

LE CENTRE DE RECHERCHE SUR LA FEMME DANS LA LOI JUIVE

Apprendre et enseigner

Carnets d'étude sur le statut de la femme dans la Loi Juive

Numéro 2

Les femmes et la lecture publique de la Torah

Le Rabbin Monique Susskind Goldberg



INSTITUT SCHECHTER DES ETUDES JUIVES

JERUSALEM, DECEMBRE 2004

LE CENTRE DE RECHERCHE SUR LA FEMME DANS LA LOI JUIVE

MEMBRES DU CENTRE

Le Rabbin Prof. David Golinkin, Directeur et éditeur
Le Rabbin Monique Susskind Goldberg, Chercheur
Le Rabbin Diana Villa, Chercheur
Le Rabbin Israël Warman, Conseiller en matière de Loi Juive

COMITE INTERNATIONAL CONSULTATIF

Dr. Susan Aranoff, EU
Prof. Moshe Benovitz, Israël
Prof. Irwin Cotler, Canada
Prof. Michaël Corinaldi, Israël
Dr. Ruth Halperin-Kadari, Israël
Le Rabbin Richard Lewis, Israël
Maître Rivka Mekayas, Israël
Le Rabbin Prof. Mayer Rabinowitz, EU
Le Rabbin Prof. Emanuel Rackman, Israël et EU
Le Rabbin Dr. Einat Ramon, Israël
Prof. Alice Shalvi, Israël
Maître Dr. Sharon Shenhav, Israël

L'Institut Schechter des Etudes Juives est reconnaissant à la Fondation Ford et à l'Agence Juive pour Israël, pour leur soutien financier au Centre de Recherche sur La Femme dans la Loi Juive.



2004 Institut Schechter des Etudes Juives

P.O.B. 16080, Jérusalem, 91160

Tél. 02-6790755

Fax. 02-6790840

E-mail: schechter@schechter.ac.il

Site Internet: www.schechter.edu

Imprimé en Israël

ISBN 965-7105-25-0

Impression: Leshon Limudim Ltd., Jérusalem



Table des matières

Préface	5
Introduction	7
1) Sources talmudiques	8
2) Interprétations de la <i>baraïta</i> du Talmud babylonien chez les différents décisionnaires	9
3) Quelle est la nature de l' « obligation » de la lecture de la Torah?	14
4) <i>Kevod hatsibour</i> (la dignité de la communauté) et la montée des femmes à la Torah	17
5) Points supplémentaires liés à la question de la montée de la femme à la Torah	22
6) Conclusions	23
Bibliographie	25
Glossaire de termes	26
Glossaire de personnalités	28

Préface

L'INSTITUT SCHECHTER DES ETUDES JUIVES

L'Institut Schechter des Etudes Juives est l'une des institutions universitaires prépondérantes dans le domaine des études juives en Israël. Dans une approche originale, l'Institut Schechter combine des méthodes d'enseignement traditionnelles et modernes. L'étude historique et textuelle des sources juives est accompagnée de débats culturels et actualisés et de discussions portant sur les problèmes moraux et sociaux de la société israélienne de nos jours. L'Institut Schechter offre un programme de cours menant à l'obtention d'une maîtrise interdisciplinaire en judaïsme. L'Institut propose des cours dans des domaines classiques comme la Bible, la Pensée juive et l'Histoire juive, mais aussi dans des domaines d'études plus innovateurs, examinant la perspective juive sur des sujets comme le féminisme, l'éducation, la communauté et l'art.

Les étudiants qui étudient à l'Institut Schechter viennent de toutes les régions du pays et représentent un large spectre des croyances, et opinions existant dans la société israélienne. Ils sont attirés par l'atmosphère accueillante, ouverte et pluraliste de l'Institut.

Dans le domaine de la recherche appliquée, l'Institut Schechter comprend l'Institut de Halakha appliquée, le Centre pour le Judaïsme et l'Art, et le Centre de Recherche sur la Femme dans la Loi Juive.

LE CENTRE DE RECHERCHE SUR LA FEMME DANS LA LOI JUIVE

Le Centre de Recherche sur la Femme dans la Loi Juive fut établi à l'Institut Schechter des Etudes Juives en 1999 avec l'assistance d'une allocation de la Fondation Ford.

Le premier objectif du Centre - étudier le statut de la femme à la synagogue - est réalisé dans mon livre *Le Statut de la Femme dan la Loi Juive: Responsa*, publié en 2001 ainsi que dans les fascicules *Apprendre et enseigner* dont ceci est le second numéro.

Le deuxième projet du Centre était la recherche de solutions Halakhiques au problème des *agunot* des temps modernes (les « femmes enchaînées ») qui sont contraintes d'attendre de nombreuses années avant de recevoir un *guet* (divorce juif) de leur mari. Ce sujet est traité dans un livre *Les solutions Halakhiques au Problème des Agunot* qui sera publié très prochainement, et dans la revue

bisannuelle *Za'akat Dalot* où ont été examinés des cas réels d'*agunot* dont les dossiers languissaient depuis des années dans les tribunaux rabbiniques, sans leur trouver de solution.

APPRENDRE ET ENSEIGNER

Cette nouvelle série de fascicules est consacrée principalement à l'étude du statut de la femme à la synagogue. Ces fascicules ont pour base mon livre *Le Statut de la Femme dans la Loi Juive : Responsa*, mais sont adressés à un plus large public.

Dans ce second fascicule, le rabbin Monique Susskind Goldberg a réécrit mon *responsum* sur « Les femmes et la lecture publique de la Torah », apparu dans le livre mentionné ci-dessus. Le but était de rendre ce *responsum* plus intelligible au lecteur moyen non initié et ne possédant pas de connaissance dans le domaine du talmud et de la loi juive. Le rabbin Diana Villa a ajouté un glossaire de termes et un glossaire de personnalités afin d'aider le lecteur.

Les fascicules de cette série sont publiés en cinq langues – hébreu, anglais, russe, espagnol et français – de manière à toucher un public aussi vaste que possible en Israël et en Diaspora.

Nous espérons que la publication de cette série encouragera le public juif à apprendre et à enseigner la loi juive concernant le statut de la femme, et que cette étude et cet enseignement entraîneront également une pratique dans ce domaine.

Prof. David Golinkin
Institut Schechter des Etudes Juives
Jérusalem
Décembre 2004

Introduction**

La lecture publique de la Torah est une coutume du peuple d'Israël tellement ancienne que la tradition en attribue l'origine à des décrets de Moïse et de Ezra.

Moïse décréta que le peuple d'Israël devait lire la Torah le Chabbat, les jours de fête, les néoménies et les jours intermédiaires des fêtes... Ezra décréta qu'ils devaient faire cette lecture de la Torah le lundi, le jeudi et le Chabbat après-midi (Talmud de Jérusalem, *Meguilà* 4:1).¹

Déjà à l'époque de la Michna* les lois concernant la lecture de la Torah en public (comme l'ordre des appelés, leur nombre et le nombre des versets à lire) sont définitivement établies.²

Il est important de préciser qu'à l'époque des *Tannaïm*,* la personne qui montait à la Torah en lisait elle-même le passage qui lui était dévolu et seuls les premier et dernier appelés récitaient les bénédictions (Michna *Meguilà* 4 :1).³ A l'époque du Talmud on institua que chaque personne montant à la Torah réciterait la bénédiction avant et après sa lecture (Talmud* de Babylone, *Meguilà* 21b).⁴ Mais au Moyen Age, lorsque la plupart de ceux qui montaient à la Torah n'étaient plus capables de lire les versets eux-mêmes, la coutume s'établit qu'une seule personne, experte dans ce domaine (le *baal-kriya*), lise toute la *paracha*.⁵ La personne qui monte à la Torah se contentera désormais de réciter les bénédictions et d'accompagner discrètement la lecture. Ces faits nous enseignent que du point de vue de la *Halakha*, il n'y a pas de différence entre celui qui récite les bénédictions et celui qui fait la lecture. Celui qui est habilité à effectuer la lecture est habilité à réciter les bénédictions et *vice versa*.

** A la fin du fascicule le lecteur trouvera un glossaire de termes, et un glossaire des principales personnalités mentionnées ; le signe * après un mot renvoie au glossaire des termes et le signe •, à celui des personnalités.

1 Voir aussi Talmud de Babylone, *Baba kama* 82a.

2 Voir par exemple Michna *Meguilà* 4:2; 4:4.

3 On peut lire dans cette Michna: « Celui qui débute et celui qui clôt la lecture de la Torah, récitent tous deux la bénédiction au début et à la fin ». Le Rabbin Obadiah de Bartenoura • explique: « Celui qui est le premier à lire la Torah récite la bénédiction précédant la lecture. Celui qui vient en dernier et termine la lecture, récite la bénédiction suivant la lecture. Tous les autres lisent et ne récitent pas de bénédiction ».

4 Dans ce passage talmudique on peut lire : « De nos jours il est de coutume que tous récitent les bénédictions avant et après la lecture ».

5 Voir par exemple Tosafot *Moëd katan* 27b, s.v. « *beklikha* » et Tosafot *Baba batra* 15a, s.v. « *chemona* ». Il faut remarquer qu'à l'époque de la Michna, les passages lus par chacun (*aliyot*) étaient courts car le cycle de lecture de la Torah était de trois ans et demi, tandis qu'au Moyen Age comme de nos jours, on terminait la lecture au bout d'un an. Il existe cependant, même de nos jours, certaines communautés, principalement chez les Yéménites, où celui qui monte à la Torah, lit le passage lui-même.

Dans la majorité des synagogues Conservatives, en Diaspora et en Israël, les femmes montent à la Torah et en font la lecture.⁶ D'autre part, dans la plupart des synagogues orthodoxes, seuls les hommes lisent et sont appelés à monter à la Torah.⁷ Le but de ce fascicule est d'étudier les sources traitant de la question de la montée des femmes à la Torah et de clarifier la position de la *Halakha* (loi juive) sur cette question.⁸

1) Sources talmudiques

La source principale concernant notre question est la *baraita** du Talmud de Babylone, *Meguilà* 23a:

Nos maîtres enseignent: Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur.⁹ Mais les sages ont dit: une femme ne lira pas dans la *Torah* en raison de la « dignité de la communauté » (*kevod hatsibour*).

Une *baraita** semblable apparaît dans *Tossèfta** *Meguilà* 3:11 (édition Lieberman, p. 356):

Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur ; on ne prendra pas une femme pour la lecture publique.

D'après cette *baraita**, selon la loi, chacun est habilité à faire partie des sept personnes requises pour monter à la Torah en public (le chabbat), « même une femme, même un mineur »; mais les sages ont interdit aux femmes de monter à la Torah « en raison de la dignité de la communauté ». ¹⁰ Il faut remarquer qu'un

6 Selon une enquête réalisée en 1995, les femmes montent à la Torah dans 88% des synagogues Conservatives aux Etats-Unis. Voir Wertheimer, p. 250.

7 Il est intéressant de noter que depuis quelques années apparaissent en Israël des *minyanim* (communautés) orthodoxes où les femmes sont autorisées à monter à la Torah ou à la lire, bien qu'il ne s'agisse pas de communautés égalitaires et qu'une séparation y soit maintenue entre hommes et femmes. Cette permission est sans doute fondée sur les articles des Rabbins Shapiro et Sperber.

8 Cet article a pour base le *responsum* du Rabbin David Golinkin publié dans le troisième volume des *responsa* de la Commission de la *Halakha* de l'Assemblée rabbinique *Massorti* israélienne, 5748-5749, 1988-1989. Une version revue et corrigée par l'auteur a été publiée dans son livre sur *le Statut de la femme dans la loi Juive*, et c'est à cette deuxième version que nous référerons dans les notes. Le rabbin Rivon Krygier a traduit le *responsum* en français dans son intégralité et nous nous référerons également à son texte notamment pour les traductions des sources qui proviennent en général de sa version. La liste des références bibliographiques se trouve à la fin du fascicule.

9 Voir différentes versions de ce passage chez Golinkin, p. 84, note 1 (Krygier, p. 254, note 217).

10 Voir au chap. 4 la discussion sur la signification de l'expression « la dignité de la communauté ».

examen des sources talmudiques montre que l'expression «la dignité de la communauté» n'apparaît pas dans les sources tannaïtiques*; ces mots sont toujours soit des paroles d'amoraïm*, soit du (des) rédacteur(s) anonyme(s) du talmud. C'est pourquoi, il semble clair que la loi à son origine était celle exprimée dans la première partie de la *barâïta**, « tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur»; la seconde partie : « mais les sages ont dit : une femme ne lira pas dans la *Torah* en raison de la dignité de la communauté (*kevod hatsibour*) » fut ajoutée à l'époque des amoraïm*, ou par le rédacteur anonyme de la *Guemara*.¹¹

D'après la *tossèfta** également, chacun peut en principe lire la *Torah*, mais dans la suite du texte, on trouve aussi une réserve quand à la montée des femmes, ici sans explication. Il semblerait que dans cette *barâïta** il y ait aussi deux niveaux, une halakha antique « Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises », et un ajout plus tardif, « on ne prendra pas une femme pour la lecture publique ». ¹²

Une troisième source liée à notre sujet se trouve dans le traité *Sofrim* 18: 5-6 (éd. Higger, pp. 316-317):

On traduit [le rouleau des Lamentations, à *Tichâ be-av*] pour que tous puissent comprendre, le reste du peuple, les femmes et les enfants, car les femmes ont l'obligation d'écouter la lecture du Livre au même titre que les hommes et il va sans dire, tous les mâles... Il convient de traduire pour le peuple, les femmes et les enfants chaque partie [de la *Torah*] et des prophètes lus le chabbat après la lecture de la *Torah*...

Les femmes ont donc, d'après cette source, exactement la même obligation que les hommes d'écouter la lecture de la *Torah*.

2) Interprétations de la *barâïta* du Talmud babylonien chez les différents décisionnaires

Les décisionnaires ont interprété la *barâïta** du Talmud de Babylone de différentes manières. Certains pensent que les femmes ne montent pas à la *Torah* parce qu'elles sont dispensées de la lecture publique, sans lien avec le concept de « dignité de la communauté ». Ces décisionnaires considèrent que la lecture publique de la *Torah* fait partie du commandement de l'étude de la *Torah*

11 Dans le même sens, le professeur Lieberman remarque à propos de la *barâïta* du Talmud babylonien, que la seconde partie est en fait un commentaire par la *guemara* du texte tannaïtique (*Tossèfta kipechouta*, p. 1177).

12 Voir Golinkin, p. 85 (Krygier, p. 254).

et puisque d'après eux les femmes ne sont pas astreintes à l'étude de la Torah,¹³ elles sont aussi exemptées de sa lecture publique. De plus, certains décisionnaires estiment que la raison de cette exemption est que la lecture publique de la Torah constitue un « commandement positif lié au temps »*, or les femmes sont en général dispensées de ces commandements.¹⁴

D'autre part, certains décisionnaires sont persuadés que les femmes ont l'obligation d'assister à la lecture publique de la Torah et que la seule raison pour laquelle les femmes ne montent pas à la Torah est « la dignité de la communauté ». Voici quelques exemples des deux types d'opinions.

a) Les femmes sont dispensées de la lecture publique de la Torah

Selon le rabbin Haïm Yossef David Azoulaï (Haḥida*, 18^e siècle), l'obligation dont parle le traité *Sofrim* (« les femmes ont l'obligation d'écouter la lecture du Livre »), ne concerne que le commandement de *Hakhèl** [rassemblement] (Deutéronome 31:10-13), et d'ajouter : « ne sont-elles pas dispensées de l'étude de la Torah et des commandements positifs liés au temps ? ».¹⁵ Il apparaît donc que selon le Rabbin Azoulaï, les femmes sont exemptées de la lecture publique de la Torah, parce qu'il s'agit du commandement d'étude de la Torah et d'un commandement positif lié au temps*.

De même le rabbin Yehiël Michaël Epstein* (19^e-20^e siècle) pense que les femmes sont dispensées de la lecture publique de la Torah et, à propos de ce qui est dit dans le traité *Sofrim* sur l'obligation des femmes « d'écouter la lecture du Livre », il explique:

Il ne s'agit pas d'une obligation absolue ... puisque la femme est dispensée de l'étude de la Torah, et de plus, elle [la lecture publique de la Torah] est par excellence un commandement positif lié au temps (*Aroukh Hachoulhan, Oraḥ Hayim* 282:11).

En d'autres termes, le rabbin Epstein précise que l'obligation d'écouter la lecture de la Torah dont parle le traité *Sofrim* ne représente pas une obligation dans le sens habituel du mot puisque, selon lui, la lecture de la Torah fait partie de

13 Voir la discussion sur l'obligation des femmes à l'étude de la Torah chez Golinkin, pp. 218-223.

14 Il s'agit de commandements qui doivent être accomplis à des moments précis de la journée, et selon la halakha (loi juive), les femmes sont exemptes de ces commandements. Pour une liste de ces commandements, voir *Kidduchin* 33b-34a. Ceci étant dit, il existe de nombreuses exceptions à cette règle, ainsi que tentèrent de l'expliquer bien des sages. Voir, par exemple, Shmuel Safraï, *Bar-Ilan* 26-27 (1995), pp. 227-236 [hébreu].

15 Commentaire *Kissé raḥamim* sur le traité *Sofrim* 18 : 5, éd. Livourne, 1803. Voir aussi Golinkin, p. 89 (Krygier, pp. 261-262).

l'obligation d'étudier la Torah et les femmes en sont dispensées;¹⁶ de plus, il s'agit d'après lui d'un exemple clair d'un commandement positif lié au temps*.

Les décisionnaires affirmant que les femmes son dispensées de la lecture publique de la Torah doivent cependant expliquer la première partie de la *baraita** qui semble être en contradiction avec leur affirmation. Si les femmes sont dispensées de la lecture publique de la Torah, que signifient les mots de la *baraita** « Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la Torah parmi les sept personnes requises, même une femme »? A cette question ils répondent de façon variée. En voici deux exemples:

- Certains soutiennent que si elles y tiennent, les femmes ont le droit d'accomplir les commandements positifs liés au temps*, ainsi que de réciter la bénédiction qui les accompagne. C'est pourquoi, mêmes si elles en sont dispensées, les femmes auraient le droit de monter à la Torah, n'était-ce la question de la dignité de la communauté. Ceci est l'opinion d'un des maîtres de Rachi*, trouvée dans les *responsa* de Rachi au n° 68 : « R. Yitshak Halévi enseigne... même si elles sont dispensées de l'étude de la Torah, elles peuvent monter [à la Torah] et dire les bénédictions ».¹⁷

- D'autres considèrent que les mots « [habilité à] monte[r] » de la *baraita**, signifient en fait « monter pour compléter [*lehachlim*] ». Les femmes et les mineurs ont le droit de monter à la Torah à condition de ne pas monter pour toutes les parties de la lecture. Il faut au moins un mâle au-dessus de l'âge de la bar mitzvah pour être le délégué de la communauté pour la récitation des bénédictions. Voici par exemple ce qu'écrit le Rama* (*Orah Hayim* 282:3): « ceux-ci [les femmes et les mineurs] complètent le nombre des appelés, mais ceux-ci ne peuvent en aucun cas être tous des femmes ou des mineurs », ce point de vue suit l'opinion du Ran* (dans son commentaire sur le Rif* *Meguilá* 13a) et du Ribach* (*responsum* du Ribach, Réf. 35, 321, 326).¹⁸

b) Les femmes ont le devoir de lire publiquement la Torah et le feraient s'il n'y avait pas d'atteinte à la dignité de la communauté

Comme nous l'avons mentionné plus haut, certains décisionnaires pensent que les femmes ont la même obligation que les hommes de lire la Torah en public et qu'elles ne le font pas, seulement à cause de la dignité communautaire.

16 Voir note 13.

17 Cette réponse est rapportée par de nombreux *richonim** [commentateurs du Talmud agissants du 11^e au 16^e siècle] – voir les références chez Golinkin, p. 31, note 37.

18 Pour d'autres décisionnaires qui partagent cette opinion, voir Golinkin, pp. 87-88 (Krygier, pp. 259-260).

Ceci est, par exemple, l'opinion du rabbin Manoaḥ de Narbonne (13^e siècle):

Si l'on ne tenait pas compte de la dignité communautaire, la femme lirait dans la Torah et réciterait les bénédictions. En effet, la Torah a été donnée aux hommes d'Israël aussi bien qu'aux femmes... Dans le traité *Pessahim* 43a, il est dit que la Torah ne fait aucune différence sur le plan pénal entre l'homme et la femme... du fait qu'elles ont l'obligation d'accomplir des commandements inscrits dans la Torah, elles peuvent dire les bénédictions « qui nous a choisi » et « qui nous a donné » et lire dans la Torah comme les hommes. Si toutefois [en pratique] elles ne le font pas, c'est en raison de la dignité communautaire.¹⁹

Etant donné que les femmes ont été incluses dans les commandements de la Torah et que de plus elles sont passibles de leur punitions, elles ont donc elles aussi l'obligation de lire la Torah en public et ne le font pas à cause de la dignité de la communauté.

Le Rabbin Abraham Gumbiner (17^e siècle), quant à lui, pense que les femmes ont l'obligation d'entendre la lecture de la Torah et explique la *baraita** du Talmud de la manière suivante:

Cela signifie que la femme a l'obligation d'écouter la lecture de la Torah. Quoique cette lecture ait été instituée en raison de l'étude de la Torah dont la femme est dispensée, elle n'en est pas moins considérée comme un commandement comparable à celui de *Hakhèl* auquel femmes et enfants ont l'obligation de participer... (*Magen Avraham**, *Orah Hayim* 282, paragraphe 6).

En d'autres termes, l'auteur du *Magen Avraham** considère que les femmes ont l'obligation d'écouter la Torah, de la même manière qu'elles sont obligées de participer au commandement de *Hakhèl** et ceci, même si elles sont dispensées de l'étude de la Torah. Il semble donc qu'on pourrait en conclure que selon lui, les femmes devraient monter à la Torah, s'il n'en allait de la dignité de la communauté.

Le rabbin Yaakov Emden* (18^e siècle) pense lui aussi que les femmes ont l'obligation de lire la Torah et ne le font pas uniquement à cause de la dignité de la communauté; c'est pourquoi, en cas de nécessité, elles peuvent monter à la Torah. Il explique que la deuxième partie de la *baraita**, « une femme ne lira pas dans la Torah en raison de la dignité de la communauté », signifie que quand c'est possible, les femmes ne lisent pas la Torah. Mais lorsqu'il n'y a pas sept hommes capables de lire la Torah et qu'il se trouve une femme qualifiée dont on

19 *Séfer hamenouḥa al Michné Torah, Hilhot tefila* 12:17, éd. Horowitz, Jérusalem 1970, p. 186. Voir Golinkin, pp. 89-90 (Krygier, pp. 262-263).

ne pourrait se passer, « tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* », comme l'indique la première partie de la *baraita**.²⁰

c) Les femmes ont le devoir de lire publiquement la Torah, au même titre que les hommes

Il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il faut préférer l'opinion selon laquelle les femmes ont l'obligation de lire la Torah en public au même titre que les hommes, mais qu'un décret des sages les en empêche à cause de la dignité de la communauté. Voici quelques preuves à l'appui de cette position.

- D'après les mots de la *baraita** « tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur », il est clair que le Tanna* qui en était l'auteur était persuadé que les femmes avaient l'obligation de lire la Torah en public. En effet, si selon lui, elles en avaient été dispensées, considérant que cette lecture fait partie du commandement de l'étude de la Torah, ou bien parce qu'il s'agirait d'un commandement positif lié au temps*, il l'aurait dit clairement et l'ajout sur la dignité de la communauté n'aurait pas été nécessaire.

- Il ne semble pas que l'on puisse soutenir que la lecture publique de la Torah fasse partie du commandement d'étude de la Torah. Si c'était le cas, comment expliquer le fait qu'il soit dit dans le Talmud de Jérusalem (*Meguilà* 4:3, 75a, cf. parallèle *ibid. Ketoubot* 2:10, 26d), « un esclave [est habilité à] monte[r] à la Torah parmi les sept personnes requises », et dans la Michna (*Meguilà* 4:6), « un mineur peut effectuer la lecture de la Torah et lire la traduction »? Un esclave n'est-il pas exempté de l'étude de la Torah et un mineur n'est-il pas dispensé de l'ensemble des commandements?

- Il est écrit dans le traité *Sofrim* (18:5), que « les femmes ont l'obligation d'écouter la lecture du Livre au même titre que les hommes ».²¹

En résumé, nous avons vu deux groupes d'opinions concernant la lecture publique de la Torah par les femmes. Certains décisionnaires, considèrent que les femmes sont dispensées de la lecture de la Torah en public parce qu'elles son exemptées du commandement de l'étude de la Torah. Certains pensent aussi que la dispense provient du fait qu'il s'agit d'un commandement positif lié au temps*. Par contre, d'autres décisionnaires affirment que les femmes sont obligées de lire la Torah en public au même titre que les hommes et qu'elles ne montent pas à la Torah uniquement à cause de la

20 *Hagahot Yaabets* sur *Meguilà* 23a. Voir Golinkin, p. 91 (Krygier, p. 265).

21 Comme nous l'avons vu à la fin du premier chapitre.

dignité de la communauté. Nous avons montré que les sources étayent la deuxième opinion.

Nous avons vu qu'il est clair que la lecture publique de la Torah ne fait pas partie du commandement de l'étude de la Torah. De quelle obligation s'agit-il donc ?

3) Quelle est la nature de l'« obligation » de la lecture de la Torah?²²

Dans la *Mekhilta* de Rabbi Yichmaël* (*Bechalah, massèkhta Vayissa, paracha 1*, éd. Horovitz-Rabin, p. 154) on peut lire:

Il est écrit dans l'Exode (15:22), « Ils marchèrent trois jours sans trouver de l'eau ». Cela signifie que les enfants d'Israël s'étaient séparés pendant trois jours des paroles de la Torah, c'est pourquoi ils se révoltèrent. C'est pour cette raison que les prophètes et les Anciens décidèrent que l'on devrait lire dans la Torah chaque Chabbat, lundi et jeudi. Comment parvient-on [à ne pas rester plus de trois jours sans Torah]? On lit dans la Torah le Chabbat, on interrompt le dimanche, on reprend le lundi, on interrompt le mardi et le mercredi, on reprend le jeudi et on interrompt le vendredi.

En d'autres termes, le midrach explique que les Israélites se révoltèrent dans le désert, parce qu'ils n'avaient pas entendu des paroles de la Torah durant trois jours (l'eau étant une métaphore pour la Torah). C'est pourquoi les prophètes et les anciens instaurèrent une règle selon laquelle les enfants d'Israël devraient lire la Torah de manière régulière afin que, comme le précise une *baraita** parallèle (Talmud de Babylone, *Baba Kama 82a*), « ils ne marchent pas trois jours sans Torah ».

Sur la base de ces sources ainsi que du passage du Talmud de Jérusalem (*Meguilá, 4:1, 75a*) que nous avons cité plus haut, Maïmonide* écrit:

Moïse notre maître a instauré cette règle afin que les enfants d'Israël ne restent pas trois jours sans avoir écouté les paroles de la Torah (*Hilkhot tefila 12:1*).

De ce que dit Maïmonide* dans ce passage ainsi que dans d'autres, le Rabbin Joseph Faur arrive à la conclusion que:

L'écoute de la Torah n'est pas un moyen qui serait destiné à s'acquitter de l'obligation de la lecture, mais qu'au contraire l'écoute est le but de la lecture.²³

22 Ce chapitre se base sur Golinkin, pp. 93-96 (Krygier, pp. 268-272).

23 Faur, p. 125.

En d'autres termes, c'est l'écoute de la Torah qui est obligatoire et non pas la lecture. De plus, l'écoute n'est pas une obligation individuelle, un individu n'a ni l'obligation de lire la Torah, ni l'obligation de l'écouter, c'est la **communauté qui a l'obligation de faire entendre la Torah au peuple** « afin que les enfants d'Israël ne restent pas trois jours sans avoir écouté les paroles de la Torah ».

Cette explication est utilisée par certains Richonim* importants pour expliquer les sources permettant au mineur de lire la Torah en public:

- Rabénoù Yehonatan Hacoheh de Lunel* (12^e-13^e siècles):

« Un mineur peut effectuer la lecture de la Torah » (Michna *Meguilà* 4 :6) – parce que le but de la lecture de la Torah est de la faire entendre au public, peu importe que ce soit un adulte ou un mineur qui la fasse entendre. « Mais il ne peut accomplir la lecture du *Chema* [et de ses bénédiction] » (*ibid.*), car il n'est pas soumis lui-même à l'obligation et ne peut donc pas faire office de « délégué » de la communauté.²⁴

En d'autres mots, étant donné que c'est la communauté qui a l'obligation de faire entendre la Torah en public, il n'y a pas de différence si un adulte ou un mineur effectuent la lecture. Alors que la lecture du *Chema* étant une obligation individuelle et le mineur en étant dispensé, celui-ci ne peut être délégué de la communauté.

- De même, le Rabbin HaMeïri* (13^e et 14^e siècles) écrit:

« Un mineur peut effectuer la lecture de la Torah », car l'intention est de faire entendre la Torah au peuple, ce n'est pas un commandement au sens plein du terme, comme ceux pour lesquels il est dit « seul celui qui a lui-même l'obligation peut être un délégué pour les autres » (Michna *Roch Hachana*, 3:8).²⁵

- R. Yossef Hāviva* (15^e siècle), lui aussi commente:

« Un mineur peut effectuer la lecture de la Torah » car le but de cette lecture n'est autre que de la faire entendre à la communauté ; peut importe donc que le lecteur soit adulte ou mineur.²⁶

D'après cette explication, peu importe qui lit la Torah ; l'important est de faire entendre la Torah au public, et chacun peut le faire.

24 Commentaire de R. Yehonatan Hacoheh de Lunel* sur le Rif*, traités *Meguilà* et *Moëd Katan*, éd. Mirski, Jérusalem et New York, 1956, p. 79.

25 *Beit Habelhira, Meguilà*, éd. Hershler, Jérusalem, 1968, p. 79.

26 *Nimouké Yosséf**, *Meguilà*, ed. Bloy, New York, 1960, p. 78.

Cette façon de comprendre la nature de l'obligation de la lecture de la Torah permet aussi d'expliquer certaines règles ou faits assez étonnants concernant cette lecture.²⁷

1. La lecture de la Torah n'a pas été comptée parmi le nombre des 613 commandements bibliques, ni parmi les commandements rabbiniques.²⁸ A ce propos, le rabbin Eliyahou Halévi, un des grands décisionnaires du 16^e siècle, écrit:

Même si celui qui lit la Torah en public le fait au nom de la communauté, il n'y a pas d'obligation d'accomplir ce commandement. En effet, celui qui n'a pas pu entendre la lecture de la Torah n'a pas commis de transgression; ce n'est pas un commandement rabbinique mais un simple décret d'Ézra qui vise à ce qu'Israël ne reste pas sans Torah.²⁹

En d'autres mots, étant donné que la lecture publique de la Torah est l'obligation de la communauté qui doit la faire entendre, l'individu ne commet pas de transgression s'il ne lit pas ou n'entend pas la lecture.

2. Ceux qui montent à la Torah ne récitent pas la bénédiction « qui nous a sanctifié par Ses commandements et nous a ordonné de... », mais « qui nous a choisi... et nous a donné Sa Torah ». Déjà au 12^e siècle, Rabénu Tam[•] fait remarquer que la raison à cela est que la lecture ne représente pas une obligation personnelle de celui qui monte à la Torah, mais une obligation de la communauté.³⁰

3. Selon la Halakha, il est permis de sortir de la synagogue pendant la lecture de la Torah (si on sort entre deux sections de la lecture).³¹ Il est également permis qu'un sage étudie la Torah pendant la lecture.³² Enfin, selon plusieurs décisionnaires, un individu a le droit d'étudier en effectuant « deux lectures de la *paracha* et sa traduction »* pendant la lecture publique de la Torah³³. Si écouter la lecture publique de la Torah était une obligation individuelle, la *Halakha* n'aurait pas permis ces conduites.

En résumé, nous avons vu que l'obligation de lire la Torah en public est une obligation imposée à la communauté. La communauté doit faire entendre la

27 Voir Golinkin, pp. 95-96 (Krygier, pp. 271-272).

28 Voir, par exemple, la liste des commandements dans le *Séfer Hamitzvot* de Maïmonide[•] ou dans le *Séfer Mitzvot Gadol* (Smag[•]).

29 Voir Faur, p. 126.

30 Ce *responsum* de Rabénu Tam[•] se trouve dans *Tossefot Rabbi Yehouda Chirlion, Berakhot* 47b, Jérusalem, 1972, p. 521. Voir Golinkin, p. 94 (Krygier, p. 272).

31 *Berakhot* 8a ; Maïmonide[•], *Hilkhot Tefila* 12: 9 ; *Choulhan Aroukh, Oraḥ Hayim*, 146:1.

32 *Berakhot, ibid.*, Maïmonide[•], *ibid.*, *Choulhan Aroukh**, *ibid.*, 146 :2. Voir Golinkin, *ibid* (Krygier, p. 272).

33 Ceci est la règle selon le rabbin Yossef Caro[•].

Torah pour que les enfants d'Israël « ne restent pas trois jours sans avoir écouté les paroles de la Torah ». L'individu n'est ni dans l'obligation de lire la Torah en public, ni d'en écouter la lecture. C'est pourquoi peu importe qui effectue cette lecture, quand bien même devrait-ce être une personne dispensée des commandements, comme un mineur.³⁴ En suivant cette même logique, on peut aussi affirmer que les femmes également peuvent lire la Torah en public. L'argument selon lequel les femmes sont dispensées de la lecture publique de la Torah parce qu'il s'agit d'un commandement positif lié au temps, ou parce qu'elles sont exemptées de l'étude de la Torah, ne tient donc pas. On peut dès lors affirmer que l'essentiel de la loi dans le Talmud et dans la Tossèfta est: « Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la Torah parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur ».

4) *Kevod hatsibour* (la dignité de la communauté) et la montée des femmes à la Torah

D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, la seule raison qui empêche les femmes de monter à la Torah est la « dignité de la communauté ». Nous allons maintenant examiner quel est le sens de ce concepte.

a) Quel est le sens de cette expression dans notre *baraita**?

A part la mention de la « dignité de la communauté » dans la *baraita** que nous avons citée plus haut (*Meguilà* 23a), il existe cinq autres occurrences de cette expression dans le Talmud de Babylone, en voici trois exemples:

1. *Meguilà* 24b

Selon le rabbin Abayé, si une personne dénudée ne peut lire la Torah, c'est en raison de la « dignité de la communauté » et c'est pourquoi il interdit aussi à un mineur insuffisamment vêtu de lire la Torah par égard à la « dignité de la communauté ». Il est clair que dans ce cas-là l'expression « la dignité de la communauté » signifie le respect que l'on doit manifester pour la communauté, sans lequel celle-ci risquerait de devenir objet de mépris, d'opprobre;³⁵ en bref, une atteinte serait portée à l'image de l'assemblée des fidèles.

34 Voir Golinkin, *ibid.* (Krygier, *ibid.*).

35 Rachi* semble avoir expliqué l'expression « la dignité de la communauté » comme « le mépris de la communauté » (*gnai latsibour*), voir Golinkin, p. 97, note 8 (Krygier, p. 274, note 240).

2. *Yoma* 70a

Selon la Michna (*Yoma* 7:1), le jour du Kippour, dans le Temple, le Grand Prêtre lisait deux sections de la Torah (Lévitique 16 et Lévitique 23) dans les rouleaux, quant à la troisième section (Nombres 29), il la récitait par cœur pour ne pas devoir dérouler la Torah jusqu'à la fin du livre des Nombres. Le Talmud nous donne la raison de ce comportement: «Rav Chèchèt (amora* babylonien) explique, "car il ne convient pas de dérouler la Torah en public"» et un rédacteur anonyme de la *Guemara* ajoute: «En raison de la dignité de la communauté».³⁶

Rachi* commente ici l'expression en disant: «car le public doit attendre passivement». En d'autres mots, c'est un manque de respect envers la communauté de lui imposer d'attendre jusqu'à ce qu'on déroule la Torah.

3. *Sota* 39b

Le rabbin Tanhoum (amora* d'Israël) enseigne au nom du rabbin Yehochoua ben Lévi (amora d'Israël): l'officiant n'est pas autorisé à dénuder le meuble (où l'on pose la Torah) en public en raison de la dignité de la communauté.

Rachi* explique les mots «dénuder le meuble en public»:

Ils avaient l'habitude d'apporter un livre de la Torah à la synagogue d'une autre maison où il était conservé. On revêtait de belles étoffes le meuble sur lequel on posait la Torah. Lorsqu'ils quittaient les lieux, on prenait le livre de la Torah pour le ramener là où il était entreposé et on n'ôtait pas les étoffes du meuble en public, car c'est un désagrément pour la communauté que d'attendre là avec la Torah. On apportait donc d'abord la Torah dans l'autre maison et le peuple sortait après elle [de la synagogue]. Ensuite seulement on dénudait le meuble.

Selon Rachi*, rabbi Yehochoua ben Levi, interdit d'ôter les étoffes qui décoraient le meuble tant que le public était présent dans la synagogue, pour ne pas le retenir inutilement. Selon cette explication, «la dignité de la communauté» fait allusion à un désagrément qui serait infligé au public, un manque de respect. Ceci ressemble à l'exemple de *Yoma* (exemple n° 2); dans les deux cas, la communauté doit attendre et cette attente constitue un mépris manifesté à l'encontre de la communauté, une atteinte portée à son honneur.

³⁶ *Yomat* 70a. L'ajout du rédacteur anonyme ne figure pas dans une section parallèle dans *Sota* 41a, ni dans plusieurs manuscrits de *Yoma*. Voir Golinkin, p. 97, note 9.

On peut aussi expliquer qu'il existe un certain mépris de la communauté à exposer le meuble dans sa « nudité ». Ceci ressemblerait alors au cas de la personne dénudée (exemple n^o1).³⁷

L'examen des passages talmudiques comprenant l'expression « la dignité de la communauté » nous enseigne que la signification de cette expression est toujours la crainte du « mépris de la communauté ».³⁸ **C'est pourquoi il est probable que le sens de l'expression dans notre *Baraita* est le même.**

On peut alors se demander, en quoi consiste ce mépris de la communauté, lorsqu'une femme monte à la Torah?

La réponse à cette question peut être déduite de la deuxième partie de la *Tossèfta** dont nous avons parlé dans le premier chapitre:

Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la Torah parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur; on ne fera pas venir une femme pour la lecture publique. Une synagogue dans laquelle une seule personne peut lire, celle-ci se lève, lit et se rassoit et ainsi de suite à sept reprises (*Tossèfta Meguila* 3:11-12, ed. Lieberman, p. 356).

C'est à dire que s'il n'y a à la synagogue qu'un seul homme capable de lire la Torah,³⁹ mieux vaut qu'il lise toutes les sections, plutôt que de « faire venir une femme » qui sache lire. Bien que selon la loi, elle puisse le faire, c'est un déshonneur pour les hommes que de devoir faire appel à une femme parce qu'il n'y a personne parmi eux qui est capable de lire la Torah.⁴⁰

Et c'est exactement ainsi que le rabbin Ben Tzion Meïr Hay Ouziël, (le *Richon Letzion*) explique l'expression « la dignité de la communauté » de notre *baraita*, dans un *responsum* qu'il rédige en 1921:

« dignité de la communauté » signifie que l'on ne dise pas qu'il ne se trouve pas parmi les hommes des personnes capables de lire la Torah; ils [les rabbins] n'ont pas dit ceci à cause de l'inconvenance.

En d'autres termes, la montée des femmes à la Torah constitue un déshonneur pour la communauté, non pas parce qu'il existerait un risque de comportement licencieux, mais parce que cela ferait honte aux hommes, que l'on pourrait suspecter de ne pas savoir lire la Torah.⁴¹

37 Voir Golinkin, p. 98 (Krygier, p. 275).

38 Telle est aussi la conclusion du rabbin Blumenthal, p. 1088.

39 Ce qui semble un phénomène assez courant à l'époque talmudique, voir Golinkin, p. 99, note 11 (Krygier, p. 276, note 245).

40 Le Rivevan* (13^e siècle) interprétait déjà notre *baraita* de cette manière : « c'est un déshonneur pour la communauté qu'une femme vienne lire »; voir Golinkin, p. 98 (Krygier, p. 276).

41 Pour d'autres interprétations semblables, voir Golinkin, p. 99.

b) Une assemblée de fidèles a le droit de renoncer à sa dignité

Si l'interdiction de la lecture publique par les femmes a pour unique raison la « dignité de la communauté », on pourrait se demander si une communauté a la possibilité de renoncer à sa « dignité » pour permettre aux femmes de monter à la Torah. Les décisionnaires ne sont pas unanimes quant à la réponse à cette question.

Certains parmi les décisionnaires les plus importants estiment que dans des circonstances spéciales, la communauté a le droit de renoncer à sa dignité. Le Maharam de Rottenberg*, par exemple, au 13^e siècle, enseigne que dans une ville entièrement composée de *cohanim* [prêtres], l'un d'entre eux sera appelé deux fois à la Torah et des femmes monteront pour le reste des sections. Voici ce qu'il écrit:

Ensuite on appellera des femmes... lorsqu'il est impossible de faire autrement, on renonce à la dignité communautaire pour ne pas heurter le statut des *cohanim* ». ⁴²

En effet, si des *cohanim* montent à la Torah pour toutes les *aliyot* [sections], le public pourrait penser qu'il s'agit de *cohanim* qui ne sont pas *kachers* et une atteinte serait en cela portée à l'honneur du *cohen*. C'est pourquoi, il est préférable dans ce cas de faire monter des femmes à la Torah pour les cinq *aliyot* restantes. Dans de telles circonstances, selon le Maharam, la communauté a l'obligation de renoncer à sa dignité.

Le rabbin Yaakov Emden*, dont nous avons parlé plus haut (à la fin du chap. 2, b), déclare que lorsqu'il ne se trouve pas sept hommes compétents pour faire la lecture de la Torah et qu'il y a une femme compétente, celle-ci monte et la communauté renonce à sa dignité.

Le rabbin Yossef Caro* quant à lui estime qu'une communauté a le droit de renoncer à son honneur même si la situation ne le nécessite pas absolument. Il tente de justifier la coutume selon laquelle un mineur mène l'office du soir au sortir du Chabbat, en disant que même si cette coutume n'est pas honorable pour la communauté, celle-ci a le droit de renoncer à sa dignité.⁴³ Nous pouvons donc en déduire que la communauté a aussi le droit de renoncer à sa dignité pour permettre aux femmes de monter à la Torah selon l'essentiel de la loi de la *baraita*

42 *Responsa, décisions et coutumes*, éd. Cahana, tome 1, Jérusalem 1957, *techouvot* 47; voir aussi Golinkin, p. 100 (Krygier, p. 277).

43 *Beit Yossef, Orat Hayim*, 53. Voir Golinkin, p. 100 (Krygier, p. 278).

que nous avons vu au chap. 1: « Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur ».

c) La communauté n'a pas formellement besoin de renoncer à sa dignité, car la raison de l'atteinte à la dignité n'existe plus

A notre époque, il n'est pas nécessaire d'obliger la communauté à renoncer à sa dignité, pour pouvoir faire monter les femmes à la Torah.

Comme nous l'avons vu, l'expression « la dignité de la communauté », dans ce cas, signifie le déshonneur des hommes de cette communauté, qu'on pourrait soupçonner de ne pas être capables de lire la Torah et d'avoir besoin d'une femme pour lire à leur place. Une telle crainte de la part des hommes ne peut advenir que dans une société et à une époque où seul les hommes apprenaient à lire la Torah et où la plupart des femmes ne savaient pas lire. De nos jours, dans les communautés juives, la situation est différente et la plupart des femmes apprennent à lire la Torah, même dans les communautés ultra-orthodoxes.

C'est pourquoi, à notre époque, les hommes n'ont plus de raison d'avoir honte ou de se vexer si une femme monte à la Torah. La raison initiale de l'interdit a disparu avec le changement d'époque et de circonstances. On peut donc revenir à la loi originelle et permettre aux femmes de lire la Torah et de réciter les bénédictions en public.

Ceci étant dit, comment cependant ignorer la règle bien connue de la Michna (*Edouyot* 1:5): « Un tribunal rabbinique n'a pas le droit d'annuler la décision d'un autre, à moins qu'il ne soit plus grand que lui en sagesse et par le nombre de juges »? Maïmonide* n'a-t-il pas enseigné que « même si le motif originel du décret des premiers sages a perdu tout fondement, il ne peut être abrogé que si les sages ultérieurs sont plus grands que les premiers » (*Hilkhot Mamerim* 2:2)? On peut rétorquer à ceci que les décisionnaires sont divisés sur la question. Rachi*, Ravad*, Meïri* et d'autres estiment que si le motif originel d'un décret disparaît, un autre tribunal rabbinique peut abroger l'interdit, même si ce tribunal n'est pas supérieur au premier.⁴⁴

En conclusion, étant donné que le motif originel du décret stipulant que les femmes ne peuvent lire la Torah en public à cause de la dignité de la communauté, n'existe plus, on peut revenir à la loi originelle: « Tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur ».

44 Voir les sources chez Golinkin, p. 102, note 14 (Krygier, p. 280, note 251).

5) Points supplémentaires liés à la question de la montée de la femme à la Torah

Selon une opinion très répandue, les femmes ne peuvent monter à la Torah en raison de l'impureté liée aux menstruations et aussi parce qu'il y a un interdit pour les hommes d'écouter le chant d'une femme. Nous allons voir que ces assertions n'ont aucun fondement.

a) Les paroles de la Torah ne peuvent être souillées par l'impureté

L'opinion répandue qu'une femme ne peut monter à la Torah à cause de l'impureté liée à ses menstruations⁴⁵ va à l'encontre de la loi talmudique et de la majorité des décisionnaires. Dans le traité *Berakhot* du Talmud babylonien (22a) il est dit clairement : « Selon une *baraïta*, le rabbin Yehouda ben Betira déclare que les paroles de la Torah ne peuvent être souillées par un impureté ». Et les plus grands décisionnaires comme Rif*, Maïmonide*, Smag*, Roch*, Tour* et R. Yossef Caro* ont suivi l'opinion talmudique. C'est ainsi que nous pouvons lire dans le *Choulhan Aroukh* (*Orah Hayim*. 88:1): « Tous les impurs peuvent lire la Torah, le *Chema* et prier ». Et le Rama d'ajouter:

Certains ont écrit qu'une femme menstruée ne peut entrer dans la synagogue, prier, énoncer le nom de Dieu, ou toucher le livre (de la Torah), mais selon d'autres, tout ceci est permis, et ceci [la deuxième opinion] est l'essentiel.

Il n'y a donc aucune raison d'interdire aux femmes de monter à la Torah par crainte d'impureté et aucun parmi les dizaines de décisionnaires ayant traité de la question n'ont invoqué l'impureté menstruelle pour interdire la montée de la femme à la Torah.⁴⁶

b) Le concepte *Kol be-icha èrva* (la voix de la femme est impudique) ne concerne pas la lecture de la Torah

L'opinion selon laquelle il est interdit pour un homme d'entendre le chant d'une femme provient des paroles de Chmouel (*Berakhot* 24a): « *Kol be-icha èrva* (la voix de la femme est impudique) ». Mais une partie des *richonim** ont déjà expliqué

45 Cette opinion se fonde essentiellement sur une *baraïta* marginale dénommée « *Baraïta demassèkhèt Nida* ». Voir Golinkin, p. 102 (Krygier, pp. 280-281).

46 Voir Golinkin, *ibid.*; Blumenthal, pp. 1097-1098 ; Feldman, p. 295.

que Chmouel visait la voix (parlée) de la femme lorsque la conversation amenait à des relations sexuelles prohibées.⁴⁷

Seuls certains *aḥaronim** et plus particulièrement Hatam Sofer au début du 19^e siècle, interdiront aux hommes de manière radicale d'entendre les chants d'une femme, mais cette décision n'est nullement en accord avec le Talmud ou avec les *richonim*.⁴⁸

Il n'y a donc aucune raison d'interdire la montée des femmes à la Torah à cause du concept « *kol be-icha èrva* ».

6) Conclusions

1. Les décisionnaires sont divisés sur le sujet de la lecture publique de la Torah par les femmes. Selon une opinion, les femmes sont dispensées du commandement de la lecture publique de la Torah étant donné qu'elles sont dispensées de l'étude de la Torah et des commandements positifs liés au temps. Selon une autre opinion, en principe les femmes ont l'obligation de lire la Torah en public mais ne le font pas en raison de la dignité de la communauté.

2. Les sources talmudiques étayaient la seconde opinion et il n'y a pas de différence entre l'obligation de la femme et celle de l'homme en ce qui concerne la lecture publique de la Torah.

3. L'obligation de la lecture de la Torah en public n'est pas une obligation individuelle mais celle de la communauté qui est tenue de faire entendre la Torah publiquement. C'est pourquoi peu importe qui effectue cette lecture.

4. La seule raison invoquée pour interdire la lecture de la Torah en public par les femmes, est la dignité de la communauté. A l'époque du Talmud, il était considéré comme un déshonneur pour la communauté des hommes qu'une femme lise la Torah, parce que l'on aurait pu penser qu'il n'y avait pas, parmi eux, d'homme capable de lire la Torah.

5. Une communauté a le droit de renoncer à son honneur.

6. A notre époque, il n'est pas nécessaire que la communauté renonce à sa dignité car dans notre société où les femmes savent lire comme les hommes ce n'est pas un déshonneur pour les hommes qu'une femme lise la Torah en public. La raison

47 Voir l'article de Berman sur le sujet.

48 Voir Golinkin, p. 103 (Krygier, pp. 282-283).

du décret n'existe plus et on peut donc revenir à la loi originale, « tout le monde [est habilité à] monte[r] à la *Torah* parmi les sept personnes requises, même une femme, même un mineur ».

7. Finalement, il n'y a pas de raison d'interdire la lecture publique de la Torah par les femmes en invoquant l'impureté liée à la menstruation, ou l'impudicité de la voix.

Bibliographie

Berman, R. Saul, « Kol Isha », dans : *Joseph Lookstein Memorial Volume*, New York, 1980, pp. 45-66.

Blumenthal, R. Aaron, "An Aliyah for Women", dans *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, vol. 19 (1955), pp. 168-181 = Seymour Siegel, ed., *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York, 1977, pp. 266-280 = David Blumenthal, ed., *And Bring Them Closer to Torah: The Life and Work of Rabbi Aaron Blumenthal*, Hoboken, New Jersey, 1986, pp. 11-24 = David Golinkin, ed., *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1927-1970*, Jerusalem, 1997, pp. 1086-1099. Nos références sont à cette dernière version.

Faur, R. Joseph, « La montée du mineur à la Torah » (en hébreu), *Sefer hazikaron leharav Yitshak Nissim*, Seder I, Jérusalem, 1985, pp. 113-133.

Feldman, R. David, « Woman's Role and Jewish Law », *Conservative Judaism*, Vol. 26, n 4, été 1972, pp. 30-33, reproduit par Seymour Siegel, *ibid.*, pp. 295-297, 302-303. Nos références sont à cette dernière version.

Golinkin, R. David, « Les femmes et la lecture publique de la Torah », *Le Statut de la Femme dans la Loi Juive* (en hébreu), Jérusalem, 2001, pp. 83-107. Il s'agit d'une version élargie du responsum publié dans le troisième volume des *responsa* de la Commission de la *Halakha* de l'Assemblée rabbinique *Massorti* israélienne, 5748-5749, 1988-1989, pp. 13-29. Nos références sont au premier ouvrage mentionné. Une traduction française de ce responsum par Rivon Krygier : « Une femme peut-elle monter à la Torah? », a été publiée dans *La Loi Juive à l'aube du XXI^e siècle*, ouvrage collectif sous la direction de Rivon Krygier, Paris, 1999, pp. 253-286.

Shapiro, R. Mendel, *The Edah Journal* 1/2 (2001) (www.edah.org).

Sperber, R. Daniel, *The Edah Journal* 3/2 (2002) (www.edah.org) et « La dignité de la communauté et de la dignité humaine » (hébreu), *Déot* 16 (juin 2003), pp. 17-20, 44.

Wertheimer, Jack, ed., *Jews in the Center: Conservative Synagogues and their Members*, New Brunswick and London, 2000.

Glossaire de termes

Aḥaronim: commentateurs du Talmud et sages de la *halakha*, depuis l'époque du *Choulḥan Aroukh*, jusqu'à nos jours

Amoraïm: sages du Talmud des années 220 à 500 de l'ère commune.

Baraïta: matériel légal tannaïtique* qui n'est pas intégré au corpus de La Michna* (d'où leur nom, "extérieures"). Un grand nombre de *baraïtot* sont rassemblées dans la Tossèfta*. Certaines *baraïtot* sont mentionnées dans le Talmud*.

Choulḥan Aroukh: Code de la loi juive dont l'auteur est Rabbi Yossef Caro* (Espagne, Turquie, Israël 1488-1575) et qui comporte aussi des gloses de Rabbi Moché Isserles, le Rama* (Pologne 1525-1572). Le *Choulḥan Aroukh* complété des gloses du Rama sera la référence législative universellement acceptée par le peuple juif au 16e siècle, et continue de nos jours encore à être une oeuvre fondamentale de la *halakha*.

Commandement positif lié au temps: commandement qui doit être accompli à un moment précis de la journée. Selon la *halakha* (loi juive) classique, les femmes sont en général exemptes de ces commandements.

Deux lectures de la *paracha* et sa traduction: le Talmud enseigne qu'il convient de lire la *paracha* de la semaine, deux fois dans la langue originale (hébreu) et une fois dans la traduction araméenne de Onkelos.

Hakhèl: lecture par le roi de parties de la Torah (du Deutéronome), tous les sept ans, devant tout le peuple réuni (hommes, femmes et enfants), le lendemain du premier jour de la fête de Soucoth, sur le parvis du Temple.

Magen Abraham: un des commentaires les plus importants du *Choulḥan Aroukh* écrit par R. Avraham Gombiner (1637-1683).

Mekhilta de Rabbi Yichmaël: midrach tannaïtique sur le livre de l'Exode, provenant de l'école du tanna* Rabbi Yichmaël.

Michna : traité de lois rassemblées et éditées par Rabbi Judah Hanassi, autour de l'an 220 de l'ère commune.

Nimouké Yossef: voir R. Yossef Ḥaviva* dans le glossaire des personnalités

Richonim: commentateurs du Talmud et sages de la *halakha* depuis l'époque des Gueonim (11e siècle) jusqu'au *Choulḥan Aroukh*.

Talmud: ensemble littéraire comprenant la Michna de l'époque tannaïtique et la Guemara, discussions des amoraïm à propos de la Michna. Le Talmud babylonien est à la base de tout le développement ultérieur de la loi juive.

Tanna, Tannaïm: sage(s) de l'époque de la Michna, agissent en Israël à l'époque du Second Temple et jusqu'en 220 de l'ère commune.

Tossèfta: ensemble de matériel législatif (baraitot) de l'époque tannaitique, comprenant des législations qui ne sont pas incluses dans la Michna. La Tossèfta suit l'ordre de la Michna et fut rédigée une génération plus tard.

Glossaire de personnalités

Caro, R. Yossef, (Espagne, 1488-Israël, 1575) : Auteur du *Beit Yossef*, un commentaire au Tour*, mais il est surtout connu pour son oeuvre législative, *Choulhan Aroukh*, qui deviendra, après l'ajoute des gloses du Rama*, le recueil de lois ayant une influence majeure (et ce jusqu'à nos jours) dans le domaine de la Loi Juive (*Halakha*).

Emden, R. Yaakov, (Achkénaze, 1697-1776) : Auteur de commentaires sur la Michna* et le Talmud*, il rédige aussi un livre de prières et écrit un recueil de *responsa*, *Chéilat Yaabets*.

Epstein, R. Yeḥiyël Mikhaël, (Russie, 1829-1908) : Auteur de *Aroukh Hachoulhan*, code législatif sur les quatre parties du *Choulhan Aroukh*. Son but est de déterminer la *halakha* en se basant sur la guemara, Maïmonide, les Richonim, le *Choulhan Aroukh* et ses commentateurs.

Haḥida, R. Haïm Yossef David Azoulai (Jérusalem, 1724-Italie, 1806) : Importante autorité halakhique pour les juifs d'Italie et d'Afrique du Nord. Son oeuvre comporte des écrits talmudiques, halakhiques et mystiques.

Ḥaviva, R. Yossef, (Espagne, début du 15e siècle) : Disciple du Ran*, auteur de *Nimuké Yossèf**, important commentaire sur le traité d'halakhot du Rif*.

de Lunel, Rabénoù Yéhonatan Hacohen, (France, 12e et 13e siècles) : auteur d'un important commentaire sur le Rif*.

Maharam de Rottenberg, (Achkénaze, 1215-1293) : Un des plus importants décisionnaires en Achkénaze, écrit des milliers de *responsa*.

Maïmonide, Rabbi Moché ben Maïmon, (Espagne et Egypte, 1135-1204) : Médecin, philosophe et décisionnaire. Auteur du *Michné Torah*, Code de Lois comprenant l'ensemble des lois juives jusqu'à son époque. Maïmonide est également l'auteur de commentaires sur la Michna* et le Talmud*, de *responsa*, et d'écrits philosophiques (comme *Le Guide des égarés*), et médicaux

Mé'iri, Menahem ben Solomon ha-Mé'iri (Provence, 1249-1316) : Auteur du commentaire talmudique *Beit ha-Behira*.

Obadiah de Bartenoura, (Italie, aux environs de 1450-Israël, aux environs de 1516) : Un des importants commentateurs de la Michna*.

Rabénoù Tam, Rabénoù Yaakov ben Méir Tam, (France, 1100-1171) : petit-fils de Rachi*, un des Tossafistes les plus importants. Il était considéré comme une autorité halakhique et une partie de ces *novela* apparaissent dans les *Tossafot*, commentaire au Talmud* babylonien. Il est aussi l'auteur du livre *Séfer Hayachar* comprenant des *novela* et des *responsa*.

Rachi, R. Shlomo Yitshaki (France, 1040-1105) : ses commentaires sur la Bible et le Talmud sont devenus un instrument indispensable pour la compréhension du texte.

Rama, Rabbi Moché Isserles, (Pologne, 1525-1572) : auteur de *Darkhei Moché*, commentaire sur *Arba Tourim*, l'oeuvre législative de Jacob ben Asher. *Darkhei Moché* sera à la base des gloses du Rama sur le *Choulhan Aroukh : ha-Mappah*, qui inclut les lois et coutumes achkénazes ignorées de Joseph Caro.

Ran, R. Nissim Gironi, (Espagne, 1300-1380) : est considéré comme la plus haute autorité halakhique de son époque. Il est un commentateur important du Rif*, écrit aussi des commentaires sur le Talmud et des *responsa*.

Ravad, R. Abraham ben David Posquière, (Provence, 1120-1198) : Ecrit des remarques au Rif* et à Maïmonide*, ainsi que des *responsa* et des commentaires au Talmud.

Ribach, R. Yitzhak ben Chechet Perfet, (Espagne, 1326-Alger, 1408) : fonctionne comme Rabbin en Espagne et grand Rabbin à Alger. Auteur du livre *Responsum* du Ribach. Des centaines de ses *responsa* apparaissent dans le *Choulhan Aroukh**.

Rif, R. Yitzhak Alfasi, (Fez, 1013-Espagne, 1103) : Auteur d'un code de lois suivant l'ordre du Talmud*.

Rivevan, R. Yehouda ben R. Benyamin Harofè Anav, (Italie, 13e siècle) : un des commentateurs du Rif*.

Roch, Rabbi Acher ben Yehiel, (Achkénaze et Espagne, 1250-1327) : il fut un important décisionnaire dont la particularité fut d'intégrer les traditions séfarades et achkénazes. Il est l'auteur de *Piskei ha-Roch*, de commentaires sur le Talmud* et de nombreux *responsa*.

Smag, Rabbi Moché de Coucy, (France, début du 13e siècle) : Auteur du *Séfer Mitzvot Gadol*, qui organise la *Halakha* en répartissant les lois en commandements positifs et commandements négatifs.

Tour, Rabbi Yaakov ben Asher, (Achkénaze, 1270-Espagne, 1343) : Auteur du livre *Arbaa Tourim*, dans lequel il rassemble le matériel législatif jusqu'au 14e siècle. Il détermine la *Halakha* en tenant compte des décisions de son père, le Roch*.

PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF APPLIED HALAKHAH

David Golinkin, ed., *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement 1927-1970*, three volumes, Jerusalem, 1997 (co-published by The Rabbinical Assembly)

David Golinkin, ed., *Responsa of the Va'ad Halakhah of the Rabbinical Assembly of Israel*, Volume 6 (5755-5758) (Hebrew) (co-published by The Rabbinical Assembly of Israel and the Masorti Movement)

THE MEYER AND TIRZAH GOLDSTEIN HOLOCAUST MEMORIAL LIBRARY

- No. 1 David Golinkin, *Halakhah for Our Time: The Approach of the Masorti Movement to Halakhah*, Jerusalem, 5758 (Hebrew)
- No. 2 David Golinkin, *Halakhah for Our Time: A Conservative Approach to Jewish Law*, Jerusalem, 5758 (Russian)
- No. 3 David Golinkin, *Responsa in a Moment*, Jerusalem, 2000
- No. 4 David Golinkin, *Insight Israel — The View from Schechter*, Jerusalem, 2003
- No. 5 Isaac Klein, David Golinkin and Mikhael Kovsky, *A Time to Be Born and a Time to Die*, Jerusalem, 2004 (Russian)

THE RABBI ISRAEL LEVINTHAL CENTER FOR CONTEMPORARY RESPONSA

- No. 1 Shmuel Glick, *Education in Light of Israeli Law and Halakhic Literature*, Volume 1, Jerusalem, 5759 (Hebrew)
- No. 2 Shmuel Glick, *Education in Light of Israeli Law and Halakhic Literature*, Volume 2, Jerusalem, 5760 (Hebrew)
- No. 3 Hayyim Kieval, *The High Holy Days*, Jerusalem, 2004

THE CENTER FOR WOMEN IN JEWISH LAW

David Golinkin, ed., *Jewish Law Watch: The Agunah Dilemma*, Nos. 1-7, January 2000 - July 2003 (Hebrew and English)

David Golinkin, *The Status of Women in Jewish Law: Responsa*, Jerusalem, 2001 (Hebrew)

David Golinkin, ed., *To Learn and To Teach: Study Booklets Regarding Women in Jewish Law*, Nos. 1-2, April - December 2004 (Hebrew, English, French, Spanish, Russian)

BOOKS IN PREPARATION

Samuel Dresner and David Golinkin, *Kashrut: A Guide to its Observance and its Meaning for Our Time* (Hebrew)

Shmuel Glick, ed., *Kuntress Hateshuvot Hehadash: A Bibliography of the Responsa Literature from the Geonic Period until Today* (Hebrew)

David Golinkin, ed., *Halakhic Solutions to the Agunah Dilemma* (Hebrew)

David Golinkin, ed., *Responsa of the Va'ad Halakhah of the Rabbinical Assembly of Israel*, Volume 7 (Hebrew)

Isaac Klein, *Responsa and Halakhic Studies*, second revised edition

Yossi Turner, ed., *Halakhot Olam: Responsa on Contemporary Halakhic Problems* by Rabbi Hayyim Hirschenson (Hebrew)

David Zohar, ed., *Malki Bakodesh*, Volumes 1-2, by Rabbi Hayyim Hirschenson, second edition (Hebrew)