



Noah

Avram, une révolution sous la Houppa

par Joël Gozlan

A la différence de l'histoire occidentale, l'histoire juive n'est faite ni de successions de dates, ni d'événements géopolitiques. Non, notre histoire s'écrit au fil d'engendremets, de « Toladoth ». Ce sont les enfantements, les générations et les familles, qui constituent le creuset d'où sera issu le peuple juif et sa riche histoire !

Ces engendremets sont nombreux dès le début du livre Bérechit, qu'il s'agisse des générations du Ciel et de la Terre (Bereshit 2/4...), de celles de Caïn (Bereshit 4/17...) ou de celles issues de Adam et de Seth au chapitre 5. C'est à l'issue d'un nouvel énoncé de Toladoth, celles des générations de Chem, situé à la fin de la Parasha Noah (Bérechit 11/10), qu'apparaît pour la première fois dans la Torah notre père à tous, Abraham Avinou.

Berechit, 11/27-29.

Terah vécut 70 ans et il engendra Avram, Nahor et Harane. Harane mourut devant Terah son père dans son pays natal à Our Kashdim. Avram et Nahor prirent pour eux des épouses....

Ces versets « séminaux » sont intrigants.

En effet, si l'on fait un sondage d'opinion sur comment apparaît Abraham dans la Bible, il y a fort à parier que les propositions arrivant en tête seront : l'inventeur du monothéisme, le briseur des idoles de son père, l'homme qui a bravé la fournaise ardente de Nimrod, refusant l'idolâtrie de sa civilisation.

Or pas du tout, tous ces actes de bravoure ne sont nullement explicités dans la Torah écrite (Torah Che'Bihtav), il faudra les chercher dans les Midrashim.

Non, l'acte fondateur de notre père Avram (qui ne s'appelle pas encore Abraham) qui apparaît dans le texte, c'est de prendre -avec son frère Nahor- une épouse !

Pourquoi les faits les plus « héroïques » d'Avram sont-ils mis sous silence dans la Torah écrite ? Et pourquoi mettre en avant cet acte -apparemment banal- de « mariage » et que représente-t-il ?

Un homme d'action, et non de réactions.

Regardons dans quel contexte l'action d'Avram intervient. La Torah écrit juste avant :

Verset 28

Harane mourut devant Terah son père dans son pays natal à Our Kashdim.

En quoi est-ce important? Pourquoi et comment Harane est-il mort ??

Rachi, citant le Midrash Agada, nous apprend que Harane fut brulé dans la fournaise ardente, en raison de son absence de convictions :

« Harane, témoin de l'épreuve que va subir son frère se dit dans son cœur : Si Avram gagne, je serais avec lui, et si Nimrod gagne, je serais avec lui ».

Ce calcul lui a été fatal. L'opportunisme ne peut protéger quiconque d'une fournaise ardente, Harane -à la différence d'Avram- y laissera sa vie!

Continuons dans le texte, et remarquons une autre anomalie.

Verset 29

Avram et Nahor prirent pour eux des épouses.

On traduit « prirent », mais il faudrait en fait lire « prit » car l'hébreu du texte (le Lachon Akodesh) met le verbe au singulier: va'Ykach Avram ve Nahor Nashim...

Nous retrouvons cette même étrangeté grammaticale (un verbe conjugué au singulier en dépit de deux sujets) un peu plus haut dans le texte, lorsque les deux fils aînés de Noah recouvrent d'un manteau leur père dénudé.

Berechit, 9, 23
va'Ykach Chem ve Yafet het Ha'simla

Rachi explique sur place que l'empressement -et le mérite- de cette action magnifique (un véritable « hiddouch »), consistant à recouvrir la faiblesse du père, revient en fait à Chem, et que Yafet ne fait que suivre cette initiative. C'est d'ailleurs pour cette raison que seuls nous, enfants d'Israël et héritiers de Chem, avons de privilège de porter le Talit.

De la même manière, c'est Avram qui prend l'initiative de prendre femme, imité dans un second temps par son frère Nahor. C'est encore une fois Avram qui agit le premier, en cohérence avec ses convictions, l'autre frère ne faisant que suivre le mouvement.

La première caractéristique d'Avram serait ainsi d'être un homme d'action et de convictions, ce qui pourrait expliquer que le texte refuse à le définir comme un être agissant « en réaction » à quelque chose de négatif, à savoir l'idolâtrie de Terah et de sa civilisation. Casser les idoles, c'est encore être en relation avec les idoles, et la Torah ne souhaite visiblement pas définir Avram de cette manière.

La Torah veut en revanche mettre en avant un tout autre acte, celui de son mariage, et celui de son frère Nahor, sous une double « houppa » révolutionnaire.

Prendre femme, un geste révolutionnaire.
La véritable innovation de notre père Avram serait donc de s'engager dans son existence, par le biais d'un mariage ? Essayons de comprendre.
Tout d'abord, qui sont ces épouses ?

Le texte nous le précise d'emblée, de façon claire pour Milka femme de Nahor, de façon allusive pour Sarai/Iska femme d'Avram : ce sont les filles - justement- de Harane, le frère mort dans la fournaise du vivant du père Terah.

Incroyable! A l'initiative d'Avram, les deux frères vivants prennent pour femmes les filles du frère défunt... Comme s'ils voulaient par cet acte perpétuer le nom et la descendance de Harane. Cela fait penser au Yiboume (lévirat), un Yiboume certes atypique (mais nous sommes bien avant le don de la Torah), mais visant tout autant à préserver la pérennité d'un défunt. Si l'on réfléchit à cet acte fondateur, c'est le signe d'un immense Hessed, bien à l'image d'Avram son instigateur. D'autant qu'Avram prendra également en charge, tel un fils adoptif - et avec les difficultés que l'on connaît- Loth, fils de Harane, et que Sarai sera définie dès le verset suivant par sa stérilité !

Verset 30: Sarai était stérile, elle n'avait pas d'enfant.

Délaissant son égo et sa propre descendance, Avram le Hassid s'occupe donc avant tout de celle de son frère Harane. Mais au-delà de ce geste de hessed, ce qui caractérise au premier chef le couple Avram-Sarai (et plus tard lorsqu'ils seront devenus Abraham et Sarah), c'est qu'ils se parlent... Du jamais vu dans la Torah et dans l'histoire de l'humanité, puisqu'avant eux, les relations homme/femmes se limitaient aux enfantements et aux générations... C'est d'ailleurs tout juste si les femmes étaient nommées !

Le premier couple qui se parle dans la Torah, c'est donc Abraham et Sarah... Leurs dialogues sont nombreux dans les chapitres qui vont suivre, mettant en scène une parole qui ne sera ni simple ni lisse, notamment dans les épisodes difficiles impliquant leurs relations avec Agar et Ishmaël.

Ce serait cela la révolution Abrahamique, ce serait cela, le monothéisme du peuple juif : un homme qui s'engage et un couple qui se parle, en dépit des différences de sexe, de vues et de points de vue!

Librement inspiré d'enseignements du Rav Zydek et d'un texte du Rav Fohrman.

La génération de la tour de Babel comme préfiguration de la génération de la guerre de Gog et Magog.

par Rav Gerard Zysek

1) La construction de la tour de Babel fut incontestablement un événement crucial dans l'histoire de l'humanité, comme la Torah nous le rapporte (Noa'h ch.11). Toutefois il est assez malaisé de définir quel problème exactement posa cette construction, et pourquoi D. intervint-il avec une telle urgence ?

Cette question centrale occupe les grands commentateurs de la Torah.

Regardons quelques versets.

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים.

'Toute la terre fut une seule langue et mêmes propos.'

Rashi explique : 'une seule langue, la langue Kodesh (l'hébreu)'.

Évidemment ce verset nous interpelle : à quoi pouvait bien ressembler cette humanité apparemment uniforme et dépersonnalisée ?

Un verset du prophète Tsefania va pouvoir nous orienter (chapitre 3, verset 9) :

**כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' לעבדו
שכם אחד.**

'Et alors je transformerai sur les nations une langue claire, d'invoquer tous le nom de D. pour Le servir dans le même mouvement.'

Nous trouvons dans ce verset cette même unité de langage, cette même énergie commune.

Regardons le commentaire de Rabbi David Kim'hi, le Radak, sur le verset de Tsefania :

'Une langue claire, c'est-à-dire que Je transformerai la langue des peuples qui resteront après la guerre de Gog de manière à ce qu'ils aient une langue claire, c'est-à-dire qu'ils ne sortiront plus de leurs lèvres le nom d'autres dieux. Tous invoqueront le nom de D., c'est cela la langue claire. Cela correspond aussi à la Prophétie de Za'haria (14,9) ce jour-là D. sera Un et son Nom sera Un. L'éminent Rabbi Avraham Ibn Ezra a expliqué : les nations se transformeront à servir D. uniquement avec une langue claire, c'est-à-dire en langue Kodesh (l'hébreu) seule langue dans laquelle peut être invoqué le Nom de Gloire.'

2) Questions sur le commentaire du Radak.

Nous avons traduit le verset de béréshit en disant « une seule langue ». De même nous avons traduit le verset de Za'haria en disant « une langue claire ». Mais en fait le terme hébraïque safa, שפה, se traduirait plutôt par lèvre.

Mais que peut bien vouloir dire alors « toute la terre fut une seule lèvre » ?

Le Radak nous aide à donner un contenu à cette expression « ils ne sortiront plus de leurs lèvres le nom d'autres dieux », c'est-à-dire que la lèvre c'est l'expression de sa bouche, c'est ce que l'on exprime, ce qui sort de sa bouche.

Ensuite le Radak rapporte l'explication de Ibn Ezra expliquant que cette lèvre claire est la langue hébraïque appelée langue kodesh, langue sainte, ce qui d'ailleurs nous renvoie au commentaire de Rashi sur le verset de Béréshit.

Le Radak n'a pas l'air de dire que ces deux explications s'excluent, on dirait même qu'elles se complètent, que l'explication d'Ibn Ezra concrétiserait la première explication. Et d'autre part qu'a l'hébreu de si particulier pour être présenté comme étant à la fois la langue originelle et la langue finale de l'humanité ? La Torah ne peut-elle pas être abordée autrement que comme étant une énorme machine à fabriquer des mythes et à nous y enfermer ?

3) Que veulent nos Maîtres en disant que la langue de la génération de la tour de Babel était le lashon hakodesh ? Et comment pouvons-nous définir ce qu'est cette langue sainte ? Essai de démarche à partir d'un extrait du Moré Nevo'him de Rambam. Préambules.

Depuis l'époque dite 'des lumières', beaucoup de chercheurs et de penseurs voulurent définir quelle était la langue originelle. De nos versets, il ressortirait que l'hébreu, le lashon hakodesh, serait bien cette fameuse langue des origines. Et, en prenant en compte le commentaire d'Ibn Ezra cité par Radak,

cette même langue redeviendrait à terme la langue de toute l'humanité, ou du moins des nations qui resteront après la guerre de Gog.

Mais, encore une fois, sommes-nous contraints de ne voir dans la Torah qu'un ensemble de mythes impénétrables ? Et, pour être plus proche du texte, que nous enseigne Rashi en nous disant que cette safa a'hat, cette lèvre unique, était le lashon hakodesh? Qu'est-ce que cela apporte quant à l'économie du texte ?

Rambam, dans le Moré Nevo'him (troisième partie, ch.8) nous définit la spécificité de ce que l'on appelle lashon hakodesh et nous permettra de comprendre avec précision ce que Rashi vient ici nous apprendre. *'Il faut que tu saches la raison pour laquelle notre langue est appelée lashon hakodesh, 'langue sainte'. Il ne faut y voir ni orgueil ni fourvoiement, mais réalité et vérité car cette langue est sanctifiée en cela que l'on n'y trouve aucun terme spécifique pour les organes génitaux ni de l'homme ni de la femme, ni d'ailleurs pour l'acte même de reproduction. Ni pour la semence masculine, ni pour l'urine, ni pour les excréments. Pour tous ces sujets l'hébreu n'utilise que des images ou des termes d'emprunt mais aucun mot au sens propre. Pourquoi ? L'intention dans cela est que ces domaines nécessitent une discrétion. Mettre des mots à leurs sujets serait les mettre en exergue. Et si la nécessité nous amène à en parler, il nous faut trouver des subterfuges en utilisant des termes d'emprunt, de la même manière que lorsque la nécessité nous contraint à faire ces actions, nous recherchons à ce que ce soit dans la plus grande discrétion.'*

Tout un chacun ne peut qu'être perplexe devant cette explication de Rambam ! Ne serions-nous pas plutôt tentés de dire que l'hébreu s'appelle 'langue sainte' car c'est la langue avec laquelle le monde a été créé, ou bien de dire le corollaire, que cette langue est sainte car étant la langue justement avec laquelle le monde a été créé elle définit les choses selon leur essence. Apparemment, l'explication de Rambam touche de toutes autres considérations. Mais d'où lui viennent-elles [Il nous semble qu'indéniablement la source de Rambam est le passage de la Parashat Ki Tétsé (Devarim 23,10 à 15) où se trouve associée à la notion de sainteté une grande réserve quant aux fonctions naturelles et à la vie intime.] ?

Et d'autre part, quant au corps même de l'enseignement de Rambam, qui a-t-il de si problématique dans la reproduction et dans le fait de se soulager pour que l'hébreu classique évite d'y associer des termes spécifiques ?

Ces activités ne sont-elles pas somme toute naturelles, et qu'y a-t-il à les stigmatiser de la sorte ?

Essayons de méditer sur les dires de Rambam [Nous proposons de présenter une méthode pour aborder les textes de notre tradition, méthode que nous avons reçue de nos maîtres. Ce passage de Maïmonide est en soi abscons, en effet quel est le lien entre la pudeur, la honte et le fait que l'hébreu pourrait être appelé 'langue sainte' ?

Face à de telles interrogations, il faut laisser le texte mûrir en soi. Quand on se promène, quand on va se coucher, quand on fait des courses, il faut laisser ces questionnements vivre en nous, jusqu'à ce que, avec l'aide de D., une démarche se mette à jour.] !

Imaginons qu'à contrario on exprime de notre bouche des sujets relatifs à la reproduction et relatifs au soulagement de nos fonctions dites naturelles, à quoi cela ressemblerait ? Il y a quelque chose de grossier à cela, de vulgaire, de laid. D'où viennent cette grossièreté et cette laideur ?

Nous proposons de dire que parler, sortir de sa bouche des sujets relatifs aux fonctions dites naturelles est une sorte d'atteinte à sa propre personne. De la même manière sortir de sa bouche des mots relatifs à la reproduction est une contradiction interne à son fait d'exister, et par là même à sa capacité de parler.

Une étude de quelques notions relatives aux lois des témoignages nous donnera les outils nécessaires pour cerner nos propos.

4) Digression sur quelques fondements du droit talmudique. Place de l'aveu en droit pénal.

1.a) Il est clair que la notion de témoignage est une des bases du droit civil et pénal dans la Torah, comme le verset le dit (Devarim 19,15) :

על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר.

'C'est par la déposition de deux témoins ou de trois témoins qu'un fait sera établi.'

Qu'en est-il de l'aveu ?

Un passage du traité Sanhédrin (9b) aborde la question [Évidemment comme à notre habitude il nous faudra un peu nous perdre pour nous retrouver. La Guemara n'aborde jamais les sujets de manière thématique. Et encore une fois la seule manière de mettre en relief la problématique sera par le biais d'un cas scabreux. Nous expliquerons en quoi il n'y avait pas d'autre alternative.].

אמר רב יוסף פלוני רבעו לאונסו הוא ואחר מצטרפין להרגו.
'Rav Yossef dit : untel s'est accouplé avec lui contre son gré, lui et un autre s'associe pour le tuer.'

Comme nous l'avons introduit, le témoignage est à la base de l'instruction des délits. Il est évident qu'une victime peut déposer contre son agresseur voire son bourreau, mais peut-elle juridiquement se porter en témoin [La question posée ne porte qu'en pénal car il est évident qu'en droit civil une victime ne peut témoigner car elle est d'office partie prenante réclamant des compensations.] ? Tel est le problème redoutable posé par Rav Yossef.

Quels peuvent être les cas de victimes ? Viols ou meurtres. Nous conviendrons qu'il est difficile pour la victime d'un meurtre de témoigner, nous ne trouverons donc que le cas d'un homme victime d'un viol homosexuel car un autre cas de viol n'est pas envisageable, une femme ne pouvant être témoin [Nous n'aborderons pas ici pourquoi une femme est inapte à témoigner en droit civil et pénal selon le Talmud.] (Rambam Hil'hot Edout 9,2).

Rav Yossef nous enseigne donc qu'une telle victime, si tant est qu'une seconde personne était présente lors du forfait, est habilitée à témoigner et à condamner en pénal son agresseur en s'associant à cette seconde personne (un témoignage est constitué structurellement par la déposition de deux personnes, verset cité plus haut).

L'enseignement de Rav Yossef est fort étonnant car nous aurions pu penser qu'une telle victime risque fort d'être partielle quant à sa déposition. Et effectivement Tossephot (Sanhédrin 9b, Yévamot 25a) authentifie que le fait que le témoin puisse vouer de la haine à l'égard de la personne sur qui il témoigne n'invalide pas pour autant sa capacité à être témoin.

Il y a toutefois un vaste débat chez les commentateurs quant au statut des proches d'une personne assassinée. Peuvent-elles témoigner ou non ? Voir Morde'hi troisième chapitre de Sanhédrin §695 qui prouve de l'enseignement de Rav Yossef que les proches de l'assassiné peuvent avoir le statut de témoin à l'égard de l'assassin (Tossephot traité Makot 6a s'opposent, voir Shiorim de Rav Shmouel Rossovsky).

Quoi qu'il en soit, le débat porte sur les proches de l'assassiné, mais tous les avis seront d'accord que la victime d'un viol est apte à pouvoir témoigner. C'est-à-dire que bien que la personne soit fortement impliquée dans le sujet cela ne l'invalide pas d'office à témoigner contre l'agresseur.

Ce point est fondamental et nous sera utile dans la suite de l'étude.

Rav Yossef poursuit son enseignement :

לרצונו רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד.
'S'il dit qu'untel s'est accouplé avec lui et qu'il était consentant, il affirme ainsi son impiété, il ne pourra dès lors pas témoigner car la Torah a dit « ne mets comme témoin un impie ! »'

La première proposition de Rav Yossef concernait la capacité d'un homme victime d'un viol homosexuel à témoigner en s'associant à une seconde personne. Le second enseignement de Rav Yossef traite de quelqu'un qui dirait dans sa déposition que lui-même était tout à fait consentant dans l'acte d'homosexualité.

Rav Yossef dit qu'il invalide son témoignage car, l'acte d'homosexualité étant prohibé par la Torah, la phrase où il se présente comme accusateur est la même qui lui enlève la capacité d'accuser. En effet si la base de l'instruction est le témoignage, la Torah limite la capacité d'être témoin selon certains critères. Un de ces critères est le fait d'être רשע, terme que nous traduirons ici par 'impie' [Nous ne recherchons pas ici à définir qui rentre ou non dans cette catégorie].

Rava s'oppose à Rav Yossef :

רבא אמר אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע.
'Rava dit : Un homme est proche par rapport à lui-même et ne peut se rendre impie.'

C'est-à-dire que d'après l'enseignement de Rava nous sélectionnerons dans les dires de cette personne. Nous retiendrons l'accusation qu'il profère à l'encontre d'autrui mais nous délaisserons ce qu'il profère à l'égard de lui-même.

En clair, Rava veut dire que, combien même le témoin s'accuserait-il dans sa déposition, cela n'invalidera en rien le témoignage qu'il profère à l'égard d'autrui et que comme dans le premier cas il s'associera à un second témoin pour amener l'accusé à être condamné à mort [L'acte d'homosexualité masculine fait partie des interdits sexuels majeurs de la Torah et est condamnable en pénal].

Mais deux questions retiendront notre attention.

Premièrement, sur quoi porte la discussion entre Rav Yossef et Rava ?

Et deuxièmement, pourquoi Rava dit-il qu'il ne se disqualifie pas à être témoin par son aveu ?

La lecture première du texte est de dire que le débat porte sur la portée de l'aveu.

Effectivement ce sont les mots de Rava : 'l'homme ne peut se rendre impie' ! Ce qui nous laisse à penser que Rav Yossef dirait le contraire.

Rambam dans son commentaire sur la Mishna du second chapitre du Traité Yévamot (25a) explique en effet ainsi le débat entre Rav Yossef et Rava en disant que d'après Rav Yossef l'aveu est recevable et que 'l'homme peut se rendre impie lui-même'.

Néanmoins la plupart des commentateurs (Tosephot Yévamot 25b דה"מ לימא רב יוסף) expliquent que le débat porte sur la capacité de recevoir une partie de la déposition et de faire la sourde-oreille sur le reste. C'est le concept talmudique de פלגין דבורא , Palguinan Diboura, 'nous sectionnons ses dires'. D'après cette option, personne ne penserait qu'un homme serait habilité à témoigner contre lui-même. Qu'il y ait sur ce point unanimité ou non, d'après Rava, qui restera en conclusion légale [Shoul'han Arou'h 'Hoshen Mishpat ch.34 §26.] , en tout cas l'aveu n'est pas recevable. A quel titre ? Là aussi il y aura un grand débat entre les commentateurs.

Reprenons les mots de Rava :

'Un homme est proche par rapport à lui-même et ne peut se rendre impie.'

Le sens premier de l'enseignement de Rava est que l'aveu n'est pas recevable car la personne est proche à l'égard d'elle-même. Le terme proche n'est pas une description ni un regard psychologique mais représente une notion juridique. En effet de la même manière que nous avons vu plus haut qu'un impie, quelque soit la définition de ce terme, est inapte à témoigner, de la même manière la Torah invalide les proches à témoigner les uns sur les autres. Cette lecture de l'enseignement de Rava est celle de Rashi et de Rambam (Hil'hot Edout ch.12, Hal.2).

Nous apprenons cette restriction du verset (Devarim 24,16) :

לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו.

'Les pères ne mourront pas du fait des fils et les fils ne mourront pas du fait des pères, l'homme mourra du fait de sa propre faute.'

La Guemara (Sanhédrin 27b) explique ainsi le verset : *'Est-ce à dire que l'homme ne mourra pas du fait des fautes de ses parents ou du fait des fautes de ses enfants ? La fin du verset répond à cette question « l'homme mourra du fait de sa propre faute ». Donc la première partie du verset vient nous enseigner que l'homme ne mourra pas (c'est-à-dire qu'il ne sera pas accusé) ni par*

le témoignage de ses fils ni par le témoignage de ses pères.'

La Mishna (Sanhédrin27b) généralise cette notion de proche, il est toutefois à remarquer que la Mishna ne mentionne pas la personne elle-même dans la liste des positions familiales qui invalident les témoignages. Rava, d'après cette démarche, innove en invalidant l'aveu à titre du statut juridique de proche.

Le Ravad (cité par le Rosh sur Traité Makot 7a et par le Ran dans Sanhédrin 10a, Ravad sur Hil'hot Edout ch.12, Hal.2) s'oppose avec virulence à cette première démarche. Nous ne retiendrons de la richesse de ses objections qu'un seul argument nécessaire à notre propos. Dire que l'aveu n'est pas recevable à titre de la notion de proche c'est dire en fait que la personne elle-même est témoin à son propre égard sauf qu'elle a un défaut qui l'invalide à témoigner, le fait d'être proche. Or, si le fait de témoigner sur elle-même est invalidé à titre d'un défaut dans la qualité juridique du témoin, Rava ne pourrait pas utiliser une notion telle que Palguinan Diboura, 'nous sectionnons ses dires' car nous avons un autre principe talmudique antagonique la notion de עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, Edout Chébatla Miktsata Batla Coula, qui dit, en substance, qu'un témoignage doit être recevable dans sa totalité. Si un élément du témoignage n'est pas recevable, tout le témoignage tombe. L'idée sous-jacente de cet enseignement est que le témoignage, base de tout le système judiciaire, se doit d'être une parole portée à bout de bras si nous pouvons nous exprimer ainsi. Un défaut dans cette parole hautement engageante annule toute la portée de ces dires. Un témoignage n'est pas une information, c'est une parole proférée par des hommes sur d'autres hommes. Une déficience dans les dires invalide le témoignage, comment Rava peut-il donc dire Palguinan Diboura, 'nous sectionnons ses dires' ?

Fort de cette question (et d'autres) le Ravad innove et lit le sujet d'une toute autre manière. Que vient nous dire Rava en disant 'Un homme est proche par rapport à lui-même et ne peut se rendre impie' ?

C'est que lorsqu'il dit : il est allé avec moi et j'étais consentant, dire 'j'étais consentant' peut théoriquement lui donner un statut d'impie, de רשע, mais être impie est justement un statut juridique. Le sujet qui nous occupe, et c'est toute la profondeur des sujets relatifs aux témoignages, n'est pas de savoir s'il est un salaud ou non ! Ce qui nous occupe est de savoir s'il est habilité juridiquement à

témoigner sur la personne qui s'est accouplée avec lui. Dire que quelqu'un est invalide à témoigner n'est pas de l'ordre de la délation ou des cancons, c'est conférer un statut juridique. Pour cela il faut avoir un statut juridique de témoin, or la personne sur elle-même ne peut être témoin. Le Ravad explique ainsi Rava : 'L'homme est proche par rapport à lui-même' n'est pas à prendre dans le sens de proche juridiquement comme nous l'avons expliqué précédemment au nom de Rashi, mais est à comprendre dans le sens de 'est trop proche' pour avoir la capacité d'être potentiellement témoin à son propre égard.

L'invalidité d'être proche est une notion relative à quelqu'un qui dans l'absolu peut être témoin mais qui conjoncturellement est proche. Rava nous dirait, selon cette lecture, que dans l'aveu la personne n'est pas proche à titre juridique, mais à titre d'être trop proche pour être juridiquement témoin.

Dans l'aveu, ce n'est pas que la personne est proche et que cela l'invaliderait à titre de témoin, c'est qu'elle est trop proche pour être témoin, elle n'est pas témoin. Cette analyse aura comme conséquence que lorsque cette personne dit « untel s'est accouplé avec moi et j'étais consentant », l'aveu de la seconde proposition n'est pas un témoignage, c'est un bavardage, des mots qui en soit peuvent être vrais mais qui ne concernent nullement le tribunal devant qui ils sont proférés. C'est, dit le Ravad, comme si cette personne n'avait rien dit. Ce sont des mots, ce n'est pas un témoignage. C'est cela la notion de Palguinan Diboura, 'nous sectionnons ses dires', présentée par Rava : certains mots de ce qu'il dit ont valeur de témoignage, le reste n'est rien, ses mots tombent d'eux-mêmes. Ce n'est pas comme dans la première explication où l'on scindait à l'intérieur d'un témoignage, ce qui invaliderait l'ensemble du témoignage.

Des éléments absolument fondamentaux ressortent de la démarche du Ravad. Un témoignage est une parole proférée devant un tribunal, parole qui a comme fonction d'accuser ou de conférer un statut. Une parole nécessite une certaine extériorisation, comme le mot דבַר, Davar en hébreu qui signifie à la fois 'parole' et 'chose'. Ce que dit la personne à son propre sujet est peut-être vrai, mais n'a pas la capacité de nous interpeller, de nous engager.

Si nous pouvons nous exprimer ainsi, ce n'est pas la vérité objective qui nous intéresse, la réalité au sens scientifique, rendre compte des faits, car sinon, combien même ne prendrions-nous pas ces dires comme de l'argent comptant, nous pourrions

toutefois les prendre quelque peu au sérieux.

Ici le Ravad nous dit : on n'écoute pas du tout ce qu'il dit. C'est cela le concept de Palguinan Diboura, ses paroles tombent.

Nous voulons mettre en exergue que ce que le droit juif recherche ici n'est pas la vérité comme objectivité. C'est la capacité qu'a l'homme de la vivre et de la porter.

1.b) Rashi, Tossephot et Rambam s'opposent au Ravad et pensent que l'aveu est invalidé à titre de statut juridique de proche. Sur quoi porte le débat ?

D'après la plupart des commentateurs, l'aveu en pénal est certes invalidé mais à titre de statut de proche. C'est-à-dire que potentiellement la personne pourrait être structurellement témoin à son propre égard si ce n'est que la Torah invalide les proches à témoigner. Nous avons vu dans le chapitre précédent que ce point précis est rejeté par le Ravad en vertu du fait que la personne n'est pas témoin à son propre chef car le concept de témoin nécessite une extériorité.

Nous pouvons répondre qu'extériorité n'est pas incompatible avec implication, comme nous l'avons vu au sujet du témoignage de la victime.

Nous avons appris effectivement plus haut que d'après tous les avis le témoignage d'une victime est recevable, ce qui d'ailleurs n'a eu de cesse de nous interroger.

Nous pouvons d'ailleurs dire à partir de cette réflexion que là réside le point central de cette étude. Un témoignage comme nous l'avons dit est une parole portée par la personne qui la profère. Nous pouvons rajouter : c'est une parole portée et défendue par la personne qui la dit. Cette personne a un enjeu, est concernée par cette parole. On a quelque chose à dire. Ce ne sont pas des mots morts.

Le Ravad et les autres commentateurs forment deux aspects d'une même notion. L'aveu est trop proche pour être audible mais pourra être au contraire à écouter car impliqué au premier chef (la dimension asymptotique de cela se trouvera dans le commentaire de Rambam dans le Piroush HaMishnayot dans Yévamot qui expliquera que telle est l'opinion finalement de Rav Yossef).

Si ce n'est que la personne est proche par rapport à elle-même. Quel est le problème visé dans l'invalidité de proche ? Craint-on qu'étant proche la personne ne mente ?

La Guemara dans le Traité Baba Batra (159a) répond à cette question :

לאו משום דמשקר דאי לא תימא הכי משה ואהרן לחותנמ
משום דלא מהימני הוא אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם.
'Ce n'est pas par crainte qu'ils ne mentent (que les proches sont invalidés) car si tu ne disais pas ainsi Moshé et Aaron à l'égard de leurs beaux-pères voudrais-tu dire que l'on n'aurait pas confiance en eux ? Force est de dire que s'ils sont inaptes à témoigner c'est parce que D. a décrété ainsi !'
C'est un décret de D. .

- ne veut pas que des proches témoignent les uns sur les autres.

Comme ce que nous avons dit au sujet du commentaire du Ravad, ce que dit cette personne est peut-être vrai, mais la Torah ne veut pas que l'on prenne en compte ses dires.

Mais ici un autre aspect est visé. Nous voulons dire : car la Torah ne veut pas que la personne se fasse du mal, la Torah veut pas que la personne porte atteinte à son intégrité (voir le commentaire du 'Hinou'h Mitsva 589).

Ce qu'il dit est peut-être vrai, mais ce n'est pas à lui de le dire. Contrairement au commentaire du Ravad, c'est peut-être une parole, mais D. a décrété : on ne veut pas t'écouter. Ne te fais pas de mal ! Tu n'es pas la bonne personne pour te donner un statut d'impie ! Ne t'abime pas !

5) Qu'avons-nous appris de ces digressions ?

Ce qui fonde la justice rend compte dans une certaine mesure du regard que cette justice porte sur la société.

Par ces quelques éléments hala'hiques de droit pénal nous pouvons déceler que ce qui occupe notre tradition n'est pas la recherche froide de la vérité mais la capacité de porter une parole et de la nourrir. Ce qui nous occupe n'est pas tant, si nous pouvons nous exprimer ainsi, une société juste qu'une société vivante ['Si le Maître ressemble à un envoyé de D. tu peux apprendre la Torah de sa bouche, sinon tu ne dois pas apprendre la Torah de sa bouche' (Traité Moèd Katan 17a, 'Haguiga 15b). Si un Maître n'applique pas forcément ce qu'il enseigne, nous pourrions dire qu'il a des incohérences mais que ce qu'il enseigne peut néanmoins être valable. Le Talmud dit : tu n'as pas le droit d'apprendre de lui ! Une parole non vécue est morte.].

Lorsque la Torah nous dit : **לא יומתו אבות על בנים ובנים על אבות** 'Les pères ne mourront pas du fait des fils et les fils ne mourront pas du fait des pères', il ne faut pas comprendre que le fils ne peut pas témoigner sur son père.

Il faut comprendre que la Torah ne veut pas qu'il le fasse. Les proches, la famille, les collatéraux, ma femme, moi-même, c'est le terreau dans lequel se tisse mon vécu.

La Torah, Torah de vérité, nous enjoint que la vérité que nous allons défendre par notre témoignage, soit nourrie par notre vécu. Le témoignage ne peut attendre à son origine. Une vérité soit être nourrie et défendue par un vécu [Ici se trouve proposé une démarche radicalement différente de la démarche que nous pourrions appeler 'universitaire', 'occidentale'. Pour prendre un exemple personnel, nous avons discuté il y a quelques années avec un éminent professeur à la Sorbonne de confession juive, spécialiste international du judaïsme. Nous lui demandâmes s'il était observant des commandements de la Torah, ou bien s'il étudiait régulièrement la Torah. Il nous répondit qu'il s'y refusait justement pour avoir un regard objectif par rapport à la discipline qui lui apporta la reconnaissance de ses pairs.].

C'est dans ces termes que nous pouvons retourner à notre étude sur la tour de Babel. Nous avons fait un détour par ces notions légales car les idées sont souvent de l'ordre d'une utopie. La 'Hala'ha nous enjoint de concrétiser cette utopie dans notre réel. Ce ne sont plus des idées, cela devient du vécu.

Pour reprendre le début de notre étude, il est clair que construire la tour de Babel est présenté par la Torah comme ayant été une grande catastrophe spirituelle, mais quel était le problème ?

Rashi nous a présenté cette génération comme ayant été la génération qui parlait le Lashon HaKodesh, la 'langue sainte'. Qu'est-ce que cela nous enseigne ? De ce que nous avons étudié dans le chapitre précédent nous pouvons, en nous basant sur le commentaire de Rambam dans le Guide des Egarés, dire que l'hébreu, langue qui n'a pas de termes spécifiques pour les fonctions naturelles ni pour ce qui a trait à la reproduction, est la langue du vécu.

Parler franchement de la reproduction est un peu comme témoigner sur soi, sur son père et sa mère. Parler de ce dont on vient est attendre un peu à son intégrité. Cette impudeur abime. C'est la pudeur qui va nourrir mes dires, faire que je pourrais dire quelque chose de vivant.

D'autre part dire des mots spécifiques pour les fonctions naturelles c'est écraser ces mots, c'est rendre les mots objectifs, indépendants de la capacité que j'ai de les dire.

Les mots deviennent un lexique scientifique, ce ne sont pas des mots que je sors de ma bouche, de mes lèvres, comme dit le verset.

La société humaine de cette époque parlait la 'langue Kodesh', c'est-à-dire vivait cette dimension idyllique d'un vécu épidermique. Ils n'étaient pas dans la dimension scientifique de la représentation [Nous reprenons ici un développement du grand mathématicien René Thom. Il mit en relief la césure fondamentale qu'opéra la révolution copernicienne dans la manière de l'humanité de se percevoir. Jusqu'à cette époque la terre était considérée au centre de l'univers. A partir de Copernic et de ceux qui l'ont suivi, fut affirmé que le soleil était au centre et que la terre lui tournait autour. René Thom relève qu'à partir de cette date nous nous sommes habitués à affirmer des vérités combien même seraient-elles déconnectées de notre perception. Cette déconnexion est préjudiciable à la définition même de la vérité. Ce mathématicien défend la démarche qui serait d'opérer un va-et-vient constant entre le spéculatif et le sensitif, démarche que ne révoqueraient pas les Maîtres talmudistes.]. Ce qu'ils sortaient de leurs lèvres étaient ce qu'ils pouvaient porter par leurs dires. Ces dires étaient alimentés par leur vécu. Ils ne sortaient pas de leurs bouches ce qui pouvait écraser leur capacité de vivre. Ils parlaient Lashon HaKodesh, la langue du vécu.

6) Si c'est ainsi, quel était donc la faute de la génération de la Tour de Babel ?

Comme nous l'avons introduit au début de cette étude, il est malaisé de définir avec précision quel fut le tord majeur de la génération de la Tour de Babel. Le Midrash Rabba (Béréshit Rabba 38,6) en fait d'ailleurs la remarque :

מעשה דור המבול נתפרש, מעשה דור הפלגה לא נתפרש.
'Les forfaits de la génération du Déluge sont bien explicités dans les versets, ceux de la génération de la Tour de Babel ne sont pas explicités.'

Ramban dans son commentaire sur la Torah s'est attaché à éclaircir la teneur de la faute. Le mot clef, dit-il, se trouve dans l'expression **ונעשה לנו שם**, 'faisons-nous un nom', mentionnée dans le verset 4 du chapitre 11 de Béréshit :

היודע פרוש שם יבין כוונתם ממה שאמרו ונעשה לנו שם, וידע כמה השיעור שזימו במגדל לעשותו ויבין כל הענין, כי השבו מחשבה רעה, והעונש שבא עליהם להפרידם בלשונות ובארצות מדה כנגד מדה כי היו קוצצין בנטיעות. והנה הטאם דומה לחטא אביהם ושמא בשביל זה דרשו אשר בנו בני האדם,

אמר רבי ברכיה מה בני המריא בני גמליא אלא בנוי דאדם קדמאה. והסתכל כי בכל ענין המבול הזכיר אלקים ובכל ענין הפלגה הזכיר השם המיוחד, כי המבול בעבור השחתת הארץ, והפלגה בעבור שקיצצו בנטיעות והנם ענושים בשמו הגדול, וזה טעם הירידה, וכן במדת סדום, והמשכיל יבין.

'Celui qui connaît l'explication tu terme שם, nom, comprendra leur intention lorsqu'ils dirent «faisons-nous un nom ». Il comprendra la mesure de leur projet en construisant la tour, car ils ont fomenté un mauvais plan. Leur châtement de le séparer dans leurs langues et dans leurs pays fut de l'ordre du mesure pour mesure car ils coupèrent dans les plantations. Leur faute ressemble à la faute de leurs pères (Adam), et c'est en somme ce que le Midrash dit au sujet du verset « la tour qu'ont construite les fils de l'homme ». Rabbi Bera'hia nous dit : pourquoi le verset dit-il « les fils de l'homme » ? Voudrais-tu que ce soient les fils de l'âne ou les fils du chameau ? le verset veut dire « les fils du premier homme ».

Remarque d'ailleurs que dans tout le passage relatif au Déluge n'est mentionné que le nom Elokim et dans le passage de la Tour de Babel n'est mentionné que le Nom Spécifique, le Tétragramme, car le Déluge vint du fait qu'ils détruisaient la terre, et la génération de la Tour de Babel reçut son châtement du fait qu'ils coupèrent les plantations. C'est de ce fait qu'ils furent punis par le Grand Nom, et c'est ce qu'exprime l'expression « D. descendit voir » que l'on voit aussi au sujet de la faute de Sodome. La personne éclairée comprendra !

C'est avec appréhension que nous nous risquons à aborder ce grand commentaire qui fait appel à des notions qui dépassent nos compétences. Toutefois, et c'est un des points centraux que nous défendons dans cet ouvrage, nous avons la conviction que le corpus légal du Talmud est à même de nous donner les outils conceptuels et existentiels pour aborder les notions spéculatives.

Nous avons vécu, si nous pouvons nous exprimer ainsi, in vivo, dans le sujet des témoignages, une tension redoutable entre une vérité qui nous est à même de formuler et de porter mais fragile, fugace, qui nous échappe en cela qu'il est très difficile de se trouver dans les conditions d'une telle qualité de parole, et un type de vérité absolue, qui tiendrait en tant que telle, implacable, voire destructrice.

Nous ressentons toujours en nous le désir puissant d'efficacité et de pérennité. L'écrasement de nous-même et des autres finalement nous attire.

Fort de ces préliminaires, essayons d'entendre ce que Ramban nous dit dans ce grand commentaire.

Ramban répète à deux reprises une expression métaphysique ils coupèrent les plantations. En voulant se faire un Shem, un nom, ils coupèrent les plantations.

Nous proposons de dire qu'ils vivaient un corps social vivant dans la paisibilité. Ils voulurent symboliser cette harmonie par un symbole : une ville centrale, une tour, un sigle.

Il y a dans le corps du vivant une dimension qui croit, qui se développe, comme une plantation qui se développe. Ils ont voulu donner une représentation à ce corps vivant. Cette représentation isole ce corps de l'ensemble dans lequel il se développe, le coupe. D. en tant qu'Unité, qui unifie en tant que source de tout vivant, intervient pour disloquer cette unité morbide.

Prenons un exemple à prendre comme une forme de parabole et non comme une opinion politique.

L'Europe n'a jamais existé en tant que telle, en tant qu'entité. Depuis des siècles les états qui la forment se sont déchirés en des guerres incessantes.

Après les traumatismes des guerres mondiales du

vingtième siècle, une volonté profonde d'unité se fait jour (nous ne parlons pas des intérêts économiques centraux dans ce sujet). Alors est promu un concept : l'Europe.

Le vécu est fugace mais a l'avantage par rapport à la représentation que l'on peut s'en faire qu'il est vivant et fécond a contrario du concept qui est mort, bureaucrate et institution. Nous aimerions garder pour toujours ce désir de paix, de tranquillité avec nos voisins. Nous aimerions qu'il ne s'arrête pas, au lieu de le vivre à son rythme, selon la fragilité de ce qui nous est donné de vivre, affublons-le d'un concept : l'Europe. Peut-être est-ce cela le culte des images, le culte des représentations : que l'on préfère la représentation du vivant au vivant lui-même.

Le D. Un, c'est-à-dire Source de tout vivant, descend embrouiller cette volonté de fixation, de Reich pour mille ans !

Nos Maîtres n'appellent pas cette génération celle de la Tour de Babel mais **דור הפלגה**, 'la génération de la séparation, de la rupture'.

Le déluge de la parole

par Rav Jaqui Ackermann

La génération de « la tour de Babel » est désignée dans nos textes par dor hahafлага, littéralement : génération de la séparation. On veut désigner la catastrophe. Nos Sages considèrent que la perturbation des langues et la dispersion qui s'en suivit forment une sérieuse punition. C'est un sujet en soi. Mais quelle était donc la faute de cette génération ?

Le paragraphe concernant cet épisode est très court (Berechit 11, 1-9), je vous invite à le lire et à constater comme le Midrash (Berechit Rabba 38, 6) que « l'action de la génération du déluge a été explicitée, celle de la génération de la hafлага ne l'a pas été ». En d'autres termes, on ne voit pas bien quel est le mal qu'a commis cette génération.

Rabbenou Be'hayé (Vayikra 23, 24; Devarim 32, 43)

enseigne que les éléments qui ne sont pas apparents à l'homme (le monde futur par exemple...), qui exigent de percer le monde naturel, ne sont en général pas explicités dans la Torah. On peut penser ainsi que l'action de cette génération était en apparence très positive, ou du moins peu malsaine ou dangereuse...

Il ressort de notre Paracha que les hommes du dor hahafлага se sont unis pour construire la tour de Babel. Le Midrash (cité plus haut) explique que la génération du déluge était plongée dans le vol, résultat : il n'y eut pas de survivants. En revanche, les gens de la génération de la hafлага s'aimaient, D. les laissa vivre. L'union qui régnait était donc positive.

Toutefois , d'après nos Sages (Rachi, Rabbenou

Be'hayé...), il y avait de graves intentions derrière leur unité. Le Sforno (sur les versets 5-6) explique que le mal n'était pas encore fait, mais que D. a anticipé la punition. La construction d'un édifice en commun allait déboucher sur l'union derrière un roi, derrière une puissance, et finalement derrière une idole. Le monde entier allait être réuni, sans possibilité de s'extraire de cette « pensée unique ». Qui alors reconnaît D. ? A l'inverse, la séparation des hommes, mêmes idolâtres, peut entraîner qu'on reconnaisse finalement un D. supérieur aux autres dieux.

Les commentaires expliquent également que D. voulait que les hommes prennent possession de la terre et se dispersent (chapitre 9, versets 1 et 7), contrairement à ce que voulait cette génération. Cela semble peut-être un peu simpliste, mais on peut le comprendre comme le Sforno. C'est-à-dire que le développement sur terre doit permettre à terme de reconnaître D. Il existe un rapport à la nature qui le permet. Mais une forme de civilisation qui recherche un « renom » (voir chapitre 11, verset 4), qui veut exister par elle-même sans sentir sa dépendance à un cadre terrestre imposé par D., s'extrait de Son projet.

Plusieurs textes soulignent qu'une des forces de cette génération était dans la parole (par exemple Berechit Rabba 38, 1).

Effectivement, les versets explicitent leurs projets : « fabriquons des briques... construisons une ville ». Il semble qu'ils n'aient pas saisi la force de leur parole, l'utilisation qu'ils auraient pu en faire pour progresser. Rachi cite le Midrash qui relate qu'à ce moment, Nimrod a réussi à convaincre le monde de se révolter contre D. (chapitre 10, verset 8).

L'humanité avait vécu le déluge juste 340 ans auparavant (à l'époque les gens pouvaient vivre 200 ans sans trop de problèmes). Nous sommes en 1996 (depuis la création d'Adam, naturellement), Noa'h ne meurt que dix ans plus tard, au moins un de ses fils (Chem) est encore vivant. On peut discuter des raisons du déluge : catastrophe naturelle ou courroux de D. ? D. avait parlé à Noa'h avant le déluge en lui expliquant la raison (contrairement au tsunami de 2005...). On croit décevant son père. On pouvait décevant croire Noa'h ou Chem.

D'après un simple calcul, Avraham a à ce moment 48 ans. Si on l'avait laissé parler, il aurait pu peut-être s'exprimer. En effet il a fait selon nos Sages dix ans de prison (voir la Guemara Baba Bathra 91a). La force de l'unité réside aussi par le fait qu'on reconnaît avec elle certaines individualités. A l'époque, la réflexion sur le sens du monde aurait pu donner des débats intéressants... Mais les hommes n'ont pas réussi à s'unir pour la bonne cause, et ont donc été dispersés.

CHABBAT CHALOM

**REJOIGNEZ-NOUS CE MERCREDI 13 OCTOBRE
à 20H00 PAR ZOOM !!!**



ETUDE DU LIVRE DE YEHOSHOUA

**ÉTUDE AVEC
ARIEL ASSAF SUR
ZOOM**

Une première étude
d'introduction avec Ariel Assaf
sur zoom, une fois par mois.

**HAVROUTA
AVEC STÉPHANIE
ALLALI KLEIN**

En présentiel chez Mme Stéphanie Allali
Klein une fois par mois.

Il s'agira dans cette seconde partie,
d'approfondir l'étude d'Ariel qui nous
donnera des pistes de recherches et de
réflexion.

**Cette Havrouta demande de l'assiduité
et un engagement à l'année.**

**ÉTUDE
EN DEUX
PARTIES**

**PREMIÈRE ÉTUDE
LE MERCREDI
13 OCTOBRE 2021**

A propos d'Ariel Assaf:

Ariel Assaf est né à Strasbourg (Yves Jossot) ou il a été élève à l'école Aquiba. Après son bac, il fait son alyah en Israël et étudie le génie informatique au Technion de Haïfa. Il est également titulaire d'un master de gestion de l'Université hébraïque de Jérusalem. Après 25 ans de carrière militaire comme officier technique Ariel suit une formation de guide et obtient sa licence de guide du ministère du tourisme israélien. Depuis 2005 Ariel guide petits et grands sur les sentiers d'Israël à la lumière des sources bibliques et de hazal.

Ariel a représenté la France au concours biblique international de Jérusalem, et le Commandement de la Région Centre au concours biblique de Tsahal.

Ariel a appris le tanach chez différents maîtres et donne des cours à la Midreshet Yehouda, au village de Dolev etc..

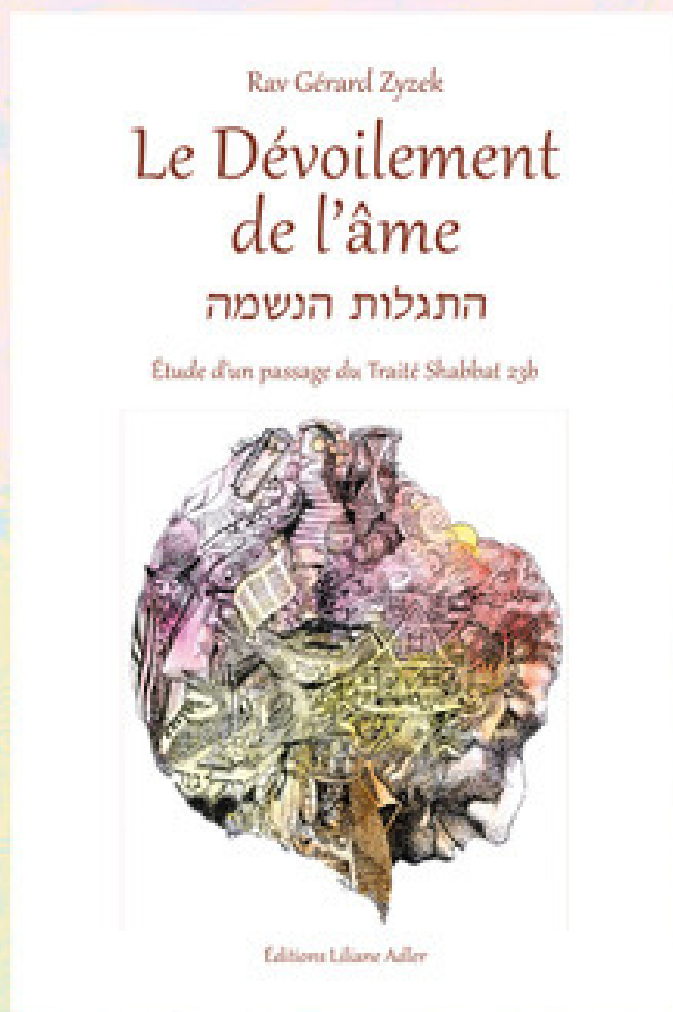


Étude de Sefer Yehoshoua, le premier livre du Na" h et plus spécifiquement de Neviim, les prophètes.
Pour plus d'informations, contacter Stéphanie au 06 63 36 04 63

**Première séance par Zoom:
Lien zoom : <https://us02web.zoom.us/j/6346925795>
ID de réunion : 634 692 5795**

Les Éditions **Liliane Adler** sont heureuses
de vous annoncer la publication du livre

'Le Dévoilement de l'âme' de **Rav Zyzek**.



Depuis l'aube de l'humanité, l'homme s'est préoccupé du salut de son âme. Depuis quelques siècles, parler de l'âme en Occident est une offense au bon goût et à l'émancipation. Malgré tout, la Tradition juive est porteuse d'une connaissance précise et approfondie sur le monde dans lequel nous vivons, sur la vie après la mort, sur la résurrection des morts et sur ce que l'on appelle 'le monde futur'.

Le Maharal de Prague, en particulier, nous ouvre des portes pour savoir en quoi ces différentes dimensions ont un impact dans notre vie de tous les jours, et ce livre est la synthèse d'années d'études de ses enseignements.

Ce livre comporte aussi deux autres textes :
– Éclairages sur le don de la Torah au Sinai ;
– Réflexions sur le masculin et le féminin.

Commandez votre exemplaire au prix de 20 € TTC auprès des **Éditions Liliane Adler**
www.adlers.fr – leseditionslilianeadler@gmail.com – 43 rue des Orteaux 75020 Paris – 06 61 42 33 94

A RETROUVER SUR LE SITE ADLERS.FR >>