoir une relation sexuelle hors-mariage en dehors de toute considération religieuse. Malgré tout ce ne sont pas de telles femmes qui vont être proposées en tant que modèles<sup>42</sup>. On peut expliquer ce contraste de deux manières :

a) Pour une femme ayant des dispositions naturelles à la pudeur, il n'y a pas d'enjeu dans l'acceptation des règles de *tsnioute* (pudeur). Or ces lois constituent une part essentielle du changement exigé chez les femmes converties<sup>43</sup>. A l'inverse, une femme ayant connu les plaisirs de la chair<sup>44</sup> et décidant dorénavant de s'en détacher doit apporter pour cela un changement profond nécessitant une force de caractère inégalable<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Puisque son intention n'était pas de se marier avec lui, il lui est donc permis à *priori* de l'épouser. La suggestion du Rav se comprend du fait que c'est par son intermédiaire qu'elle a connu la Torah et pris sa décision de se convertir. Cf. Ibid. p.64s.

<sup>41</sup> La « *kédoucha* » provient de la racine « *k-d-ch* » traduisant une idée de « *séparation* ». Dans le sens positif, il s'agit d'une séparation « des autres » et « vers Dieu ». D'où la traduction courante de « *sainteté* ».

<sup>42</sup> Même Ruth, le modèle féminin de conversion par excellence n'est pas vierge, puisqu'elle est veuve lorsqu'elle décide de se convertir.

<sup>43</sup> Cf. *supra*. Il s'agit également d'un enjeu important pour les hommes, évidemment.

<sup>44</sup> En ce qui concerne les prostituées, on peut supposer qu'il s'agit plutôt de l'intérêt financier rapporté par le commerce de la chair, plus que le plaisir lui-même.

<sup>45</sup> Cette explication m'a été donnée par le Rav Ouriel Lousky de Nice.

b) La conversion au judaïsme nécessite d'accepter les lois de la Torah comme émanant directement de Dieu par l'intermédiaire de Moïse. Respecter une règle uniquement car celle-ci est en adéquation avec le ressenti personnel n'a rien à voir avec l'observance d'une *mitsva* (commandement de la Torah)<sup>46</sup>. Ainsi chez une personne naturellement pudique, il n'est pas possible de distinguer un changement de l'être opéré grâce au rapport à la *mitsva*. En revanche chez une personne ayant connu une vie de débauche, l'attachement à la *mitsva* est beaucoup plus évident. Accepter l'ordre de Dieu alors qu'il contrevient aux dispositions naturelles démontre une conversion sincère... et exemplaire.

## 2/ La véritable retenue (boucha)

*« Et pour que sa crainte [soit sur vos faces] » (Exode 20, 17). On a enseigné : Il s'agit de la retenue. « Pour ne pas que vous fautiez » (Ibid.) : Cela nous apprend que la retenue mène à la crainte de la faute. De là ont-ils dit : « c'est un bon signe pour un homme d'avoir de la retenue ». D'autres ont dit : tout homme qui a de la retenue n'en viendra pas aisément à fauter. Or celui qui n'a pas de retenue, il est certain que ses ancêtres ne se sont pas tenus au pied du mont Sinai<sup>47</sup>.*

(TB Nedarim 20a)

Le passage de la Torah cité ici par le Talmud prend place au moment du don de la Torah : *« Et tout le peuple vit le tonnerre, les flammes, le son du chofar et la montagne fumante ; le peuple vit, ils tremblèrent et se tinrent à distance. Ils dirent à Moïse : 'Parle-nous, toi, et nous entendrons ; et que Dieu ne nous parle pas de peur que nous mourrions'. Moïse dit au peuple : 'Soyez sans crainte car c'est pour vous élever que Dieu est venu et afin que Sa crainte soit sur vos faces et pour ne pas que vous fautiez' » (Exode 20, 15-17).*

Les Sages s'interrogent sur la répétition apparente entre les deux dernières propositions : *« afin que Sa crainte soit sur vos faces »* et *« pour ne pas que vous fautiez »*. C'est là qu'intervient la notion de *boucha*. Si la crainte de Dieu empêche la faute, il existe un préalable à l'acquisition de cette crainte : la *boucha*.

---

<sup>46</sup> A ce propos dans un autre contexte, le Rambam considère que seul un individu acceptant les lois *noa'hides* comme corolaires de la Torah donnée par Dieu à Moshé au Sinai peut être considéré comme un *ben-Noa'h*. A l'inverse, celui dont l'accomplissement des lois *noa'hides* est la résultante exclusive de sa propre réflexion n'est pas considéré comme un *ben-Noa'h* (Hilkhote Melakhim 8, 11).

<sup>47</sup> C'est-à-dire : il est certain qu'il ne fait pas partie du peuple juif, dont les ancêtres ont reçu la Torah au Sinai.



Selon le Roch<sup>48</sup>, les deux concepts sont étroitement liés : « *Celui qui craint a de la retenue* »<sup>49</sup>. Selon le Maharal de Prague<sup>50</sup>, la *boucha* est l'inverse de l'impertinence (« *'azoute* »). Il rapporte un autre passage du Talmud rapprochant l'impertinent du mécréant<sup>51</sup>, car ce défaut le fait sortir du cadre donné, par la Torah ou par ses maîtres. Au contraire, la qualité de *boucha* induit un respect naturel du cadre. Cette disposition du caractère (*innée* ou *acquise*) permet de ressentir la crainte de la faute. Plus une personne accepte le principe de limites à établir, plus elle craindra de les franchir.

C'est dans ce sens que le Talmud avance :

« *Celui qui n'a pas de retenue, il est certain que ses ancêtres ne se sont pas tenus au pied du mont Sinai* ». Lors du don de la Torah, le peuple montre de la retenue dans son rapport à Dieu. Ils n'osent pas approcher, mais Moïse leur répond : « Au contraire, approchez pour recevoir la Torah, car c'est alors que vous apprendrez à intégrer cette retenue nécessaire pour craindre la faute ». Le juif doit marcher sur les pas de ses ancêtres, or ceux-ci se sont illustrés par une certaine honte<sup>52</sup> de se confronter à Dieu, avant d'être invités à sublimer le sentiment de 'honte' en la qualité de 'retenue' menant à la crainte de Dieu. Dès lors, celui qui tend sans cesse vers la confrontation et le dépassement des limites fixées par la Torah et les Sages s'éloigne de l'esprit du don de la Torah. Il s'éloigne du comportement de ses ancêtre jusqu'à être stigmatisé : « S'il se comporte de la sorte, c'est qu'il n'est peut-être pas un véritable descendant des *bné-Israël* s'étant tenus au pied du mont-Sinai »<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Le Roch, R. Asher ben Ye'hïel (1250 Allemagne, 1327 Tolède), est l'un des principaux décisionnaires de l'époque médiévale (*Richonim*).

<sup>49</sup> Commentaire sur TB Nedarim 20a.

<sup>50</sup> R. Yehouda Loew ben Betsalel (1512-1609, Prague) ; *'Hidouché Aggadote*, Ibid.

<sup>51</sup> TB Ta'anith 7b.

<sup>52</sup> La traduction littérale de « *boucha* » est « *honte* ».

<sup>53</sup> Le Maharacha (R. Shmouel Edels, 1555-1631, Europe de l'Est) note toutefois qu'en ce qui concerne l'étude de la Torah, l'impertinence (*'azoute*) est une qualité. Pour une étude poussée, allant en profondeur, il faut au contraire savoir dépasser les limites conventionnelles. A l'inverse, celui qui fait preuve de retenue ne pourra pas apprendre correctement (commentaire sur TB Nedarim 20a). Il convient d'expliquer que le cadre de l'étude de la Torah induit nécessairement une dose d'impertinence permettant de susciter le questionnement et de l'entretenir. Néanmoins, ceci concerne l'étude et non la mise en pratique, où la crainte de la faute reste une valeur essentielle. Par ailleurs, d'autres passages talmudiques sont très sévères vis-à-vis de l'élève s'opposant frontalement à son maître (cf. TB Berakhote 27b et Sanhédrin 110a). Aussi « l'impertinence » souhaitée dans l'étude doit-elle être bien limitée au débat talmudique, sans aucune contestation de la place ou de la personne du maître.

L'auteur du Ktav Sofer<sup>54</sup> note par ailleurs qu'il aurait dû être écrit : « *Celui qui n'a pas de retenue, il est certain que ses ancêtres n'ont pas accepté la Torah au pied du mont Sinaï* ». Or le texte mentionne que « *ses ancêtres ne se sont pas tenus au pied du mont Sinaï* ». Cette remarque est l'occasion de préciser davantage ce que signifie la *boucha*.

Il explique pour cela qu'il y avait forcément des particuliers qui n'étaient pas enchantés de recevoir la Torah au Sinaï. Si on avait demandé individuellement à ces derniers s'ils étaient prêts à prendre sur eux les *mitsvot* de la Torah, ils auraient sûrement répondu par la négative. Ils n'ont toutefois pas osé manifester leur refus devant la majorité des *bné-Israël* acceptant la Torah.

C'est donc encore ici le respect du cadre qui est mis en avant. Bien que certaines décisions imposées dérangent, celui qui a de la *boucha* saura intégrer la règle et s'y plier. Cette disposition éloigne nécessairement de la transgression, et à *fortiori* de la rébellion totale contre le système.

Ces quelques commentaires nous permettent de comprendre le lien avec la conversion au judaïsme. La Torah est un système exigeant en termes de commandements à appliquer. Le rapport au Rav y est par ailleurs une donnée fondamentale. Et de manière plus large, la foi en la Torah orale, telle que transmise par les Sages, constitue un ordre explicite : « *Tu ne t'écarteras pas de la chose qu'ils te diront, ni à droite, ni à gauche* »<sup>55</sup>. C'est là qu'intervient la qualité de *boucha*. Cette qualité est indispensable car elle permet de s'astreindre au cadre fixé par la Halakha (loi juive) grâce à la crainte de Dieu dont elle est le corolaire.

Ceci-dit, comment une personne ayant remis en question tout le système de vie dont elle est issue peut-elle être associée à une telle qualité ? En effet, le converti coupe avec un mode de pensée antérieur. Il s'écarte désormais du système éducatif dans lequel il a évolué. Il se délie de son modèle socioculturel originel afin d'intégrer le 'monde' de la Torah. N'est-il pas au contraire le modèle de l'élément marginal du groupe ? N'est-il pas précisément celui qui a eu l'impertinence de rejeter le cadre dans lequel il était inséré ?

Répetons-le, les prédispositions morales au judaïsme dont fait état le Talmud peuvent être intégrées par la réflexion pré-conversion. Une personne qui se convertit décide de s'écarter

---

<sup>54</sup> R. Avraham B. S. Sofer (fils du 'Hatam Sofer 1815-1871, Slovaquie), cité dans le *Daf 'al daf* sur TB Nedarim 20a.

<sup>55</sup> Devarim 17, 11. Cf. TB Shabbat 23a qui apprend de ce verset une obligation générale de suivre les lois rabbiniques.

d'un système pour se rapprocher d'un autre, car elle ressent que le premier ne fait pas sens. Cela n'est pas contradictoire avec la qualité de 'retenue'. On peut avancer que cette qualité ne peut s'exprimer pleinement que si le cadre a été admis au préalable comme juste. Ainsi que le souligne l'auteur du Khouzari, l'acceptation de la Torah ne peut se comprendre qu'à la lueur des miracles et bienfaits apportés par Dieu aux *bné-Israël*<sup>56</sup>. Ne serait-ce l'équilibre entre les attentions divines et les obligations induites par la Torah, l'acceptation d'un règlement si contraignant serait semblable à tout assujettissement entre un puissant seigneur et ses faibles sujets.

La personne qui décide de se convertir sincèrement perçoit ainsi les avantages certains de l'acceptation d'un nouveau cadre de vie : la Torah. Ce n'était pas le cas au préalable, au sein des systèmes qu'elle fréquentait. Il était donc légitime qu'elle cherche à s'en défaire ; qu'elle use de sa faculté de remise en question pour briser le carcan d'un modèle en lequel elle ne croyait pas...

... Cependant une fois le cadre nouveau adopté et accepté, il se peut que certaines règles dérangent. C'est précisément là que la qualité de *boucha* s'exprime. Se contraindre à respecter le règlement constitue une nécessité absolue à intégrer pour un candidat à la conversion. Les Sages n'enseignent-ils pas en effet qu'une personne acceptant toute la Torah à l'exception d'une *mitsva* ne peut pas se convertir<sup>57</sup> ?

### **En pratique :**

- 1) La conversion est possible bien que la personne venant se convertir ait connu une vie de débauche. Il n'y a pas de différence entre un homme et une femme à ce sujet.
- 2) Il convient obligatoirement d'avoir cessé les pratiques de débauche avant de commencer le processus de conversion. Les mauvaises mœurs sont en effet totalement incompatibles avec la Torah.
- 3) S'engager dans un processus de conversion implique de savoir se plier à un règlement et s'insérer dans un cadre. Les recommandations des Rabbanim en charge du suivi de conversion doivent être nécessairement suivies.

---

<sup>56</sup> Le Khouzari 1, 19-25.

<sup>57</sup> TB Bekhorote 30b ; Issouré Bia 14, 8.

- 4) Le respect du cadre n'est pas limité au processus de conversion, il concerne toute la vie juive, et il n'y a aucune différence à ce propos entre les juifs convertis et les juifs de naissance. Dans tous les cas il importe de suivre un Rav et de se fier à ses recommandations, comme le recommande la Michna : « *Fais-toi un Rav et éloigne-toi du doute* » (Avot 1, 16)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Commentaire du Rambam sur place : « *Fais-toi un Rav afin de t'appuyer sur lui en ce qui concerne ce qui est permis et ce qui est interdit, alors tu t'écarteras du doute* ».

### **III/ La bonté (guémiloute 'hassadim)**

*[Le roi David] a dit : Il existe trois signes chez ce peuple : la miséricorde (ra'hamim) ; la retenue (baychanain) et la bonté (gomlé 'hassadim)...*

*La bonté, ainsi qu'il est écrit : « Afin qu'il enjoigne ses enfants et sa maison [à le suivre dans le chemin de Dieu, en pratiquant justice et charité] ».*

(TB Yebamot 79a)

#### **1/ Imiter les voies de Dieu**

Dans la Torah, Dieu annonce explicitement pourquoi Avraham a été choisi pour montrer la voie du monothéisme à sa génération et aux suivantes : « Car je l'ai connu, afin qu'il enjoigne ses enfants et sa maison à le suivre dans le chemin de Dieu, en pratiquant justice et charité (...) » (Béréchit 18, 19). Avraham possédant lui-même ces qualités, il est le plus disposé à les propager.

En hébreu, « justice et charité » est la traduction de « *tsedaka oumichpat* ». Si « *michpat* » désigne sans doute le jugement (« justice ») ; le terme de « *tsedaka* » est plus ambiguë. Certes, ce terme est traduit dans l'édition de la Bible du rabbinat par « charité ». Néanmoins le mot « *tsedek* » désigne avant tout la justice. Le « *tsadik* » est celui qui est « juste ». Après avoir énoncé les obligations des juges, la Torah énonce : « *tsedek tsedek tirdof / la justice, la justice, tu poursuivras* » (Devarim 16, 20).

Aussi convient-il de concevoir la « *tsedaka* » comme un acte de justice. Il est injuste dans l'absolu que certains soient riches et d'autres pauvres. La « *tsedaka* » enjoint donc aux riches de donner aux pauvres, afin de rétablir l'équilibre entre les hommes. C'est pour cela que le niveau le plus haut de *tsedaka* n'est d'ailleurs pas de 'donner', mais de 'prêter' afin de permettre à l'actuel pauvre de monter son affaire est de devenir aussi riche que son bienfaiteur<sup>59</sup>.

L'idée de dispenser des bienfaits dans une optique exclusive de 'don' existe toutefois bel et bien. Il s'agit de la notion de « *guémiloute 'hassadim* ». La *Guemara* explique que ce concept ne distingue pas son destinataire. Il est possible de donner au pauvre comme au riche ; au

---

<sup>59</sup> Shoul'han 'Aroukh Yoré Déa 249, 6, cf. également *supra*.

vivant comme au mort ; que ce soit avec son argent ou par un don de soi<sup>60</sup>... C'est pourquoi la « *guémiloute 'hassadim* » est plus grande que la « *tsedaka* », dont la portée est plus restreinte<sup>61</sup>. Il s'agit d'aller vers l'autre afin de lui apporter ce dont il a besoin. Il peut s'agir d'un conseil, d'un prêt, ou même d'une danse à son mariage afin de le réjouir<sup>62</sup> : Sont incluses ici toutes les attitudes démontrant une préoccupation concrète pour le prochain. La visite des malades, les préparatifs de l'enterrement ou la consolation des endeuillés sont encore d'autres exemples cités par les Sages à ce propos<sup>63</sup>. La reproduction de tout ce que Dieu apporte à ses créatures rentre dans le cadre de la « *guémiloute 'hassadim* ». La préoccupation de notre Créateur pour chacun d'entre nous est érigée par les Sages comme modèle pour déterminer l'application de cette vaste *mitsva*<sup>64</sup>.

Aussi lorsque le Talmud apprend de la description des qualités d'Avraham la qualité indispensable de « *guémiloute 'hassadim* », il ne le déduirait pas de la mention des attributs de « justice et charité », mais du comportement consistant à 'suivre Dieu' : « *Car je l'ai connu, afin qu'il enjoigne ses enfants et sa maison à le suivre dans le chemin de Dieu, en pratiquant justice et charité (...)* »<sup>65</sup>.

## 2/ Exigence sociétale ou véritable justice ?

Pourquoi toutefois ne pas inclure également « *justice et charité* » parmi les caractéristiques propres aux descendants légitimes d'Avraham ? ve cette questionLe Maharcha soulè et suppose que ces qualités ne sont pas des « *signes distinctifs* » des *bné-Israël* contrairement aux trois autres citées dans la *Guemara*.

Essayons de comprendre son intention...

La pratique de la justice fait partie des sept lois imposées à l'humanité, les *shév'a mitsvot* *bné-Noa'h*, avec l'obligation pour les nations d'instaurer un système judiciaire<sup>66</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une qualité typiquement 'juive', mais d'une exigence sociétale. Afin que la société fonctionne correctement, il convient qu'un système légal cohérent soit mis en place. A

---

<sup>60</sup> TB Sota 49b.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Cf. Rachi sur ibid.

<sup>63</sup> TB Sota 14a ; cf. Encyclopédie Talmudique s. v. « *guémiloute 'hassadim* ».

<sup>64</sup> Le Rambam l'apprend du verset : « *Et tu marcheras dans Ses voies* » (Devarim 28, 9 ; *Sefer haMitsvot*, 'assé 8 ; on notera toutefois qu'il apprend également de ce verset la nécessité d'être miséricordieux et de pratiquer la « *tsedaka* », ce qui complique quelque peu la délimitation entre ces concepts. Cf. *infra* et Hilkhote Déote 1, 5).

<sup>65</sup> Telle est l'explication du Maharcha sur le passage de TB Yebamote 79a.

<sup>66</sup> *Michné Torah*, Hilkhote Melakhim 9, 1.

l'inverse, un système légal pervers est honni par Dieu, comme le montre la destruction des villes de Sédome et 'Amora, dont la culpabilité était d'avoir érigé l'injustice en justice<sup>67</sup>.

Or l'une des 'lois criminelles' mises en avant dans le Talmud consistait à punir toute aumône accordée aux pauvres<sup>68</sup>. Dieu décide d'éradiquer les tenants d'un tel système anti-sociétal car leur attitude symbolise l'inverse du « *yichouv 'olam* » (litt. : l'installation du monde). Etablir des lois permettant de réguler les rapports sociaux nécessite de prévoir une répartition des richesses, même minimale, à l'intention des pauvres. Ou du moins de laisser les bonnes volontés s'exprimer à ce propos.

Tout cela est logique, logiquement humain. Certes c'est de l'humain avec un grand « H » dont il est question, mais il n'y a rien ici de spécifiquement juif. Il est en effet possible d'être sensible à la nécessité d'évoluer dans un système légal juste, tendant même vers la limitation des inégalités sociales, sans pour autant faire preuve soi-même de « *guémiloute 'hassadim* » ou de miséricorde<sup>69</sup>.

Cette explication permet de comprendre la position du Maharcha. Si sa démarche est intéressante car elle établit une distinction claire et compréhensible entre « *guémiloute 'hassadim* » et « *tsedaka* », elle s'éloigne toutefois de celle du Rambam, comme le montre l'analyse du prochain texte...

### **3/ Apprendre à donner...**

*Nous avons l'obligation de faire plus attention aux commandements [liés à la] tsedaka qu'aux autres commandements positifs. Car la tsedaka est un signe distinctif du juste, descendant d'Avraham notre père, ainsi qu'il est dit : « Car je l'ai connu, afin qu'il enjoigne ses enfants (...) à pratiquer la tsedaka (...) ». Or le siège d'Israël ne peut être affermi, et la religion de vérité tenir, qu'avec la tsedaka, ainsi qu'il est dit : « Tu seras affermie par la justice » (Isaïe 54, 14). Et Israël ne sera délivré que par la tsedaka, ainsi qu'il est dit : « Sion sera sauvée par la justice, et ses pénitents par la vertu » (Isaïe 1, 27).*

---

<sup>67</sup> L'annonce de la destruction des villes de Sédome et 'Amora est juxtaposée au verset dans lequel Dieu annonce que les descendants d'Avraham le prendront comme modèle pour pratiquer « *justice et charité* » (Béréchit 18, 19-20). Ce rapprochement dans le texte est sans doute la cause des explications rabbiniques tendant à voir dans la législation de Sédome la perversion de la justice par excellence (cf. les *midrashim* et commentaires sur Ibid. ; ainsi que sur Avot 5, 13 : « *Le mien reste mien, le tien est tien, tel est le principe de Sédome* »).

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> *Ra'hamim*, autre qualité mentionnée comme prédisposition nécessaire à la conversion, cf. *supra*.

(*Michné-Torah*, Hilkhote Matanote la'anyim 10, 1)

Si le Rambam conçoit bien la « *tsedaka* » comme un acte de justice<sup>70</sup>, il considère que cette qualité se confond avec celle de « *guémiloute 'hassadim* » mentionnée dans la *guemara* comme caractéristique spécifique des *bné-Israël*<sup>71</sup>.

Certes, cette démarche rend difficile la distinction entre « *guémiloute 'hassadim* » et « *tsedaka* »<sup>72</sup> et interroge donc. Néanmoins, elle se comprend bien à la lueur d'un texte fondamental relatif à la procédure de conversion au judaïsme :

*De nos jours, quand un étranger veut se convertir, on lui pose cette question : « Pour quelle raison veux-tu te convertir ? Ignores-tu que le peuple d'Israël est brisé, opprimé, méprisé, rejeté, que les épreuves s'abattent sur lui ? ». S'il répond : « Je le sais et je ne le mérite pas »<sup>73</sup>, on l'accepte et on lui enseigne quelques commandements faciles à accomplir et quelques autres plus difficiles :*

*On informe le prosélyte des fautes [qui consistent] à glaner, [à reprendre] une germe oubliée, [récolter] aux coins de son champ et [ne pas payer] la dîme du pauvre. Puis on l'informe des sanctions en cas de transgression des mitsvot, en lui disant : « Sache que jusqu'à présent, si tu mangeais de la graisse, tu n'étais pas passible de karete<sup>74</sup> et si tu transgressais Shabbat, tu n'étais pas passible de lapidation<sup>75</sup>. Mais maintenant, si tu manges de la graisse, tu es passible de karete et si tu transgresses Shabbat tu es passible de lapidation ».*

*Puis de la même manière qu'on l'informe des sanctions, on l'informe des récompenses, en lui disant : « Sache que le monde futur n'est réservé qu'aux justes, et Israël dans ce monde-ci n'obtient ni plus de bienfaits<sup>76</sup>, ni plus de punitions<sup>77</sup> ».*

---

<sup>70</sup> Comme nous l'avons expliqué *supra*.

<sup>71</sup> Le Radbaz dans son commentaire sur *Ibid.* précise d'ailleurs que la source du Rambam est la *guemara* de Yebamote 79a que nous commentons en l'espèce et qui indique comme troisième prédisposition à la conversion au judaïsme la qualité de « *guémiloute 'hassadim* ».

<sup>72</sup> Alors que la *guemara* distingue clairement les deux notions, précisant que la « *guémiloute 'hassadim* » est supérieure à la « *tsedaka* » (cf. *supra*).

<sup>73</sup> « *Je ne suis pas apte à m'associer à leur détresse, si seulement je pouvais avoir ce mérite !* » (Rachi).

<sup>74</sup> La peine de « *karete* » est habituellement traduite par « retranchement ». Plusieurs explications sont données à cette peine, leur point commun étant qu'il s'agit d'une peine extrêmement sévère prononcée par le tribunal divin, car les conditions pour un jugement devant le tribunal humain ne sont pas retenues : présence d'au-moins deux témoins et avertissements préalables. Voir R. Pin'has Kéhati, *Michnaïote mévouérote*, tome 10 : « *Péti'ha lémassekhete kritoute* ».

<sup>75</sup> Des conditions strictes étaient requises pour que la lapidation soit appliquée. Le Talmud enseigne par ailleurs que les peines de mort décidées par les tribunaux rabbiniques étaient extrêmement rares (TB Makote 7a).

<sup>76</sup> Car Dieu se montre exigeant envers Israël (Meïri).

<sup>77</sup> Car Dieu veille sur Israël (*Ibid.*).



*On ne lui dira pas plus, et on ne se montrera pas pointilleux à son égard.*

(TB Yebamote 47a)

La Torah comporte six cent treize *mitsvot*. La mention du Shabbat et de la *cacheroute* (avec l'interdiction de consommer la graisse) peuvent se comprendre car ces deux domaines constituent des piliers de la vie juive. Pourquoi cependant insister autant sur les lois régulant le rapport du propriétaire d'un champ avec les pauvres ? Rachi propose deux explications distinctes :

A) *On informe le prosélyte des fautes [qui consistent] à glaner, [à reprendre] une germe oubliée, [récolter] aux coins de son champ et [ne pas payer] la dîme du pauvre pour ne pas qu'ils disent : « Ces pauvres qui glanent le coin du champ sont des voleurs » et qu'ils les tuent selon leurs lois. Car les bné-Noa'h sont passibles de mort même pour [le vol de] moins d'une prouta<sup>78</sup> (Sanhédrin 56). En effet, l'idolâtre est pointilleux sur les petites choses, alors que le juif pardonne.*

B) *On informe le prosélyte des fautes [qui consistent] à glaner, [à reprendre] une germe oubliée, [récolter] aux coins de son champ et [ne pas payer] la dîme du pauvre puisqu'ils sont tellement pointilleux sur leur argent qu'ils sont passibles de mort pour [le vol de] moins d'une prouta. On l'informe [donc des règles] du glanage, de la germe oubliée (etc.) car il reviendra peut-être sur l'idée de se convertir.*

*Cette explication est la principale, car selon la première raison (...) [on aurait du dire :] « On l'informe qu'il faut laisser les pauvres glaner dans son champ ».*

Ces deux explications ont le point commun de mettre l'accent sur le système sociétal des *bné-Noa'h*, dans lequel la justice est absolue. Se convertir implique donc d'accepter l'idée d'une société dans laquelle tout n'est pas rigide. Certes, il est *juste* que celui qui ait travaillé bénéficie de tout le fruit de son labeur. Or se convertir exige d'aller au-delà de la stricte justice. Cette exigence n'est pas naturelle. Elle est encore moins inhérente aux systèmes sociétaux humains.

Placer Dieu dans sa vie, c'est concevoir que tout ce qui nous revient ne dépend pas exclusivement de notre travail. Il existe une part d'incertitude, une part de divin. La *Guemara* n'annonce-t-elle pas que les clefs de la subsistance sont entre les mains de Dieu ?<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Valeur minimale (comme « *un centime* » par exemple).

<sup>79</sup> TB Ta'anith 2b.

Il est concevable que chaque société ait ses règles propres, même si on ne les comprend pas toutes. Cependant lorsque cela touche à la répartition des biens financiers, et d'autant plus lorsque le partage est *injuste* d'un point de vue strictement rationnel, il convient alors de le mentionner avant tout.

C'est pourquoi dans sa seconde explication –la principale- Rachi insiste bien sur la nécessité de tester le futur converti sur son rapport à l'argent : «*On l'informe [donc des règles] du glanage, de la germe oubliée (etc.) car il reviendra peut-être sur l'idée de se convertir* ». Celui qui n'arrive pas à donner ne peut pas devenir juif. Celui qui s'accroche à ses biens comme s'il en était le seul responsable démontre son incapacité à créer un double lien : avec Dieu et avec les hommes.

Aussi lorsque le Rambam assimile la « *guémioute 'hassadim* » à la « *tsedaka* » en tant que prédisposition indispensable à la conversion, il ne fait finalement que développer ce point du Talmud : Parmi les quelques commandements enseignés à la personne venant se convertir, les règles du rapport au pauvre sont les premières... Avant d'apprendre la Torah, il faut apprendre à donner...<sup>80</sup>

### **En pratique :**

1/ La Halakha (loi juive) comporte un volet « méta-légal » important : l'esprit de la loi (*lifnim mishourat hadin*)<sup>81</sup>. Il ne suffit pas de respecter scrupuleusement les *mitsvot*. En plus de cela, il convient de rechercher si l'esprit général de la Torah est respecté par nos actions. Cela nécessite notamment d'agir envers les autres en faisant preuve d'empathie à leur égard, et en dispensant le bien autour de soi.

2/ Aussi celui qui se servirait de la protection offerte par la stricte loi pour s'en prendre à son prochain est-il en faute vis-à-vis de Dieu<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Faut-il voir une opposition de fond entre le Rambam et le Maharcha quant au rapport des *bné-Noa'h* à la *tsedaka* ? Il me semble qu'il n'est pas nécessaire de créer un débat sur ce point et qu'il faut répondre par la négative. En effet, on peut concevoir que le Maharcha traite uniquement du collectif, alors que le Rambam traite de l'individu. Les deux seraient en accord sur le fait qu'il est une nécessité sociétale de mettre en place des règles liées au social. Toutefois le Rambam mettrait en avant que sur un plan strictement individuel, il est inconcevable pour les *bné-Noa'h* de renoncer à la *juste* répartition des biens provenant du travail de chacun.

<sup>81</sup> Cf. références et délimitation du principe dans l'Encyclopédie talmudique, s. v. « *lifnim mishourat hadin* ».

<sup>82</sup> Il existe des cas dans lesquels une personne n'est pas condamnable selon les règles de la justice humaine, mais elle n'en est pas moins coupable vis-à-vis de Dieu. C'est notamment le concept de «*'hayav bidé Shamaim* » (cf. TB Baba Kama 55b-56a). Le Talmud raconte par ailleurs l'histoire d'un homme qui conçut un plan pour provoquer la faillite de son patron et épouser sa femme pour les faire divorcer. Il s'arrangea pour

3/ Il est important que le candidat à la conversion ait conscience que la vie juive peut être onéreuse, qu'il s'agisse de l'argent à distribuer aux œuvres (*tsedaka, soutien des Yechivote, etc.*) ou même du système de l'éducation juive privée ; voire de la *cacherooute* (souvent plus chère que l'alimentation classique). Aussi convient-il de ne pas être 'trop proche de son argent' afin de se convertir.

4/ Lorsque des cours de préparation à la conversion sont dispensés, il convient de s'assurer qu'ils le soient par des personnes compétentes et validées par les autorités rabbiniques. Bien qu'il faille s'assurer que les prix exigés soient décents, il ne faut pas non plus que ces cours soient gratuits. C'est en effet une manière (parmi d'autres) de vérifier la motivation du candidat à la conversion. Ainsi par exemple, une personne disposée à dépenser une certaine somme dans des loisirs (musique, sport) mais pas pour des cours de conversion n'est manifestement pas assez investie pour se convertir.



