Le pouvoir dans la Torah est en lien avec le mishkan (tabernacle ou temple portatif dans le désert). Il s’organise autour de quatre pôles représentés par quatre « fonctions » : “melekh “(roi), “shofet” (juge), “kohen” (grands prêtre) et navi (prophète)

Dans la Torah, le pouvoir n’est jamais présenté comme un pouvoir absolu concentré dans une seule autorité. Il est fragmenté, limité et orienté par la Loi. On peut distinguer plusieurs formes de pouvoir qui structurent la société ; ce sont plusieurs figures : roi (מלך – melekh), juge (שופט – shofet), prêtre (כהן – kohen) et prophète (נביא – navi). Cette pluralité prend tout son sens lorsqu’on la met en relation avec le Mishkan, le sanctuaire portatif construit dans le désert (Exode 25.8[1]), centre symbolique de la présence au milieu du peuple.

Voici une lecture structurée de ce système qui nous permettra d’aborder pratiquement la question de l’égalité dans le judaïsme.

On peut décrire la structure du pouvoir donnée par la Torah sans employer de vocabulaire théologique, en la comprenant comme une organisation du centre et des médiations autour du Mishkan. C’est un point central, un lieu où se concentre une présence invisible, une source d’orientation pour le peuple. Les différentes formes d’autorité existent pour organiser, transmettre ou protéger la relation avec ce centre. Dans la Torah, le Mishkan n’est pas un palais ni une forteresse politique et sa fonction est différente puisqu’il représente le point de convergence du peuple (agora à Athènes) et établit un centre qui dépasse les institutions humaines. Contrairement aux institutions grecques, le pouvoir humain n’y réside pas directement ; il tourne autour de ce centre.

Le kohen (figure principale : Aaron) est responsable des rites qui y sont accomplis : il accomplit les sacrifices, maintient les règles de pureté et bénit l’assemblée. Son pouvoir est rituel et symbolique : il agit dans l’espace du sanctuaire mais ne gouverne pas la société.

Le navi (figure principale : Moïse) est celui qui reçoit et transmet une parole qui oriente le peuple. Il peut corriger les autorités mais n’a ni institution stable ni pouvoir administratif ; sa force est la parole et l’interprétation du sens.

Le shofet et plus tard le dayan – juge rabbinique -(figure principale : Déborah) exerce la justice, en résolvant les conflits par l’application de la loi pour maintenir l’équilibre social. Le juge agit dans les villes et dans la vie civile, en dehors du

sanctuaire.

Le melekh (figure principale : David) représente l’autorité politique. Son rôle :est multiple : organiser la défense, gouverner le peuple et assurer la stabilité du territoire. Mais son pouvoir reste limité par la loi et par les autres autorités.

Selon l’enseignement de Isaac Luria, ces quatre formes d’autorité correspondent à différentes forces de l’âme collective d’Israël et à la structure des sefirot. Dans cette perspective le Mishkan représente la structure intérieure du monde et de l’âme, chaque fonction humaine correspond à une énergie particulière et l’équilibre entre ces fonctions maintient l’ordre du peuple.

La Torah ne concentre jamais ces fonctions dans une seule personne : le Mishkan agit comme centre symbolique commun, autour duquel ces pouvoirs s’équilibrent. On obtient donc un système où le roi organise, le juge limite, le prêtre fait circuler la bénédiction, le prophète révèle le sens et le Mishkan constitue le point où ces forces se rejoignent, ce qui donne un premier principe de pouvoir : la Loi est supérieure aux dirigeants.

Dans la Torah, même les chefs doivent s’y soumettre ; par exemple dans Deutéronome 17 :18.19[2], le roi doit écrire une copie de la Torah et la lire constamment, ce qui signifie que le pouvoir politique n’est pas source de la norme : la norme existe indépendamment de lui.

Il est à noter que la Torah reconnait aussi une forme de pouvoir du peuple lui-même en tant que tel, par exemples, l’assemblée d’Israël dans le désert ou le rôle des anciens (zekenim). Elle donne même des exemples d’intervention individuelle comme dans Exode 18 :17 et 19[3] où le beau-père de Moïse, Jethro, propose un système de délégation judiciaire, ce qui montre bien que le pouvoir doit être partagé et organisé.

La Torah met donc en place un équilibre des autorités : aucune institution ne possède tous les pouvoirs. Le pouvoir humain est toujours limité par une norme supérieure et par d’autres institutions. C’est pourquoi certains chercheurs considèrent que la Torah propose une forme ancienne de séparation des pouvoirs, bien avant les théories politiques modernes. D’ailleurs le mot même de “pouvoir” n’existe pratiquement pas dans la Torah, qui parle plutôt de malkhout (royauté), michpat (justice), kehouna (sacerdoce) et nevoua (prophétie). Cela change beaucoup la manière de penser l’autorité.

Si le mot pouvoir n’existe quasiment pas, qu’en est-il du mot égalité ?

Le cas du mot « égalité » est encore plus frappant que celui de « pouvoir ». Dans la Torah, il n’existe pas de mot correspondant directement à l’égalité au sens abstrait (comme l’égalité politique moderne). Le mot hébreu moderne שוויון (shivyon), qui signifie égalité, n’apparait pas dans la Torah ; c’est un terme beaucoup plus tardif. Cependant, la Torah exprime l’idée d’égalité de manière concrète, à travers d’autres notions.

La première occurrence notable se trouve dans le Livre de l’Exode (chapitre 16 :18[4]) : la distribution de la manne (hébreu : *man*) dans le désert, exemple fort pour illustrer la conception de l’égalité dans le judaïsme, indique que chacun doit en ramasser selon ses besoins, ni plus ni moins. La clé du verset c’est que celui qui en avait ramassé beaucoup n’avait rien de trop, et celui qui en avait peu ne manquait de rien. Cette forme d’égalité n’est pas strictement arithmétique (tout le monde ne reçoit pas la même quantité), mais une égalité de satisfaction des besoins : chacun reçoit ce qui lui est nécessaire pour vivre dignement, ce qui évoque une forme d’équité plutôt que d’égalité stricte.

Les commentaires traditionnels, notamment dans le Talmud, soulignent plusieurs dimensions importantes. D’une part, la responsabilité individuelle fondée sur la confiance : on ne peut pas accumuler pour le lendemain (sauf l’exception du Shabbat), ce qui empêche les inégalités fondées sur l’accumulation mais aussi révèle l’égalité devant le transcendant puisque tous dépendent de la même source, sans privilèges liés à la richesse ou au statut.

Ainsi, la manne devient un modèle spirituel et éthique : une société juste n’est pas celle où tout le monde possède la même chose, mais celle où personne ne manque du nécessaire.

Mais ce qui permet la formulation la plus proche de l’égalité comme principe, se trouve dans l’idée d’une même loi pour tous, soit l’égalité devant la loi. Dans Exode 12:49[5] : « Une seule loi (torah ahat) sera pour l’autochtone et pour l’étranger qui réside parmi vous » comme dans Lévitique 24:22[6] : « Vous aurez une même règle pour l’étranger comme pour l’autochtone. ». Ici l’égalité n’est pas un principe abstrait mais une règle juridique concrète.

La Torah insiste aussi sur l’égalité dans la justice. Dans Deutéronome 16:19[7] : « Tu ne feras pas de favoritisme et tu ne prendras pas de pot-de-vin. » et dans Lévitique

19:15[8] : « Tu ne favoriseras ni le faible ni le puissant. ». La justice doit donc être indifférente au statut social.

Une autre idée fondamentale est la dignité commune des humains ; tous les humains partagent une même origine. Dans Genèse 1:27[9], l’humain est créé « à l’image ». Cette expression sera interprétée dans la tradition comme une égalité fondamentale de dignité.

On constate donc que la Torah ne propose pas une égalité totale au sens moderne : elle maintient des distinctions entre prêtres / non-prêtres, hommes / femmes dans certains rôles et Israël / nations dans certaines obligations. L’égalité y est donc principalement juridique et morale, pas sociale ou institutionnelle. Nous avons vu que la Torah parle beaucoup plus souvent de justice (michpat)– et il faut y ajouter la droiture (tsedeq) – que d’égalité. L’idéal central n’est pas que tout soit identique, mais que les relations soient justes.

C’est pourquoi on notera avec intérêt, un élément assez étonnant : le mot אָח (ach) “frère”, apparait plus de 600 fois dans la Torah, beaucoup plus souvent que les mots se référant à l’“égalité”, et cela joue un rôle majeur dans la manière dont elle pense les relations humaines ; la comparaison fraternité versus égalité éclaire bien la manière dont la tradition juive les pense.

Dans la pensée politique moderne (par exemple après la Révolution française), on parle de liberté, égalité, fraternité, mais ces trois notions sont conceptuelles et abstraites. Dans la Torah, au contraire, l’égalité n’est presque jamais formulée comme principe général et la relation sociale est pensée comme une relation personnelle.

On le trouve par exemple dans Deutéronome 15:7[10] : « Si ton frère devient pauvre… tu ne fermeras pas ton cœur. ». Ici « frère » ne signifie pas seulement un frère biologique mais désigne un membre du même peuple, quelqu’un envers qui on a des obligations particulières. Ainsi, la relation sociale est formulée comme une relation familiale élargie. La Torah demande souvent d’agir envers l’autre comme envers un proche. Dans Lévitique 19:17[11] « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur. » et un peu plus loin (19:18[12]) apparait l’idée d’aimer son prochain. L’éthique repose donc sur la proximité et la solidarité, pas sur une égalité abstraite.

Le vocabulaire de « frère » sert aussi à limiter la domination. Dans Deutéronome 17:20[13], le roi doit rester « afin que son cœur ne s’élève pas au-dessus de ses frères

» ; il est appelé frère, ce qui abolit la possibilité que le pouvoir transforme la relation en hiérarchie absolue. Mais la Torah contient aussi des récits où la fraternité est brisée comme la relation entre Cain et Abel ou Joseph et ses frères. Ces récits montrent que la fraternité est fragile et qu’elle doit être reconstruite.

Dans le Tanakh (Torah + Prophètes + Écrits), les notions de pouvoir, égalité et fraternité évoluent nettement par rapport à la Torah seule. Les récits historiques et prophétiques montrent surtout les tensions et les crises de ces principes dans la réalité politique. On peut observer trois transformations importantes.

Dans la période des Juges la dispersion du pouvoir conduit à la monarchie puis à sa critique. Il n’y a pas d’État central comme le montre une formule célèbre (Juges 17:6[14]) : « En ces jours-là, il n’y avait pas de roi en Israël ; chacun faisait ce qui était droit à ses yeux. ». Le pouvoir est donc local, charismatique et temporaire. Les juges (comme Déborah ou Gideon) apparaissent seulement en période de crise.

Dans Samuel apparait la monarchie avec les figures centrales de Saul, David et Salomon. Le pouvoir devient alors territorial, militaire et administratif. Les récits montrent rapidement les dangers de cette concentration en énumérant abus, intrigues et conflits dynastiques.

Les livres prophétiques introduisent une voix critique face aux rois comme Isaïe dénonçant l’injustice sociale ou Amos critique qui les élites riches. Ainsi les prophètes introduisent l’idée forte d’un jugement du pouvoir politique par la justice sociale. Dans les livres prophétiques, la défense des faibles devient centrale comme chez Amos qui dénonce ceux qui « vendent le pauvre pour une paire de sandales » ou dans Isaïe 1:17[15] « Défendez l’orphelin, prenez la cause de la veuve. »

L’égalité n’est toujours pas formulée comme principe abstrait, mais on voit apparaitre des idées fortes avec une critique des riches, la nécessité de protéger les pauvres e dénonciation de la corruption.

Dans les récits historiques, la fraternité devient un problème politique réel comme le montre le schisme du royaume après Salomon, divisé en royaume d’Israël et royaume de Juda : a fraternité nationale se brise. Puis certaines guerres opposent même des tribus d’Israël entre elles, ce qui montre que la fraternité proclamée est souvent fragile ou rompue.

Le Tanakh ne décrit pas seulement un idéal mais raconte l’histoire de l’échec partiel

de cet idéal. Les récits montrent la corruption du pouvoir, l’oppression des faibles et les divisions internes. Dans ces livres prophétiques, le mot justice apparait beaucoup plus souvent que les notions de royauté ou de pouvoir, ce qui pose la question centrale : le pouvoir est-il juste ?

Le discours de Samuel contre la monarchie dans Samuel 8 est l’un des textes les plus remarquables sur la nature du pouvoir politique, presque une analyse critique de l’État avant la lettre.

Le peuple demande (1 Samuel 8:5[16]): « Établis pour nous un roi pour nous juger comme toutes les nations. ». La motivation est politique car elle vise à avoir une armée, être organisé comme les autres peuples et centraliser le pouvoir. Samuel voit dans cette demande un changement radical de système et décrit alors ce que fera le roi.

La structure du texte est frappante : du verbe hébreu לקח (laqach), qui signifie « prendre » revient constamment. Le roi prendra vos fils pour l’armée, prendra vos filles pour ses services, prendra vos champs et vos vignes, prendra la dîme de vos récoltes, prendra vos serviteurs et vos troupeaux. Autrement dit, le pouvoir politique fonctionne par appropriation et prélèvement. Le prophète conclut(1 Samuel 8:17[17]) : « Vous deviendrez ses serviteurs. ». Le texte suggère que la monarchie risque de transformer une communauté de frères en sujets d’un pouvoir central, rejetant ainsi toute possibilité d’égalité de traitement puisque le pouvoir politique tend naturellement à accumuler, centraliser, prélever et contrôler. Samuel décrit ce que nous appellerions aujourd’hui taxation, conscription militaire, travail forcé et confiscation des terres. Le roi crée donc une machine administrative et militaire qui vit des ressources du peuple.

Il existe un contraste remarquable entre ce verbe “prendre” et le verbe “donner” (נתן) natan dans toute la Torah, qui révèle deux logiques opposées de société ; l’opposition de la logique de prendre (laqach) d’où naît l’inégalité par l’accumulation appropriée par le preneur à celle de donner (natan) qui permet d’établir un équilibre, est très éclairante pour comprendre la question de l’égalité dans le Tanakh. En effet, dans beaucoup de lois sociales de la Torah, la société fonctionne sur le don, comme dans Deutéronome.15:11[18] : « Tu ouvriras ta main à ton frère pauvre. » ou dans Lévitique 19:9[19] qui indique qu’on doit laisser une partie des récoltes pour les pauvres et les étrangers. Ces règles introduisent une circulation des ressources, permettant de limiter les écarts et de créer solidarité et cohésion du groupe. C’est une structure horizontale.

Dans cette perspective, l’égalité n’est pas définie comme identité parfaite entre individus mais comme une absence d’accumulation excessive permise par la circulation des biens et la protection des plus faibles. L’égalité est donc un résultat social produit par le don. C’est pourquoi, pour limiter le pouvoir, plusieurs contre-forces doivent exister avec la norme supérieure (Loi Torah), l’existence d’une critique morale (Prophète – aujourd’hui presse, sociologues et philosophes), la présence d’une justice indépendante (Juges) et un peuple mémoire de l’alliance

Enfin, on peut lire les deux récits de création dans la Genèse comme présentant deux logiques différentes de relation et d’organisation humaine, qui éclairent indirectement la question de l’égalité.

Dans le premier récit, l’humain apparait de manière collective (Genèse 1:27[20]): « mâle et femelle il les créa ». Les deux sont mentionnés dans la même phrase et au même moment ; le récit montre une création simultanée dans une formulation symétrique soit une humanité décrite comme une unité. La relation est fondamentalement équilibrée. Certains commentateurs y voient une vision d’égalité structurelle entre les êtres humains.

Dans le deuxième récit, la création est séquentielle (Genèse 2 :7[21]): l’homme est formé, puis (Genèse 2 :19[22]) : les animaux apparaissent et enfin (Genèse 2 :22[23]) : la femme est construite à partir de l’homme. Ce récit met l’accent non sur la symétrie mais sur la relation. Quand l’homme rencontre la femme, il s’exclame (Genèse 2 :23[24]) : « os de mes os et chair de ma chair ». Le centre du récit devient la reconnaissance mutuelle.

Un détail linguistique est souvent remarqué : la femme est formée à partir d’un élément pris de l’homme. Le verbe utilisé appartient à la même famille que « prendre » (לקח, ce qui introduit une dimension nouvelle d’extraction, de différenciation et donc de possibilité d’une relation asymétrique.

Ces deux récits peuvent être lus comme deux modèles symboliques, le premier mettant l’accent sur l’unité et l’égalité, le second sur la relation et la reconnaissance. Dans cette lecture, l’égalité dans la Torah ne se construit pas seulement par des règles juridiques mais repose sur deux éléments : une origine commune de l’humanité et la capacité de reconnaître l’autre comme proche. C’est pourquoi le vocabulaire dominant du Tanakh reste celui de frère, prochain et justice.

La tradition juive constate que la Torah ne fonde pas l’éthique sur l’égalité abstraite mais sur la relation entre personnes issues d’une même origine. La Michna insiste sur la justice distributive et l’impartialité : *Pirkei Avot 2:1* : « Tous les hommes ont été créés à l’image de Dieu » ce qui constitue le fondement d’une égalité morale. Talmud, *Baba Bathra 10a* : toutes les personnes sont égales devant la loi ; richesse ou rang ne donnent pas de privilège.
La recherche d’une égalité sociale concrète se fonde sur les Dîmes, le prêt sans intérêt, et la tsedaka (justice plutôt que la traduction chrétienne de « charité ») qui sont des mécanismes pour éviter de grandes disparités.

L’égalité homme-femme dans la tradition juive est un sujet complexe car elle n’existe pas comme principe abstrait dans la Torah, le Tanakh ou la littérature talmudique, mais elle est abordée à travers des lois, rôles et relations. Les femmes apparaissent dans des rôles importants comme Deborah (juge et prophétesse) ou Esther (sauveuse du peuple) qui montrent leur influence même dans une société majoritairement patriarcale.

Le Talmud reconnaît valeur et dignité à chacun de sexes mais différencie les rôles et les responsabilités. Pour le Rambam (*Mishné Torah, Hilchot Ishut*), les rôles sont complémentaires et pas identiques, confiant à l’homme la responsabilité publique et religieuse et à la femme le foyer, mais les deux missions sont également dignes de respect et de protection. La tradition juive privilégie la complémentarité et la reconnaissance mutuelle plutôt que l’égalité abstraite et la symbolique originelle de Genèse 1 sert de base morale pour une égalité potentielle, que les mouvements contemporains tentent d’appliquer socialement et religieusement. C’est pourquoi, dans cette tradition, concernant le domaine spécifique de la relation entre les sexes aussi, l’égalité n’est pas formulée comme un idéal abstrait ou universel, contrairement à ce que l’on retrouve dans les philosophies ou constitutions modernes.

Les commentateurs modernes et féministes (Plaskow, Adler) soulignent que la tradition juive offre cependant des cadres pour la justice et la protection, mais que l’égalité comme idéal moral doit être reconstruit et développé aujourd’hui. L’égalité n’est pas un principe de départ mais plutôt un aboutissement concret qui émerge de la pratique de la loi, de la fraternité et de la justice. C’est exactement ce que les commentateurs classiques et contemporains (Rambam, Nechama Leibowitz, Plaskow) soulignent : la Torah construit un équilibre pratique, pas une égalité abstraite.

L’égalité n’est pas une valeur autonome dans le judaïsme et ne se fonde pas sur l’idée que tous les êtres doivent avoir le même statut ou les mêmes droits sociaux. Elle est relative, concrète et morale : elle n’existe pas en droit abstrait, mais résulte de l’application de la loi, de la justice et de la fraternité.

---

1. http://sefarim.fr/Pentateuque_Exode_25_8.aspx ↩
2. http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_17_18.aspx et http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_17_19.aspx ↩
3. http://sefarim.fr/Pentateuque_Exode_18_17.aspx et http://sefarim.fr/Pentateuque_Exode_18_19.aspx ↩
4. http://sefarim.fr/Pentateuque_Exode_16_18.aspx ↩
5. http://sefarim.fr/Pentateuque_Exode_12_49.aspx ↩
6. http://sefarim.fr/Pentateuque_L%E9vitique_24_22.aspx ↩
7. http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_16_19.aspx ↩
8. http://sefarim.fr/Pentateuque_L%E9vitique_19_15.aspx ↩
9. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_1_27.aspx ↩
10. http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_15_7.aspx ↩
11. http://sefarim.fr/Pentateuque_L%E9vitique_19_17.aspx ↩
12. http://sefarim.fr/Pentateuque_L%E9vitique_19_18.aspx ↩
13. http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_17_20.aspx ↩
14. http://sefarim.fr/Proph%E8tes_Juges_17_6.aspx ↩
15. http://sefarim.fr/Proph%E8tes_Isa%EFe_1_17.aspx ↩
16. http://sefarim.fr/Proph%E8tes_Samuel%201_8_5.aspx ↩
17. http://sefarim.fr/Proph%E8tes_Samuel%201_8_17.aspx ↩
18. http://sefarim.fr/Pentateuque_Deut%E9ronome_15_11.aspx ↩
19. http://sefarim.fr/Pentateuque_L%E9vitique_19_9.aspx ↩
20. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_1_27.aspx ↩
21. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_7.aspx ↩
22. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_19.aspx ↩
23. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_22.aspx ↩
24. http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_2_23.aspx ↩

Previous post in series: ‹‹Precedent Next post in series: Suivant››

Auteur/autrice

- 
  Jean-Michel Maigne