

Introduction

Données historiques

Rabbi Yehouda Arié Lieb Alter (1847-1905) appartient à une prestigieuse lignée de rabbins de Pologne. Il dirigea la communauté hassidique de Gora Kalwaria, près de Varsovie, appelée Ger en yiddish et Gur en hébreu, que son grand-père, Rabbi Isaac Méir Rothenberg (1799-1866), avait fondée en 1860. Sous sa direction, Gur était devenue l'un des centres spirituels du hassidisme les plus exigeants quant à l'étude et à la façon de vivre conformément aux préceptes de la tradition. Très réticente envers les aspects miraculeux et parfois superstitieux qui s'étaient développés dans certains cercles hassidiques, la communauté de Gur pouvait à juste titre se prévaloir de sa haute réputation comme centre d'étude.

Ce n'est en effet pas tant à la figure légendaire du Baal Chem Tov, le « maître du bon nom » (1698-1760) — fondateur du hassidisme en Podolie (province polonaise jusqu'en 1793, puis russe), qui avait renouvelé le dynamisme du judaïsme de son époque en valorisant une piété chargée d'émotions et en rendant accessible à

chacun la sanctification des instants de la vie — qu'à celle beaucoup plus sévère, voire inquiétante, de Rabbi Menahem Mendel de Kotzk (1787-1859)¹ que le hassidisme de Gur se rattache. Le Rabbi de Kotzk avait mis en garde contre les émotions et même contre les qualités morales ou religieuses — la justice ou l'humilité — qui n'étaient pas au service de la quête de vérité (*emet*). D'où, à Kotzk, un souci extrême de l'étude de la Torah et du Talmud dans l'espoir d'avancer sur le chemin de la vérité, tout en sachant que cela ne suffirait pas, car celle-ci restait cachée à la plupart des hommes, d'ailleurs assez indifférents à son égard. Tout d'abord disciple du Rabbi de Kotzk, R. Isaac Méir Rothenberg, le fondateur de la lignée de Gur donc, tenait son maître en très haute estime. Ainsi, comme à Kotzk, mais contrairement à ce qui se passait ailleurs, on n'accordait pas à Gur d'attention particulière aux aspects miraculeux du hassidisme : on refusait les dons d'argent et on décourageait les demandes d'aide et de conseil personnels pour la vie quotidienne adressées au maître de la communauté, au *rebbe*. « Si les gens qui viennent ici ne veulent pas se prendre en charge, dit un jour Rabbi Isaac Méir, alors les plus grands justes (*tsaddikim*) de la génération ne peuvent rien pour eux. Un vieux proverbe dit que, si tu ne peux traverser, tu ne traverses pas, mais je dis que plus la tâche te semble impossible, plus tu dois t'efforcer de l'accomplir². » On disait aussi que si l'angoisse pré-

1. Sur la vie et la pensée de R. Menahem Mendel de Kotzk, voir A.J. Heschel, *Le Tourment de la vérité*, trad. G. Passelecq, Paris, Éditions du Cerf, 1976.

2. H.M. Rabinowicz, *Hasidism, the Movement and its Masters*, New Jersey, Jason Aronson Inc, 1988, p. 230.

sente à Kotzk avait atteint Gur, elle n'en était pas moins devenue solidaire d'un « oui » extrêmement dynamique accordé à la vie. D'ailleurs, s'il se réclamait du Rabbi de Kotzk, Rabbi Isaac Méir ne le suivit pas dans sa façon de vivre : alors que le premier s'était finalement retiré dans la solitude, sans plus même participer à la vie de sa communauté, Rabbi Isaac Méir mit au contraire l'accent sur le lien vital entre l'individu et la communauté. À Gur, on étudiait beaucoup le Talmud et ses commentaires, les décisionnaires de la Loi (Halakha) ; et les homélies du Chabbat et des fêtes données par Rabbi Yehouda Arié Lieb Alter¹ présentées dans ce livre montrent aussi comment l'interprétation mystique de la Torah était rendue accessible. On voulait que même les marchands ou les artisans deviennent savants ou, au moins, acquièrent le goût d'étudier. Rabbi Isaac Méir disait en effet : « Rabbi Simhah Bunam de Przyszkhe a conduit la communauté avec amour, le Rabbi de Kotzk l'a conduite avec sévérité, et moi je la conduis avec l'étude de la Torah². » Or, comme nul ne peut se dire « hassid » sans préciser aussitôt à quelle communauté il se rattache, cela compte évidemment beaucoup : un has-

1. Selon I. Alfassi, *Toldot haHasidut Gur*, Tel-Aviv, 1954, p. 88, le nom de famille fut changé de Rothenberg à Alter en 1831 pour essayer de cacher aux autorités russes le fait que R. Isaac Méir avait soutenu financièrement la rébellion polonaise de 1830.

2. Voir Heszel Klepfisz, *Culture and Compassion. The Spirit of Polish Jewry from Hassidism to the Holocaust*, trad. du yiddish par Curt Levart, New York, Ktav Publishing Inc, 1983, p. 131-132 et p. 135. Voir aussi Raphaël Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1985, p. 312.

sid de Gur avait dès lors — et a toujours — la réputation d'érudit en matière de Torah, d'intégrité personnelle et de conservatisme.

On sait que le hassidisme se heurta, de façon extrêmement violente parfois, à l'opposition de certains rabbins : en particulier à celle de Rabbi Eliyah Ben Salomon Zalman, le Gaon de Vilna (1720-1797), qui, entre autres griefs, jugeait dangereuse la dévotion rendue à la personnalité de certains guides spirituels du hassidisme. Le souvenir de la dramatique aventure du faux Messie Sabbataï Tsevi qui avait soulevé l'enthousiasme des foules en les abusant totalement¹ explique sans doute, en partie en tout cas, le caractère impitoyable de cette dénonciation. De façon plus générale, les opposants au hassidisme, les *mitnagdim*, lui reprochaient un goût extrême pour les aspects émotifs de la piété — en particulier la joie —, la survalorisation, selon eux, de la disposition intérieure dans l'accomplissement des préceptes (*mitsvot*), au détriment de l'acte réalisé en lieu et temps opportuns ; ils jugeaient trompeur le sentiment que chacun pouvait parvenir à une union (*devekut*) avec la présence divine (*Chekhina*) ; ils dénonçaient leur manque de rigueur dans l'approfondissement de l'étude du Talmud et leur dangereuse vulgarisation des idées de la Cabale. Le Gaon de Vilna estimait même que le hassidisme conduisait à une vision panthéiste de Dieu. Toutefois, pour ce qui concerne Gur, ces mises en garde semblent contestables. Le sérieux de l'étude à Gur n'avait en effet rien à envier à celui des maisons

1. Voir G. Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique 1626-1676*, trad. M.J. Jolivet et A. Nouss, Lagrasse, Verdier, 1983.

d'étude (*yechivot*) des *mitnagdim*, et, si la joie y restait une valeur essentielle, elle allait de pair avec une grande rigueur, voire une sévérité, dans la façon de vivre. Il n'était pas question de prendre prétexte de sa nostalgie intérieure ou de sa joie pour changer quoi que ce soit dans le mode d'existence reçu de ses pères. Mais, en même temps, contrairement à ce qui se passait parfois ailleurs, à Gur nul ne cherchait à imposer la religion en faisant peur ou en menaçant. Pour éveiller l'homme de sa léthargie spirituelle, pour l'inciter à faire retour (*techouva*) à Dieu, on comptait plutôt sur l'amour.

Par ailleurs, comme le lecteur s'en rendra compte dans les extraits qui suivent, les idées de la Cabale, qui irriguent en effet beaucoup de passages du *Sfat Emet*, ne visent aucunement à donner au premier venu l'illusion qu'il peut atteindre le niveau mystique de la connaissance de Dieu et déchiffrer les secrets de Sa vie. En outre, si ce livre insiste en effet sur la présence de Dieu au plus secret de toutes les créatures, y compris végétales ou animales, cela ne signifie pas qu'il ratifie une vision panthéiste de la réalité. Le *Sfat Emet* enseigne que Dieu inscrit sa Parole au plus intime de chacune de ses créatures pour qu'elle puisse vivre et grandir, non pour qu'elle s' imagine que la nature est divine. Lorsqu'il se réfère aux idées mystiques, c'est pour montrer comment — point essentiel pour tout le hassidisme — celles-ci contribuent à éclairer les mouvements intérieurs de l'âme humaine et peuvent la guider vers ce point intime où, en elles, l'infini touche le fini. Là où le langage imagé et métaphorique du Zohar, puis la terminologie mythique de Rabbi Isaac Luria¹ plaident la cause

1. Voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.M. Davy, Paris, Payot, 1960, p. 261 et suiv.

d'une théosophie irréductible à une théologie tributaire de la rationalité des concepts et des catégories philosophiques, les textes hassidiques plaident avant tout celle d'une psychologie fondée sur la teneur spirituelle de ces mêmes images, métaphores et terminologie mythique. Le hassidisme introduit des significations inédites dans un vocabulaire ancien ; il en *renouvelle* le contenu. Le renouvellement, *hidouch*, de la pensée, des sentiments et de la façon d'éprouver les mouvements qui animent sa propre intériorité, occupe une place centrale dans le *Sfat Emet* sans que, pour autant, il implique l'introduction de nouveautés dans le mode d'existence et dans les sujets d'étude — un allègement du « joug des *mitsvot* » ou encore une conciliation avec les façons de penser et de vivre de la modernité comme le tentaient, à la même époque, les tenants des Lumières juives, la *Haskala*. Ainsi, alors que la *Haskala* voulait initier les jeunes générations aux matières profanes — philosophie, histoire, hébreu et langues du pays au détriment du yiddish — et pariait pour une émancipation politique des Juifs, le hassidisme pensait que l'existence juive doit s'accomplir à l'intérieur du cadre fixé par la Loi (*Halakha*). Il n'accordait guère d'attention à la trame concrète de l'histoire — le *Sfat Emet* ne fait pas allusion aux événements de son temps — et il jugeait destructeur tout désir d'assimilation à la société environnante. Les heurts entre les deux mouvements furent d'ailleurs fréquents.

Dès sa jeunesse, Rabbi Yehouda Arié Lieb, l'auteur du *Sfat Emet*, avait étudié avec beaucoup d'ardeur, à la grande fierté de son grand-père, Rabbi Isaac Méir, qui disait : « Voyez comme mon petit-fils étudie la Torah pour l'amour de la Torah. » En 1866, à la mort de Rabbi