

Trois formes de la paix dans la tradition juive

par Stéphane Mosès

- 96 -

Le rôle central de la notion de paix dans la tradition juive est attesté par d'innombrables passages de la Bible, du Talmud, et de la liturgie. Dans le livre biblique des Nombres (6, 22-26), la formule de la bénédiction publique prononcée par le grand-prêtre à l'occasion des fêtes (formule en usage aujourd'hui encore dans la liturgie quotidienne) se termine par l'invocation de la paix : « Le Seigneur parla à Moïse en disant : Parle à Aaron et à ses fils en disant : C'est ainsi que vous bénirez les Fils d'Israël en leur disant : 'Que le Seigneur te bénisse et qu'il te garde ! Que le seigneur éclaire sa face vers toi et qu'il te donne la paix !' » Que cette invocation de la paix ne s'adresse pas seulement au Hébreux, mais à tous les hommes et femmes de bonne volonté, rien n'en témoigne mieux que ce verset du prophète Isaïe (57, 19) : « Paix ! Paix ! pour le lointain et pour le proche, dit le Seigneur, et je le guérirai ». Mais au-delà de cette dimension universelle, la paix est conçue comme le fondement même de l'ordre cosmique, comme l'indique ce verset du livre de Job (25, 2), où Dieu est présenté comme « Celui qui fait la paix dans ses hauteurs ». La paix entre les hommes sera alors comprise comme la projection de cet ordre cosmique sur le plan des réalités terrestres, comme l'affirme la formule finale d'un des textes les plus fondamentaux de la liturgie juive, à savoir le Kaddish, texte qui, pareil à un signe de ponctuation, conclut chacune des parties des trois offices quotidiens : « Celui qui fait la paix dans ses hauteurs, c'est lui qui fera la paix sur nous et sur tout Israël ». C'est également pourquoi le texte de la prière par excellence, celle dite de des « Dix-huit bénédictions », prononcée trois fois par jour, se termine par une triple invocation de la paix. Il en est de même pour la prière des grâces après le repas, qui se conclut par le verset des Psaumes (29, 11) : « Le Seigneur donnera la force à son peuple, Le Seigneur donnera la force à son peuple, Le Seigneur bénira son peuple par la paix. »

Il est clair, pour la tradition juive, que l'instauration de la paix, qu'il s'agisse de la paix entre les nations ou de la paix à l'intérieur de la société, est une tâche infiniment complexe, et que la résolution des conflits exige des qualités à la fois intellectuelles et morales exceptionnelles, qualités que la tradition juive attribue classiquement à ceux qu'elle appelle « les disciples des Sages », c'est-à-dire les interprètes de la Loi orale dont les enseignements sont consignés dans le Talmud. Or, selon l'un des passages les plus canoniques du Talmud, l'étude de la loi divine est par elle-même facteur de paix, et ceci non seulement entre individus, ce qui se conçoit aisément, puisque la Loi talmudique est essentiellement destinée à régler les conflits entre personnes, mais aussi à l'échelle collective. De ce point de vue, l'instauration de la paix dans le monde ne dépendrait pas seulement de l'action des hommes d'État, mais également – et peut-être avant tout – de l'activité spéculative et désintéressée des théoriciens (ceux que l'on appelle aujourd'hui les intellectuels) : ce sont ceux-ci qui, selon ce passage du Talmud, méritent avant tout d'être appelés les « bâtisseurs de la paix » :

« Rabbi Eleazar a enseigné au nom de Rabbi 'Hanina : Les disciples des sages accroissent la paix dans le monde, comme il est dit (Isaïe 54, 13) : 'Et tous tes fils sont des disciples du Seigneur, et grande est la paix de tes fils.' Ne lis

pas : ‘tes fils’ (‘banīkh’) mais ‘tes bâtisseurs’ (‘bonaīkh’). » (Berakhot 64 A)

Selon cette interprétation l’expression « les fils du Seigneur » ne désigne pas, de manière exclusive, les membres du peuple juif, mais de façon générale, tous les hommes de réflexion et d’étude qui œuvrent à établir la paix dans le monde.

Pour nous, qui débattons aujourd’hui de la paix, il n’est certes pas indifférent de noter que ce texte, rédigé entre le VI^e et le VII^e siècle de notre ère, relie directement le thème de la paix à l’évocation de Jérusalem : la tâche des « bâtisseurs de la paix » est en effet avant tout d’instaurer la paix à Jérusalem :

« (Car il est écrit) : ‘Grande est la paix de ceux qui aiment ta Loi, et ils ne connaîtront pas d’obstacles’ (Psaume 119, 16) ; (et d’autre part) : ‘Que la paix règne dans tes murs, la sérénité dans tes palais’ (Psaume 122, 7) ; (et plus loin) : ‘Au nom de mes frères et de mes amis, je parlerai de paix en ta faveur’ ; (et enfin) : ‘Au nom du Seigneur notre Dieu je rechercherai ton bien’. »

II

Toutes les interprétations traditionnelles de la notion de paix partent de l’étymologie du mot « *Shalom* » et du lien sémantique entre ce terme et la racine SH-L-M dont il est dérivé. En effet, en hébreu biblique, langue fondée sur un nombre limité de racines de trois lettres (ou plus rarement de deux lettres) lesquelles forment chacune le centre d’un vaste système de termes dérivés, le sens d’un mot se rattache toujours, de manière plus ou moins directe, au sens de la racine dont il est issu.

Or, la racine trilitaire SH-L-M renvoie originellement au concept de complétude, d’achèvement, de réalisation d’une totalité. Le terme de « *Shalom* » se réfère donc étymologiquement à l’idée de conclusion, d’un terme final, d’un rassemblement d’éléments divers ou peut-être même contradictoires. Principe d’unification finale, il présuppose la présence préalable d’une multiplicité de termes différents ou même opposés. Ceci correspond très exactement à la vision biblique de



la Création, fondée sur le principe même d'une dualité originelle (lumière/obscurité, jour/nuit, ciel/terre, homme/femme, etc.), laquelle se différencie progressivement en une multitude d'oppositions dérivées. La manière d'être du monde créé sera donc celle d'une diversité fondamentale, qui, avant de pouvoir se sublimer en coexistence harmonieuse, sera nécessairement vécue sur le mode de la tension, du différend et du conflit. De ce point de vue, le monde n'est pas originellement harmonieux, les hommes ne vivent pas naturellement en accord les uns avec les autres, et la paix doit être conquise laborieusement à partir d'une réalité fondamentalement conflictuelle.

Comment ce processus de résolution des conflits peut-il être compris ? Un texte du Talmud pourra nous éclairer sur ce point :



« Rabbi ‘Hanan a enseigné : Il y a trois sortes de paix : la paix du fleuve, la paix de l’oiseau et la paix du vase. Le fleuve, comme il est écrit (Isaïe 66, 12) : ‘Voici, je ferai couler (vers Jérusalem) comme un fleuve de paix.’ L’oiseau, comme il est écrit (Isaïe 31, 5) : ‘Comme un vol d’oiseaux, ainsi le Seigneur protégera Jérusalem.’ L’oiseau, comme il est écrit (Isaïe 26, 12) : ‘Le Seigneur répandra la paix sur nous.’ (Berakhot, 56B).

Ce passage est tiré d’un chapitre du Traité *Berakhot* consacré à la question des rêves et de leur interprétation. C’est dans ce contexte précis qu’il faut le situer pour en comprendre le sens, comme le précise d’ailleurs Rashi, l’exégète canonique de la Bible et du Talmud, selon lequel la phrase « Il y a trois sortes de paix » signifie : il y a trois sortes de rêves se rapportant au thème de la paix. Cette interprétation se fonde implicitement sur une conception symbolique du rêve renvoie à une signification bien précise, selon un code de correspondances fixé d’avance (une sorte de « clef des songes »), auquel il faut recourir pour déchiffrer le sens du rêve. La formule : « Il y a trois sortes de paix : la paix du fleuve, la paix de l’oiseau et la paix du vase » signifierait donc : lorsqu’un fleuve, ou un oiseau (ou plus précisément : un vol d’oiseaux, selon la citation d’Isaïe), ou un vase apparaissent en rêve, il s’agit chaque fois d’un symbole de paix.

Mais on peut également lire ce passage du Talmud à l’envers, c’est-à-dire non pas comme un enseignement portant sur le rêve, mais comme un enseignement portant sur la paix . La formule introduisant le texte porterait alors effectivement sur la nature de la paix, et sur le fait que celle-ci peut se présenter sous trois formes différentes. La lecture proposée par Rashi mettrait alors en lumière les conditions de possibilité d’une telle réflexion sur la paix ; ce n’est pas par hasard que le Talmud la situe dans le contexte d’une discussion sur le rêve, c’est-à-dire sur l’inconscient, le symbolique et l’utopie. Ce qui est en question ici, ce ne sont pas les conditions politiques de la résolution des conflits, mais les diverses façons dont on peut rêver de la paix. Ou encore – s’il est vrai comme le soutient Freud, que le rêve n’est jamais que la réalisation symbolique d’un souhait – quelles sont les diverses modalités du désir de paix.

Et de fait, on peut trouver une lecture symbolique de ce passage dans un œuvre datant de la fin du XVI^e siècle, *Les chemins du monde*, œuvre due à Jehuda Loew de Prague, dit le Maharal, à qui la légende attribue la construction du *Golem*. Selon ce commentaire, le fleuve, l’oiseau et le vase sont des métaphores qui renvoient à trois modèles de paix différentes ; parmi les différentes significations symboliques de l’oiseau, celle qui prévaudrait ici serait celle de l’altitude à laquelle celui-ci survole la terre, d’une élévation qui renverrait à l’idée abstraite de hauteur, de suréminence, de domination. L’on parviendrait ainsi, par chaîne associative, à l’idée d’autorité, et plus particulièrement d’autorité politique. L’oiseau survolant la terre désignerait alors une souveraineté, celle de la loi et des institutions, qui garantirait la paix civile et la coexistence harmonieuse des individus. Si l’on voulait généraliser ce modèle et l’appliquer aux relations entre peuples et Etats, il désignerait un type de paix imposé par les institutions internationales et garanti par elles.

Selon ce même commentaire, la paix du fleuve est de nature tout à fait différente. « Le fleuve », écrit le Maharal de Prague, « est un symbole de paix », car il coule de rivière en rivière et se nourrit d’elles, jusqu’à ce qu’à la fin toutes ces rivières se mélangeant dans ses flots, ne forment plus qu’un seul cours d’eau. Le verset d’Isaïe : « Voici, je ferai couler vers elle comme un fleuve de paix signifie alors : il n’y aura plus ni différends ni conflits entre les hommes ». Par opposition à la paix de l’oiseau, imposée d’en-haut aux individus, aux groupes sociaux et aux nations, la paix du fleuve procède « d’en bas », de la libre volonté des parties en présence, résolues à régler par elles-mêmes les conflits qui les opposent, et à faire converger leurs points de vue vers un point d’accord plus général, à la façon des divers

affluents qui se jettent dans un même fleuve. D'où un autre type d'opposition entre la métaphore du fleuve et celle de l'oiseau : alors que le vol d'oiseaux tournoie au-dessus du paysage qu'il survole, décrivant des cercles qui le ramènent régulièrement au point de départ, le fleuve coule depuis sa source jusque vers son embouchure, en un flot continu et orienté vers un terme. De même, la paix des institutions est de nature statique, elle ne peut s'imposer qu'en figeant le cours naturel des choses, c'est-à-dire, d'une certaine manière, en niant le temps qui emporte et transforme individus, sociétés et nations. Le fleuve au contraire symbolise le mouvement, l'évolution, le temps nécessaire pour que les choses puissent changer et les conflits se résoudre. Le temps serait donc par lui-même porteur d'une finalité qui conduirait progressivement à la convergence des points de vue et à l'apaisement. Mais la tradition juive a toujours maintenu que ce mouvement est infini, qu'il ne connaîtra jamais de terme, et que la paix universelle est un idéal auquel les hommes ne finiront jamais de travailler, comme le suggère le verset de l'Ecclésiaste (1, 7) : « Tous les fleuves vont vers la mer, mais la mer n'est jamais remplie. »

Quant à la métaphore du vase, elle renvoie, selon ce commentaire, à une forme de paix que ni les nations, ni les sociétés ne connaîtront jamais. Non pas paix entre collectivités, ou à l'intérieur de la collectivité, mais paix entre deux personnes. Disons-nous qu'il s'agit là de la paix entre l'homme et son prochain ? Non, car ce modèle de paix – la paix du vase – est à tel point unique qu'elle ne peut exister qu'entre un homme et la femme, lorsqu'ils sont unis par les liens de l'amour. « Dans un récipient », écrit Jehuda Loew de Prague, « les divers ingrédients se mélangent jusqu'à se fondre et à donner naissance à une substance nouvelle. » Cette sorte de paix, ajoute-t-il, « n'existe qu'entre l'homme et la femme, lorsqu'ils s'unissent pour ne plus former qu'un seul corps ». Paix fusionnelle donc, paix de l'amour, qui ne saurait servir de modèle à la paix politique ou à la paix sociale. Fondamentalement différente de la paix institutionnelle – de la paix de l'oiseau – la paix du vase n'est pas imposée, mais librement choisie. Mais, par opposition également à la paix du fleuve, elle n'advient pas lentement, dans la patience et la longue durée, mais dans un temps très court, dans un *crescendo* rapide menant jusqu'à un point de fusion. En ce sens, la paix du vase et la paix de l'oiseau s'opposent l'une et l'autre à la paix du fleuve, comme deux modes du hors-temps face à l'image par excellence de l'écoulement du temps. Mais d'un autre côté, la paix des institutions laisse intactes les tensions et antagonismes qui continuent à agiter – quoique de façon contrôlée – peuples et sociétés alors que la paix fusionnelle instaurée par l'amour supprime, ou sublime, pour un instant du moins, les différends qui peuvent opposer les deux amants. Il semble donc bien qu'entre ces trois formes de la paix, ce soit la paix du fleuve qui représente le modèle idéal, précisément parce qu'il est le plus réaliste : entre la paix des institutions, toujours fragile et menacée, et la paix de l'amour, où s'annulent les différences, la paix du fleuve est celle qui permet aux hommes de surmonter peu à peu leurs divergences, dans l'irrésistible mouvement qui entraîne tous les cours d'eau vers la mer.

III

Dans la tradition kabbaliste, la paix est définie comme l'un des aspects, ou l'un des noms, de la dernière des dix *sefirot*, appelé *Malkehut*, c'est-à-dire Royaume. L'on sait que, dans la Kabbale, les dix *sefirot* représentent autant d'étapes dans le processus d'émanation de la substance divine vers le monde (ou bien, comme le pensait Gershom Scholem, pour qui la théorie de l'émanation, avec ses connotations néo-platoniciennes, constitue « le véritable malheur de la Kabbale », dix catégories fondamentales dans la structure de l'Être). Dans les deux cas, le concept du Royaume désigne,

parmi toutes les formes que peut revêtir l'idée de la transcendance, celle qui est la plus proche des réalités terrestres, et donc la plus accessible à l'expérience humaine. En d'autres termes, elle renvoie aux aspects les plus immédiats que peut prendre l'intuition de la transcendance, en particulier lorsqu'elle se présente sous les différentes espèces de souveraineté. L'on conçoit donc sans peine que la paix – ou, selon la métaphore courante, « le règne de la paix » – puisse être pensée comme un idéal éminemment désirable, mais en même temps aussi inaccessible que la transcendance elle-même. Comme l'un des aspects du Royaume, l'idée de la paix participe de la dualité inhérente à cette catégorie : d'un côté elle représente, parmi tous les rêves de l'humanité, l'un des plus réalisables, puisque son instauration dépend essentiellement de la bonne volonté des hommes ; d'un autre côté, elle semble toujours se dérober, puisque même lorsqu'elle règne, ce n'est jamais que par intermittence, et qu'il faut chaque fois la reconquérir à nouveau. À la fois proche et lointaine, elle incarne, dans le clair-obscur de l'histoire, la présence / absence du divin dont elle est une des manifestations.

Cette dualité de la catégorie kabbaliste du Royaume se traduit aussi par le fait qu'elle apparaît à la fois comme un terme et comme un commencement, comme un aboutissement et une nouvelle origine. Dans le langage métaphorique de la Kabbale (en particulier dans sa version émanationniste), elle est décrite à la fois comme un bassin où se déverse les eaux divines et une source d'où se nourrit la terre : d'où, dans le texte du Talmud que nous venons de citer, les deux images opposées du vase et du fleuve, symboles des deux fonctions, réceptrice et émettrice, de cette *sefira*, laquelle sert en quelque sorte de relais entre le monde du divin et le monde terrestre. De la même façon, l'idée de la paix peut elle aussi être considérée à la fois comme un aboutissement et comme un commencement. En un sens en effet, c'est en elle que confluent toutes les valeurs – amour, justice, vérité – auxquelles les hommes n'ont jamais cessé de se référer. Mais cette idée de la paix reste un idéal abstrait tant qu'elle ne s'est pas incarnée dans une pratique politique concrète. Transposée dans la dimension du temps historique, cette dualité prendra la forme d'une double détermination de la paix, dans la mesure où celle-ci est à la fois dépendante du passé et ouverte sur l'avenir. En effet, la paix



ne peut s'instaurer entre les individus, les peuples et les États, que si les divers partenaires prennent en compte l'ensemble des désaccords qui les ont opposés dans le passé, autrement dit, chacun de son côté, la somme de son histoire. D'un autre côté, il n'y a pas de paix possible aussi longtemps que les deux partenaires ne sont pas capables de prévoir, au-delà des conflits passés et des impasses présentes, l'avenir qui les attend.

Il est remarquable que dans l'un des ouvrages les plus classiques de la Kabbale médiévale, le *Shaarei Ora* (*Les portes de la lumière*) de Joseph Gikatilla (1248-1325), paru en 1920, ouvrage qui étudie les dix *sefirot* comme formant chacune le centre d'un système de noms divins d'un part, de notions d'images bibliques d'autre part, la catégorie du Royaume (« *Malkhut* ») liée dialectiquement à la *sefira* immédiatement supérieure, dénommée « *Yesod* » (Fondation), soit associée à la fois aux concepts de *paix* (page 20B), de *mémoire* (page 21A) et de *rédemption* (page 22B). Nous voudrions citer ici l'un des passages les plus éloquentes à ce sujet, où l'auteur, après avoir expliqué pourquoi la catégorie du Royaume est également celle de la paix, enchaîne immédiatement sur l'équivalence entre Royaume (« *Malkhut* ») et mémoire (« *Zikaron* ») :

« Sache que cette *sefira* ('Royaume') est également appelée mémoire, car c'est en ce lieu qu'est rappelé le souvenir de tous les êtres vivants et de leurs actions. Or de même que c'est de ce lieu que provient le souvenir, de même est-ce là que se produit le jugement de tous les êtres vivants. C'est la raison pour laquelle la fête du Nouvel An ('*Rosh haShana*' est appelée Jour du Jugement, [...] car ce jour là nous sommes assignés en justice, et nous sommes appelés à rendre compte de tous nos actes devant le souvenir divin. C'est pourquoi, dans la prière du Nouvel An, nous disons 'Souviens-toi de nous pour la vie, ô Dieu et Roi qui désire la vie, et inscris-nous dans le livre de la vie.' [...] Car c'est à travers cette catégorie que toutes les choses oubliées reviennent à a mémoire. [...] Sache donc [...] que la source de toutes bénédictions est située en ce lieu appelé souvenir. » (*Shaarei Ora* 21A)

La notion de souvenir divin renvoie ici à l'idée d'une mémoire absolue de l'humanité où la totalité de son passé serait inscrite, et à partir de laquelle des parties de ce passé pourraient être rappelées à la conscience. Seule cette anamnèse – tant individuelle que collective – ce retour du passé oublié, refoulé ou dénié, ce rassemblement en un même lieu des innombrables fragments d'une expérience humaine initialement éclatée et dispersée, pourrait permettre l'avènement de la paix pour tous.

