

L'ADOLESCENT JUIF FACE À LA LOI TRANSCENDANTE : ENJEUX ANTHROPOLOGIQUES ET PSYCHANALYTIQUES DU RITE DE LA *BAR-MITZVAH**

MURIEL GILBERT

La majorité religieuse d'un adolescent juif est circonscrite par une cérémonie précise qu'on appelle en hébreu la *bar-mitsvah*. Cette dernière constitue l'une des différentes cérémonies ritualisées qui marque la vie des juifs affiliés à une communauté. Il s'agit d'un rite de passage, au sens où A. Van Gemep (1909) le définit, c'est-à-dire d'un ensemble cérémoniel qui, dans les sociétés traditionnelles entoure un changement d'état, lequel peut être d'ordre biologique, social ou professionnel.

En quoi consiste concrètement la *bar-mitsvah* ? Quel sens a-t-elle ? Quelle place a-t-elle dans la vie d'un homme juif ? Quel lien peut-on faire avec les autres rites de passage qui marquent le cheminement religieux de ce dernier ? Et enfin, quels sont les enjeux à la fois en termes de vie collective et de vie individuelle qui sont associés à cette cérémonie ? Telles sont les questions que nous tenterons premièrement d'éclairer en ceintant quelques traits de la spécificité du judaïsme dans le champ des religions monothéistes. Nous chercherons ensuite à rendre compte du déroulement comme de la signification que l'on peut donner à la *bar-mitsvah* au sein de la pratique juive. Une fois ces différents éléments éclaircis, nous nous proposons de montrer en quel sens la *bar-mitsvah* témoigne du caractère avant tout collectif du judaïsme. Nous terminerons

par une brève exploration des possibles répercussions de cette cérémonie sur le plan intrapsychique, réflexion qui conduira à s'interroger sur sa place et son rôle dans le cadre du processus adolescent, en nous référant à la perspective psychanalytique. Mais avant d'expliciter ce que représente concrètement la *bar-mitsvah*, nous tenons à rappeler brièvement en quoi consiste le judaïsme¹.

À PROPOS DU JUDAÏSME

Rappelons tout d'abord que le judaïsme se structure avant tout sous la forme d'une Loi révélée² qui détermine et encadre la conduite de l'homme juif pratiquant dans toutes les sphères de l'existence. Par révélation, on entend ici le mode sur lequel Dieu, ce Tout-Autre invisible et inconnaisable, surgit dans le monde. Par l'introduction transcendante de sa parole dans le monde – une parole qu'il destine aux Hébreux et qui se décline sous la forme d'une Loi – Dieu interrompt le cours immanent du monde ; il y introduit par conséquent le temps et du même coup l'Histoire. Il donne ainsi aux Hébreux une Loi qui fonde l'ordre social réglant le monde selon sa volonté et son projet.

Enfin, précisons encore que l'idée de la révélation a été réinterprétée par certains penseurs juifs modernes comme A. Heschel. Dans un ouvrage intitulé *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme* (1955) ce philosophe affirme que « la révélation n'a pas lieu lorsque Dieu est seul »³. En faisant de la parole la modalité centrale de sa

1. Nous nous inspirons ici des précieux échanges que nous avons eus avec J. Ehrenfreund, Professeur d'histoire des juifs et du judaïsme à l'Université de Lausanne (Suisse) à qui nous sommes reconnaissant pour sa disponibilité et générosité intellectuelle. Ehrenfreund J. (2008). Allocation d'ouverture au colloque intitulé *Autour d'une souveraineté juive*. Université de Lausanne, Suisse, 25-26 novembre 2008.

Nous tenons par ailleurs à remercier chaleureusement A. Katz, P. Roman, K. Julsaint, D. Mettler ainsi que le groupe de la Plage de Milan pour les commentaires critiques qu'ils ont su apporter à la présente contribution, laquelle aura gagné à leur relecture attentive et stimulante pour la réflexion. Merci également à B. Mader et O. Boss-Prieto pour leur précieuse aide à la traduction. Enfin, notre reconnaissance va également à O. Falque pour son invitation renouvelée à intervenir au sujet de la *bar-mitsvah* dans le cadre du groupe *Bible et Psychanalyse* à Aix-en-Provence.

2. On doit par ailleurs à M. Mendelssohn l'expression de « législation révélée » pour définir le judaïsme, par contraste avec celle de « religion révélée » (Mendelssohn, 1783).

3. Heschel, 1955, p. 275.

* Texte issu du colloque « Rites religieux et Subjectivation adolescente » les 28 et 29 mars 2009 à Aix-en-Provence.

rencontre avec les Hébreux, Dieu témoigne de l'importance accordée au dialogue comme condition de l'alliance qu'il désire nouer avec ces derniers. C'est en ce sens qu'A. Heschel n'hésite pas à parler d'une *co-révélation* de l'homme et de Dieu dans le cadre du Sinai.

Structuré par une Loi révélée, le judaïsme constitue dès lors, selon les termes de J. Mendelssohn (1783), une *orthopraxie* et non une orthodoxie ; cela signifie que le judaïsme consiste d'avantage à agir conformément à la Loi révélée qu'à croire en un Dieu unique et tout-puissant. Pensé en terme d'orthopraxie, le judaïsme implique donc un faire, circonscrit par une Loi révélée se déclinant sous la forme de nombreux commandements (*mitsvot*) qui régulent la vie quotidienne du juif pratiquant. On peut dire en ce sens, avec J. Ehrenfreund que « Le judaïsme concerne un peuple, qui se vit lui-même comme un collectif humain soumis à une Loi révélée » (Ehrenfreund, 2008).

Concrètement, les commandements qui structurent la vie quotidienne du juif pratiquant sont au nombre de six cent treize ; trois cent-soixante-cinq d'entre eux sont prohibitifs, alors que deux cent quarante-huit sont prescriptifs ; ils règlent à la fois la vie des hommes entre eux et la vie des hommes dans leur relation à Dieu. On précisera en outre que ces commandements sont consignés dans la *Torah* et dans les commentaires précisant leur application dans la Loi orale (*Talmud*).

Ainsi l'interdiction de malmenier un étranger, une veuve ou un orphelin, de léser le prochain dans une transaction commerciale, de léser autrui par des paroles blessantes, d'exécuter un criminel avant de l'avoir déféré aux tribunaux, de convoier ce qui appartient à autrui, d'entretenir des relations intimes avec des descendants, constituent-ils des exemples significatifs de commandements négatifs réglant les rapports des Hébreux entre eux en énonçant des interdits qui sont d'ordre moral. D'autres commandements d'ordre religieux⁴ régulent le rapport que les hommes entretiennent à IHVH. L'interdit d'idolâtrie en est emblématique.

4. M.-A. Oualkain, A.-F. Ménager (2005) précisent que les *mitsvot*-commandements sont divisés en deux types, les *hoqqim* et les *mitchipatin*, c'est-à-dire respectivement en commandements relevant « des rituels culturels et religieux » d'une part et en « lois sociales » d'autre part.

Cette brève présentation de la spécificité du judaïsme conduit à souligner la place tout à fait centrale du texte dans le culte juif cette fois-ci. Une place qui, lorsqu'on la comprend bien, contribue à éclairer le sens même de la cérémonie de la *bar-mitsvah*. Rappelons tout d'abord à ce sujet avec I. Assmann (2003) que si le monothéisme se distingue radicalement de ce qu'il appelle le *cosmothéisme*, c'est précisément que Dieu n'émane pas du monde sensible, mais que sa présence est d'origine extra-mondaine. Dieu vit donc radicalement séparé des hommes d'une part, mais néanmoins intimement relié à eux, d'autre part.

En effet, l'extériorité de Dieu l'amène à faire alliance avec le peuple d'Israël ; une alliance qui se noue autour d'une Loi révélée qui se transmet de génération en génération sous la forme médiatisée de l'oralité et de l'écriture. Dans *Le prix du monothéisme*, I. Assmann (2003) rappelle à ce sujet l'opposition majeure entre le caractère *immédiat* des images, auquel les idolâtres vouent leur culte d'une part, et le caractère par définition *médiatisé* du monothéisme, d'autre part.

Parce que les images émanent du monde sensible et de lui seul, parce qu'elles signent un rapport immédiat et « symbiotique » au divin, leur culte est par définition condamné par le monothéisme ; la Loi du Dieu irreprésentable qui gouverne le monde ne saurait en effet se laisser enfermer dans des images, elle qui ne peut s'énoncer qu'à travers la médiation d'une parole légiférante d'origine transcendante (Gross, 2003).

Or, si Dieu est absent du monde, c'est la présence même de son absence qui est signifiée par le texte au sein duquel sa Loi est consignée. Au texte est ainsi conféré un caractère sacré puisque c'est à travers lui que se déploie la parole transcendante de Dieu ; une parole fondatrice qui est à même de régler l'ordre du monde conformément à la volonté de IHVH.

Bien saisir la spécificité du judaïsme suppose par conséquent d'avoir présent à l'esprit qu'il s'agit d'une tradition textocentrée ; c'est en effet bien par et à travers le texte, et par lui uniquement, que la Loi s'origine, prend corps et s'interprète, structurant ainsi la vie d'une communauté religieuse juive. Envisagé sous cet angle, le culte juif est organisé et structuré autour du texte sacré lui-même : ce dernier étant le seul depositaire de la Loi qui garantit, par définition, la continuité du lien

d'alliance que Dieu a tissé avec les Hébreux, c'est au texte, et à lui seul d'ailleurs, qu'il convient de donner une place de marque lors du culte juif. C'est donc bien autour du texte que le culte juif se structure et se déploie, ce qui fait dire à I. Assmann : « L'accomplissement du culte se réduit à la réalisation de l'écriture sous la forme de la lecture commune, du souvenir, de l'obéissance et de l'exégèse »⁵.

On voit ici se dessiner à quel point la transmission de la Loi révélée est un enjeu majeur du culte juif, ce qui donne par conséquent à la mémoire collective un rôle des plus significatifs du point de vue identitaire. Car si le judaïsme est d'abord et avant tout une orthopraxie, si la vie juive est structurée autour de plus de six cents commandements, c'est bien la remémoration collective de cette Loi révélée que la lecture et l'interprétation publiques du texte sacré actualisent. Doublé de l'étude du texte, l'acte de lecture est en ce sens emblématique de la transmission, de la survie et de la possible actualisation de la Loi révélée au cours des différentes étapes de l'histoire du peuple juif.

On comprend, dès lors, le rôle central de la lecture publique du texte sacré au cours du culte puisque sans elle, la Loi que IHVH a confiée aux Hébreux pour faire entendre sa volonté, serait très rapidement reléguée à l'oubli, alors que son évocation et son interprétation continues⁶ au cœur du culte communautaire en assurent le souvenir comme la transmission vivante, renouvelant l'Alliance nouée entre IHVH et les Hébreux.

À PROPOS DE LA BAR-MITSVAH

Comment situer la *bar-mitsvah* dans le contexte dont nous venons rapidement de présenter les grandes lignes ? Du point de vue proprement sémantique, le terme hébraïque de *bar-mitsvah* signifie littéralement « fils

5. Assmann, 2003, p. 174.

6. Cette Loi se transmet de génération en génération, par l'intermédiaire d'un corpus de textes et de commentaires sans cesse renouvelés depuis l'Antiquité. Centrale dans la tradition juive, l'interprétation du texte se doit d'ouvrir à une pluralité de significations possibles ; c'est ce que le Professeur D. Banon appelle la « lecture infinie » (Banon, 1987) en lien avec le « bruissement du texte » (Banon, 1993), expressions délicates et fécondes par lesquelles il a choisi d'intituler deux de ses ouvrages.

du commandement ». Il désigne la cérémonie qui marque la majorité religieuse des garçons juifs âgés de treize ans. Quant à la cérémonie qui encadre parfois la majorité religieuse des jeunes filles à l'âge de douze ans, et qu'on appelle la *bat-mitsvah*, elle est le plus souvent privée ; ses enjeux sont en outre bien différents puisque, selon le judaïsme orthodoxe, les hommes et les femmes ne sont pas soumis aux mêmes commandements religieux et que seuls les hommes ont accès au texte sacré⁷ !

Comprendre en quoi consiste, concrètement, cette cérémonie suppose d'avoir à l'esprit qu'elle signe l'engagement du jeune adolescent aux devoirs et responsabilités incombant aux hommes juifs dans leur communauté religieuse. Est donc dit *bar-mitsvah*, celui qui est appelé à se soumettre personnellement (Petit-Ohayon, 2005) et de manière irremplaçable aux six cent treize commandements structurant le judaïsme tel que nous l'avons défini précédemment, c'est-à-dire en termes d'orthopraxie.

La cérémonie de la *bar-mitsvah* marque ainsi l'entrée du garçon dans la vie active des juifs pratiquants ; la participation à la prière communautaire du jeune homme est dès lors à la fois autorisée et prescrite. On rappellera ici la dimension par définition collective de la prière dans la religion juive ; celle-ci requiert en effet un quorum de dix hommes ayant tous atteint leur majorité religieuse ; c'est ce que l'on appelle en hébreu un *myzian*. À partir de la *bar-mitsvah*, le jeune garçon devenu majeur lors de son initiation religieuse est dès lors compté dans le quorum en charge de la prière communautaire.

Trois éléments rituels signent, concrètement, le passage de l'enfance à la majorité religieuse, lequel est circonscrit par la cérémonie

7. Quant au judaïsme libéral, il prévoit une cérémonie rigoureusement semblable que l'on soit un jeune garçon ou une jeune fille, bien que celle-ci fête sa *bat-mitsvah* à douze ans et non à treize ans comme c'est le cas du garçon. Le caractère identique des deux cérémonies est dû au fait que ce courant du judaïsme reconnaît les mêmes devoirs et droits religieux et moraux aux femmes et aux hommes. Étant donné le caractère le plus souvent orthodoxe des communautés juives européennes, nous parlerons ici de la *bar-mitsvah* traditionnelle (fille du commandement), c'est-à-dire celle qui est la plus répandue en Europe, qui concerne le jeune adolescent juif. Cette cérémonie consiste en ce sens la matrice symbolique des cérémonies rituelles qui en sont issues ultérieurement dans les différents courants du judaïsme contemporain. À propos de la *bat-mitsvah*, cf. Bebe, 2001, 1989 ; Toledano, 2007.

de la *bar-mitsvah* : il s'agit du port des phylactères, du port du châle de prière et enfin, de la participation active à la lecture publique de la *Torah*.

À PROPOS DU PORT INAUGURAL DES PHYLACTÈRES

Lors de sa *bar-mitsvah* l'adolescent est autorisé, pour la première fois, à prendre une part active, en son nom propre, à la prière communautaire ; il a dès lors un statut à part entière dans le cadre du *myriam*. Pour prier, la Loi juive impose premièrement aux hommes juifs de porter des *tefillin*, c'est-à-dire des phylactères, tous les matins lors de la prière, sauf à *Shabbat* et les jours de fête. Ainsi est-ce entre autres le port ritualisé des phylactères que la cérémonie de la *bar-mitsvah* inaugure, marquant du même coup l'entrée active du jeune dans la vie religieuse juive.

Mais quel sens donner au port obligatoire des phylactères lors de la prière rituelle ? Et tout d'abord comment sont-ils fabriqués et que contiennent-ils au fond ? Concrètement, il s'agit de deux boîtes carrées de petite taille qui sont généralement fabriquées en cuir et qui sont articulées à des lanières faites de la même matière, lesquelles permettent de les fixer au milieu du front, d'une part, et autour du bras gauche d'autre part⁸. Les phylactères contiennent des parchemins où sont inscrits quatre extraits de la *Torah* prescrivant leur port ; deux sont tirés du livre de l'Exode⁹ et les deux autres du livre du Deutéronome¹⁰. On soulignera d'emblée la place tout à fait centrale et significative qu'ils donnent au devoir de mémoire et de transmission eu égard à la Loi transcendante. C'est le cas par exemple des versets suivants¹¹ :

(13) Or, si vous êtes dociles aux Lois que je vous impose en ce jour, aimant l'Éternel, votre Dieu, le servant de tout votre cœur et de toute votre âme, (14) je donnerai à votre pays la pluie opportune, pluie de printemps et pluie d'arrière-saison, et tu récolteras ton blé, et ton vin et ton huile. (15) Je ferai croître l'herbe dans ton champ pour ton bétail, et tu vivras dans l'abondance. (16) Prenez garde que votre cœur ne cède à la séduction, que vous ne deveniez infidèles, au point de servir d'autres dieux et de leur rendre hommage. (17) La colère du

8. Le front et le bras renvoient sur un plan symbolique respectivement à la pensée et à l'action comme le rappelle G. Nataf, 1977, p. 1507.

9. Livre de l'Exode, 13 : 1-10 et 11-16.

10. Livre du Deutéronome, 6 : 3-9 et 11 : 13-21.

11. Livre du Deutéronome, 11 : 13-21 ; cet extrait est cité dans la traduction du Rabnat français, *La Bible*. (trad. 1966).

Seigneur s'allumerait contre vous, il défendrait au ciel de répandre la pluie, et la terre vous refuserait son tribut, et vous disparaîtriez bientôt du bon pays que l'Éternel vous destine. (18) Imprimez donc mes paroles dans votre cœur et dans votre pensée ; attachez-les, comme symbole, sur votre bras et portez-les en fronton entre vos yeux. (19) Enseignez-les à vos enfants en les répétant sans cesse, quand tu seras à la maison ou en voyage, soit que tu te couches soit que tu te lèves. (20) Inscrie-les sur les poteaux de ta maison et sur tes portes. (21) Alors la durée de vos jours et des jours de vos enfants, sur le sol que l'Éternel a juré à vos pères de leur donner, égalera la durée du ciel au-dessus de la terre.

Cet extrait souligne l'importance de la transmission de la Loi transcendante et plus particulièrement celle de la continuité de cette transmission, laquelle est garante de la survie de la cohésion sociale du peuple d'Israël, comme de son identité et de sa singularité. Après avoir rappelé la nécessaire obéissance à la Loi de Dieu, le texte rappelle le danger mortifère associé à la tentation idolâtre : Dieu promet clairement la mort aux Hébreux qui succomberaient à cette vile tentation d'une part, et au contraire la vie à ceux qui se tourneraient uniquement vers la Loi transcendante du Dieu unique pour s'y soumettre d'autre part.

Dès le verset 18, le texte change par ailleurs de niveau : les Hébreux sont enjoints de se souvenir des impératifs qui précèdent et qui concernent les conditions à respecter pour que la vie leur soit précisément promise ; à travers le texte, il est rapporté que Dieu ordonne de porter les phylactères pour se souvenir de cette promesse et des menaces qu'il a proférées ; il enjoint en outre les Hébreux à transmettre sa Loi à leurs descendants et c'est à cette condition que l'éternité du Très-Haut est promise. Il s'agit là d'une promesse de continuité, de prospérité, bref de la vie sous toutes ses formes, par contraste avec la mort dont le peuple hébreu est menacé au cas où il se détournerait des commandements divins.

À PROPOS DU PORT INAUGURAL DU CHÂLE DE PRIÈRE

Si le premier élément rituel signant le passage de l'enfance à la majorité religieuse lors de la *bar-mitsvah* concerne le port des phylactères, le deuxième, sur lequel on insiste souvent moins, est relatif au port inaugural du châle de prière, que l'on appelle *tallith* en hébreu.

Le *tallith* est un châle rectangulaire généralement en laine, de couleur blanche avec des rayures traditionnellement noires. Ce châle a la particularité

de comporter, en ses quatre coins, des franges appelées *tsitsit* ; ces dernières sont généralement confectionnées dans la même matière que le châle. La façon, fort complexe, de nouer les franges renvoie symboliquement (sur le plan numérique) au Nom de Dieu, ainsi qu'aux six cent treize commandements (Ovakim, 1995). Sont ainsi évoqués à travers les franges, les nombreux devoirs et interdits qui reviennent au juif pratiquant.

À la lecture de l'un des passages de la prière intitulée *Shema Israël* (*Écoute Israël*)¹² le juif pratiquant doit par exemple concrètement tenir dans sa main droite les quatre franges de son châle rassemblées entre elles et chaque fois que le mot *tsitsit* est prononcé, il embrasse les franges. Comme le rappelle un passage de cette prière qui est récité plusieurs fois par jour, le *Shema Israël* doit être prononcé le matin en se voliant initialement le visage et les yeux par le châle, soulignant ainsi la notion d'écoute qu'enseigne le premier mot de cette prière, emblématique de la liturgie juive¹³. Enfin, il est d'usage dans certaines communautés, d'envelopper un défunt dans son *talith* avant de l'enterrer, ou de placer le *talith* dans le cercueil après l'avoir entouré d'un drap blanc. Dans les deux cas, le *talith* doit avoir été préalablement rendu impropre à la prière en ôtant les franges/*tsitsit*. Quant à la cérémonie de la *bar-mitsvah*, elle inaugure le port du *talith* par le jeune adolescent qui se soumettra désormais aux obligations concernant le port de ce châle de prière.

À PROPOS DE LA PARTICIPATION INAUGURALE DE L'ADOLESCENT À LA LECTURE PUBLIQUE DE LA TORAH

Venons-en maintenant au troisième élément rituel qui marque le déroulement de la cérémonie de la *bar-mitsvah* et qui consiste en la lecture

12. Le passage en question est le suivant : L'Éternel dit à Moïse : « Parle aux enfants d'Israël et dis-leur qu'ils fassent, eux et leurs générations, des Tzitzith (franges) aux angles de leurs vêtements et qu'ils attachent à ces Tzitzith un fil de laine bleue.

Ce sera pour vous des Tzitzith (un objet de méditation) ; vous les regarderez, ils vous rappelleront toutes les lois de l'Éternel ; vous les observerez, et vous ne vous écarterez pas pour suivre les mauvais penchants de votre cœur et les égarements de vos yeux.

Ainsi vous vous souviendrez de mes commandements, vous les exécuterez et vous serez consacrés à votre Dieu.

Je suis l'Éternel votre Dieu qui vous ai délivrés de l'Égypte pour être votre Dieu, moi l'Éternel, votre Dieu » (Nomb. 15 : 37-41).

13. Ovakim, 1995, p. 18.

publique dans un rouleau de parchemin manuscrit, d'une partie de la section hebdomadaire de la *Torah* (*Sifra*) et des Prophètes (*Haphtarot*). Rappelons au passage que la *Torah* est lue *in extenso* tout au long de l'année juive, la section hebdomadaire¹⁴ l'étant, entre autres, au cours de l'office de *Shabbat* : on sort alors les rouleaux de la Loi de l'Arche Sainte qui se trouve dans la synagogue. Le calendrier de cette lecture publique hebdomadaire est en outre identique dans toutes les communautés juives où l'on évoque ainsi de semaine en semaine l'histoire du peuple juif de la Création à la mort de Moïse. Notons par ailleurs que la lecture publique consiste traditionnellement à *cantiler* le texte. Enfin, étant donné qu'il est interdit de toucher le manuscrit à main nue, celui qui est appelé à lire doit impérativement utiliser une main ou un doigt de lecture en argent ou en bois (*Yad*).

Lors de la *bar-mitsvah*, le jeune adolescent est appelé à monter¹⁵ pour la première fois de sa vie à la *Torah*, c'est-à-dire qu'il est appelé à participer à la lecture publique des rouleaux de la *Torah*, ainsi qu'aux bénédictions entourant cet acte de lecture. Le fait d'être autorisé à lire publiquement le texte en le cantilant est un honneur remarquable qui marque la majorité religieuse, inaugurant ainsi une nouvelle phase de la vie. Lors de cette cérémonie, le jeune est en outre invité à prononcer un discours (*dracha*) au cours duquel il présente et discute les commentaires traditionnels permettant d'interpréter les passages du texte qui viennent de faire l'objet de la lecture publique.

Deux remarques s'imposent à notre sens pour clore cette brève présentation de la cérémonie de la *bar-mitsvah*. On rappellera premièrement qu'elle suppose une importante préparation antérieure de l'adolescent. Elle est significative à la fois en terme de durée et en terme de formation. Car si la majorité religieuse est bien officialisée à treize ans, l'éducation religieuse débute tôt pour les enfants juifs issus de familles pratiquantes orthodoxes. L'apprentissage de l'hébreu ancien, celui de la lecture cantillée, l'étude du texte sacré, l'étude du livre de prière, prend du temps et demande une formation approfondie et parfois très intensive. Il est dispensé par des enseignants spécialisés dans le cadre d'un cours qu'on

14. *Paracha* en hébreu.

15. *Allya-la-torah*, en hébreu, signifie littéralement « monter à la Torah ».

appelle le *heder*. Cette instruction religieuse commence parfois très tôt – dès l'âge de trois ans selon les communautés – et inclut la préparation aux différents rites présidant à la *bar-mitsvah* et que nous venons de survoler.

La deuxième remarque concerne le fait que l'initiation religieuse du garçon juif débute, quant à elle, bien avant la cérémonie *bar-mitsvah*, c'est-à-dire dès la circoncision. Lors de cette cérémonie qu'on appelle *brit-milat*¹⁶ en hébreu, et qui a lieu pour sa part traditionnellement le huitième jour après la naissance, le nouveau-né est circoncis d'une part, et il reçoit son nom hébraïque, d'autre part. Le sens de cette cérémonie est directement associé à l'inscription du nouveau-né dans l'Alliance scellée par Dieu avec Abraham et sa descendance¹⁷. À travers cet autre rite de passage, les parents du nouveau-né affirment leur volonté d'associer leur enfant à une communauté, en formulant le projet d'en faire un membre à part entière lors de sa majorité.

Arrivé à l'âge de treize ans, le jeune garçon qui aura été préalablement instruit sur le plan du judaïsme, est ainsi invité à confirmer volontairement son engagement à respecter les commandements, en accomplissant certains d'entre eux pour la première fois à cette occasion. Enfin, on notera au passage que c'est bien par son prénom biblique que l'adolescent est appelé à la *Torah* lors de sa *bar-mitsvah*, remarque d'autant plus significative en diaspora où le prénom biblique n'est souvent pas le prénom usuel de l'adolescent. Quant aux bénédictions qu'il reçoit lors de cette cérémonie, elles évoquent traditionnellement le nom des Patriarches juifs et le nom du père du jeune homme, situant ainsi ce dernier dans la succession des générations.

SIGNIFICATION DE LA *BAR-MITSVAH*

Mais revenons à la signification profonde de la *bar-mitsvah*. On le devine clairement par ce qui précède, le jeune *bar-mitsvah* qui porte les phylactères et le talith et qui se joint à la prière communautaire pour la première fois, ce même jeune qui participe par ailleurs activement à la lecture publique du texte sacré s'inscrit lui-même dans une continuité

mémorielle, dont il devient dès ce jour un maillon unique et irremplaçable. La cérémonie de la *bar-mitsvah* marque en effet l'engagement du jeune en égard au devoir de mémoire et de transmission incombant traditionnellement au juif pratiquant dès sa majorité religieuse ; l'adolescent fait dès lors partie intégrante de la communauté, au même titre que tous les autres hommes majeurs qui en sont membres.

Son rôle dans la communauté se détache dès lors de celui de ses parents, puisqu'il devient à la fois partie prenante et du même coup porteur de la vie du culte *en son nom propre*. Il s'agit donc d'une « prise de responsabilité » (Petit-Ohayon, 2005) dont le jeune *bar-mitsvah* témoigne en accomplissant les trois gestes rituels en question pour la première fois, signant clairement sa soumission aux commandements imposés par la Loi.

Par ces gestes, le jeune homme signifie sa volonté de s'inscrire dans l'Alliance, comme ses ancêtres l'auront fait avant lui. En lisant, en chantant et en commentant le texte sacré, le *bar-mitsvah* témoigne très concrètement de sa volonté comme de sa capacité à se joindre de manière active au déroulement ritualisé de l'office religieux. Il s'engage ainsi personnellement à la « proclamation collective » de la parole de IHVH (Petit-Ohayon, 2005). Ce faisant, il devient partie prenante de la transmission du texte sacré, c'est-à-dire de la Loi transcendante. Le *bar-mitsvah* s'engage ainsi à sauvegarder la transmission des commandements prescriptifs et prohibitifs, condition *sine qua non*, nous l'avons dit, de la pérennité d'une alliance qui se noue autour d'une Loi consignée dans les textes sacrés. Il témoigne en ce sens à la fois de la pérennité de la communauté qu'il rejoint alors que d'autres meurent, et de la pérennité de la Loi dont le peuple juif est porteur, et ce tant que les communautés s'astreignent à la transmettre.

LA *BAR-MITSVAH* COMME RITE DE PASSAGE : UN POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE

Du point de vue anthropologique et si l'on s'inspire de A. Van Gennep (1909), la *bar-mitsvah* est l'occasion d'affirmer publiquement le changement de statut d'un adolescent dans une communauté juive. Le rite rempli par ailleurs trois fonctions, selon J. Maisonneuve (1988) : il contribue premièrement à apprivoiser les changements d'état correspondant à l'étape en question – en l'occurrence l'adolescence – réduisant du même coup l'angoisse que peuvent susciter ces

16. Ce qui signifie littéralement « alliance dans la circoncision ».
17. Cf. Genèse. 17 : 9-13.

transformations. La communauté prend ainsi en charge cette étape qu'elle circonscrit par une cérémonie ritualisée, signifiant ainsi collectivement le passage d'un état à l'autre. On soulignera également avec H. Wolf (1996), la fonction initiatique que J. Maisonneuve prête au rite, à savoir « la transmission d'une expérience et d'une connaissance nouvelle, permettant l'accès au mystère et au sacré »¹⁸ ; le rite aurait en ce sens une fonction de « médiation avec le divin ». On peut en outre considérer, avec Ph. Jeanmet, N. Sarthou-Lajus (2008) ou M. Strassart (1996), que le rite a pour fonction de favoriser l'intégration des adolescents dans leur communauté d'appartenance, contribuant à signifier la place de l'adolescent dans la succession des générations et dans la différenciation des sexes.

La *bar-mitsvah* consiste donc un rite de passage, une cérémonie ritualisée qui encadre ce changement de statut — c'est-à-dire la majorité religieuse — au moment de la puberté. À cette occasion, la communauté tout entière signifie que le jeune n'est plus assimilé au groupe des enfants¹⁹ et de leurs mères, mais bien à celui des hommes de la communauté, qui sont en mesure de procréer.

Ce rite marque ainsi le moment où l'adolescent quitte définitivement les rivages de l'enfance, pour entrer dans ceux de la vie adulte ; celle-ci est, pour les juifs, traditionnellement déterminée par l'accomplissement des nombreux devoirs religieux et moraux qui reviennent à tout homme pratiquant. À partir de la *bar-mitsvah*, l'adolescent mais également ses parents et la communauté tout entière prennent acte du changement de statut du jeune ; en s'engageant à participer à la vie de la communauté en son nom propre, il devient un maillon actif de la pérennisation de la Loi transcendante. La cérémonie est en ce sens « l'aboutissement et la preuve publique d'une préparation qui a donné au jeune Juif pleine conscience de ses responsabilités », écrit E. Gugenheim²⁰.

On soulignera enfin que le jeune *bar-mitsvah* sera dès lors considéré non seulement comme responsable d'effectuer ses devoirs religieux, mais aussi comme sanctionnable²¹, le cas échéant, au cas où il

18. Maisonneuve, 1988, p. 179.

19. Il « meurt » en ce sens à sa condition d'enfant, selon S. et L. S. Zegans (1979).

20. Gugenheim, 1978, p. 182.

21. Du point de vue communautaire, les juifs sont parfois amenés à répondre de leurs actes devant un tribunal de droit juif, qu'on appelle le *beit din*.

ne se conformerait pas aux commandements en question. Il s'agit là d'une rupture importante par rapport à son enfance, puisque jusqu'alors c'était le père qui était responsable de la conduite de son fils, ce qui n'est plus le cas à partir de la *bar-mitsvah*²². Dès cette étape, l'adolescent devient comptable de ses actes, en son nom, face à la communauté, et partant face à Dieu. Il accède ainsi à un nouveau statut supérieur au précédent.

LA BAR-MITSVAH COMME RITE DE PASSAGE : UN POINT DE VUE PSYCHANALYTIQUE

Différentes questions se posent à propos des possibles répercussions intrapsychiques de la *bar-mitsvah* sur le sujet adolescent du point de vue psychanalytique. S'il s'agit de questions c'est, entre autres, que la pauvreté de la littérature psychanalytique au sujet des répercussions psychiques de la *bar-mitsvah* invite à ouvrir ici un champ de questionnement qui mériterait à notre sens des développements approfondis. Seuls des travaux comme ceux de S. Zegans et L. S. Zegans (1979) sont en effet actuellement à notre disposition pour explorer les enjeux identitaires du rite que constitue la *bar-mitsvah*. Parce qu'elle prend place à une étape où les réaménagements œdipiens sont importants, cette cérémonie et la préparation qu'elle implique peut constituer un tremplin important dans la quête de l'adolescent qui cherche souvent à l'extérieur de la famille nucléaire des nouveaux objets d'investissement. S. Zegans et L. S. Zegans (1979) ont par exemple montré l'importance significative que peut prendre la figure du rabbin à cette étape du développement psychique où l'adolescent est en quête identitaire, ce qui suppose de pouvoir investir des figures d'identification, comme l'ont souligné E. Kestenberg (1962) et Ph. Jeanmet (1980).

À PROPOS DES POSSIBLES RÉPERCUSSIONS PSYCHIQUES DE L'AFFILIATION À UNE LOI TRANSCENDANTE

La première question que nous souhaitons pointer concerne l'importance, tout à fait remarquable à notre sens, de la Loi révélée dans la cérémonie de la *bar-mitsvah*. Rappelons en effet que c'est bien autour d'une Loi révélée et consignée dans le texte sacré que se noue ce rite de

22. E. Gugenheim rapporte à ce sujet la formule qui consiste pour le père à remercier « Celui qui l'a dégagé (en ce jour) de la responsabilité des péchés de ce garçon » (Gugenheim, 1978, p. 182).

passage. Or, qui dit Loi révélée, qui dit affiliation à cette Loi révélée, dit également l'acceptation de la condition profondément *hétéronome* de l'homme juif. La cérémonie de la *bar-mitsvah*, qui prend place au moment où l'adolescent aspire souvent à l'autonomisation, rappelle au contraire au jeune que sa conduite est soumise à une Loi transcendante, qui vient d'ailleurs et que ni lui, ni sa communauté n'ont déterminée de leur plein gré, même s'ils l'acceptent.

Comment, dès lors, l'adolescent juif effectuant pour la première fois, en son nom propre, les rites religieux qui marquent sa majorité appréhende-t-il cet ensemble de gestes codifiés, lesquels renvoient à la Loi d'un Dieu tout-puissant dont G. Steiner (1971) rappelle par ailleurs si bien le caractère absent, invisible et irreprésentable ?

Même si le jeune juif n'est pas supposé comprendre ce qu'il fait pour bien faire²³, l'on peut toutefois se demander dans quelle mesure la cérémonie de la *bar-mitsvah*, comme la longue préparation qu'elle suppose, ne constitue pas une occasion privilégiée de donner une place à l'intérieur de la psyché à ce qui, dans l'existence, n'est pas de notre ressort.

L'injonction d'agir conformément à une Loi révélée, s'engager à le faire se laisserait ici penser comme des occasions concrètes, externes, d'appriivoiser la nécessaire soumission du pulsionnel à la loi symbolique (Jeannet, 1997) qui structure la vie psychique. Une Loi qui vient circonscrire, sous la forme de nombreuses prescriptions et interdictions, le flux débordant d'excitation qui habite l'adolescent ; une loi, qui pour être signifiée, suppose enfin entendu d'énoncer la pulsion qu'elle vise à proscrire lorsqu'il s'agit de commandements négatifs, convoquant du même coup à la fois l'objet du désir et sa prohibition, en écho aux interdits majeurs que représentent, classiquement, l'interdit du meurtre et de l'inceste.

23. *Na'asse venishma* dit le texte : « nous le ferons puis nous l'entendons », ou encore « nous le ferons puis nous le comprenons » dit la *Torah* en Exode 27,7. Un verset qui formule la réponse des Hébreux à l'appel de Dieu et qui est abondamment commenté par les rabbins, tant il met en lumière le primat de l'action, emblématique du judaïsme. Par l'action, le faire, le texte signifie bien entendu l'action conforme à la Loi révélée, c'est-à-dire concrètement aux nombreux commandements auxquels les juifs sont soumis. Soulignant l'antériorité du faire sur la compréhension rationnelle des commandements en question, le texte met ainsi l'accent sur le statut de la Loi, et partant, sur l'obéissance à la Loi révélée et qui inscrit la vie des Hébreux sous le signe de l'hétéronomie. « Entendre » ou « comprendre » n'est en ce sens ni prioritaire, ni nécessaire dans un premier temps.

Pensé sous l'angle psychanalytique, l'impératif d'agir conformément à la Loi transcendante émanant d'un Dieu tout-puissant serait-il en ce sens significatif avant tout par la perte d'autonomie qu'il implique en lien avec la condamnation de l'illusoire toute-puissance infantile ? Inaugurant sa participation active, en son nom propre, à la vie du culte et de la communauté, le jeune s'inscrit dans un monde structuré où la majorité religieuse rime non seulement avec une prise de responsabilité sur le plan moral et religieux, mais également sur le plan psychique, avec le renoncement au temps des idéaux infantiles.

L'engagement inaugural du jeune *bar-mitsvah* dans la vie du culte que scelle cette cérémonie rituelle se situerait en ce sens clairement, du point de vue psychanalytique, bien entendu, du côté de la fonction paternelle. La *bar-mitsvah* ouvre ainsi, sur le plan psychique, non seulement à l'inscription interne d'une loi symbolique qui structure la vie pulsionnelle, mais également à l'émergence, à l'intérieur des limites restrictives tracées par la Loi transcendante, d'un espace singulier pour le devenir du sujet désirant. Envisagée sous cet angle, cette cérémonie peut être comprise comme un rite signant la nécessité d'engager une vie relationnelle différenciée avec Dieu comme avec autrui. Une vie marquée du sceau de la castration symboligène (Dolto, 1984) que la Loi précisément instaure ; une vie qui, en se déclinant sur le mode de la séparation, ouvre ainsi la voie à la possible subjectivation de l'expérience singulière.

À PROPOS DES POSSIBLES RÉPERCUSSIONS PSYCHIQUES DE L'INTERDIT D'IDOLÂTRIE

Une deuxième remarque s'impose ici, en lien avec la question du temps et du nécessaire renoncement au temps de l'infantile. C'est à travers l'interdit d'idolâtrie que nous aborderons cette question qui mériterait un développement ultérieur. Nous l'avons mentionné en référence aux analyses d'I. Assmann (2003) : l'interdit d'idolâtrie est placé au cœur du monothéisme juif dont il constitue sans doute le centre de gravité. Or, en portant à la fois les polythés et le châlê de prière pour prendre part à la prière communautaire, le jeune *bar-mitsvah* témoigne, entre autres, de son attachement à cet interdit fondateur dont nous soulignons interroger ici brièvement la possible signification sur un plan psychanalytique, en nous inspirant d'un très beau commentaire rabbinique.

Appréhendé sous l'angle temporel, c'est le nécessaire renoncement à la fixité des images que circonscritrait, selon certains rabbins, l'interdit de la représentation (Oualdin, 1994). Si adorer une image détourne du projet que IHVH a formé pour la création, c'est que cela fige le temps, condamnant du même coup la continuité de l'histoire de la rencontre initiée avec le peuple hébreu. Envisagé sous cet angle, c'est bien l'abolition de l'Histoire que prohibe le judaïsme. Mais si représenter Dieu est interdit, c'est aussi que cette tentative réduirait au fond à zéro la possibilité de la *co-révélation* dont parle A. Heschel (1955). Une co-révélation où les hommes ont un rôle unique à jouer, dans un temps certes limité et limitatif, le temps de l'existence, convoquant chacun et chacune à un espace de liberté qui permet de dessiner les contours d'une singularité propre. Ce que l'interdit de la représentation prohibe, comme le rappelle si bien S. Mosès (1985), c'est donc moins l'objet en lui-même – les idoles, les images – qu'un rapport idolâtre à l'objet quel qu'il soit. Compris en termes symbolique et psychanalytique, l'interdit vise ici à proscrire un rapport idolâtre à soi comme à autrui, soulignant donc à quel point le judaïsme prescrit l'Histoire qui seule arrache le sujet – et la vie relationnelle tout entière – à la représentation figée qu'il se fait de lui-même. Envisagé sous cet angle, l'interdit de se faire des images se laisserait entre autres comprendre comme l'interdit de céder à la tentation d'une vie inscrite sous le signe de la synchronie maternelle indéferrée et non de la diachronie associée à la fonction paternelle. Seul le respect de la Loi, on le sait, ouvre le sujet à cette aire de différenciation et de subjectivation que signe l'historicité ; sous sa facette prescriptive, l'interdit d'idolâtrie dit en ce sens sans doute la nécessité de s'arracher aux rivages de l'enfernement infernal de l'inceste. Un renoncement aux images qui constitue la condition *sine qua non* d'une vie dont le futur rime certes avec la perte, le manque et la finitude mais qui appelle la subjectivation du désir singulier (Falque, 1998).

À PROPOS DES POSSIBLES RÉPERCUSSIONS PSYCHIQUES DE L'AFFILIATION À UNE COMMUNAUTÉ

Une troisième question s'impose à notre sens pour qui cherche à interroger le sens de la cérémonie de la *bar-mitsvah* dans une perspective

psychanalytique : quel sens peut-on donner à la dimension collective et communautaire dans l'expérience que fait le *bar-mitsvah* ? Car si la cérémonie en question donne concrètement au jeune l'occasion de tracer le sillon de son engagement personnel et singulier au sein d'une communauté donnée, la Loi qu'il s'engage à suivre comme à respecter est par ailleurs la même pour tous.

La cérémonie qui marque la majorité religieuse juive tracerait en ce sens non seulement une ligne de séparation avec les rivages de l'enfance, mais également l'affiliation du sujet à un groupe dont la vie est structurée par une Loi transcendante semblable pour chacun et émanant d'un Dieu tout-puissant. Une Loi qui trace clairement la frontière entre ce que le judaïsme considère comme étant autorisé – et donc source de vie pour la communauté – ou au contraire proscrit.

En contrepartie de la séparation que trace la cérémonie de la *bar-mitsvah* entre le groupe des jeunes enfants non astreints aux devoirs religieux d'une part, et celui des adolescents et des hommes majeurs qui sont soumis à la Loi d'autre part, le jeune *bar-mitsvah* trouve un étiage significatif dans le groupe (Kammerer, 2000), dans lequel il entre : à savoir la communauté religieuse en tant que telle qui constitue, sur un plan symbolique, un contenant d'ordre maternel. L'hospitalité communautaire compense ainsi le vécu de perte et les aménagements psychiques qui sont associés au changement de statut social et religieux du *bar-mitsvah*. Désormais soumis à une Loi qui dicte sa conduite dans des termes identiques à ceux de ses semblables, le jeune *bar-mitsvah* est dès lors mis en position de s'identifier à ses pairs dont il peut, sur le plan interne, faire des alliés potentiels pour interioriser les commandements auxquels il est soumis, comme les sanctions qui leur sont associées. Dès lors qu'il est majeur, il est responsable des décisions qui seront les siennes concernant sa soumission ou non à la Loi, et ce quand bien même le *bar-mitsvah* aurait avec elle un rapport ambivalent. Redoutant ces commandements en même temps qu'il les attend pour apaiser ses craintes, le jeune prend la mesure du caractère profondément affilant associé au respect de la Loi. Mais il prend par ailleurs progressivement conscience du caractère profondément *excluant* qu'entraîneraient pour lui de possibles transgressions, ce qui ne saurait bien sûr rester sans répercussions sur le

plan psychique. Enfin, le fait que l'affiliation proposée au *bar-mitsvah* par la communauté ne soit pas uniquement synchronique, mais qu'elle renvoie au contraire, bien entendu, au passé proche et lointain de ceux qui l'ont précédé, ne saurait rester sans incidence sur le possible étayage que cela offre en terme de filiation.

Nous arrivons au terme de ce tour d'horizon ! Gageons qu'il aura permis d'éclairer les processus de subjectivation à l'adolescence à partir de ce rite spécifique au judaïsme que constitue la *bar-mitsvah*. Puisse ces différentes questions ouvrir à la discussion, y compris au sujet des possibles liens de ressemblances et de différences entre les rites associés à la puberté dans les différentes religions du livre !

BIBLIOGRAPHIE

- ASSMANN I. (2003). *Le prix du monothéisme*. Paris : Aubier, 2007.
- BANON D. (1987). *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation mishnaïque*. Paris : Seuil.
- BANON D. (1993). *Le bruissement du texte. Notes sur les lectures hebdomadaires du Pentateuque*. Genève : Labor et Fides.
- BEBE P. (1989). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris : Éditions du Cerf, 2008.
- BEBE P. (2001). *Isba. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*. Paris : Calmann-Lévy.
- DOLTO F. (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris : Seuil.
- EHRENPREUND J. (2008). Allocution d'ouverture au colloque intitulé *Autour d'une souveraineté juive*. Université de Lausanne, Suisse, 25-26 novembre 2008.
- FALQUE O. (1998). *Dieu, l'adolescent et le psychanalyste. Fonctions du religieux et processus d'adolescence*. Paris : L'Harmattan.
- GROSS B. (2003). *L'orientation du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive*. Paris : Albin Michel.
- GUGENHEIM E. (1978). *Le judaïsme dans la vie quotidienne*. Paris : Albin Michel, 1988.
- HESCHEL A. (1955). *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*. Paris : Seuil.
- JEAMMET PH. (1980). Réalité externe et réalité interne. Importance de leur spécificité et de leur articulation à l'adolescence. *Rev. Fr. Psychanal.*, 44 : 481-521.
- JEAMMET PH. (1997). La violence à l'adolescence. Défense identitaire et processus de figuration. *Adolescence*, 15 : 1-26.
- JEAMMET PH., SARITHOU-LAUS N. (2008). Les contradictions de l'adolescence. *Études*, 409 : 30-40.
- KAMMERER P. (2000). *Adolescents dans la violence*. Paris : Gallimard.
- KESTENBERG E. (1962). L'identité et l'identification chez les adolescents. In : *L'adolescence à vif*. Paris : PUF, 1999, pp. 7-96.
- MAISONNEUVE J. (1988). *Les conchites rituelles*. Paris : PUF.
- MENDIENSOHN M. (1783). *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Paris : Gallimard, 2007.
- MOSÈS S. (1985). La pointe d'Énoch. L'art et l'idole selon les sources juives. In : J. Halpérin, G. Lévy (Éds.), *Idoles. Données et Débats. Actes du XXIV^{ème} colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris : Denoël, pp. 133-143.
- NATAF G. (1977). *Dictionnaire liturgique et mystique. La Bible juive*. In : A. Abécassis, G. Nataf. *Encyclopédie de la mystique juive*. Paris : Berg, pp. 1464-1527.
- OUAKNIN M.-A., MÉNAGER A.-F. (2005). *Bar-Mitsva. Un livre pour grandir*. Paris : Assouline.
- PERTT-CHAYON P. (2005). *De l'enfance à l'âge adulte. La Bar Mitsvah*. Paris : Akademi.
- STENNER G. (1971). *Dans le château de Barbe-bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*. Paris : Gallimard, 1998.
- STRASSART M. (1996). Anthropologie de l'adolescence. *Cahiers du CEP*, 7 : 13-37.
- TOLEDANO M. (2007). *Quand les femmes lisent la Bible*. Paris : In Press.
- VAN GENNEP A. (1909). *Les rites de passage : étude systématique des rites*. Paris : Picard, 1981.
- WOLF H. (1996). Bar-mitsvah, rite initiatique et formation de la personnalité juédique. *Cahiers du CEP*, 7, 179-186.
- ZEGANS S., ZEGANS L. S. (1979). Bar Mitzvah : a rite for a transitional age. *The psychoanalytical Review*, 66 : 115-132.

Muriel Gilbert

Université de Lausanne

CH-1015 Lausanne, Suisse

muriel.gilbert@unil.ch