

# Likouteï Si'hot

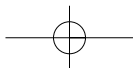
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

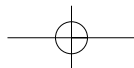
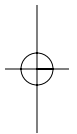
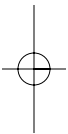
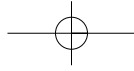
\* \* \*

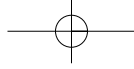
*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

• *Neuvième série* •

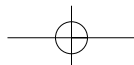
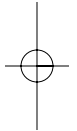
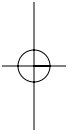
*Tome 2*  
**CHEMOT**

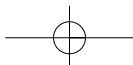
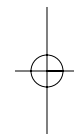
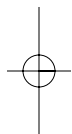
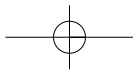






**CHEMOT**





## *Chemot*

## *Chemot*

### ***Le nouveau roi de l’Egypte, selon Rav et selon Chmouel***

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemot 5736-1976)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chemot 1, 8)

(Likouteï Si’hot, tome 16, page 1)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “un nouveau roi se dressa en Egypte qui n’avait pas connu Yossef”, Rachi cite les mots : “un nouveau roi se dressa” et il explique : “Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit qu’il était réellement nouveau. L’autre dit qu’il avait renouvelé ses décrets”.

La référence de ce commentaire de Rachi est la Guemara<sup>(2)</sup>, qui précise l’évidence et l’intérêt de chacune

de ces deux interprétations : “Celui qui dit qu’il était réellement nouveau se base sur le mot ‘nouveau’. Celui qui dit qu’il avait renouvelé ses décrets se base sur le fait qu’il n’est pas dit : ‘il mourut... il fut remplacé par...’”. Bien que Rachi se limite au sens simple du verset, il mentionne les deux explications, car ce sens simple impose les deux à la fois. Ceci justifie que Rachi cite les mots du verset : “un roi se dressa”<sup>(3)</sup>, bien qu’il commente uniquement :

(1) Chemot 1, 8.

(2) Traité Erouvin 53a, Sotta 11a et l’on verra, notamment, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 8.

(3) Ceci conduit à ne pas adopter l’explication du Maskil Le David, à cette référence, selon laquelle les deux interprétations sont basées sur le mot : “nouveau”, parce qu’il aurait fallu dire : “un autre roi”.

*Likouteï Si'hot*

“nouveau”. En effet, le verbe “se dressa” prouve la seconde interprétation, “il n’est pas dit : il fut remplacé par”<sup>(4)</sup>, alors que le mot “roi” fait pencher pour la première explication.

A l’inverse, même si chacune des deux explications présente un avantage et également une difficulté, l’une par rapport à l’autre, nous avons maintes fois souligné qu’en pareil cas, c’est la première explication qui reste la plus

proche du sens simple du verset<sup>(5)</sup>. En effet,

A) A priori, il est plus logique de considérer que “nouveau” veut dire “réellement nouveau” plutôt que dire que, les “décrets” étant la fonction du “roi”<sup>(5\*)</sup>, un renouvellement des décrets est nécessairement identifiable à un nouveau roi.

B) Selon la seconde interprétation, il faut dire que : “qui n’avait pas connu” signi-

(4) En revanche, selon le sens simple du verset, on ne peut pas se demander pourquoi il n’est pas dit : “il mourut... et il fut remplacé...”, car qu’en aurait-on déduit ? Même s’il avait été dit : “et, il régna”, on aurait bien compris qu’il s’agissait d’un nouveau roi. Ceci n’est pas comparable aux versets Vaychla’h 36, 33 et suivants, “et il mourut... et il fut remplacé par...”. A cette référence, en effet, les rois sont énumérés l’un à la suite de l’autre. Dans notre Paracha, par contre, le verset 6, au préalable, disait : “Yossef mourut... et toute cette génération”.

(5) Il est clair que, si Rachi les cite dans cet ordre, c’est qu’il adopte celui

de la Guemara. En effet, Rachi choisit l’ordre qui est conforme au sens simple des versets, surtout en l’occurrence, puisqu’il ne dit pas qu’il se base sur un enseignement de nos Sages, par exemple. On ne peut pas dire non plus que les deux interprétations sont identiques, par rapport au sens simple du verset. Il est, toutefois, impossible de les énoncer conjointement. Si c’était le cas, Rachi dirait, comme il le fait à différentes références, par exemple : “Rav et Chmouel discutent, à ce propos”.

(5\*) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Mikets 41, 44.

## Chemot

fie : “qui faisait comme s’il n’avait pas connu, comme l’explique la Guemara<sup>(6)</sup> et Rachi précise : “qui<sup>(7)</sup> n’avait pas connu : il faisait comme s’il ne l’avait pas connu”. Puis, Rachi ajoute, avec un *Vav* de coordination, les mots du verset : “qui n’avait pas connu” afin de souligner que l’explication : “qui faisait comme s’il n’avait pas connu” fait bien suite à la seconde interprétation : “il avait renouvelé ses décrets”, mentionnée peu avant cela. Par contre, d’après la première interprétation, l’expression : “qui n’avait pas connu” peut elle-même être comprise selon son sens simple, sans dire : “qui faisait comme si”.

C) La difficulté selon la première interprétation, “il n’est pas écrit qu’il est mort”, peut être résolue de la façon suivante. Le but de la Torah n’est pas de faire l’historique des rois égyptiens. Elle évoque uniquement ce qui concerne les enfants d’Israël, qui endurèrent des décrets nouveaux et cruels. Le fait que : “il mourut... il fut remplacé par...” importe donc peu. Seul doit être retenu, en l’occurrence, ce qui en résulte pour les enfants d’Israël, le fait que le roi se dressait contre eux avec de nouveaux décrets<sup>(8)</sup>, “un nouveau roi se dressa”<sup>(9)</sup>.

C’est pour toutes ces raisons que la première interpré-

(6) Le traité Sotta dit, sans autre précision : “qui n’avait pas connu Yossef : il semblait ne pas l’avoir connu du tout”. Par contre, le traité Erouvin et le Midrash Chemot Rabba précisent que cette interprétation est uniquement d’après l’avis qui considère qu’il avait renouvelé ses décrets. On verra, à ce propos, la paragraphe 9 du texte, ci-dessous.

(7) Selon la version et l’explication du Réem.

(8) On notera que, dans le ‘Hizkouni, à cette référence et dans le Maharcha, sur le traité Sotta 11a, cette interpré-

tation est donnée d’après l’avis qui dit que le roi renouvela ses décrets : “Il vint vers eux pour renouveler les décrets”.

(9) Cela, néanmoins, n’est pas d’une évidence absolue et c’est pour cette raison que Rachi devait énoncer également une seconde explication, car si l’on admet que le roi est réellement nouveau, au final, il eut été préférable, selon le sens simple du verset, de dire : “un nouveau roi régna” d’autant que la suite du verset précise : “sur l’Egypte” et non : “sur Israël”.

*Likouteï Si'hot*

tation est la plus proche du sens simple du verset.

peut en déduire la raison de leur discussion.

2. Ce qui vient d'être dit nous permet, en outre, de comprendre pourquoi Rachi cite les noms des auteurs de ces explications, Rav et Chmouel, ce qu'il fait uniquement, comme on l'a maintes fois, souligné, lorsque cela permet de résoudre une difficulté qui est soulevée, par son commentaire, chez un élève avisé. En l'occurrence, on

Il faut préciser, tout d'abord, que selon le sens simple, on peut admettre, quand il y a une discussion dans la Guemara et que celle-ci cite d'abord les noms des Sages, puis indique : "l'un dit que... et l'autre dit que...", que "l'un" est le premier nom cité<sup>(10)</sup> et "l'autre", le second<sup>(11)</sup>.

(10) On verra le commentaire du Radbaz sur le Rambam, lois de la seconde dîme, chapitre 6, au paragraphe 3, qui dit : "Dans le premier chapitre du traité Beïtsa, il y a une discussion entre Rabbi Yehouda et Rabbi Eléazar. L'un dit que la dîme est placée dans deux pochettes... et notre maître tranche la Halâ'ha selon l'avis qui requiert ces deux pochettes, tout d'abord parce qu'a priori, le Talmud mentionne, en premier lieu, l'avis de Rabbi Yehouda". On verra aussi le Chem Olam, du Rav R. Margolis, dans l'introduction, au chapitre 8. Il faut donc en rechercher l'explication.

(11) On peut s'interroger sur cette conclusion, d'après la première discussion présentée par le traité Erouvin 53a : "Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L'un dit : on l'agrandit (*Meabrin* avec un *Aïn*). L'autre dit : on le durcit (*Meabrin* avec un *Aleph*)". Or, le Yerouchalmi, à la même

référence, chapitre 5, au paragraphe 1, dit clairement : "Rav dit que l'on durcit et Chmouel dit que l'on élargit. Or, on s'efforce de ne pas multiplier les discussions entre le Babli et le Yerouchalmi. C'est en particulier le cas en l'occurrence puisque le Yerouchalmi est explicite, ce qui n'est pas le cas du Babli. Il faut en conclure que, selon le Babli également, c'est Rav qui demande de durcir. Pourtant, on verra le commentaire de Rabbénou 'Hananel sur le traité Erouvin 53a qui, citant le Yerouchalmi, dit : "Rav demande d'élargir et Chmouel demande de durcir", ce qui est conforme à l'ordre adopté par le Babli. Certes, le Yerouchalmi cite, en outre, deux autres discussions de Rav et Chmouel, dans lesquelles Rav opte pour le *Aleph* et Chmouel pour le *Aïn* : "Rav dit : ils arriveront (*Yeotou* avec un *Aleph*) et Chmouel dit : ils prendront le temps (*Yeotou* avec un



## Chemot

La Guemara mentionne plusieurs discussions entre Rav et Chmouel sur l'interprétation des versets, en les formulant ainsi : "l'un dit que... et l'autre dit que...". On peut donc en déduire quelle est la conception de l'un et de l'autre.

Le premier, Rav, tient compte, en premier lieu du mot ou des mots, même s'ils ne s'accordent pas totalement avec le contenu de ce qui est dit. En revanche, le second, Chmouel, tranche en fonction de ce contenu<sup>(12)</sup> des versets<sup>(13)</sup>, même s'il en résulte une difficulté de compréhension d'un

*Ain*)". De même, "Rav dit : leurs fêtes (*Eidehen* avec un *Aleph*) et Chmouel dit : leurs fêtes (*Eidehen* avec un *Ain*)" et l'on verra, à cette référence, les différentes versions du Yerouchalmi. Or, le Yerouchalmi, traités Bera'hot, chapitre 8, au paragraphe 6 et Avoda Zara, chapitre 1, au paragraphe 2, mentionne aussi ces trois discussions, mais il affirme que Rav dit *Eidehen* avec un *Ain* et Chmouel, *Eidehen* avec un *Aleph*.

(12) Ceci peut être lié à leur conception et leur organisation de l'étude, en général. On verra, à ce propos, le traité Baba Batra 145b, qui dit : "Rav enseigne : 'tous les jours du pauvre sont mauvais' : ceci s'applique à quelqu'un qui étudie la Guemara. 'celui qui a bon cœur festoie toujours' : ceci s'applique à quelqu'un qui étudie la Michna". A l'inverse, "Chmouel dit : 'Il n'y a pas de paix' (Ze'harya 8, 10) : ceci se rapporte à celui qui s'écarte du Talmud pour la Michna", dans le traité 'Haguiga 10a et Rachi, à cette référence explique :

"la compréhension de la Michna... s'il abandonne et se consacre à l'étude de la Michna...". On consultera ce texte. Et, de Chmouel, il est dit : "Une analyse incisive est préférable à un panier entier de potirons", dans les traités 'Haguiga, à la même référence et Yoma 85b. On verra les responsa 'Havot Yaïr, au chapitre 94, paragraphe : "nous pensons comme Rav", affirmant qu'ils se distinguaient par le fait que Rav avait de multiples connaissances, comme le Sinaï, alors que Chmouel était incisif et il "déracinait les montagnes". Il savait approfondir l'analyse et poser les bonnes questions.

(13) Le Chem Olam, chapitre 3, au paragraphe 38, explique que Rav, à différentes références, opte pour le sens simple du verset, alors que Chmouel le commente, mais le texte montrera plus loin, au paragraphe 8, que l'on ne peut pas adopter cette interprétation. A ce sujet, on verra aussi la note 58.

*Likouteï Si'hot*

mot ou de plusieurs mots. Par exemple<sup>(14)</sup>,

A) Commentant le verset<sup>(15)</sup> : “Il rentra à la maison pour y faire son travail”, qui est énoncé à propos de Yossef, la Guemara dit<sup>(16)</sup> : “Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit qu’il allait faire son travail, à proprement parler et l’autre dit qu’il y entraient pour satisfaire ses besoins”.

La première explication, “faire son travail, à proprement parler”, suit le sens sim-

ple de ce mot. Selon le contexte, en revanche, le verset suivant ajoute : “aucun homme du personnel de la maison n’était là-bas, dans la maison”. La Torah précise donc, de cette façon, ce que signifie : “son travail”<sup>(17)</sup>, en l’occurrence celui qui peut être effectué lorsque personne ne se trouve à la maison. L’autre explication est donc : “satisfaire ses besoins”. En d’autres termes, si Yossef n’était pas rentré à la maison au moment où personne ne s’y trouvait, alors que la femme de Putiphar lui avait déjà dit, au préalable :

(14) Les discussions rapportées ici sont celles que Rachi mentionne, dans son commentaire de la Torah ou de la Meguilat Esther, l’avis des deux ou celui d’un seul, comme le texte le dira au paragraphe 8. C’est aussi l’explication que l’on peut donner, à différentes références, à propos des discussions qui opposent Rav à Chmouel, y compris quand leur désaccord ne porte pas sur le commentaire des versets de la Torah. On

verra aussi ce qui est cité au nom du Olam Chem, au paragraphe 38.

(15) Vayéchev 39, 11.

(16) Traité Sotta 36b.

(17) Dans ce verset, en effet, il ne s’agit pas d’expliquer le récit figurant dans ce passage et l’on verra, à ce sujet, le commentaire de Rachi introduit par : “Et, ce fut, comme ce jour-là”, dont le titre ne cite pas les mots : “Et, il n’y avait pas d’homme”.

## Chemot

“couche-toi avec moi” et qu’en outre “elle parlait à Yossef chaque jour... de dormir auprès d’elle...”, on peut effectivement comprendre qu’il y rentra “pour satisfaire ses besoins”<sup>(18)</sup>.

3. B) Commentant le verset de la Meguila Esther : “De Hodou jusqu’à Koush”, la Guemara dit<sup>(19)</sup> : “Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit : Hodou est à une extrémité du monde et Koush, à l’autre extrémité. L’autre dit : Hodou et Koush se touchaient. Et, tout comme il régnait sur Hodou et Koush,

il régnait aussi d’une extrémité du monde à l’autre<sup>(20)</sup>. De la même façon, il est dit que : ‘il dirigeait toute l’autre rive du fleuve, de Tafsa’h à Aza’<sup>(21)</sup>. Il y a, à ce propos, une discussion entre Rav et Chmouel...<sup>(22)</sup>”.

L’un commente et met en avant le mot : “jusqu’à”, selon son sens littéral. Ce terme introduit la distance géographique et il doit donc souligner l’éloignement entre Hodou et Koush, “d’une extrémité du monde à l’autre”. En revanche, le verset dit ensuite : “cent vingt sept pro-

(18) On verra les Tossafot, à cette référence du traité Sotta, mais, selon cette explication également, “son travail, à proprement parler” est l’explication de “son travail”, c’est-à-dire du sens simple de ce mot, alors que l’explication : “pour faire ses besoins” est basée sur sa venue, “il se rendit à la maison”, non pas sur le mot lui-même. On verra l’explication du Maharcha, à cette référence, de même que le Béer Its’hak sur le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Vayéchev, qui établit aussi que l’interprétation : “pour faire ses besoins” se fonde sur le contenu des versets.

(19) Traité Meguila 11a.

(20) C’est ce que dit la Guemara. Le Eïn Yaakov, en revanche, indique : “L’un dit que Hodou est le début du monde et Koush, sa fin... De même, il régnait sur le monde entier”.

(21) Mela’him 1, 5, 4. Cette discussion figure également dans le traité Sanhédrin 20b.

(22) On verra le début du Manot Ha Lévi, qui cite Rabbi Moché Ibn Tiboun et le Midrash\* Léka’h Tov, selon lesquels, une discussion ne pouvant pas porter sur la réalité concrète, tous admettent donc que Hodou et Koush étaient proches. On verra, à ce sujet, la note du Yaabets sur le traité Meguila 11a.

*Likouteï Si'hot*

vinces", ce qui englobe effectivement : "tout le monde, en entier". Il faut en conclure que : "de Hodou jusqu'à Koush" ne doit pas être com-

pris selon son sens simple, d'une extrémité à l'autre<sup>(23)</sup>, ce qui ne serait alors qu'une répétition<sup>(24)</sup>. En conséquence, le verset souligne, selon l'aut-

(23) On verra le Maharcha sur le traité Meguila 11a, selon lequel la discussion ne porte pas sur l'interprétation des versets, mais sur le fait que, pour le second avis, Hodou et Koush étaient proches, ce que l'on ne déduit pas du verset. On consultera aussi le Toureï Even sur le traité Meguila 11a, qui dit que ces deux provinces étaient proches et que, tout comme il régnait sur celles-ci, il en faisait sûrement de même pour les cent vingt sept provinces. On verra aussi, à ce propos, la fin de la note 25.

(24) Le Toureï Even cite ce que dit Rabbi 'Hanina dans la suite de la Guemara : "Puisqu'il est écrit : 'de Hodou jusqu'à Koush', pourquoi ajouter : 'cent vingt sept provinces' ? Nécessairement pour en faire une déduction". Il admet, en effet, l'avis qui considère que Hodou était à une extrémité du monde et Koush, à l'autre extrémité. Pour autant, ce n'est pas ce que dit l'auteur de cet avis lui-même, Rav.

(25) Ainsi, la puissance de son règne, dans le monde entier, était identique à celle de ces deux provinces voisines. C'est ce qu'affirme Rachi, dans son commentaire des traités Meguila et Sanhédrin et le Maharcha, commentant le traité Sanhédrin, note que : "on a enseigné ces deux endroits...". Une note du Ba'h sur le traité Meguila ajoute : "Rachi ne dit rien de la

manière dont il régnait sur Hodou et Koush, car ces provinces ont été citées dans le but d'introduire les autres, alors qu'ici, on mentionne, à la fin Tifsa'h et Aza". Tel n'est cependant pas le sens simple de la Guemara, qui compare ces provinces aux autres. En outre, la Guemara précise : "de la même façon", c'est-à-dire : "tout comme il régnait sur... il régnait également sur...". Et, l'on peut justifier simplement que Rachi ne commente que la seconde discussion. En effet, le verset de Mela'him dit : "Il règne sur toute la rive du fleuve, depuis Tifsa'h jusqu'à Aza". Cela veut dire que ces endroits délimitent : "la rive du fleuve", ce qui n'est pas le cas en l'occurrence. Et, Rachi commentant le traité Meguila, explique : "Voici ce que cela veut dire : tout comme de Tifsa'h jusqu'à Aza" et dans le traité Sanhédrin : "Voici ce que veut dire le verset : comme à partir de Tifsa'h...". Il commente, en effet, les termes du verset. Mais, à ce propos, on peut remarquer que, s'agissant de la controverse sur Hodou et Koush, la Guemara ne cite pas la suite du verset : "cent vingt-sept provinces", alors qu'elle cite bien le verset : "Il règne sur toute la rive du fleuve...". On verra aussi le Manot Ha Lévi, qui dit que, selon tous les avis, les cent vingt-sept provinces ne recouvraient pas l'ensemble du monde.

## Chemot

re interprétation, que “tout comme il régnait de Hodou jusqu’à Koush, il régnait aussi d’une extrémité du monde à l’autre”, montrant ainsi la grandeur et la puissance de son règne<sup>(25)</sup>.

4. C) Avant la discussion relative à notre verset : “Un nouveau roi se dressa”, la Guemara cite<sup>(26)</sup>, au préalable, deux autres controverses : “Et, ce fut, à l’époque d’Amraphel<sup>(27)</sup>. Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit : son nom était Nemrod. Pourquoi l’appelle-t-on Amraphel ? Parce que, sur son ordre, on a fait tomber (*Hipil*) notre père Avraham dans la fournaise. Et, l’autre dit : son nom était Amraphel. Pourquoi l’appelle-t-on Nemrod ? Parce qu’il a conduit le monde entier à se révolter (*Himrid*) contre Lui, par son règne”.

Selon le sens simple des mots, “et Koush enfanta Nemrod”<sup>(28)</sup>, il n’y a pas lieu de rechercher une explication au nom de Nemrod comme c’est le cas pour la plupart des noms de ce chapitre ou même de la Torah, en général<sup>(29)</sup>.

Puis, l’on prend connaissance du verset : “Et, ce fut à l’époque d’Amraphel” et l’on sait qu’il s’agit de Nemrod, mais que la Torah lui donne un autre nom<sup>(30)</sup>. Dès lors, on doit bien admettre que ce changement a une raison, à laquelle le nouveau nom fait allusion. De ce fait, “l’un dit : pourquoi l’appelle-t-on Amraphel ? Parce que, sur son ordre, on a fait tomber Avraham...”.

En revanche, si l’on prend en compte le contenu et la signification de ces versets, la Torah, après avoir dit : “Et, Koush enfanta Nemrod”,

(26) A la même référence du traité Erouvin.

(27) Le’h Le’ha 14, 1.

(28) Noa’h 10, 8.

(29) Rabbi Avraham Ibn Ezra, commentant le verset Noa’h 10, 8 dit : “Ne recherche pas la signification de

chaque nom”. De fait, sa méthode d’interprétation du sens simple du verset est basée sur la signification immédiate des mots.

(30) On verra l’explication du Reém sur le commentaire de Rachi relatif au verset Le’h Le’ha 14, 1.

*Likouteï Si'hot*

poursuit aussitôt en relatant sa révolte contre D.ieu<sup>(31)</sup> : “Il commença à être vigoureux sur la terre. Il était vigoureux dans la chasse devant l’Eternel. De ce fait, on dira : comme Nemrod, chasseur vigoureux devant l’Eternel”<sup>(32)</sup>. Selon l’un, cette longue formulation a pour but d’expliquer pourquoi il s’appelle Nemrod. Par contre, dans le verset : “Et, ce fut à l’époque d’Amraphel”, la Torah n’apporte aucune précision, le concernant, qui pourrait justifier la mention de ce nom. Il faut en déduire que c’était effectivement son vrai nom.

5. D) “La grotte de Ma’hpéla<sup>(33)</sup> : il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit : ce sont deux bâtisses, l’une à l’intérieur de l’autre. Et, l’autre dit : une bâtisse avec un étage au-dessus. On comprend l’avis de celui qui

dit qu’elles étaient l’une au-dessus de l’autre. C’est en ce sens que la grotte était double (*Ma’hpéla*). Par contre, comment celui qui dit qu’il y avait une bâtisse à l’intérieur de l’autre interprète-t-il le mot *Ma’hpéla* ? Elle était double par les couples qui s’y trouvaient”.

Là encore, tous deux maintiennent leur conception. Le sens simple de l’expression : “grotte de Ma’hpéla” est celui d’un endroit ayant un aspect double. Le fait d’être “double par les couples”, ce qui veut dire que des cercueils doubles s’y trouvaient<sup>(34)</sup>, semble plus adapté que le fait d’avoir “une bâtisse avec un étage au-dessus”, d’autant que ces deux grottes, l’une au-dessus de l’autre, se trouvaient à même le sol, ce qui veut dire que la grotte supérieure était indépendante de la grotte inférieure, à la dif-

(31) En outre, il est mentionné dans un verset indépendant, avec une longue explication, indépendamment de ses frères, comme l’indique le ‘Hizkouni, commentant le verset Noa’h 10, 8.

(32) On verra le commentaire de Rachi sur ce verset et le Maharcha sur

le traité Erouvin, à la même référence. Rabbi Avraham Ibn Ezra, en revanche, n’est pas de cet avis.

(33) ‘Hayé Sarah 23, 9.

(34) Selon l’explication du Gour Aryé à propos du commentaire de Rachi sur le verset ‘Hayé Sarah 23, 9.

## Chemot

férence d'une maison qui a un étage. De ce fait, l'un dit qu'une grotte se trouvait à l'intérieur de l'autre<sup>(35)</sup> et qu'elle était donc "double par les couples".

En revanche, le contexte et le contenu de ce passage font qu'il est difficile d'admettre cette explication, "une bâtisse à l'intérieur de l'autre"<sup>(36)</sup>, "double par les couples". Car, le discours d'Avraham expri-

mait une requête<sup>(37)</sup> : "Il se prosterna devant le peuple de la terre... il dit... si vous acceptez que j'enterre mon mort de devant moi". Formulant sa demande de cette façon, il ne parlait bien que d'un seul mort. Il montrait ainsi qu'il voulait soulager sa grande douleur. Dès lors, comment pouvait-il conclure : "que l'on me donne... la Ma'hpéla", soit huit tombeaux<sup>(38)</sup> ?

(35) En tout état de cause, l'explication de la bâtisse avec un étage au-dessus est plus adaptée, par son contenu, au nom Ma'hpéla, que celle qui dit : "une bâtisse à l'intérieur d'une autre", comme le souligne Rachi, dans son commentaire du traité Erouvin.

(36) On notera que Rabbi Avraham Ibn Ezra, dans son commentaire de la Parchat 'Hayé Sarah, énonce la signification des mots, comme on l'a rappelé à la note 29. Il indique : "une grotte à l'intérieur d'une autre", selon le premier avis. On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 105, qui dit que, selon le sens simple des versets, il est plus logique de penser que Ma'hpéla, terme qui fait allusion à ce qui est double, désigne : "l'une à l'intérieur de l'autre", de sorte que les deux endroits soient plus clairement liés, puisque l'on ne peut entrer dans la grotte intérieure que par la grotte extérieure. Il n'en est pas de même quand une grotte se trouve au-dessus de l'autre, comme le dit le texte. Mais,

l'on verra la version du Reém, dans la Parchat 'Hayé Sarah et les Tossafot 'Hadachim sur le traité Erouvin, qui indiquent : "mais elle est double par les couples", ce qui permet d'établir qu'ils sont revenus sur leur explication, "deux bâtisses l'une à l'intérieur de l'autre".

(37) 23, 7-8.

(38) On notera que, selon l'avis qui dit : "deux bâtisses, l'une à l'intérieur de l'autre", il est difficile de comprendre la suite du verset, "dans le coin de son champ". En effet, les deux grottes ne peuvent pas être l'une et l'autre dans le coin du champ. En outre, cette façon de s'exprimer souligne la grandeur de l'endroit, alors que Avraham voulait minimiser la valeur de cette grotte. Il n'en est pas de même, en revanche, si l'on considère, selon le sens littéral, qu'elle était : "double par les couples", non pas que les tombeaux étaient faits pour des couples, mais seulement pour Adam et 'Hava, comme le traité Erouvin le

*Likouteï Si'hot*

6. Tout ce qui vient d'être dit nous donnera l'explication de ce qui fait l'objet de notre propos. On doit, en effet, comprendre pourquoi le verset met en avant le fait que : "un nouveau roi se dressa sur l'Egypte". Car, après avoir précisé que : "les enfants d'Israël croissaient, se multipliaient, devenaient nombreux et puissants" et que, de ce fait, "le roi de l'Egypte dit à son peuple : voici que le peuple des enfants d'Israël est plus nombreux et puissant que nous. Raisons donc contre lui", qu'importe qu'il s'agisse d'un "nouveau roi" ou non ?

La réponse est la suivante. Le verset se réfère ici à la question suivante : pourquoi le Pharaon émit-il de tels décrets contre le peuple de Yossef et en particulier contre ses fils, après tout le bien que Yossef avait fait à lui-même et au pays de l'Egypte<sup>(39)</sup> ?

C'est la raison pour laquelle la Torah indique que : "un nouveau roi se dressa en Egypte, qui n'avait pas connu Yossef". Il n'est donc pas surprenant que celui-ci ait pu émettre tous ces décrets à l'encontre des enfants d'Israël. Et, c'est à ce propos que Rachi cite le nom des auteurs de ces explications, Rav et Chmouel, car cela explique la différence et l'intérêt de chaque interprétation, en fonction des conceptions de chacun.

L'un explique, selon sa conception, le sens des mots, "un nouveau roi se dressa en Egypte, qui n'avait pas connu Yossef", d'une manière littérale. Il y eut un nouveau roi qui, n'ayant pas connu Yossef, pouvait émettre tous ces décrets. En revanche, d'après le contenu et le contexte des versets, cette interprétation n'est pas plausible. Car, même si ce roi était nouveau, il avait sûrement eu connaissance de

dit par la suite. C'est aussi ce que l'on peut déduire du commentaire de Rachi, à cette référence. Mais, ceci soulève une difficulté, car les fils de 'Heth ne le savaient pas. On verra, à ce propos et sur les deux interprétations de la grotte de Ma'hpéla, le

Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 105 et l'explication du commentaire de Rachi.

(39) On notera l'avis des Sages dans le Midrash Chemot Rabba, à cette référence : "Il leur dit : vous êtes des sots".



## Chemot

ce que Yossef avait fait, puisque celui-ci avait sauvé toute l'Égypte et il devait donc savoir ce qui s'était passé dans la génération précédente<sup>(40)</sup>.

Bien plus, après le décret, il s'efforça d'être suivi par le peuple de l'Égypte : "Il dit à son peuple... rusons contre lui". Or, parmi ce peuple, il y avait sûrement des personnes ayant assisté aux actions de Yossef, ayant été sauvées par lui. En tout état de cause, il faut donc bien admettre, d'après cet avis, que : "n'avait pas connu" signifie : "fit comme s'il n'avait pas connu".

De ce fait, un avis considère que ce verset n'est pas une simple parenthèse, comme le dit l'autre avis, selon lequel il a pour but d'expliquer pourquoi le Pharaon émit de tels

décrets, mais qu'il démontre la grande méchanceté du Pharaon, dont la Torah fera part par la suite, en fonction du contenu des versets suivants. Ce second avis en déduit qu'il était bien le même roi, qui "fit comme s'il n'avait pas connu", ce qui met encore plus clairement en évidence sa méchanceté, bien que cette conclusion soulève une difficulté sur les mots : "un nouveau roi", qu'il faut alors interpréter comme : "ayant renouvelé ses décrets".

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre une autre discussion que Rachi mentionne, dans son commentaire de la Torah, au nom de Rav et Chmouel, bien que d'après la version de la Guemara<sup>(41)</sup> et celle du Midrash<sup>(42)</sup> qui nous sont parvenues, elle concerne d'autres Sages<sup>(43)</sup>.

(40) En outre, il y avait déjà là divers faits qui furent conservés par la suite. Ainsi, les versets Vaygach 47, 20 et suivants disent : "Et, Yossef fit acquérir au Pharaon toute la terre de l'Égypte... et il transféra le peuple... une loi jusqu'à ce jour... un cinquième pour le Pharaon...".

(41) Traité Sotta 10a.

(42) Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 54.

(43) Rabbi Yehouda et Rabbi Né'hémya. On verra, à ce propos, la note 51.

*Likouteï Si'hot*

Commentant le verset<sup>(44)</sup> : “Il planta un *Echel* à Béer Cheva”, Rachi cite le mot *Echel* et il explique : “Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L’un dit que c’est un verger, produisant des fruits pour le repas des invités. L’autre dit que c’est une auberge, pour y séjourner, dans laquelle se trouvent toutes sortes d’aliments<sup>(45)</sup>. Et, l’on emploie effectivement le verbe ‘planter’ à propos des tentes, ainsi qu’il est dit...”.

Le sens simple des mots : “Il planta un *Echel*” désigne

un verger, portant des fruits<sup>(46)</sup>. Tel est donc le premier avis. Le second, en revanche, maintient ici sa conception selon laquelle, si l’on tient compte du contenu et de la signification des versets, “il planta un *Echel* à Béer Cheva et il invoqua là-bas le Nom de l’Eternel, Dieu du monde”, ainsi qu’il est dit : “C’est grâce à ce *Echel* que l’on invoqua le Nom du Saint béni soit-Il...”<sup>(47)</sup>, il est plus logique de dire que l’on ne parle pas ici d’arbres fruitiers, mais bien d’une “auberge, pour y séjourner” pendant

(44) Vayéra 21, 33.

(45) Dans les versions qui sont parvenues jusqu’à nous, il est dit : “toutes sortes de fruit”. C’est aussi ce que dit le Maharcha sur le traité Sotta, d’après le commentaire de Rachi. Par contre, la première version, la seconde et plusieurs manuscrits de Rachi disent : “aliments”. Le Maharcha fait remarquer ici que, selon ce commentaire de Rachi, “il y avait toutes sortes de fruits et ceci est plus aisé à accepter car le terme *Echel*, de la sorte, n’est pas détourné de sa signification, puisqu’il désigne un arbre”. On peut, toutefois, s’interroger sur cette affirmation, puisque Rachi dit ensuite : “On emploie le verbe ‘planter’ à propos des tentes”. Il est donc inutile de préciser que *Echel* est un arbre, selon son sens simple.

(46) Le Targoum Onkelos dit : “Il planta un arbre” et Rabbi Avraham Ibn Ezra en fait de même. Le Targoum Yonathan Ben Ouzyel et le Targoum Yerouchalmi disent : “il planta un verger... et y plaça des nourritures et des boissons”.

(47) Ceci semble être d’après tous les avis et c’est ce que l’on déduit aussi du traité Sotta, à cette référence. On verra aussi le Maharcha et le Midrash Béréchit Rabba : “selon l’avis de Rabbi Né’hémya, qui dit que *Echel* était une auberge, Avraham recevait...”. En revanche, le Yefé Toar dit : “d’après l’avis qui parle d’un verger également... toutefois, selon Rabbi Né’hémya, une plus grande préparation était nécessaire”. C’est aussi ce que l’on peut déduire du traité Sotta, comme le constate le Yefé Toar.

## Chemot

quelques temps<sup>(48)</sup>, en disposant de : “toutes sortes d’aliments”<sup>(49)</sup>, ce qui permet de convaincre les passants de la nécessité de bénir D.ieu<sup>(50)</sup> pour tous ces bienfaits<sup>(51)</sup>, même si cette interprétation

soulève une difficulté sur le verbe “planter”, imposant de trouver une preuve que celui-ci peut être utilisé à propos d’une tente, “on emploie effectivement le verbe ‘planter’ à propos des tentes”<sup>(52)</sup>.

(48) Le commentaire de Rachi sur le traité Sotta dit : “une auberge : pour que les invités y passent la nuit”, puis il poursuit : “*Echel* est constitué des initiales de *A’hila*, aliments, *Chitya*, boissons, *Levya*, accompagnement”.

(49) Le Midrash Béréchit Rabba, à cette référence, dit : “Echel : c’est une auberge. Il demandait : ‘que désires-tu du veau, du bœuf, du vin, des œufs ?’”. On verra aussi le commentaire de Rachi qui est cité dans la note précédente.

(50) Selon l’avis qui parle d’un verger, Rachi écrit également : “afin d’en apporter des fruits pour le repas des invités” et il précise : “c’est grâce à ce *Echel* que l’on invoqua le Nom du Saint béni soit-Il”. Toujours selon l’avis qui parle d’un verger, il précise que : “il planta un *Echel*” fait allusion à la plantation d’un verger.

(51) Cette explication peut être donnée également à propos de la Guemara\*, bien que ceci conduise à s’interroger sur les deux Sages, Rabbi Yehouda et Rabbi Né’hémya, d’autant que le Midrash Béréchit Rabba, à cette référence, établit clairement que, selon Rabbi Yehouda, il s’agissait d’un verger et, selon Rabbi Né’hémya, d’une auberge. Il a été expliqué, à différentes reprises, dans l’étude du commentaire de Rachi sur les versets Ekev

11, 6 et Haazinou 32, 43, que c’est bien là la différence qui doit être faite entre la conception de Rabbi Yehouda et celle de Rabbi Né’hémya, mais en sens inverse, ce qui veut dire que Rabbi Né’hémya prend en compte le sens simple des versets, alors que Rabbi Yehouda se base sur le contexte général. On verra, à ce sujet, le Likouteï Si’hot, tome 5, à la page 264. Ceci nous permet de comprendre pourquoi Rachi, commentant le verset : “Il planta un *Echel* à Béer Cheva”, cite les noms de Rav et Chmouel plutôt que ceux de la version la plus répandue de la Guemara et du Midrash Béréchit Rabba, Rabbi Yehouda et Rabbi Né’hémya. En effet, leurs conceptions sont inversées, dans l’interprétation de ce verset. On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 5, à la page 267, dans la note 28, qui donne une autre explication, à propos de la discussion entre Rabbi Yehouda et Rabbi Né’hémya.

(52) Ceci nous permettra de comprendre aussi la discussion, qui est rapportée par le traité Baba Batra 3a, à propos du verset ‘Haggaï 2, 9 : “L’honneur de la dernière maison sera plus grand que celui du premier” : “Il y a une discussion entre Rav et Chmouel ou, selon un autre avis, entre Rabbi Yehouda et Rabbi

*Likouteï Si'hot*

8. Tout ce qui vient d'être dit concerne la Guemara et le Midrash, selon les conceptions de Rav et de Chmouel. Pour ce qui est du commentaire de Rachi sur la Torah, en revanche, il est difficile de penser que telle soit la raison pour laquelle il cite les nom de Rav et de Chmouel, et qu'il s'agisse uniquement, pour lui, de montrer que chacun maintient sa conception, car, si c'était le cas, Rachi aurait dû citer leur nom chaque fois qu'il mentionne l'une de leurs conceptions.

Or, Rachi ne dit que dans quelques cas : "il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L'un dit que... L'autre dit que...", dans le

verset : "il rentra à la maison pour faire son travail" et dans notre Paracha, mais non aux autres références :

A) Dans la Parchat Noa'h, à propos de Nemrod, commentant le verset : "il commença à être vigoureux", il explique : "en conduisant le monde entier à se révolter contre D.ieu". L'idée nouvelle, ici, n'est pas la signification que l'on donne à la vigueur, s'écartant de celle que l'on rencontre, à différentes reprises, dans le sens simple du verset, puisqu'en l'occurrence cette vigueur conduit à la révolte. Cette interprétation est donc basée<sup>(52\*)</sup> sur le nom même de Nemrod<sup>(53)</sup>. Puis, dans la Parchat Le'h Le'ha, à

Eléazar. L'un dit : elle sera plus grande par sa construction et l'autre dit : elle sera plus grande par le nombre de ses années". En effet, la construction du Temple est le sens simple de la grandeur dont parle ce verset. En revanche, le contexte du verset, "l'honneur de cette maison... dit l'Eternel Tsevaot" fait bien allusion à une grandeur par le nombre des années, qui est ici la signification du terme "honneur", par rapport au Nom Tsevaot, plutôt qu'à la "grandeur de la construction". Ceci permet de comprendre pourquoi

Rachi, commentant le verset de 'Haggaï, cite les avis de Rav et Chmouel, "l'un dit que...".

(52\*) Dans le verset Béréchit 6, 4, Rachi explique : "les hommes forts : pour se révolter contre D.ieu", car il fait allusion à "ceux qui ont connu la chute" et "par la suite, aux hommes de renom". On consultera ce commentaire de Rachi.

(53) Dans le verset 9, Rachi explique : "Il les pousse à se révolter contre D.ieu...", "Il les pousse à la révolte...".

## Chemot

propos d'Amraphel, Rachi dit : "C'est Nemrod qui ordonna à Avraham de sauter dans la fournaise<sup>(54)</sup>, ce qui veut bien dire que : 'son nom était Nemrod'"<sup>(55)</sup>. En revanche, il ne précise pas que c'était là les avis de Rav et Chmouel.

B) A propos du verset : "la grotte de Ma'hpéla", Rachi mentionne conjointement les

deux avis, "une maison et un étage au-dessus, autre explication : elle était double par les couples"<sup>(56)</sup>. Là encore, il ne dit pas : "Il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L'un dit que..."<sup>(57)</sup>.

C) Il en est de même pour le commentaire de la Meguilat Esther. Rachi adopte, selon le sens simple du verset, l'un des avis<sup>(58)</sup> et il ne mentionne

(54) On verra les commentaires de Rachi, à ces références des Sidrot Noa'h et Le'h Le'ha.

(55) Et, l'on ne peut pas avancer que, d'après cette objection, le commentaire de Rachi ne suit aucun des deux avis, selon le sens simple des versets, puisque les deux noms ont une raison. En effet, il en est bien ainsi, à différentes reprises, selon le sens simple du verset. Par exemple, le nom Yaakov lui fut donné parce que "sa main tenait le talon (*Ekev*) d'Essav", selon le verset Toledot 25, 26, avec son commentaire de Rachi, de même que sur le verset Vaychla'h 32, 29 : "Yaakov : les bénédictions te sont venues par ruse et par tromperie. Israël : parce que tu as combattu les anges, les hommes et tu les as vaincus" et sur le verset de Vaychla'h, avec son commentaire de Rachi. On verra aussi celui des versets Vaychla'h 35, 10, Le'h Le'ha 17, 5, à propos de la différence entre Avram et Avraham et Le'h Le'ha 17, 15, à propos de la dif-

férence entre Saraï et Sarah.

(56) Ce commentaire de Rachi a été longuement expliqué, selon le sens simple du verset, dans le Likouteï Si'hot, tome 5, dans la seconde causerie de la Parchat 'Hayé Sarah.

(57) D'après l'explication de ce Likouteï Si'hot, Rachi, quand il dit : "une maison et un étage au-dessus", ne se réfère pas à la Guemara, mais ceci ne concerne pas directement les conceptions de Rav et de Chmouel, dans l'interprétation de ce verset. Il est dit aussi, à la page 110, que le sens simple du mot Ma'hpéla n'est pas : "double par les couples".

(58) Cela veut dire, a priori, qu'il ne faut pas interpréter les discussions de Rav et Chmouel, comme le fait le Chem Olam cité à la note 13, en considérant que Rav se limite au sens simple du verset, alors que Chmouel l'approfondit. En effet, Rachi lui-même énonce, avant tout, le sens simple du verset, comme il l'affirme, à différentes références. Il ne cite donc,

*Likouteï Si'hot*

pas l'autre du tout<sup>(59)</sup>. Il ne mentionne même pas le nom de l'auteur de cette explication, Chmouel<sup>(60)</sup>.

Il faut bien en conclure que, chaque fois que Rachi cite les noms de Rav et de Chmouel, il ne veut pas uniquement indiquer qu'ils maintiennent leurs conceptions, précédemment exposées, mais il souligne, de la sorte, que cette conception s'applique, précisément à cette référence. Ou encore répond-il ainsi à une question

que se pose l'élève avisé à propos de ce passage.

9. L'explication de tout cela est la suivante. Au sens simple, "un nouveau roi se dressa" semble indiquer que le désir de ruser contre les enfants d'Israël était inspiré par la méchanceté du roi de l'Égypte et de son peuple. En effet, y compris d'après l'avis qui dit qu'il était réellement nouveau, on ne peut pas penser que le verset : "qui n'avait pas connu Yossef" signifie qu'il n'avait pas connaissance

d'après ce sens simple du verset, que le second avis, celui de Chmouel, sans l'introduire, par exemple, par la formule : "nos Sages expliquent que". De même, il commente le nom de Nemrod d'après le sens simple du verset. Par contre, d'après ce qui est dit ici, dans le texte, la conception de Chmouel est aussi le sens simple du contenu du verset ou du sujet. C'est donc également celui de Rachi

(59) Bien entendu, il n'y a pas lieu de penser que Rachi opte pour cet avis, dans son commentaire de la Meguilat Esther parce qu'il a été adopté par le

Midrash Esther Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4, comme l'avance le Sifteï 'Ha'hamim, à cette référence de la Meguilat Esther. En effet, Rachi commente le sens simple des versets et il ne fait pas que retranscrire les explications des Sages.

(60) On pourrait expliquer, au prix d'une difficulté, que Rachi ne mentionne pas les noms de Rav et de Chmouel, à ces références, parce qu'il pense que leur discussion est sans incidence sur leur manière d'interpréter le sens simple des versets.

## Chemot

de ce qu'il avait fait, n'en avait jamais entendu parler<sup>(61)</sup>, alors que Yossef avait sauvé toute l'Egypte, comme on l'a rappelé<sup>(62)</sup>.

Il est bien évident, y compris pour l'enfant de cinq ans qui commence son étude de la Torah, que sa crainte, "voici le peuple des enfants d'Israël... de peur qu'il se multiplie... et fasse la guerre contre nous", était sans fondement. En effet, la nature humaine<sup>(63)</sup> veut que l'on ne rende pas le mal pour le bien.

Comme on l'a déjà appris, à propos d'Avraham et Aviméle'h<sup>(64)</sup>, le second rendit

service au premier en lui disant : "Voici, mon pays est devant toi"<sup>(65)</sup> et, de ce fait, Avraham fit le serment de prodiguer la bonté et le bienfait, non seulement à Aviméle'h lui-même, mais aussi : "à mon petit-fils, à mon arrière-petit-fils... et au peuple du pays".

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Les enfants d'Israël avaient connaissance de l'attitude favorable du Pharaon, roi de l'Egypte, envers Yossef et envers eux. Celui-ci avait libéré Yossef de prison, l'avait nommé vice-roi et il avait pro-

(61) On verra le Maskil Le David, à cette référence, qui donne une seconde explication, selon laquelle, d'après Rachi, il faisait semblant de ne pas savoir. Or, on peut en dire de même, d'après la première explication. Par contre, la manière dont il interprète le mot : "nouveau", dans le commentaire de Rachi, n'est pas conforme au sens simple du verset. On verra, à ce propos, le Ets Yossef, sur le Eïn Yaakov, à cette référence du traité Sotta.

(62) On verra le Midrash Chemot Rabba, à cette référence et le Midrash Tan'houma, Parchat Chemot, au

chapitre 5, qui dit : "Jusqu'à maintenant, ce que nous consommons leur appartient. Comment nous en prendre à eux ? Si Yossef n'était pas là, nous ne serions pas vivants !". Et, l'on verra le Zohar, tome 2, à la page 7a, qui dit que le Pharaon ne connaissait pas Yossef, de même que le Léka'h Tov et le Midrash Ha Gadol, à cette référence.

(63) On verra le verset Mikets 44, et le commentaire de Rachi sur le verset Noa'h 11, 5.

(64) Vayéra 21, 23.

(65) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

clamé : “sans ton consentement, nul ne lèvera la main ou le pied”<sup>(66)</sup>. Puis, toujours selon l’instruction du Pharaon, les enfants d’Israël avaient été installés dans la région la plus riche du pays, à Gochen<sup>(67)</sup>. Il est donc bien clair que le roi de l’Égypte et son peuple avaient compris que les enfants d’Israël ne leur feraient pas de mal, pas même en la génération suivante. De ce fait, il est évident que sa crainte, son soucis, “de peur qu’il se multiplie...”, n’était qu’un prétexte. La véritable raison de son décret était sa méchanceté.

Cette conclusion soulève, toutefois, une interrogation : quel était l’aspect essentiel de la méchanceté du Pharaon ? S’exerçait-elle envers D.ieu ou bien, avant tout, envers les hommes, les enfants d’Israël ? Rachi répond à cette question, en allusion, en précisant que les auteurs de ces deux avis sont Rav et Chmouel. C’est ce que nous montrerons.

10. La Guemara dit<sup>(68)</sup> que : “la Hala’ha est tranchée selon Rav pour les interdits et selon Chmouel pour les questions financières”. Les premiers Sages expliquent<sup>(69)</sup> pourquoi il en est ainsi. Bien que Rav avait également un avis sur les problèmes financiers, de même que Chmouel déterminait ce qui est interdit et ce qui est permis, “Chmouel avait l’habitude de prononcer toujours le jugement. Il était donc scrupuleux, examinait profondément le cas et en comprenait chaque aspect de manière exacte. De même, Rav avait l’habitude également de déterminer avec scrupule ce qui est permis et ce qui est interdit. C’est pour cela que l’on s’en remettait à sa décision, en la matière”. En d’autres termes, Rav se consacrait essentiellement à déterminer ce qui est interdit et ce qui est permis. Il le faisait soigneusement, alors que Chmouel se consacrait essentiellement aux problèmes financiers<sup>(70)</sup>.

(66) Mikets 41, 44.

(67) Vaygach 47, 6-11.

(68) Traité Be’horot 49b et références indiquées.

(69) Selon le Roch sur le traité Baba Kama, chapitre 4, au paragraphe 4.

(70) On verra les responsa Havot Yaïr, au paragraphe 94.



## Chemot

La différence entre les interdits et les problèmes financiers est la suivante. Ce qui est interdit ou permis s'entend envers D.ieu. A l'inverse, les problèmes financiers sont surtout entre les hommes. De ce fait, dans un cas qui a une implication à la fois envers D.ieu et envers les hommes, Rav tendait à se prononcer en fonction de l'interdit, envers D.ieu, alors que Chmouel envisageait la conséquence financière, entre les hommes.

11. En l'occurrence, d'après l'avis qui dit que le "nouveau roi" n'était pas "véritablement nouveau", qu'il était le même, sa méchanceté envers D.ieu n'était donc pas si grande. En effet, il pouvait prétexter que Yaakov lui avait accordé les honneurs d'un roi, à son arrivée comme à son

départ<sup>(71)</sup>, qu'il le considérait comme un roi et qu'il acceptait son autorité<sup>(72)</sup>. Devant le ciel, il avait donc le droit, selon lui, de diriger le pays comme il l'entendait.

Il n'en est pas de même, en revanche, du point de vue des hommes, pour ce qui concerne les enfants d'Israël et surtout les fils de Yossef. Un tel prétexte ne justifie pas tous ces décrets, dès lors qu'il s'agit du même roi auquel son ami, Yossef, avait fait tant de bien<sup>(73)</sup>. La méchanceté entre les hommes est donc beaucoup plus grave<sup>(74)</sup>.

Par contre, si l'on admet que le "nouveau roi" est "véritablement nouveau", cela veut dire que ce n'est pas lui qui avait été honoré par Yaakov, que les enfants d'Israël n'avaient pas accepté

(71) Vaygach 47, 7 et commentaire de Rachi, à cette référence, 47, 10 et commentaire de Rachi à cette référence.

(72) Ils avaient eux-mêmes tiré profit de lui, puisqu'il leur avait permis de s'installer à Gochen, la région la plus riche du pays de l'Égypte.

(73) C'est en particulier le cas à la fin de la Parchat Vaygach, comme le rapportait la note 40.

(74) On verra les références qui sont citées à la note 62, le Midrash, mentionné par le Be'hayé, à cette référence, selon lequel : "il n'avait pas connu Yossef : quiconque nie le bien prodigué par son prochain...". On verra le Torah Cheléma, à cette référence, au paragraphe 88. Et, le Be'hayé conclut : "Ce Midrash va dans le sens de celui qui considère qu'il avait renouvelé ses décrets".

*Likouteï Si'hot*

son règne et son autorité, à leur arrivée en Egypte. Néanmoins, son règne commença alors que les enfants d'Israël se trouvaient encore en Egypte. Ils n'étaient cependant pas arrivés dans son domaine, n'avaient pas accepté son règne et son autorité. Le Pharaon n'avait donc aucune justification, devant D.ieu, pour les décrets qu'il émettait envers les enfants d'Israël.

Pour ce qui est des enfants d'Israël, en revanche, dans les relations entre les hommes, sa méchanceté n'était pas très grande, car il était un "nouveau roi", auquel Yossef n'avait pas prodigué le bien.

Il en résulte que, lorsque la Torah souligne la méchanceté du Pharaon, Rav, qui considère que cette méchanceté est envers D.ieu, comme on l'a dit, dira qu'il est "véritablement nouveau" et que cette méchanceté envers D.ieu est d'autant plus grande.

Chmouel, par contre, qui se consacrait essentiellement aux problèmes financiers, entre les hommes, en déduit que c'était le même roi, qui avait renouvelé ses décrets, comme on l'a dit.

12. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi cite les noms de Rav et Chmouel, également dans les deux controverses précédentes.

Dans la Parchat Vayéchev, le verset entend exprimer la droiture de Yossef, avant le verset : "il rentra à la maison...", dans la suite du récit<sup>(75)</sup> : "Il lui confia sa maison et, tout ce qu'il possédait, il le plaça dans sa main... il abandonna tout ce qu'il avait dans la main de Yossef et il ne savait rien de ce qu'il avait avec lui...", "L'épouse de son maître leva les yeux... il refusa et il dit... comment ferais-je tant de mal... et ce fut, alors qu'elle lui parlait chaque jour et qu'il ne l'écoutait pas",

(75) 39, 4 et versets suivants.

## Chemot

puis, par la suite, Yossef échappa à l'épouse de Putiphar et il s'enfuit. Il y a alors une discussion sur le sens simple du verset : "il rentra à la maison pour faire son travail". S'agit-il de son travail, à proprement parler ou bien de faire "ses besoins, avec elle" ?

Selon Rav, dont le but essentiel est de souligner et de mettre en évidence l'aspect de la relation des hommes avec D.ieu, il s'agit bien ici de son travail, à proprement parler, non pas de "faire ses besoins avec elle", comme semble l'indiquer la précision du verset : "le personnel de la maison n'était pas là...". En effet, cela aurait été une transgression envers D.ieu<sup>(76)</sup>.

D'après Chmouel, par contre, qui cherche à souligner l'aspect financier de la situation, c'est-à-dire les relations entre les hommes, on

comprend que "il rentra à la maison pour faire ses besoins avec elle" précisément lorsque "le personnel de la maison n'était pas là", afin de ne pas remettre en question les relations entre les hommes, ni son statut d'esclave de Putiphar et le fait qu'il lui avait confié sa maison.

13. "Echel : il y a une discussion entre Rav et Chmouel. L'un dit que c'est un verger, duquel on apportait des fruits pour le repas des invités. Et, l'autre dit : c'est une auberge pour y séjourner, contenant toutes sortes d'aliments".

Du point de vue des relations entre les hommes, il est clair qu'il s'agissait d'une auberge, en laquelle se trouvaient toutes sortes d'aliments, ce qui est plus utile et plus important qu'une simple auberge, produisant uniquement des fruits<sup>(77)</sup>.

(76) Déjà, au préalable, il avait dit : "Comment pourrais-je faire une aussi mauvaise action et commettre une faute devant D.ieu ?". Et, l'on verra aussi le commentaire du Abravanel, à cette référence.

(77) On notera que, dans les versets précédents également, le bienfait entre Avraham et Avimélé'h est souligné, c'est-à-dire les relations entre les hommes, comme on l'a dit.

*Likouteï Si'hot*

Or, cette explication relative à l'auberge produisant des fruits, souligne plus clairement les relations avec D.ieu, car il en est ainsi, en l'occurrence, également du point de vue d'Avraham lui-même. S'il en fut ainsi pour Kaïn, qui "apporta des fruits de la terre, une offrande pour l'Eternel", combien plus devait-il en être ainsi en l'occurrence<sup>(78)</sup>.

C'est la raison pour laquelle Rachi mentionne ici le nom des auteurs de ces avis et il choisit précisément la version qui cite Rav et Chmouel, non pas celle de la Guemara qui est parvenue jusqu'à nous, mentionnant Rabbi Yehouda et Rabbi Né'hémya<sup>(79)</sup>. C'est, en effet, une explication de la raison d'être et de la qualité de chacun des avis<sup>(80)</sup>.

14. Ce commentaire de Rachi délivre, en outre, un

enseignement pour notre époque. Certains prétextent que : "nous avons une sœur dans le palais royal", un nouvel ami ou un ancien ami. Aussi, lorsque celui-ci émet un décret, ce qu'à D.ieu ne plaise, les Juifs ne doivent pas s'en affecter et, même s'il va à l'encontre de la Torah, il faudra le respecter, dès lors que nous sommes les esclaves du Pharaon pour bâtir Pitom et Ramsès, plutôt que de servir D.ieu en étudiant la Torah avec élan et ardeur, en mettant en pratique les Mitsvot de la meilleure façon, "en toutes tes voies, connais-Le". Nous vivons en Egypte, dans la meilleure région du pays et il faut donc bien faire des concessions !

On doit donc savoir que peu importe qu'il s'agisse d'un nouveau roi ou d'un ancien, qu'il s'exprime de telle façon ou de telle autre,

(78) Béréchit 4, 3.

(79) On verra la note 51, ci-dessus.

(80) On peut donner une explication similaire, à propos de la controverse, qui a été citée à la note 52 : "grand sera l'honneur de cette maison", par "la construction" ou bien par "le nombre des années". La "grandeur de la construction" souligne ici l'impor-

tance du développement et de l'extension de la Présence divine, la révélation d'une sainteté accrue ici-bas. Le "nombre des années", en revanche, signifie que le Temple existe, auprès des enfants d'Israël, pour une période plus longue, mais l'on peut encore s'interroger, à ce sujet.

dès lors qu'il est le roi de l'Égypte, persécutant Israël<sup>(81)</sup>, rendant difficile le Judaïsme et lui faisant obstacle. C'est là une ruse du mauvais penchant et "le bienfait des nations est une faute"<sup>(82)</sup> !

Il faut donc adopter le comportement des sages-femmes de l'exil d'Égypte. A l'encontre du décret du Pharaon, "tout fils qui naîtra, vous le jetterez dans le fleuve et toute fille, vous la ferez vivre"<sup>(83)</sup>, ce qui revient, comme on l'a maintes fois souligné<sup>(84)</sup>, à les projeter dans les domaines qui constituent l'idolâtrie de l'Égypte, ce qu'était le fleuve, comme on le sait<sup>(85)</sup>, l'argent, la carrière et tout le reste, au point, ce qu'à D.ieu ne plaise, de noyer non seulement le corps juif, mais aussi l'âme juive. De même, "toute fille, vous la ferez vivre" fut partie intégrante de ce décret. Les filles devaient vivre et être

éduquées dans l'esprit et selon le mode de vie de l'Égypte, hostile à Israël.

Les sages-femmes d'Israël se dressèrent contre le décret et elles firent tout ce qui était nécessaire pour que naissent des enfants juifs, susceptibles de recevoir toute l'éducation juive dont ils ont besoin. Et, ce qui doit être fait selon les voies de la nature, les interventions et les dialogues avec les non-Juifs seront conformes à la manière dont Moché, notre maître, s'adressa au Pharaon, en manifestant du respect à qui de droit<sup>(86)</sup>, comme il convient, mais, simultanément, en tenant le bâton de D.ieu à la main<sup>(87)</sup>, en ayant la fierté et la détermination d'un Judaïsme divin, sans se sentir inférieur devant les non-Juifs et, bien évidemment, sans dissimuler son Judaïsme.

(81) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 16, au paragraphe 4.

(82) Michlé 14, 34. Traité Baba Batra 10b et Tanya, au chapitre 1.

(83) Chemot 1, 22.

(84) On verra le Likouteï Si'hot, tome 1, à partir de la page 111 et tome 16, à la page 14.

(85) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 7, 17.

(86) Commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 13 et Bo 11, 8.

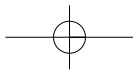
(87) Chemot 4, 20.

*Likouteï Si'hot*

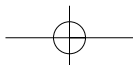
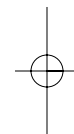
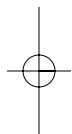
En ne tenant aucun compte des décrets du pays qui ne sont pas conformes au Judaïsme, en se consacrant pleinement à l'éducation sacrée de tous les enfants juifs, on constitue les armées de D.ieu, des Juifs en bonne santé physique et morale à la fois et c'est cela qui conduit vers la délivrance<sup>(88)</sup> véritable et complète par notre juste Machia'h, très prochainement.

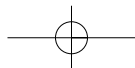
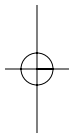
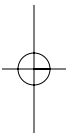
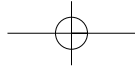
---

(88) Du reste, il en fut de même lors de l'exil d'Egypte. C'est par le mérite des femmes vertueuses que les enfants d'Israël furent libérés de ce pays, selon le traité Sotta 11b.



**VAERA**







## Vaéra

## Vaéra

### ***La remise en cause des Attributs de D.ieu***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaéra 5731-1971)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 9)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 47)*

1. Il a été maintes fois souligné<sup>(1)</sup> que le commentaire de Rachi, s'il énonce, avant tout, le sens simple du verset, n'en comporte pas moins des "idées merveilleuses"<sup>(1\*)</sup>, émanant des autres parties de la Torah et même le "vin de la Torah"<sup>(2)</sup>. Toutefois, pour comprendre ces idées, appartenant aux autres parties de la Torah, il est nécessaire, au préalable, de saisir le commentaire de Rachi sur le sens simple du verset.

Après avoir énoncé le sens immédiat des versets, au début de la Sidra, "Je Me suis révélé à Avraham... J'ai également accompli...", Rachi poursuit<sup>(3)</sup>, faisant référence au contenu de ces versets : "Nos Sages l'appliquent"<sup>(4)</sup> à ce qui a été dit ci-dessus. Moché disait : 'Pourquoi as-Tu fait du mal ?'<sup>(5)</sup>. Le Saint béni soit-Il lui répondit : 'Il est dommage que ceux qui sont partis ne soient plus là. Je dois Me

(1) La fin de cette causerie, à partir du paragraphe 12, traitera également de la date du 24 Tévet.

(1\*) Selon l'expression du Chnei Lou'hot Ha Berit, dans son traité Chevouot, à la page 181a.

(2) Voir le Hayom Yom, à la page 24.

(3) Au verset 6, 9.

(4) Voir le traité Sanhédrin 111a, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 6, au paragraphe 4 et le Midrash Tan'houma, au début de la Parchat Chemot.

(5) Chemot 5, 22.

*Likouteï Si'hot*

plaindre de la disparition des Patriarches. Je Me suis maintes fois révélé à eux par El Chadaï et ils ne M'ont jamais demandé Mon Nom, alors que toi, tu M'as dit<sup>(6)</sup> : 'S'ils me demandent Son Nom que devrai-je leur dire ?'. Et, J'ai également accompli... Lorsque Avraham voulut enterrer Sarah, il ne trouva un terrain qu'après avoir payé très cher. De même, Its'hak a été contesté, du fait des puits qu'il avait creusés. Il en fut de même également pour Yaakov. Or, ils n'ont pas remis en cause Mes Attributs, alors que toi, tu as dit : 'Pourquoi as-Tu fait du mal ?'. Puis, Rachi conclut : "Mais, ce Midrash n'est pas parfaitement adapté au verset".

A la fin de la Parchat Chemot<sup>(7)</sup>, commentant le verset : "Maintenant, tu verras...", qui est la réponse du Saint béni soit-Il, apportée par

la Torah, à la question : "Pourquoi as-tu fait du mal ?", Rachi dit : "Tu as douté de Mes Attributs, non pas comme Avraham, à qui J'ai dit<sup>(8)</sup> : 'C'est par Its'hak que tu auras une descendance', puis Je lui ai dit<sup>(9)</sup> : 'Offre-le en sacrifice'. Or, il n'a pas remis en cause Mes Attributs"<sup>(10)</sup>. On peut ici se poser les questions suivantes :

A) Pourquoi, dans la Parchat Vaéra, disant : "Nos Sages l'appliquent", Rachi cite-t-il une preuve que tous les Patriarches "n'ont pas remis en cause Mes Attributs", alors qu'à la fin de la Parchat Chemot il mentionne uniquement Avraham ?

B) S'agissant d'Avraham lui-même, Rachi, dans notre Paracha, montre qu'il "ne remet pas en cause Mes Attributs" à partir d'un autre événement, celui de l'enterre-

(6) Chemot 3, 13.

(7) 6, 1.

(8) Vayéra 21, 12.

(9) Vayéra 22, 2.

(10) Voir le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 22, 12 : "J'exposerai mon propos devant Toi".

## Vaéra

ment de Sarah, alors qu'à la fin de la Parchat Chemot, il évoque le fait que Its'hak devait être sa descendance<sup>(11)</sup>.

C) Point essentiel, Rachi, à la fin de la Parchat Chemot, cite son explication sur la remise en cause des Attributs de D.ieu, sans lui apporter aucune autre précision, ce qui veut dire qu'il la présente comme étant le sens simple du verset. Or, il n'en est pas de même, dans notre Paracha, dans laquelle il introduit son propos par : "Nos Sages l'appliquent". Il mène donc bien ici une analyse plus profonde et, bien plus, il précise que

celle-ci "n'est pas parfaitement adaptée au verset", à l'encontre du principe selon lequel Rachi rapporte une Aggada uniquement dans la mesure où elle permet de mieux comprendre le verset<sup>(11\*)</sup>.

2. On peut penser que la réponse à la dernière question posée figure dans ce qui a été dit au préalable. A la fin de la Parchat Chemot, Rachi énonce le sens simple de ce verset<sup>(12)</sup> : "Et, D.ieu dit à Moché : maintenant tu verras", qui est, comme on l'a dit, une réponse à l'interrogation soulevée par Moché lui-même,

(11) La différence est, très simplement, la suivante. L'explication : "Nos Sages l'appliquent" concerne le verset : "Et, J'ai accompli", qui se rapporte à l'héritage d'Erets Israël. Rachi précise donc que les Patriarches ne remirent pas D.ieu en cause, à ce sujet. Il n'en est pas de même, en revanche, à la fin de la Parchat Chemot. Cela n'explique pas, en revanche, le changement qui intervient dans la Parchat Chemot, d'autant que cet événement, cité à propos d'Avraham, ne figure pas dans les propos de nos Sages.

(11\*) Béréchit 3, 8.

(12) Rachi ne dit pas, à ce propos : "Nos maîtres expliquent", par exemple, bien qu'il poursuive ensuite : "De ce fait, tu verras maintenant ce qui est fait au Pharaon". La Guemara et le Midrash Tan'houma, à la suite de cette explication, indiquent : "Il est dommage que ceux qui sont partis ne soient plus là. Je dois Me plaindre de la disparition des Patriarches.", comme le cite Rachi dans la Parchat Vaéra. Par contre, le Midrash Chemot Rabba, à la fin de la Parchat Chemot, en fait une explication indépendante.

*Likouteï Si'hot*

que rapportaient les versets précédents : "Pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ? Depuis que je suis venu parler au Pharaon en Ton Nom, ce peuple a connu le mal".

Ainsi, non seulement la mission confiée par D.ieu n'avait pas permis de sauver les enfants d'Israël, "sauver, Tu n'as pas sauvé Ton peuple", mais, bien au contraire, "ce peuple a connu le mal". De ce fait, "tu verras maintenant ce qui est fait au Pharaon, mais non ce qui sera fait aux rois des sept peuples", parce que Moché avait "remis en cause Mes Attributs".

Tel n'est donc pas le comportement qu'il fallait adopter et, précisément, ce n'est pas ce que fit Avraham, lequel : "ne remit pas en cause Mes Attributs", bien que : Je lui avais dit : 'c'est par Its'hak que tu auras une descendance', puis Je lui ai dit<sup>(9)</sup> : 'Offre-le en sacrifice'. Or, il n'a pas remis en cause Mes Attributs". Une telle promesse, comme dans le cas présent, fut la cause d'une douleur supplémentaire<sup>(13)</sup>, au même titre que : "depuis que je suis venu parler au Pharaon en Ton Nom, ce peuple a connu le mal"<sup>(14)</sup>.

(13) Il n'en est pas de même pour la famine dans le pays, selon le verset Le'h Le'ha 12, 10 et le commentaire de Rachi, à cette référence.

(14) De ce fait, c'est précisément après l'épreuve du sacrifice d'Its'hak, que le Saint béni soit-Il dit (Vayéra 22, 12) : "Maintenant, Je sais : désormais j'ai une réponse pour le Satan et

les nations qui Me demandent pourquoi Je t'aime. Actuellement, on le voit", comme l'explique Rachi, à cette référence, bien qu'au préalable, Avraham avait déjà surmonté des épreuves et fait don de lui-même, à Ur Kasdim, comme le rappelait Rachi, commentant le verset Noa'h 11, 28.

## Vaéra

On peut vérifier dans la pratique que la douleur de ne pas avoir d'enfant n'est pas comparable à celle d'avoir reçu de D.ieu un fils unique, à un âge déjà avancé, puis de le perdre, surtout lorsque c'est le père lui-même qui doit causer sa perte<sup>(15)</sup>.

Ainsi, il n'y a pas lieu que Rachi fasse la preuve que Avraham ne remit pas en cause les Attributs de D.ieu en rappelant que, quand il voulut enterrer Sarah, il ne trouva pas de terrain pour le faire et, de même, que Its'hak fut remis en cause à son tour et que Yaakov dut acquérir un champ<sup>(16)</sup>, car, dans tous ces cas, il n'y avait pas eu de promesse "de leur donner le pays", qui aurait conduit à l'acheter à un prix très élevé.

(15) Certes, le verset : "C'est par Its'hak que tu auras une descendance" fut dit après la naissance d'Its'hak. Ceci fait, néanmoins, partie de la douleur et de la peine auxquelles le texte fait allusion ici. En effet, la douleur de ne pas avoir d'enfants est aussi celle de voir sa famille s'éteindre. Or, D.ieu lui avait promis une descendance à partir d'Its'hak, puis Il lui avait demandé de le sacrifier, ce qui était la négation totale de la naissance de ce fils.

La remise en cause pouvait donc uniquement être la suivante. Avraham, ayant obtenu l'assurance qu'il recevrait le pays, n'aurait pas dû être conduit à payer un montant aussi élevé<sup>(17)</sup> et, par la suite, il aurait dû en être de même pour Its'hak et Yaakov. Une telle remise en cause n'aurait donc pas été l'illustration de celle de Moché, prétendant que c'était à cause de la mission confiée par D.ieu que : "ce peuple a connu le mal".

Il n'en est pas de même si l'on considère l'explication qui dit que : "Nos Sages l'appliquent", selon laquelle le contenu de ces versets, y compris : "Je Me suis révélé à Avraham, à Its'hak et à Yaakov"<sup>(18)</sup>, fait suite à ce qui a été dit au préalable, dans la

(16) Vaychla'h 33, 19.

(17) Voir le commentaire de Rachi sur le verset 'Hayé Sarah 23, 9.

(18) Le traité Sanhédrin fait allusion au verset : "depuis que je suis venu chez le Pharaon", sans mentionner clairement : "Je Me suis révélé à Avraham". Par contre, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 10, au paragraphe 4, se réfère effectivement à ce verset : "Je Me suis révélé à Avraham" et le Midrash Tan'houma conclut : "C'est pour cela qu'il est écrit : Je Me suis révélé".

*Likouteï Si'hot*

réponse de D.ieu<sup>(19)</sup> aux interrogations et aux paroles de Moché, en général<sup>(20)</sup> et non uniquement du fait de la douleur supplémentaire qui était

ainsi causée. Ces interrogations avaient commencé par : "S'ils me demandent Son Nom, que devrais-je répondre ?"<sup>(21)</sup> et l'on comprend que

(19) Il n'en est pas de même pour le commentaire de Rachi, selon le sens simple du verset, au début de cette Paracha. Le début du verset est : "Et, D.ieu parla à Moché : il formule un reproche parce que Moché avait parlé durement et il dit : pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ?". En revanche, la suite du verset, "Je Me suis révélé" ne poursuit pas ce reproche, prononcé parce que Moché avait parlé durement et demandé : "pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ?". Le sens simple du verset, à la fin de la Paracha Chemot, "maintenant, tu verras" a, en effet, la même conception que celui qui introduit notre Paracha. En conséquence, il importe peu ici que Avraham, Its'hak et Yaakov n'aient pas remis en cause les Attributs de D.ieu, comme le précise le texte. Il n'en est pas de même pour : "Nos Sages l'appliquent", comme le disent le Reém, au début de notre Paracha, le Gour Aryé, le Divrei David, sur le Taz, au verset 6, 9 et d'autres commentateurs encore.

(20) Le Reém, commentant le verset 6, 9, dit : "Il ne s'agit pas du : 'pourquoi m'as-Tu envoyé ?' énoncé juste après cela, selon la manière dont il interprète le sens simple du verset". Or, on peut s'interroger sur cette affirmation, car la Guemara et le Midrash Tan'houma, au début de cette explication, citent également le verset sui-

vant : "depuis que je suis venu parler au Pharaon en Ton Nom". Et, le Midrash Chemot Rabba conclut : "A la fin, tu as dit : depuis que je suis venu parler au Pharaon". Il en est de même dans le Tan'houma. Puis Rachi cite, à la fin, comme dans la Guemara, la conclusion de ce verset : "Et, maintenant tu Me dis : sauver, Tu n'as pas sauvé Ton peuple", qui fait suite à : "pourquoi m'as-Tu envoyé ?". Rachi cite : "Pourquoi as-Tu fait du mal" parce qu'il rappelle également le début de ce verset. On verra aussi le Maharcha, à cette référence du traité Sanhédrin.

(21) On peut expliquer ainsi que Rachi dit : "nos Sages l'appliquent à ce qui a été dit ci-dessus", bien qu'il ajoute ensuite : "mais, ce Midrash n'est pas parfaitement adapté au verset". Or, il précise, à plusieurs reprises, que : "mon but est uniquement de définir le sens simple du verset et de citer la Aggada qui permet de l'établir", comme on l'a rappelé à la note 11\*. En effet, la première explication soulève la difficulté suivante : pourquoi D.ieu lui fit-Il des reproches parce qu'il avait demandé : "s'ils me demandent quel est Son Nom, que devrais-je leur répondre ?". Rachi répond à cette question en faisant appel à la précision des Sages, de laquelle il déduit que D.ieu lui fit ce reproche uniquement après qu'il ait

## Vaéra

Rachi cite, à ce propos, les commentaires de nos Sages relatifs à tous les Patriarches, qui “ne remirent pas en cause Mes Attributs”, en général<sup>(22)</sup>.

dit : “pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ?”. On peut penser, en effet, que cette question sur le Nom, d’après le sens simple du verset, n’est pas une interrogation, à proprement parler, mais plutôt une remarque, comme le dit le verset : “Ils me diront : quel est Son Nom. Que devrais-je leur dire ?”. Il en est de même également dans le Midrash Chemot Rabba, chapitre 3, au paragraphe 5 et chapitre 4, au paragraphe 1. Par contre, selon le : “Nos Sages l’appliquent, il s’agissait bien d’une mauvaise attitude” comme le dit aussi le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 11, au paragraphe 5, de même que le Yefé Toar sur le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, chapitre 6, au paragraphe 4. De fait, y compris selon le : “Nos Sages l’appliquent”, le Chemot Rabba dit bien : “Voici le début de ma mission. Tu m’as dit : quel est Mon Nom ?”, ce qui n’est pas la formulation du verset et qui en omet le début, “ils Me diront”, pour n’en rapporter que la fin : “Que leur dirais-je ?”. Il en est de même également dans le traité Sanhédrin et dans le Midrash Tan’houma, à cette référence, qui dit : “Quel est Ton Nom ?”. Rachi, par contre, dit : “Quel est Son Nom ? Que leur dirais-je ?”. On verra aussi le Maharcha, à cette référence. Pour ce qui est des autres questions qui ont été posées ici sur ce

commentaire de Rachi, on verra la longue explication qui a été donnée au cours de la réunion ‘hassidique. Ce point ne sera pas développé ici.

(22) Le commentaire de Rachi distingue deux versets, “Je Me suis révélé de nombreuses fois... et ils ne M’ont jamais dit : ‘quel est Ton Nom ?’, alors que toi, tu M’as dit...”, qui est l’explication du verset : “Je Me suis révélé” et : “Quand Avraham voulut... ils ne remirent pas en cause Mes Attributs, alors que toi, tu as dit : ‘pourquoi as-Tu fait du mal... ?’”, qui est l’explication du verset : “Et, J’ai accompli...”. Rachi commence par : “Moché disait : ‘Pourquoi as-Tu fait du mal ?’. Le Saint béni soit-Il lui répondit : ‘Il est dommage que ceux qui sont partis ne soient plus là. Je dois Me plaindre de la disparition des Patriarches’. Cela veut dire que les Patriarches ne remettaient pas en cause les Attributs de D.ieu, y compris après Lui avoir demandé quel est Son Nom. Par contre, le traité Sanhédrin, le Midrash Tan’houma et Chemot Rabba disent que les Patriarches n’ont pas remis en cause les Attributs de D.ieu et qu’ils ne Lui ont donc pas demandé quel est Son Nom, “alors que toi, tu l’as demandé et tu as dit : maintenant, Tu n’as pas sauvé Ton peuple”. On consultera ce commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

3. On peut introduire ici un autre point. Moché notre maître a dit : “pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ?”. Il n’y avait nullement là une affaire personnelle, ne concernant que lui. Il s’agissait bien de l’ensemble de : “ce peuple”, du peuple d’Israël. Selon le sens simple du verset, Rachi ne peut donc pas citer l’exemple d’Avraham, qui ne remit pas en cause les Attributs de D.ieu à propos de la grotte de Ma’hpéla, ni celui de Its’hak à propos des puits et pas plus celui de Yaakov qui dût acquérir le champ, car tout cela concernait chacun d’entre eux à titre personnel. Une différence peut donc être faite entre ces situations et l’on peut penser que, dans ces cas précis, ils ne remirent pas en cause les Attributs de D.ieu parce qu’ils se disaient que la Promesse de D.ieu ne s’était pas réalisée du fait de leurs

fautes, comme Rachi l’expliquait, au préalable, à propos de Yaakov<sup>(23)</sup>. L’argument de Moché, par contre, portait sur le mal de tout Israël. Il n’est donc pas concevable que sa faute personnelle ait eu pour conséquence : “tu as fait du mal à ce peuple”<sup>(24)</sup>.

De ce fait, Rachi, commentant le sens simple du verset, dit, à la fin de la Parchat Chemot : “non pas comme Avraham, à qui J’ai dit : ‘C’est par Its’hak que tu auras une descendance’, puis Je lui ai dit : ‘Offre-le en sacrifice’”, parce que, là encore, il ne s’agissait pas uniquement de Avraham, qui était en cause à titre personnel, mais bien des générations ultérieures. Il n’y avait donc pas à craindre les conséquences de sa propre faute. Malgré cela, “il ne remit pas en cause Mes Attributs”. En revanche, on ne retrouve

(23) Vaychla’h 32, 11.

(24) Même si l’on peut dire qu’il en est ainsi du fait de la faute d’Israël, comme le dit le Divreï David, à la fin de la Parchat Chemot et sur le verset Vaéra 6, 2, qui dit que telle était précisément la question posée par Moché : “pourquoi m’as-Tu envoyé ?”. Et, la réponse de D.ieu se trouve dans tout le reste de la Paracha.

Rachi, commentant le verset Chemot 2, 14, souligne que ce n’est là qu’un Midrash, d’autant qu’il lui fut dit : “Retourne en Egypte, car tous les hommes sont morts...”, ceux dont il était question dans le verset Chemot 2, 14. Tel est donc le sens simple du verset. Ces hommes étaient morts et il n’y avait donc pas lieu de craindre leur médisance.



## Vaéra

pas l'équivalent d'un tel événement et d'une telle attitude chez Its'hak et Yaakov.

C'est là le sens simple du verset, mais "nos maîtres l'appliquent" au Midrash et à la Aggada de la Torah, qui en est l'âme<sup>(25)</sup>, puisque : "la plupart des secrets de la Torah y sont dissimulés"<sup>(26)</sup>. Il est dit, en effet, que : "les Patriarches sont tel un char"<sup>(27)</sup>, parce que, se trouvant ici-bas, ils atteignaient une soumission comparable à celle qui existe là-haut<sup>(28)</sup>.

Il est donc inconcevable de dire, pour ce qui les concerne : "J'ai été souillé par la faute"<sup>(29)</sup>. De ce fait, on peut constater que : "ils n'ont pas remis en cause Mes Attributs", également à pro-

pos de ce qui est, en apparence, une préoccupation personnelle, les concernant à titre individuel, c'est-à-dire la grotte de Ma'hpéla pour Avraham, les puits pour Its'hak et l'acquisition du champ pour Yaakov. En effet, "ils étaient uniquement le char de la Volonté céleste, toute leur existence"<sup>(30)</sup>.

4. On trouve aussi le "vin de la Torah" dans ce commentaire de Rachi. On peut le chercher dans la relation qui existe entre les deux explications développées par ce commentaire, que l'on a exposées. Nous avons expliqué longuement, une fois<sup>(31)</sup>, que les actes des Patriarches, Avraham, Its'hak et Yaakov, présentent deux aspects :

(25) Zohar, tome 3, à la page 152a.

(26) Iguéret Ha Kodech, chapitre 23. Lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 2, au paragraphe 3. Il est dit, dans Iguéret Ha Kodech : "la dimension profonde de la Torah est la Aggada".

(27) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 47, au paragraphe 6 et chapitre 82, au paragraphe 6. Le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 17, 22 dit : "Nous déduisons d'Avraham que les Justes sont le Char de D.ieu".

(28) "Tous leurs membres étaient saints et séparés des préoccupations de ce monde, tout au long de leur existence", selon le chapitre 23 du Tanya.

(29) On notera que Iguéret Ha Kodech, à la même référence, dit : "La Aggada de la Torah expie les fautes de l'homme".

(30) Tanya, à la même référence.

(31) Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 298.

*Likouteï Si'hot*

A) Il y a, tout d'abord, les actes qu'ils accomplirent par leur corps et, en la matière, Avraham pouvait aussi exprimer ses doutes : "peut-être ai-je obtenu la récompense de ma droiture", ou bien demander qu'on lui fasse un signe, attestant qu'il hériterait bien de la terre<sup>(32)</sup>. Par la suite, il en fut de même pour Yaakov<sup>(33)</sup>.

On peut l'établir d'après un récit du Maguid de Mézéritch<sup>(34)</sup>, selon lequel il eut la vision de Moché notre maître, enseignant à des enfants le verset : "Avraham tomba face contre terre et il rit. Il se dit en son cœur : celui qui a cent ans enfantera-t-il ? Et, Sarah, qui a quatre-vingt-dix ans, enfantera-t-elle ?"<sup>(35)</sup>. Dans sa vision, il leur expli-

quait alors que : "le verset ne peut pas être départi de son sens simple"<sup>(36)</sup>.

B) Il y eut aussi les actes que les Patriarches accomplirent par leur âme. En la matière, une remise en cause des Attributs de D.ieu n'aurait pas de sens.

Nous avons donc montré que les commentaires de Rachi précisant le sens simple de la Torah, son corps, expriment les actes des Patriarches qu'ils accomplirent par leurs corps, alors que les commentaires basés sur le Midrash, la Aggada de la Torah, correspondent aux actes émanant de leur âme<sup>(37)</sup>.

(32) Le'h Le'ha 15, 1 et 6, de même que le commentaire de Rachi.

(33) Vaychla'h 32, 9, de même que le commentaire de Rachi.

(34) Ha Tamim, tome 2, pages 71 et 83b. Kovets Mi'htavim sur Tehilim, à la page 197. On notera que l'Admour Hazaken relata ce récit au Tséma'h Tsédek dans la semaine qui précéda son décès. On verra, à ce propos, la fin de cette causerie.

(35) Le'h Le'ha 17, 17. Le commentaire du Maguid de Mézéritch est basé

sur le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence, qui dit que Avraham "fut surpris". C'est aussi ce que dit Rabbi Avraham Ibn Ezra et c'est le sens simple du verset. Rachi, par contre, interprète le verset d'après le Targoum Onkelos, comme il le précise lui-même : "il se réjouit".

(36) Traité Chabbat 63a.

(37) Voir le Likouteï Si'hot, tome 5, à la même référence, qui en cite plusieurs exemples.

## Vaéra

Il en est de même également pour ce qui fait l'objet de notre propos. Le sens simple du verset porte sur les actes des Patriarches qui furent effectués par leur corps et l'on ne peut donc en tirer aucune preuve, pour la question qui avait été posée par Moché à propos de : "ce peuple", en arguant du fait que les Patriarches n'avaient rien remis en cause, pour ce qui les concernait à titre personnel. En effet, Avraham se disait peut-être qu'il avait obtenu sa récompense et il en est de même pour Yaakov.

Ce n'est pas le cas, en revanche, pour : "nos Sages appliquent", c'est-à-dire pour la Aggada de la Torah, qui est l'essentiel de ses secrets, correspondant aux actes des Patriarches qui émanent de leur âme. Car, la Aggada établit clairement que les Patriarches ne remirent pas D.ieu en cause également pour ce qui les concernait personnellement.

Et, l'on peut considérer qu'il en fut de même pour

Moché, notre maître. Celui-ci dit, selon la fin de la Parchat Chemot : "Pourquoi as-tu fait du mal à ce peuple ? Depuis que je suis venu parler au Pharaon en Ton Nom, ce peuple a connu le mal". Le sens simple de ce verset correspond effectivement au premier aspect qui a été défini précédemment. On peut alors penser que Moché remettait en cause les Attributs de D.ieu : "Je me plains du fait que Tu m'ais envoyé"<sup>(38)</sup>, une objection qui était soulevée contre D.ieu Lui-même, si l'on peut s'exprimer ainsi : la mission confiée par D.ieu à Moché avait eu pour effet le malheur des enfants d'Israël. De ce fait, la punition en fut : "et maintenant, tu verras ce qui sera fait au Pharaon, mais tu ne verras pas..."

Par contre, "nos Sages l'appliquent" se rapporte au second aspect qui a été défini et, dès lors, on ne peut pas prendre l'objection de Moché au sens littéral, considérer qu'il a remis D.ieu en cause et qu'il a été puni, de ce fait<sup>(29)</sup>. L'argument était, en réalité :

(38) Commentaire de Rachî sur le verset Chemot 5, 22.

*Likouteï Si'hot*

“Je Me suis révélé à eux, de nombreuses fois, en tant que El Chadaï et ils ne M’ont pas dit : ‘quel est Ton Nom ?’”. En d’autres termes, Moché voulait connaître le Nom grand et saint, le secret du Nom de l’Essence de D.ieu<sup>(39)</sup>, afin d’accroître sa perception de la Divinité<sup>(39\*)</sup>, du Nom Avaya, de Son Attribut véritable, de Son Essence<sup>(40)</sup>.

Il en résulte qu’en disant : “pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ?”, Moché ne remettait pas en cause, à proprement parler, les Attributs de D.ieu. En fait, il voulait et il demandait une perception rationnelle<sup>(41)</sup> des différents

aspects et des voies de la mission divine. Ceci justifie que, dans cette explication, “Nos Sages l’appliquent”, Rachi ne parle plus de remise en cause des Attributs de D.ieu, à propos de Moché<sup>(42)</sup>, comme il le faisait dans son commentaire basé sur le sens simple, à la fin de la Parchat Chemot.

5. Mais, l’on peut encore se poser la question suivante : comment envisager une remise en cause des Attributs de D.ieu, au sens propre, y compris selon le premier aspect ? Ne s’agit-il pas, en l’occurrence, de Moché, duquel il fut dit, dès sa naissance, “elle vit qu’il était bon”<sup>(43)</sup> et “toute la mai-

(39) Pirkeï de Rabbi Eliézer, fin du chapitre 40. Voir les commentaires de nos Sages sur le verset Chemot 3, 14, cité par le Torah Cheléma, à cette référence. Les différentes versions et les commentaires du Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 6, au paragraphe 2. Choul’han Arou’h, Yoré Déa, chapitre 276, au paragraphe 9 et Pardès, porte des noms.

(39\*) C’est ainsi qu’il est dit : “De grâce, fais-moi connaître Tes voies”, “De grâce, montre-moi Ton honneur”, dans les versets Tissa 33, 13 et 18.

(40) Selon la suite des versets, dans notre Paracha.

(41) Voir, notamment, le Be’hayé, à la fin de la Parchat Chemot et le Pnéï Yochoua, au début de la Parchat Vaéra.

(42) Il en est de même pour le traité Sanhédrin, le Midrash Chemot Rabba et Tan’houma, mais l’on verra aussi le commentaire de Rachi au début du traité Sanhédrin.

(43) Chemot 2, 2 et l’on verra le Or Ha Torah, à cette référence, de même que le Séfer Ha Maamarim 5710, à la page 182 et dans les références indiquées.

## Vaéra

son s'emplit de lumière"<sup>(44)</sup> ? Et, bien plus, il est souligné, à ce propos, que les Patriarches, pour leur part, n'avaient jamais remis D.ieu en cause. Or, Moché était "choisi d'entre tout le genre humain"<sup>(45)</sup>, y compris par rapport aux Patriarches<sup>(45)</sup> et, malgré cela, lui-même aurait remis D.ieu en cause !

On peut aussi se poser la question suivante. Il est dit que : "le verset ne dit pas de mal, même d'un animal impur"<sup>(46)</sup>. A fortiori doit-il en être ainsi pour les enfants d'Israël et, combien plus, pour Moché notre maître. Dès lors, pourquoi la Torah relate-t-elle que Moché remet D.ieu en cause ? Quel enseignement un Juif en apprend-il pour son service de D.ieu ? Il est difficile d'admettre que l'on doit en déduire à quel point l'on doit se préserver de remettre en

cause les Attributs du Saint béni soit-Il et qu'il est nécessaire d'adopter le comportement des Patriarches, qui ne le firent pas, car comment demander à chaque Juif, en tout époque, de faire ce que Moché lui-même ne parvint pas à réaliser<sup>(47)</sup> ?

6. Nous le comprendrons à partir de l'explication que Rachi donne du mot Vaéra, "Je Me suis révélé". Il dit : "Aux Patriarches" et l'on connaît la question posée, à ce sujet, par ses commentateurs : le verset ne précise-t-il pas lui-même : "Je Me suis révélé à Avraham, à Its'hak et à Yaakov" ? Quelle est donc la précision qui est apportée ici par Rachi ?

L'explication est la suivante<sup>(48)</sup>. Rachi précise, de la sorte, que l'élévation de : "Je Me suis révélé à Avraham", de la

(44) Selon le commentaire de Rachi, à la même référence, d'après le traité Sotta 12a. Il en était ainsi également du point de vue du corps, comme selon l'avis des "autres", expliquant que : "il est né circoncis", comme cela est précisé à différentes références.

(45) Commentaire de la Michna du Rambam, traité Sanhédrin, chapitre 'Hélek, septième principe. On

consultera aussi le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, à la fin du chapitre 242, de même que le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 254.

(46) Traité Baba Batra 123a.

(47) Voir le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 855.

(48) Voir, notamment, le Reém et le Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 860.

*Likouteï Si'hot*

perception du Divin, avec certitude et d'une manière concrète, comme c'est le cas de la vision physique<sup>(49)</sup>, empêche toute remise en cause des Attributs de D.ieu. Or, cette qualité leur fut conférée en tant que Patriarches de tous les enfants d'Israël, ce qui veut dire qu'ils reçurent ce Vaéra de telle sorte qu'ils soient en mesure de le transmettre, en héritage, à leurs enfants, puisque : "le père confère à son fils la beauté, la sagesse"<sup>(50)</sup>.

Le Torah Or, à cette Paracha, explique pourquoi : "seuls trois sont appelés les Patriarches"<sup>(51)</sup> et il dit que : "le niveau des Patriarches est accordé en héritage à leurs

enfants, en toutes les générations", de sorte que le niveau des Patriarches doit se trouver en chacun.

C'est précisément la raison de l'argument qui fut soulevé par D.ieu, à l'encontre de Moché notre maître : "Il est dommage que ceux qui sont partis ne soient plus là". En effet, "Je Me suis révélé à Avraham" en sa qualité de "Patriarche" et il n'y a donc pas lieu de dire qu'il était un cas particulier, puisque chaque Juif possède en lui le reflet des "Patriarches", en tant que : "fils". La révélation, Vaéra, doit donc être présente, apparaître à l'évidence, puisque chacun la possède en héritage.

(49) L'audition n'égale pas la vision. C'est la raison pour laquelle : "le témoin ne devient pas juge. Dès lors, qu'il a vu, il ne peut plus accorder de circonstances atténuantes", selon le traité Roch Hachana 25b. On ne peut donc pas remettre en cause ce que l'on

voit, ce qui est possible, en revanche, pour ce que l'on entend de la bouche des témoins. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 121 et les références indiquées.

(50) Traité Edouyot 2, 9.

(51) Traité Bera'hot 16b.

## Vaéra

7. On pourrait, toutefois, établir une distinction et dire que le père transmet ce qu'il possède en héritage, à son fils, mais, que, par la suite, ces biens, se trouvant chez le fils, n'ont plus l'élévation qui était la leur, chez le père<sup>(52)</sup>. En l'occurrence, le Vaéra, héritage du fils, n'est nullement comparable à celui, beaucoup plus élevé, des Patriarches.

L'explication de tout cela figure également, en allusion, dans ce commentaire de Rachi : "Je Me suis révélé : aux Patriarches". Ainsi, la révélation de Vaéra était précisément pour les Patriarches, non pas en fonction de leur forme particulière de service de D.ieu, Avraham, "celui qui M'a aimé", par l'amour, Its'hak par la crainte et la

rigueur, mais uniquement en leur qualité de Patriarches, de pères devant avoir des fils, lesquels hériteraient de tout ce qu'ils possèdent. Un tel Vaéra n'introduit aucune distinction entre les pères et les fils.

La qualité et la supériorité du père, par rapport au fils, s'entend donc uniquement en ce que le père a acquis par son effort personnel, par son propre service de D.ieu. Certes, ces acquis sont également transmis, en héritage, aux fils, comme le disait la Michna précédemment citée : "Le père lègue...". Pour autant, celui qui les reçoit en héritage peut ne pas les recevoir à la même hauteur qu'ils se trouvaient chez celui qui les lui lègue.

(52) Selon les termes de nos Sages, dans le traité Erouvin 70b, "l'héritier est la hanche de son père" et la formulation courante, à différentes références, est : "le fils est la hanche de son père", selon le Yonat Elem, au début du chapitre 2 et l'on verra aussi les Tossafot sur le traité Yebamot 3a, le commentaire de Rachi sur le traité Ketouvoï 92a et le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 96b, qui dit : "Ce sont les attributs de Nétsa'h, Hod et Yessod du père, 'Ho'hma et de

la mère, Bina". Une déduction spécifique est nécessaire pour établir que l'héritier prend bien la place de celui qui lègue et l'on verra, à ce propos, le traité Baba Batra 159a, le Tsafnat Paanéa'h, additifs, à la page 13a et seconde édition, à la page 19a, les responsa Tsafnat Paanéa'h, édition de New York, tome 1, au paragraphe 18 et le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 348. On consultera aussi l'introduction du Chaareï Ora.

*Likouteï Si'hot*

Il n'en est pas de même, en revanche, pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisque l'élévation de Vaéra, du dévoilement proprement dit du Saint béni soit-Il obtenu par les Patriarches, titre qui leur est accordé précisément par rapport aux fils, est léguée aux enfants avec toute l'intensité qu'elle avait chez le père.

Ce qui vient d'être dit renforce la question qui a été posée : chaque Juif et, a fortiori, Moché notre maître, reçoit le Vaéra en héritage des Patriarches. Dès lors, comment est-il concevable que cela n'ait pas empêché Moché notre maître de "remettre en cause Mes Attributs" ?

8. On peut donner, à ce propos, l'explication suivante. Nos Sages disent<sup>(53)</sup> que : "Israël fut libéré d'Égypte uniquement en récompense

de la foi"<sup>(53\*)</sup>, ce qui veut dire que la pointe de Judaïsme se révéla en eux, leur lien avec D.ieu, s'exprimant par leur foi en Lui. C'est ainsi qu'ils devinrent aptes à être libérés de l'Égypte.

Certes, déjà au préalable, lors de l'âpre exil de l'Égypte, les enfants d'Israël étaient : "croyants"<sup>(54)</sup>. Néanmoins, il en était ainsi<sup>(55)</sup> parce qu'ils étaient aussi : "fils de croyants"<sup>(54)</sup>, parce que cette foi leur avait été transmise en héritage, quelle qu'ait été leur situation apparente. En revanche, par leurs efforts et par leurs accomplissements, par les traits de caractère des fils eux-mêmes, ils n'avaient pas encore mis en pratique les termes du verset : "fais paître la foi" et ils ne l'avaient donc pas encore révélée dans toute sa plénitude.

(53) Me'hilta sur le verset Bechala'h 14, 31.

(53\*) Le Yalkout, au paragraphe 240 dit que : "nos ancêtres furent libérés d'Égypte uniquement par le mérite de la foi".

(54) Chemot 4, 31. Traité Chabbat 97a et l'on verra le commentaire de Rachi sur la Torah, au verset Chemot 4, 2.

(55) Voir le Or Ha Torah cité à la note 60.



## Vaéra

Pour que les enfants d'Israël puissent être libérés de l'Égypte par leur mérite personnel<sup>(56)</sup>, pour que cela soit leur récompense propre, leur foi reçue en héritage et leur attachement à D.ieu devaient devenir leur accomplissement individuel<sup>(57)</sup>.

9. Tel est donc ce qui fut accompli par Moché, notre maître et ce qui fait, précisément, la différence entre la révélation des Patriarches et celle de Moché. Grâce aux Patriarches, comme on l'a dit, la pointe de Judaïsme et la foi sont accordées en héritage à chaque Juif, qui la possède par nature, de par sa naissance, étant le descendant d'Avraham, de Its'hak et de Yaakov<sup>(58)</sup>.

Par contre, Moché notre maître, puisse-t-il reposer en paix, était l'un des "sept bergers révélant la vitalité et la Divinité à toutes les âmes d'Israël". En outre, il détenait "l'ensemble de ces âmes" dont il était le : "berger fidèle"<sup>(59)</sup>. Il nourrissait, assurait la subsistance, distribuait la foi, ainsi qu'il est dit : "fais paître la foi", afin que celle-ci soit profonde, que "la foi, entière et forte, pénètre la dimension profonde de l'âme"<sup>(60)</sup>. De la sorte, cette foi était à la base même de l'être et elle se révélait en tout ce qui concerne l'homme, jusque dans l'action concrète.

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre le sens de la question posée par Moché, notre maître :

(56) On notera que le Me'hilta cite également le verset : "le peuple eut foi", qui fut dit alors qu'ils se trouvaient encore en Égypte. De ce fait, il poursuit en citant un autre verset : "Il est dit aussi (Tehilim 31, 24) : 'D.ieu garde ceux qui ont la foi'" et l'on verra, notamment la fin des traités Bera'hot et Makot qui s'interroge sur cette seconde citation.

(57) On consultera le Likouteï Si'hot, tome 11, première causerie de la Parchat Chemot.

(58) Voir, notamment, les chapitres 18 et 19 du Tanya.

(59) Tanya, chapitre 42.

(60) Torah Or, additifs, dans le discours 'hassidique intitulé Ki Tissa et l'on verra, en particulier, le Or Ha Torah, commentaires du Torah Or précédemment cité, Parchat Tissa, à partir de la page 1879 et à partir de la page 1835, le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, au premier discours intitulé : "Et, tu sauras" et dans son commentaire.

*Likouteï Si'hot*

“Pourquoi as-Tu fait du mal... ?”, qui est rapportée par la Torah, bien que Avraham, pour sa part, n’ait pas remis en cause les Attributs de D.ieu. La réponse du Saint béni soit-Il à cette question fut : “Je Me suis révélé aux Patriarches”.

La délivrance était proche et Moché avait reçu de D.ieu la mission d’aller libérer les enfants d’Israël. Leur attachement à D.ieu, par la foi, ne pouvait donc plus être uniquement le fait des Patriarches. Ils ne pouvaient être “croyants” seulement parce qu’ils étaient : “fils de croyants”. La foi devait être aussi de leur propre fait, par leur accomplissement personnel.

C’est ce qui fut réalisé par la question et par la remise en cause de Moché<sup>(60\*)</sup> : “Pourquoi as-Tu fait du mal... ? Depuis que je suis venu parler au Pharaon, ce peuple a connu le mal...” et le

Saint béni soit-Il lui répondit : “Je Me suis révélé”. De la sorte, le Vaéra, la certitude absolue conférée par la vision, l’attachement des enfants d’Israël à D.ieu par la foi devinrent l’existence même d’un Juif, bien qu’à titre personnel, celui-ci pouvait encore remettre en cause les Attributs de D.ieu. Malgré cela, il reçut la plénitude de Vaéra, la perfection de la foi en D.ieu et donc le moyen de rejeter totalement cette remise en cause.

C’est pour cela que Rachi dit, à la fin de la Parchat Chemot : “Tu as douté de Mes Attributs, non pas comme Avraham, qui n’a pas remis en cause Mes Attributs”. Il souligne, de cette façon, que la capacité de ne pas remettre D.ieu en cause, que Moché et tous les Juifs ont reçu d’Avraham et des Patriarches, n’est pas suffisante, car elle n’est qu’un héritage, alors que la nature et l’existence du fils rendent cette remise en cause

(60\*) Ainsi, nos Sages enseignent, dans le Midrash Chemot Rabba, chapitre 43, au paragraphe 6, que : “Moché dit : Maître du monde, on a fait pour Toi un soutien. Le Saint béni

soit-Il lui répondit : Tu te trompes également”. C’est donc en s’incluant lui-même parmi les enfants d’Israël qu’il les sauva de la punition. On peut penser qu’il en est de même ici.

## Vaéra

possible. Moché fit donc en sorte qu'elle soit inconcevable, grâce à la Parole de D.ieu, à la révélation de Vaéra, comme on l'a dit<sup>(61)</sup>.

11. Ceci explique encore plus précisément la répartition des commentaires de Rachi entre le sens simple du verset, à la fin de la Parchat Chemot et : "Nos Sages l'appliquent", figurant dans notre Paracha. On a vu, en effet, que les commentaires de Rachi sur le sens simple du verset sont comparables à ce qui concerne le corps. En l'occurrence, cela ne veut pas dire que Moché, par son corps, remettait réellement en cause les Attributs de Moché, ce qu'à D.ieu ne plaise. Il est dit, en effet, à son propos, que : "il est bon", comme on l'a dit et une telle remise en cause de D.ieu aurait donc été inconcevable.

En fait, il adoptait simplement une attitude qui, d'une manière extérieure, pouvait être interprétée comme une faute et une remise en cause de D.ieu, au sens littéral<sup>(62)</sup>.

De ce fait, selon le sens simple, le corps de la Torah, concernant chaque Juif, quel que soit son état, une telle attitude doit effectivement être considérée comme une remise en cause, à proprement parler. En effet, la révélation de Vaéra, de la foi, doit être obtenue par tous les Juifs, y compris ceux dont le corps, pour l'heure, voile encore l'âme, de sorte que la foi qui leur est irradiée par leur âme n'apparaît pas à l'évidence. Dès lors, le corps peut effectivement poser des questions comme : "Pourquoi as-Tu fait du mal... ?" et remettre D.ieu en cause, au sens propre.

(61) Selon la partie révélée de la Torah, on consultera le Tsafnat Paané'h sur la Torah, Béréchit, à partir de la page 48, précisant la différence qu'il convient de faire entre Avraham et Moché : "Notre père Avraham ne fit pas d'effort en l'étude de la Torah, car l'essence de la Sagesse, la compréhension effective et l'ensemble de la Torah lui étaient révélés". Il est dit encore, à la page 51 : "Toute la

Torah lui fut révélée sans effort, comme une acquisition, mais non comme une partie de l'essence, sans assujettissement du corps". Il n'en fut pas de même, en revanche, pour Moché notre maître qui fit des efforts afin d'étudier la Torah.

(62) Comme on l'a expliqué, à propos des Patriarches, dans le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 64.

*Likouteï Si'hot*

Moché agissait également sur de telles personnes<sup>(63)</sup>, car il incluait en lui tout Israël<sup>(64)</sup>, auquel il apportait la révélation de Vaéra, le dévoilement, la certitude et l'attachement qui émanent de la foi, la négation de la remise en cause et, bien plus, l'instauration d'un état qui l'exclut totalement.

Il n'en est pas de même, en revanche, quand : "nos Sages l'appliquent", quand brille l'âme de la Torah. On peut alors constater que les Juifs sont illuminés par cette âme et que, dès lors, toute remise en cause de D.ieu devient strictement impossible. Car, les Juifs veulent uniquement comprendre, par leur propre logique : "Pourquoi as-Tu fait

du mal ?". C'est de cette façon que Moché réalise : "fais paître la foi". De cette façon, cette foi et la conviction qu'elle apporte apparaissent à l'évidence dans l'intellect, à la façon de Vaéra, au-delà de toute rationalité<sup>(65)</sup>.

12. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'établir un lien entre le 24 Tévet, date de la Hilloula de l'Admour Hazaken et la Parchat Vaéra, conformément à l'explication bien connue du Chneï Lou'hot Ha Berit<sup>(66)</sup>. Cette année, en effet, comme c'est souvent le cas<sup>(67)</sup>, cette Hilloula est célébrée dans la semaine de la Parchat Vaéra<sup>(68)</sup>.

(63) On consultera le Yerouchalmi, traité Horayot, chapitre 3, au paragraphe 5, qui dit : "Pourquoi tout cela ? Pour faire revenir les sots à la vérité" et l'on verra le commentaire du Pnei Yochoua, à cette référence.

(64) En particulier dans la porte de l'inspiration divine, du Ari Zal, à la page 108, dans l'édition de Tel Aviv, de 5723 et dans le Chaar Ha Guilgoulim, 17<sup>ème</sup> introduction.

(65) Voir aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 35.

(66) Partie de la Loi écrite, au début de la Parchat Vayéchev.

(67) L'année de son décès, en 5573, le 24 Tévet était le dimanche de la Parchat Vaéra. Le décès était à l'issue du Chabbat après qu'il ait récité la prière d'Arvit et la Havdala, selon l'introduction des fils de l'auteur au Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken. Or, après la prière d'Arvit et la Havdala, on se sépare de la semaine qui s'achève et l'on s'introduit dans la semaine qui suit.

(68) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à la référence précédemment citée.

## Vaéra

Au jour de la Hilloula, “toutes ses actions, son enseignement et ses accomplissements, tout au long de sa vie”, reçoivent l’élévation<sup>(69)</sup> et “apparaissent à l’évidence, éclairent du haut vers le bas”<sup>(70)</sup>. Or, l’apport nouveau de la ‘Hassidout ‘Habad, qui fut révélée par l’Admour Hazaken, par rapport à la ‘Hassidout générale du Baal Chem Tov et du Maguid de

Mézéritch<sup>(71)</sup> est, par l’un de ses aspects, la compréhension<sup>(72)</sup> de la dimension profonde de la Torah. En effet, la ‘Hassidout ‘Habad présente la foi en D.ieu de telle façon qu’elle pénètre toute la personnalité de l’homme, à partir des forces de son intellect, ‘Ho’hma, Bina et Daat, au point de ne pas se limiter à la révélation de la pointe de foi, qui est cachée, mais en s’éten-

(69) Selon le commentaire du chapitre 27 d’Iguéret Ha Kodech.

(70) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 28. On verra aussi le Sidour de l’Admour Hazaken, porte de Lag Baomer, à la page 304b-c.

(71) On verra la causerie de la veille du Chabbat Parchat Tissa 5688, selon laquelle la révélation du Baal Chem Tov et du Maguid de Mézéritch fut une préparation au dévoilement de l’essence même de la dimension profonde de la Torah, par l’Admour Hazaken, tout comme le service de D.ieu des Patriarches fut la préparation pour la révélation de l’Essence de D.ieu, lors du don de la Torah, par l’intermédiaire de Moché. Cette causerie est reproduite dans le Likouteï Si’hot, tome 4, à la page 1139 et l’on verra aussi les notes 15 et 22.

(72) Selon les Tikouneï Zohar, à la fin du Tikoun n°6. Le Mikdach Mélé’h,

dans son introduction du Zohar, explique : “Il comprendra la signification véritable de ce qui y est dit”. Et, le Kissé Mélé’h, commentant cette référence des Tikouneï Zohar, dit : “Ce sera précisément en la dernière génération, à proximité de la venue du Machia’h, même si la révélation a été obtenue depuis des centaines d’années. En effet, il est nécessaire de comprendre, de pénétrer ses discours profonds, grâce aux entrées en matière qui ont été révélées par le Ari Zal afin qu’on les saisisse. En effet, celui qui n’en perçoit que le sens premier, même s’il mérite une bonne récompense, n’en conçoit cependant pas toute la liberté, dévoilée uniquement quand on comprend ces discours et que l’on en étudie les explications”. On verra aussi l’introduction de Rabbi ‘Haïm Vital au Chaar Ha Hakdamot.

*Likouteï Si'hot*

dant à toute la personnalité, aux accomplissements et aux forces propres, même si, au préalable, celles-ci n'étaient pas en mesure de recevoir une telle élévation<sup>(73)</sup>.

C'est ce que l'Admour Hazaken accomplit en introduisant l'enseignement de la 'Hassidout également dans les forces intellectuelles de l'âme, 'Ho'hma, Bina et Daat et en le portant jusqu'à "l'extérieur", qui possède, d'après ce que l'on observe de ses yeux de chair, une existence indépendante, laquelle, par elle-même, fait obstacle à la révélation de la foi en D.ieu.

Ceci peut être comparé à la révélation de la foi qui résulta de la question posée par Moché : "Pourquoi as-Tu fait du mal ?". C'est alors que le Saint béni soit-Il dit : "Je Me suis révélé aux Patriarches", de sorte que la vision de D.ieu, la conviction et la foi que les Juifs reçoivent en héritage puissent également être de leur propre fait, par leurs forces personnelles, comme on vient de le montrer longuement<sup>(74)</sup>.

Il en fut ainsi lors de la délivrance d'Egypte, obtenue par le mérite de la foi. Et, il en sera de même lors de la délivrance véritable et complète,

(73) On verra le Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 39 et dans les références indiquées.

(74) On verra le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1136, qui indique que l'Admour Hazaken appelait le Baal Chem Tov : "grand-père" et qui explique pourquoi il le faisait.

*Vaéra*

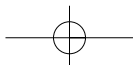
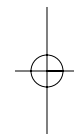
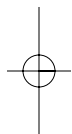
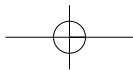
que l'on obtiendra quand : "à l'extérieur". Dès lors, "le  
"tes sources se répandront à l'extérieur", parce que la foi<sup>(75)</sup> Machia'h. Tous les Juifs, cha-  
sera perçue intellectuelle- cun d'entre eux en particulier,  
ment, telle qu'elle est révélée auront le mérite de connaître  
par l'enseignement de la la délivrance véritable et com-  
'Hassidout 'Habad<sup>(76)</sup> plète, très bientôt et réelle-  
le se répandra véritablement ment de nos jours.

(75) On verra la fin du Me'hilta, à cette référence, qui dit : "Tu peux constater que les exils parviennent à leur terme uniquement par le mérite de la foi".

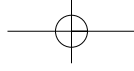
(76) Surtout après la libération de Petersburg et la délivrance du 19 Kislev, selon le Torat Chalom, à partir

de la page 112, le Likouteï Dibbourim, tome 1, à partir de la page 22a. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 10, à partir de la page 102.

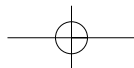
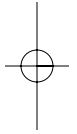
(77) Selon la lettre du Baal Chem Tov qui est imprimée, notamment, à la fin du Séfer Ben Porat Yossef.

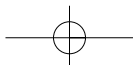
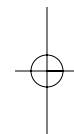
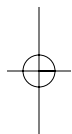
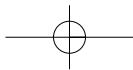






**BO**





Bo

Bo

***Egalisation des cycles solaire et lunaire***  
*(Discours du Rabbi, A'haron Chel Pessa'h 5713-1953)*  
*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 94)*

1. Au début de ses lois de la sanctification du nouveau mois, le Rambam dit : “Les mois de l’année sont des mois lunaires, ainsi qu’il est dit<sup>(1)</sup> : ‘le sacrifice du mois en son mois’ et il est dit aussi<sup>(2)</sup> : ‘Ce mois-ci est, pour vous la tête des mois’. Par contre, les années que nous comptons sont des années solaires, ainsi qu’il est dit<sup>(3)</sup> : ‘Tu garderas le mois du printemps’”.

L’explication est la suivante. Un mois lunaire est d’environ vingt-neuf jours et demi<sup>(4)</sup>, ce qui correspond au temps d’une rotation de la lune. Une année solaire est d’environ trois cent soixante-cinq jours un quart<sup>(5)</sup>, temps de la rotation annuelle du soleil. Dans cette Hala’ha, le Rambam énonce donc deux principes<sup>(6)</sup> :

(1) Pin’has 28, 14.

(2) Bo 12, 2.

(3) Re’eh 16, 1.

(4) Selon leur parcours moyen, vingt-neuf jours, douze heures et sept cent quatre vingt treize ‘Halakim, selon le Rambam, chapitre 6, au paragraphe 3.

(5) Voir le Rambam, au début du chapitre 10 et la suite de la présente causerie.

(6) Voir, notamment, le début du Pirouch du Rambam, lois de la sanctification du nouveau mois et le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence de la Parchat Bo.

*Likouteï Si'hot*

A) Les mois de l'année doivent être fixés en fonction de la rotation lunaire, ce qui veut dire qu'un mois n'est pas un douzième d'année solaire, comme le considèrent les nations qui, pour la plupart d'entre elles, répartissent l'année solaire en douze mois. Nos mois, en revanche, sont solaires.

B) Malgré cela, Pessa'h doit être célébré au printemps<sup>(7)</sup> et les saisons de l'année sont déterminées d'après la rotation du soleil. Or, une année solaire a environ onze jours de plus qu'une année lunaire<sup>(8)</sup>. Les mois sont donc fixés d'après la rotation solaire et, de ce fait, tous les deux

ou trois ans, le tribunal décrète une année embolismique, "afin que Pessa'h soit au printemps"<sup>(9)</sup>.

Le Rambam explique, dans les chapitres suivants, que notre calcul, à l'heure actuelle, qui a été instauré par Hillel le prince<sup>(10)</sup>, est conçu de telle façon que les années lunaire et solaire s'égalisent dans un cycle de dix-neuf ans. Dès lors, "il ne reste du compte des jours solaires, en ces dix-neuf ans, qu'une heure et quatre cent quatre vingt cinq 'Halakim"<sup>(11)</sup>.

Le Pirouch pose<sup>(12)</sup>, à ce sujet, la question suivante : "après de nombreuses

(7) Traités Roch Hachana 21a et Sanhédrin 13b, Rambam, début du chapitre 4.

(8) Rambam, chapitre 1, au paragraphe 2.

(9) Selon les termes du Rambam, chapitre 4, au paragraphe 2.

(10) Voir, en particulier, le Baal Ha Maor sur le traité Roch Hachana 20b, le Ramban sur le traité Guittin 36a, les Hassagot du Ramban sur le Séfer Ha Mitsvot, Injonction n°153, les 'Hidoucheï Ha Ran sur le traité Sanhédrin 11a-b, le 'Hinou'h, à la Mitsva n°4. On peut, toutefois, s'in-

terroger quelque peu, car tout cela ne figure pas dans le Rambam, dans ses lois de la sanctification du nouveau mois. On consultera, notamment, le chapitre 5, aux paragraphes 3 et 13, le Séfer Ha Mitsvot, à cette référence, le Séder Ha Dorot, à l'année 4118 et le Torah Cheléma, Parchat Bo, tome 13, à partir du chapitre 2 et dans les références indiquées.

(11) Rambam, chapitre 6, au paragraphe 10. Un 'Hélek correspond à trois secondes un tiers.

(12) Chapitre 9, au paragraphe 3.

## Bo

années”, lorsque le cumul de ces restes d’une heure et quatre cent quatre vingt-cinq ‘Halakim devient important, l’équinoxe de Nissan surviendra, non pas dans le mois du printemps, mais en Iyar et il indique, à ce sujet, que : “un maître viendra nous en donner l’explication”. Toutefois, il convient de remarquer que, jusqu’à la dernière année des six millénaires de l’existence du monde, l’équinoxe de printemps sera toujours<sup>(13)</sup> pendant le mois de Nissan<sup>(14)</sup>.

Néanmoins, il est encore possible de prolonger la réflexion. Le principe selon lequel : “Tu garderas le mois de printemps” signifie non seulement que Nissan doit être au printemps, mais aussi que Pessa’h est alors célébré.

Selon la décision du Rambam, précédemment citée, quand le tribunal constatait que l’équinoxe de Nissan survenait le 16 de ce mois, il ajoutait un second Adar à l’année “afin que Pessa’h soit au printemps”. Ceci permet de formuler la question suivante :

Les multiples restes des cycles de dix-neuf ans, qui sont les nombreuses fois une heure et quatre cent quatre vingt cinq ‘Halakim s’étant additionnées jusqu’à maintenant, ou bien jusqu’à l’époque du Rambam, ou même encore avant cela, font que l’équinoxe de Nissan est déjà survenue, à diverses reprises<sup>(15)</sup>, quelques jours après le 15 Nissan<sup>(16)</sup>. Comment y a-t-il là une application du principe précédemment défini selon

(13) Voir le Séfer Itim Le Bina, au discours 12.

(14) Le Séfer Itim Le Bina, à cette référence, explique de cette façon la réponse du Pirouch : “Un maître viendra nous donner l’explication”.

(15) Pendant les années de milieu du cycle, comme l’indique la note suivante.

(16) On verra le Séfer Ha Ibour de Rabbi Avraham Bar ‘Hya le prince, dans le discours 3, porte 5, qui dit qu’à son époque, et l’on sait que “il

vécut en l’an 4883 de la création”, selon la mention figurant sur la page de garde, “toute la fête de Pessa’h fut célébrée pendant le solstice de Tévet, par exemple la cinquième année, la treizième, la seizième. En toutes ces années, l’équinoxe de Nissan est systématiquement après le 22 de ce mois”. On verra aussi le Séfer Ha Ibour de Rabbi Avraham Ibn Ezra, dans “le secret du second Adar”, qui parle du : “premier témoin”, puis, à la fin, du “septième témoin”. On verra aussi le

*Likouteï Si'hot*

lequel : “Tu garderas le mois du printemps”, ce qui veut dire que Pessa’h doit être au printemps ?

2. On aurait pu répondre à cette question à partir de ce que le Rambam explique par la suite<sup>(17)</sup>. Il constate, en effet, que le reste d’une heure et quatre cent quatre vingt ‘Halakim, à l’issue de chaque cycle, existe uniquement d’après le compte, qui est appelé équinoxe de Chmouel, selon lequel l’année solaire a trois cent soixante cinq jours un quart. Par contre, selon le compte qui correspond à l’équinoxe de Rav Ada, considérant que l’année solaire a trois cent soixante-cinq jours et moins d’un quart, “il n’y a aucun reste, à l’issue du cycle de dix-neuf ans”.

Cela veut dire que le compte des années que nous tenons actuellement respecte bien le principe selon lequel : “Tu garderas le mois du prin-

temps”, puisque nous adoptons, non pas l’équinoxe de Chmouel, mais celle de Rav Ada, parce que : “ce compte est plus exact que le premier”<sup>(18)</sup>, comme le disent plusieurs des premiers Sages<sup>(19)</sup>. Or, il résulte de ce compte que Pessa’h survient toujours pendant l’équinoxe de printemps.

Cette conclusion est, cependant, difficile à comprendre. En effet, la nécessité d’égaliser les cycles lunaire et solaire découle du principe : “Tu garderas le mois du printemps”. Or, selon le calcul de l’équinoxe de Chmouel, il y a bien un reste, à l’issue de chaque cycle. Dès lors, comment le Rambam peut-il dire<sup>(20)</sup> : “Pourquoi adoptons-nous ce compte ? Parce qu’il ne restera du compte de l’année solaire qu’une heure et quatre cent quatre vingt-cinq ‘Halakim”. Comment donc adopter un compte qui n’égalise pas totalement les deux

Yad Ramah sur le traité Sanhédrin 13b, le Yessod Olam, discours 4, notamment aux chapitres 2 et 14, de même que plusieurs commentaires et livres de calculs sur le calendrier.  
(17) Au début du chapitre 9.

(18) Selon les termes du Rambam, chapitre 10, au paragraphe 6.

(19) Enumérés, notamment, dans la note 16.

(20) Chapitre 6, au paragraphe 10.

## Bo

cycles, malgré le principe selon lequel : “Tu garderas le mois du printemps” ?

cette fête doit toujours survenir au même moment de l’année solaire<sup>(21)</sup>.

3. On peut proposer l’explication suivante. La formulation du Rambam, qui explique : “les années que nous comptons sont des années solaires, ainsi qu’il est dit : ‘Tu garderas le mois du printemps’” indique que l’on déduit de ce verset, non seulement que Pessa’h doit être au printemps, mais aussi que

Pour appliquer aux années le principe selon lequel : “Tu garderas le mois du printemps”, il suffit que : “ce mois de Nissan soit au printemps”<sup>(22)</sup>, c’est-à-dire que le printemps soit en Nissan<sup>(23)</sup>, que l’équinoxe de printemps soit en ce mois, le cas échéant à la fin du mois.

(21) Ceci permet de comprendre ce qu’a écrit le Rambam, chapitre 4, à la fin du paragraphe 1 : “Pourquoi ajoute-t-on ce mois ? A cause de la période du printemps, afin que Pessa’h soit alors célébré. Sans cet ajout d’un mois, Pessa’h serait tantôt en été, tantôt pendant la saison des pluies”. Ceci semble difficile à comprendre. Qu’ajoute le Rambam en précisant : “sans cet ajout d’un mois”, par rapport à ce qu’il disait au préalable : “on ajoute ce mois à cause de la période du printemps” ? De plus, que signifie : “tantôt en été, tantôt pendant la saison des pluies”, ce qui semble indiquer que Pessa’h doit être célébré en été, mais non pendant la saison des pluies, alors que le printemps n’est pas mentionné ? On peut donc expliquer que ces deux phrases introduisent deux principes. “Pourquoi ajoute-t-on ce mois ?” s’applique quand l’équinoxe de Nissan est tardive, après le 15 Nissan, alors que : “sans cet

ajout d’un mois” concerne toutes les années à la fois et veut dire que, de temps à autre, il faut ajouter un mois d’Adar supplémentaire, afin que Pessa’h survienne toujours à la même période et non “tantôt en été tantôt pendant la saison des pluies”.

(22) Selon les termes du Rambam, chapitre 4, au paragraphe 1. Voir la note suivante.

(23) On rajoute un Adar à l’année afin que Pessa’h soit célébré pendant le temps de l’équinoxe, selon le Rambam, chapitre 4, à la fin du paragraphe 4. A cette référence, celui-ci mentionne deux signes, le printemps et les fruits de l’arbre, ce qui permet de penser qu’il y faisait allusion en disant : “Tels sont les éléments”. En revanche, on ajoute un second Adar non seulement “pour que les années soient des années solaires”, mais aussi “pour que Pessa’h soit célébré au printemps”. Et, l’on peut dire que ces deux expressions du Rambam, “pour

*Likouteï Si'hot*

Il en résulte que, également d'après le calcul de l'équinoxe de Chmouel, selon lequel un petit reste subsiste, à l'issue de chaque cycle, la fixation des années du cycle permet de mettre en pratique le principe : "Tu garderas le mois du printemps", au moins pour une année, car l'équinoxe ne sera jamais retardée au point de dépasser le mois de Nissan.

Ceci permet de comprendre pourquoi le Rambam dit que : "l'on s'en remet à ce compte", celui des années du cycle. Selon ce compte, en effet, "il ne reste du compte des jours solaires, en ces dix-

neuf ans, qu'une heure et quatre cent quatre vingt-cinq 'Halakim". Ainsi, "l'on s'en remet à ce compte" des années du cycle, parce que celles-ci peuvent, de la sorte, être des années solaires"<sup>(24)</sup>. De cette façon, "il ne reste qu'une heure et quatre cent quatre vingt-cinq 'Halakim", ce qui est bien une raison suffisante pour que "l'on s'en remette à ce compte", comme on l'a dit.

4. On peut, toutefois, se poser la question suivante. Pour mettre en application le principe : "Tu garderas le mois du printemps" à Pessa'h, il est nécessaire d'a-

que Pessa'h soit en son temps", "pour que ce mois soit au printemps", introduisent les deux idées se trouvant dans les deux Hala'hot suivantes, un second Adar à cause de l'équinoxe, dans le second paragraphe, "afin que Pessa'h soit au printemps", le printemps et les fruits de l'arbre, au paragraphe 3, "pour que ce mois soit au printemps". Ceci permet de comprendre ce que le Rambam écrit au paragraphe 3 : "afin qu'il soit possible, au printemps, de prélever l'offrande de l'Omer, le 16 Nissan". Or, on

introduit un second Adar pour ces trois éléments, "tu garderas le mois du printemps" à propos de Pessa'h. Dès lors, pourquoi parle-t-il de l'Offrande de l'Omer ? Il faut donc expliquer que, sans cette raison, si l'on ne mentionnait pas l'Omer, il aurait été suffisant que le printemps soit à la fin du mois de Nissan, puisque l'année est encore solaire, en pareil cas, comme l'indique le texte.

(24) On verra le 'Hamra Ve 'Hayé, traité Sanhédrin, à cette référence, au nom du Roch.



## Bo

dopter le compte véritable, celui de l'équinoxe<sup>(25)</sup> de Rav Adda<sup>(26)</sup>, selon lequel : "il n'y a aucun reste dans le cycle de dix-neuf ans". Pourquoi donc le Rambam affirme-t-il que, "au moins pour une année", on peut s'en remettre au compte de l'équinoxe selon Chmouel, bien qu'il ne soit pas exact ?

L'explication est brièvement la suivante. Le Rambam mentionne cet équinoxe de Chmouel dans les lois de la sanctification du nouveau mois. Celle-ci est donc, non seulement une hypothèse de la Torah de vérité, mais aussi une décision hala'hique, par ailleurs plausible. Or, la Hala'ha est la "vérité vraie"<sup>(27)</sup>.

(25) Le Yad Rama, à cette référence du traité Sanhédrin, se demande comment l'équinoxe, selon le calcul de Rav Ada, peut être le 16 Nissan, notamment la seizième année du cycle. Mais il fait aussi un rapprochement avec le traité Roch Hachana 21a, qui dit : "si tu vois que le solstice de Tévet est passé jusqu'au 16 Nissan, c'est-à-dire au soir du 16, à la veille du 17". En revanche, le Rambam, au paragraphe 2, dit clairement : "si l'équinoxe de Nissan est le 16". Néanmoins, le Rambam écrit aussi, à la fin du paragraphe 10 : "Le compte de ces deux équinoxes, que nous avons exposé, celui de Chmouel et celui de Rav Ada, sont proches selon la rotation moyenne du soleil, non pas selon sa place véritable. En effet, à l'endroit véritable du soleil, l'équinoxe de Nissan, en cette période, interviendrait environ deux jours avant les deux équinoxes, ce qui veut dire que la fête de Pessa'h serait après l'équinoxe. Et, le retour du solstice de Tichri se manifesterait à Soukkot. Mais, peut-être le Rambam pense-t-il que cela importe peu et que l'on n'in-

troduit pas un second Adar à cause de cela, puisqu'il ne le dit pas au début du chapitre 4. Et, l'on verra aussi, notamment, le Tsafnat Paané'h, à cette référence, aux paragraphes 2 et 3, le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°4, paragraphe 6 et le Arou'h La Ner, traité Sanhédrin 13a. On consultera également, en particulier, le Yessod Olam, à cette référence, le Hon Achir sur le traité Ara'hin, chapitre 2, à la Michna 2, de même que la note suivante.

(26) On peut penser aussi, dans la mesure où le Rambam ne dit pas clairement que l'on s'en remet au compte de Rav Ada pour Pessa'h et qu'il est difficile de penser qu'il se contente de ce qu'il a écrit au chapitre 10, paragraphe 6, comme le dit le Hon Achir, à cette référence, affirmant que : "l'on s'en remet à ce compte", que, selon lui, il importe peu, à l'heure actuelle, que Pessa'h soit après l'équinoxe, comme l'indiquent le Pnéï Yochoua sur le traité Roch Hachana 21a et le commentaire de Rabbénou 'Hananel, le 'Hamra Ve 'Hayé, à la même référence, citant le Roch.

*Likouteï Si'hot*

De fait, en affirmant que : "ce compte est plus exact que le premier"<sup>(28)</sup>, le Rambam indique, en allusion, que le calcul de l'équinoxe selon Chmouel est "exact", même si celui de Rav Ada est : "plus exact"<sup>(29)</sup>.

La possibilité de trancher la Hala'ha selon le calcul de l'équinoxe de Chmouel est établie également par le fait que certains aspects de l'équinoxe concernant le soleil sont calculés précisément selon ce

compte de Chmouel. C'est le cas, par exemple, pour la bénédiction du soleil, qui est récitée quand on le voit, le jour de l'équinoxe de Nissan, au début de chaque grand cycle de vingt-huit ans, "au début de la nuit du mercredi"<sup>(30)</sup>. L'équinoxe est alors calculé selon Chmouel, non pas selon Rav Ada<sup>(31)</sup>.

Il en est de même également pour la prière de la pluie<sup>(32)</sup> et aussi pour l'usage de ne pas boire de l'eau, lors

(27) Voir la suite de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 431.

(28) Au chapitre 10, paragraphe 6.

(29) Surtout d'après l'explication du Rambam, chapitre 5, au paragraphe 2 et l'on verra le Séfer Ha Mitsvot, à cette référence. Ceci est une Hala'ha transmise à Moché sur le mont Sinaï. Lorsque l'on ne dispose pas d'un Sanhédrin, on se base sur ce calcul, comme le dit le chapitre 6. Cela veut dire que le calcul fut lui-même transmis à Moché sur le mont Sinaï et l'on connaît la discussion, à ce sujet.

(30) Traité Bera'hot 59b. Rambam, lois des bénédictions, chapitre 10, au paragraphe 18, Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 229, au paragraphe 2.

(31) Voir les responsa Massat Binyamin, au chapitre 101, le Chyoureï Knesset Ha Guedola, à cette référence du Tour, les responsa 'Hatam Sofer, Ora'h 'Haïm, au chapitre 56.

(32) Traité Taanit 10a. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm et celui de l'Admour Hazaken, chapitre 117, au paragraphe 1.

## Bo

de l'équinoxe<sup>(33)</sup>. Dans ces cas également, le calcul est effectué d'après Chmouel<sup>(34)</sup>.

5. Nous comprendrons tout cela en définissant une autre notion, en apparence difficile à comprendre, qui concerne la sanctification du nouveau mois : "Lorsque le tribunal<sup>(35)</sup> a sanctifié le nouveau mois par inadvertance, par erreur, sous la contrainte (selon une autre version<sup>(36)</sup> : ou en se trompant délibérément), ce nouveau mois est effectivement sanctifié et tous sont tenus de célébrer les fêtes à la date qui aura été décidée".

Or, le Roch 'Hodech est de la même étymologie que 'Hidouch, fait nouveau, car il

correspond à l'apparition de la nouvelle lune. Dès lors, comment est-il concevable qu'un jour qui n'est pas celui de la nouvelle lune devienne le Roch 'Hodech uniquement parce qu'il a été sanctifié par le tribunal ?

Le Rambam précise<sup>(37)</sup> pour quelle raison la Hala'ha est tranchée de cette façon : "tous sont tenus de célébrer les fêtes à la date qui a été sanctifiée". En effet, "Celui Qui demande de respecter les fêtes demande également de s'en remettre aux Sages". Néanmoins, ceci justifie que l'on s'en remette à la sanctification du nouveau mois prononcée par le tribunal, mais n'explique pas pourquoi il en est ainsi : comment ce jour

(33) Voir, notamment, le Beth Yossef, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 455, le Rama, même référence, au paragraphe 1, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence, aux paragraphes 15 et 16, chapitre 206, au paragraphe 14, Yoré Déa, chapitre 116, au paragraphe 5.

(34) Voir le Yessod Olam, en particulier au discours n°4, à la fin du chapitre 12, les responsa des Tossafot Yom Tov, dans les anciennes responsa Tséma'h Tsédek, au chapitre 14. On verra le Séfer Ha Ibour, de Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence et

le Ed Ha Chevii, cité par le Toureï Zahav, Yoré Déa, à cette référence. On consultera aussi, sur tout cela, le Yechouot Yaakov, Ora'h 'Haïm, chapitre 107, dans la réponse au petit-fils de l'auteur.

(35) Rambam, à la fin du chapitre 2, à partir du Torat Cohanin sur le verset Emor 23, 4 et du traité Roch Hachana 25a.

(36) Traité Roch Hachana 25a et l'on verra les Hagahot Maïmonyot, à cette référence.

(37) A la fin du chapitre 2.

*Likouteï Si'hot*

peut-il être défini comme le Roch 'Hodech alors que la nouvelle lune apparaît un autre jour ?

6. On peut donc proposer l'explication suivante. Le soleil et la lune, comme tout ce qui existe ici-bas, sont la conséquence du soleil et de la lune tels qu'ils sont là-haut. Aussi, la désignation du jour de la nouvelle lune comme le Roch 'Hodech résulte, avant tout, de la nouvelle lune spirituelle.

Or, notre connaissance et notre perception de ce qui est là-haut découlent de ce qui en résulte ici-bas. De ce fait, la Torah nous demande de fixer le Roch 'Hodech en fonction de la nouvelle lune, dans notre univers, telle que nous l'observons, ou bien en fonction de calculs. C'est de cette

(38) On verra ce qui semble concerner notre propos, mais a été commenté d'une manière totalement différente, concernant la différence permanente des fêtes et du temps, dans le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, seconde édition, chapitre 1, au paragraphe 8 et dans le Torat 'Haïm, de l'Admour Haémtsahi, Chemot, à partir de la page 349b. Il nous faut donc comprendre cette divergence.

façon que l'on peut déterminer la nouvelle lune spirituelle.

Ainsi, lorsque le tribunal désigne un autre jour et que la Torah demande de s'en remettre à lui, il est alors clair que la nouvelle lune essentielle, celle qui apparaît là-haut, se révèle en le jour que la Torah de vérité a désigné comme Roch 'Hodech.

Certes, ici-bas, la nouvelle lune apparaît alors en un autre jour. Mais, il en est ainsi parce que ce monde inférieur, pour différentes raisons, n'est pas en mesure, à ce moment précis<sup>(38)</sup>, de recevoir la révélation<sup>(39)</sup> de la nouvelle lune spirituelle, laquelle, dès lors, ne se produit pas au même moment que la nouvelle lune matérielle.

(39) De même, ou bien plus que cela, le verset : "et, il y eut la pluie" indique que celle-ci coula d'abord dans la miséricorde. Ce fut ainsi des pluies de bénédiction. Néanmoins, lorsque les hommes ne recherchèrent pas la Techouva, celles-ci se transformèrent en déluge, selon le Zohar 'Hadach, Parchat Noa'h, à la page 22a et le commentaire de Rachi sur le verset Noa'h 7, 12.

*Bo*

Il en est donc de même pour les lois exposées ci-dessus, qui sont liées à l'équinoxe et à la bénédiction du soleil. Les principes de la Torah de vérité concernent, avant tout, l'équinoxe spirituel. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'on retienne le compte de l'équinoxe selon Chmouel, bien que le calcul exact de cet équinoxe, telle qu'elle se produit ici-bas, soit celui de Rav Ada. En effet, la Torah de vérité affirme qu'à l'issue d'un cycle de vingt-huit ans, la Hala'ha est tranchée de cette façon et elle définit l'équinoxe en conséquence. Il faut en déduire qu'à ce moment, se produit l'équinoxe spirituel, mais, pour diverses raisons, son apparition ici-bas ne se fait qu'à un autre moment, selon Rav Ada<sup>(40)</sup>.

7. A la suite de tout ce qui vient d'être dit, une précision reste encore nécessaire. Toutes les idées de la Torah, en particulier celles qui concernent la Hala'ha concrètement applicable, ne peuvent pas être départies de leur sens simple et elles doivent donc être mises en pratique de la manière la plus littérale, bien que chaque élément du monde et, en particulier, de la Torah, ait une source céleste, qui est spirituelle.

Et, il n'en est pas ainsi uniquement pour la pratique concrète des Mitsvot, qui permet d'intégrer leur aspect spirituel. Ainsi, c'est en portant concrètement les Tefillin que l'on révèle les quatre forces de l'intellect. Mais, bien plus, il en est de même également pour tout ce qui est cité et

(40) On verra les mémoires du Juste, Rabbi Tsadok Ha Cohen, dans le fascicule répondant aux questions sur l'ajout d'un mois d'Adar et le calcul

des équinoxes, de même que la fin du Séfer Ha Ibou, de Rabbi Avraham Ibn Ezra.

*Likouteï Si'hot*

ordonné par la Torah. Rien ne doit être écarté de son sens simple, comme on l'a dit<sup>(41)</sup>.

Cette constatation soulève la question suivante. L'expression : "celui qui voit le soleil lors de l'équinoxe" fait bien allusion au moment de l'équinoxe, au sens le plus littéral. Dès lors, comment réciter la bénédiction du soleil, "Il fait la création originale"<sup>(42)</sup> à propos d'un équinoxe spirituel, alors qu'ici-bas, aucun équinoxe matériel ne se produit<sup>(43)</sup> ?

8. Même si, pour la sanctification du nouveau mois, il faut bien admettre, comme on l'a dit au paragraphe 6, que la fixation du Roch 'Hodech ne dépend pas de l'apparition de la nouvelle lune ici-bas, une différence doit, néanmoins, être faite entre le Roch 'Hodech et l'équinoxe, pour le soleil.

Le Roch 'Hodech est, certes, lié à l'apparition de la nouvelle lune. Pour autant, il est, par nature, non pas un événement du monde, mais bien un fait de la Torah<sup>(44)</sup>, un

(41) De ce fait, lorsque les sages des nations prétendent, à propos d'un certain événement du monde, qu'il contredit ce qui est exposé dans la Torah, il est impossible de leur répondre que la Torah décrit uniquement les processus spirituels. Comme on l'a maintes fois souligné, le Talmud, par exemple au traité Be'horot 8b, établit qu'il s'agit bien d'événements matériels. Il rapporte, en effet, que les sages des nations avaient alors évalué la gestation du serpent à trois ans. Avec certitude, Rabbi Yossi leur répondit que c'était faux, en citant un verset de la Torah, à partir duquel il développa un raisonnement a fortiori. Or, ce verset parlait de la gestation du serpent au sens le plus concret.

(42) Les deux versions de la bénédiction sont citées dans l'Encyclopédie talmudique, à cet article et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 187.

(43) On verra les responsa 'Hatam Sofer, à cette référence, qui s'interrogent sur la contradiction que l'on trouve dans les propos du Rambam. Ils écrivent : "Comment réciter une bénédiction alors qu'il n'y a pas eu d'équinoxe ?".

(44) C'est en particulier vrai selon l'explication du Gaon de Ragatchov à propos de la nouvelle lune, dans le Tsafnat Paané'h sur le Rambam, au début des lois de la sanctification du nouveau mois, soulignant que le Rambam eut "une vision prophétique".

*Bo*

jour sacré, au cours duquel sont offerts des sacrifices spécifiques. Il est sanctifié<sup>(45)</sup> par le tribunal ou bien par “le ciel”<sup>(46)</sup> et il est donc aisé de comprendre que la fixation du Roch ‘Hodech dépende de la nouvelle lune céleste, même si la nouvelle lune terrestre se présente à un autre moment.

Par contre, la place du soleil, au moment de l’équinoxe, ne résulte pas des lois de la Torah qui en dépendent, mais bien de la rotation du soleil, du fait qu’il se trouve

au même moment et au même endroit qu’à sa création.

Cette constatation soulève la question suivante. La Loi de la Torah est fixée en fonction de ce qui se passe ici-bas, comme on l’a dit au paragraphe 7. Dès lors, comment réciter la bénédiction du soleil lorsque l’équinoxe est uniquement là-haut ? Et, la question est d’autant plus forte que cette bénédiction doit être récitée lorsque : “l’on voit le soleil à sa place, lors de l’équinoxe”. En revanche, si l’on

(45) Selon le Rambam, la proclamation de la sanctification par le tribunal est une condition nécessaire, comme il le dit au chapitre 2, paragraphe 8, précisant : “la preuve n’est pas déterminante. Seule est déterminante la décision du tribunal qui le sanctifie”. A ce sujet, on verra aussi le Séfer Ha Mitsvot, à cette même référence, de même que les Hassagot du Ramban, selon lequel la sanctification du tribunal n’est pas une condition indispensable, puisque ce tribunal est uniquement chargé de faire les calculs et de signifier son accord à la décision qui sera prise. Puis, à la fin du chapitre 5, le Rambam dit encore : “Les comptes que nous établissons à l’heure actuelle ont pour but de déterminer le jour qui a été fixé par ceux qui se trouvent en Erets Israël. Là-bas, le

Roch ‘Hodech ou la fête ne dépendent pas de notre calcul”. Il est plus précis dans le Séfer Ha Mitsvot : “Le grand tribunal d’Erets Israël ayant fixé ce jour, il est Roch ‘Hodech ou la fête, par cette décision, ainsi qu’il est dit : ‘Voici les fêtes de D.ieu’, c’est-à-dire celles qui auront été désignées”.

(46) Traités Roch Hachana 24a, dans la Michna et Sanhédrin 10b, à propos du Roch ‘Hodech que l’on n’observe pas en son temps. C’est aussi l’avis du Rambam, au chapitre 2, paragraphe 8 et dans le Pirouch, à la même référence. On verra aussi le Tsafnat Paanéa’h, lois de la sanctification du nouveau mois, à la même référence, chapitre 2, au paragraphe 8 et chapitre 5, au paragraphe 1, de même que les Mi’htevei Torah, à la lettre n°63.

*Likouteï Si'hot*

ne voit pas physiquement le soleil, on n'est pas autorisé à dire cette bénédiction<sup>(47)</sup>.

Cette bénédiction est donc liée au soleil matériel. Or, on la réciterait également lorsque cette planète n'est pas à sa place, uniquement parce que le soleil spirituel l'est<sup>(48)</sup> ?

9. Nous comprendrons tout cela en introduisant une notion préalable. Le calcul des saisons, celui de Chmouel comme celui de Rav Ada, commence, non pas avec le premier équinoxe qui suivit la création du monde, mais bien

par celle qui se produisit en "l'année de Tohou", avant cette création<sup>(49)</sup>.

L'explication est la suivante. Concernant la discussion<sup>(50)</sup> entre Rabbi Eléazar et Rabbi Yochoua sur le mois de la création du monde, en Tichri ou en Nissan, il est expliqué<sup>(51)</sup>, dans différents textes et, selon certains<sup>(52)</sup>, également dans les Tossafot<sup>(53)</sup>, que les deux avis à la fois sont vrais. En effet, c'est en Nissan que Dieu eut la pensée de la création et en Tichri qu'Il le créa effectivement.

(47) On verra le début des responsa 'Hatam Sofer, le Chaareï Techouva, Ora'h 'Haïm, à cette référence, au paragraphe 3, le Sdeï 'Hémed, recueil de lois, à l'article : "bénédictions", chapitre 2, au paragraphe 18 et Péat Ha Sadé, au chapitre 33.

(48) On rappellera l'idée émise par "un érudit", dans les responsa 'Hatam Sofer, à la même référence, celle de dire cette bénédiction même si l'on ne voit pas le soleil. On consultera aussi le Sdeï 'Hémed, à la même référence, les responsa Ktav Sofer, Ora'h 'Haïm, au chapitre 34, qui tranche selon l'avis du Panim Meïrot, cité à cette référence du Sdeï 'Hémed. On verra encore le fascicule : "Le soleil à l'équinoxe et sa bénédiction", du Rav I. M. Tukatchinski, aux chapitres 4 et 5.

(49) Voir les Tossafot sur le traité Roch Hachana 8a, le Pirouch du Rambam sur les lois de la sanctification du nouveau mois, notamment chapitre 9, au paragraphe 3 et chapitre 10.

(50) Traité Roch Hachana 10b.

(51) Voir le Nahar Chalom, à la fin de l'ordre de la Kavana de Roch Hachana.

(52) Comme le disent les responsa Bnei T'sion, tome 1, chapitre 14, au paragraphe 16, que l'on consultera, à cette référence.

(53) Dans le traité Roch Hachana 27a, selon la version qui est parvenue jusqu'à nous, on trouve l'inverse de cela. Et, l'on verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 16, aux pages 483 et 484, paragraphe 4 et dans les notes.



## Bo

Concrètement, nous calculons les équinoxes selon l'avis de Rabbi Yochoua, qui considère que le monde fut créé en Nissan. De ce fait, on tient compte, pour l'équinoxe de Nissan, de "l'année de Tohou", qui précéda Tichri, lorsque D.ieu eut la pensée de la création.

En conséquence, on se base, pour la bénédiction du soleil, sur l'équinoxe céleste, bien qu'ici-bas, celle-ci intervienne à un autre moment. Il en est donc de même pour toutes les autres lois relatives à l'équinoxe, établies d'après celle de Chmouel, qui est l'équinoxe céleste. En effet, le début du calcul de tous ces équinoxes est celle de Tohou<sup>(54)</sup>, celle de la pensée<sup>(55)</sup>

de la création. Il n'est donc pas nécessaire que l'équinoxe concret intervienne au même moment.

Pour autant, il est clair que l'équinoxe céleste agit aussi, d'une manière spirituelle et profonde, sur le soleil tel qu'il est ici-bas. C'est la raison pour laquelle la bénédiction du soleil est conditionnée par la vision physique de cette planète.

10. Ce qui vient d'être dit conduit, toutefois, à se poser une question en sens opposé. Si les équinoxes célestes sont conformes au calcul de Chmouel, non à celui de Rav Ada qui tient compte uniquement de l'équinoxe se produisant ici-bas, comment, dès

(54) Il n'en est pas de même pour le compte des nouvelles lunes et des années, bien que celui-ci commence aussi par la nouvelle lune de Tohou, comme le disent, notamment, le Rambam, chapitre 6, au paragraphe 8 et les Tossafot, à la référence précédemment citée, essentiellement parce qu'un jour de l'année est considéré comme toute l'année et a fortiori est-ce le cas pour cinq jours, comme le soulignent, en particulier, les Tossafot et le Pirouch du Rambam, à cette référence, selon la citation faite par l'Encyclopédie talmudique. Il en est

ainsi de par la réalité concrète de la création et la nouvelle lune effective. Autre point, qui est essentiel, ceci n'a pas d'incidence concrète sur le compte des nouvelles lunes, ce qui n'est pas le cas pour le calcul des équinoxes, comme le soulignent les Tossafot et le Pirouch, à cette référence, chapitre 9, au paragraphe 3 et chapitre 10, au paragraphe 1, de même, en particulier, que le Yessod Olam, à cette référence, au chapitre 14.

(55) De nombreuses Mitsvot, des lois et des décisions hala'hiques dépendent précisément de la pensée.

*Likouteï Si'hot*

lors, dire que l'Injonction de la Torah selon laquelle Pessa'h doit être célébré au printemps, ce qui est possible uniquement selon le compte de Rav Ada, non selon celui de Chmouel, comme on l'a vu au paragraphe 4, s'entend précisément en fonction de l'équinoxe telle qu'il a lieu ici-bas ?

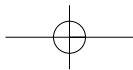
En fait, l'équinoxe, ici-bas se produit à un autre moment que l'équinoxe céleste parce qu'alors, le monde n'est pas en état de l'accepter telle qu'elle est là-haut, comme on l'a dit. L'équinoxe céleste est alors plus haut que le monde et la manière dont le temps s'y écoule.

Néanmoins, il peut en être ainsi uniquement dans la mesure où le monde a une existence concrète. Pessa'h, en revanche, qui doit être célébré au printemps, est un fait de la Torah. Dès lors, l'équinoxe, ici-bas est nécessairement simultané à celui qui se passe là-haut. Ainsi, Pessa'h est toujours au printemps également du fait de l'équinoxe céleste. Il n'en est pas de même, en revanche, pour les évé-

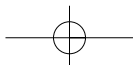
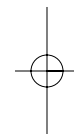
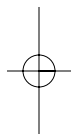
ments du monde. Pour ce qui les concerne, l'équinoxe céleste peut se révéler à un autre moment, en fonction du compte qui a été établi par Chmouel.

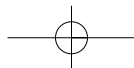
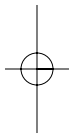
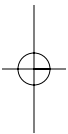
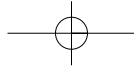
11. Tout ceci nous permettra de comprendre l'affirmation de nos Sages selon laquelle : "l'on s'en remet à ce compte" pour ce qui concerne une année, celle-ci devant être telle que le mois de Nissan soit en la période du printemps. Or, il peut en être ainsi selon le calcul des équinoxes de Chmouel, bien que, pour ce qui concerne Pessa'h, qui est au printemps, on doit, en tout état de cause, avoir recours au compte de Rav Ada.

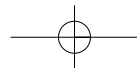
S'agissant des événements du monde, l'équinoxe céleste se révèle ici-bas en fonction du calcul qui est établi par Chmouel, comme on l'a dit. De ce fait, la Loi concernant l'année, laquelle possède également une existence effective dans le monde, stipule qu'il faut tenir compte également du calcul de l'équinoxe selon Chmouel.



**BECHALA'H**







## *Bechala'h*

## *Bechala'h*

### ***Le plus vertueux des Egyptiens***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bechala'h, Pourim  
et Chabbat Parchat Tissa 5729-1969)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Bechala'h 14, 7)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 148)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “Il prit six cent chars d’élite...”, nos Sages disent, dans le Me’hilta<sup>(2)</sup>, que les “animaux” attelés par le Pharaon à ces six cent chars provenaient du : “bétail préservé par ceux qui craignaient la Parole de D.ieu”. Aussi, “Rabbi Chimeon en déduisait qu’il faut tuer le meilleur d’entre les nations, comme on écrase le cerveau du meilleur d’entre les serpents”.

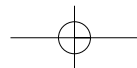
Et, l’on connaît la question qui est posée, à propos de cet enseignement : comment la Torah peut-elle demander de “tuer le meilleur d’entre les nations” ? Ceci ne va-t-il pas à l’encontre de la justice et de la droiture<sup>(3)</sup> ?

(1) Bechala'h 14, 7.

(2) A cette référence, de même, notamment, que dans le Midrash Tan'houma, à la même référence, au chapitre 8 et dans l'édition Bober, Parchat Vaéra, au chapitre 20, dans le Yalkout Chimeoni, à cette référence, au paragraphe 186, qui omet, néanmoins, la phrase : “il faut tuer le meilleur d’entre les nations”, comme différentes versions du Yerouchalmi qui seront citées par la suite, mais peut-être était-ce à cause de la censure. Les Tossafot, sur le traité Avoda Zara 26b, retiennent cette version du

Yerouchalmi, traité Kiddouchin, chapitre 4, au paragraphe 11 et l’on verra, à cette référence, les différences entre les versions respectives.

(3) Selon la Hala'ha, on verra Rabbi Ovadya de Bartenora, le Levouchéï Ha Ora, publié dans le Otsar Ha Pirouchim, paru à Varsovie, en 5622 et réédité à plusieurs reprises par la suite, qui omet le début et la fin de l'explication qui est exposée ici, le Tséda La Dare'h sur le commentaire de Rachi, à propos de ce verset et les références indiquées.



*Likouteï Si'hot*

De nombreuses réponses<sup>(4)</sup> ont été données à cette question et quelques-unes d'entre elles seront rapportées ici, par la suite. Cet enseignement est cité, notamment, dans les polémiques qui ont opposé les Grands d'Israël et leurs ennemis, à travers les siècles, depuis celles qui furent

conduites par Rabbi Yé'hyl de Paris, l'un des grands maîtres des Tossafot, jusqu'à ces dernières générations.

2. Rachi, dans son commentaire de la Torah, analyse également ce verset. Il reproduit les mots : "et, tous les chars de l'Égypte"<sup>(5)</sup> et il

(4) Plusieurs réponses sont énumérées, en particulier dans le Torah Cheléma, additifs à la Parchat Vaéra, au chapitre 19, dans le Otsar Ha Vikou'him d'Eisenstein.

(5) Le Me'hilta, le Midrash Tan'houma, le Tan'houma Bober, le Yalkout Chimeoni et le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 9, 10 s'interrogent : "À qui appartenaient ces animaux ?" à propos des mots : "Il prit six cent chars d'élite". Rachi introduit ici une modification et il s'interroge sur l'expression : "et, tous les chars de l'Égypte", alors que l'on peut se poser une question à propos de ces six cent chars : "à qui appartenaient ces animaux ?". On peut donc proposer l'explication suivante. Il est envisageable que les animaux attachés à ces six cent chars avaient été acquis auprès de commerçants d'autres peuples, puisque, au sens le plus simple, les Égyptiens eux-mêmes exerçaient une activité commerciale. On verra, notamment, à ce propos les versets Béréchit 37, 25 et Mikets 41, 57. Il n'en est pas de même, en revanche, pour : "tous les chars de l'Égypte", formulation qui établit formellement

leur appartenance à l'Égypte. En outre, on doit admettre qu'ils étaient extrêmement nombreux car, si cela n'avait pas été le cas, pourquoi donc les enfants d'Israël auraient-ils eu peur, en voyant "les Égyptiens avancer derrière eux", selon les termes du verset 10, alors qu'ils étaient "six cent mille, en dehors des enfants et de la foule nombreuse qui les accompagnait", selon les termes des versets Bo 12, 37 et 38. Bien plus, même si l'on admet que tous les Égyptiens étaient cavaliers et qu'il n'y avait pas du tout de fantassins, comme l'indiquent les versets 14, 23-25, 15, 1 et le commentaire de Rachi sur ces versets, de même que sur le verset 28, on consultera, néanmoins ce que dit Rabbi Avraham Ibn Ezra, dans son commentaire du verset 9. On verra aussi la note suivante et le Débek Tov, qui développe une explication quelque peu différente. Ceci permet de justifier simplement que Rachi ait omis le troisième paragraphe du Me'hilta : "Si tu prétends qu'elles appartenaient au Pharaon, il a déjà été dit que...". En effet, selon le sens simple du verset, on ne peut même pas envisager que le

*Bechala'h*

explique<sup>(6)</sup>, selon l'interprétation du Me'hilta : "D'où

Pharaon ait disposé de tant d'animaux. On aurait pu imaginer également que, selon le sens simple du verset, cela soit inclus dans : "Si tu prétends qu'elles appartenaient aux Egyptiens", mais ce n'est pas le cas. En effet, il est logique d'admettre, y compris selon le sens simple du verset, que les animaux du Pharaon ne furent pas touchés, comme l'indique le verset Bo 10, 25. C'est ainsi que le Pharaon ne fut pas touché par la plaie des premiers-nés, bien qu'il ait lui-même été un premier-né, selon le verset Bo 12, 29. On verra, à ce propos, la note 52, ci-dessous, le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 13 les versets Vaygach 47, 17, Mela'him 1, 5, 6 et 1, 10, 26.

(6) Après avoir dit : "tous les chars de l'Egypte : et avec eux, tous les autres", précision qui permet d'écarter l'affirmation de la Pessikta Zoutrata, du Léka'h Tov et du Midrash Sé'hel Tov, à cette référence, selon laquelle les "chars d'élite" n'étaient pas égyptiens, mais provenaient d'autres endroits. C'est pour cela qu'il est dit : "Et, tous les chars de l'Egypte". Rachi explique ce que cette expression signifie : "et avec eux, tous les autres chars". En revanche, les "six cents chars d'élite" mentionnés au préalable étaient effectivement ceux de l'Egypte. Et, ils ont été distingués uniquement parce qu'ils étaient : "d'élite". De ce fait, Rachi précise : "avec eux", c'est-à-dire leur étant accessoires, comme le font remarquer, à cette référence, les commentateurs de Rachi, notamment le

venaient ces animaux ? Si tu prétends qu'ils appartenaient

Gour Aryé, le Débek Tov et le Na'halat Yochoua, qui est cité par le Maskil Le David. Le Reém considère que Rachi précise : "avec eux" pour signifier qu'ils venaient : "par leurs propres moyens, non parce qu'ils avaient été acquis à cet effet". Cependant, il se réfère, à l'évidence, à l'expression : "Et, il prie", qui s'applique aussi à "tous les chars de l'Egypte", comme le précise le Na'halat Yochoua, à cette référence. Toutefois, si telle était la bonne explication, l'essentiel aurait manqué à ce commentaire de Rachi, qui aurait dû dire, par exemple : "Ils sont allés avec eux". Le Maskil Le David rappelle qu'il est dit : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", ce qui conforte l'affirmation du Reém selon laquelle ils s'y rendirent de leur plein gré. Toutefois, cela ne contredit pas le fait qu'ils avaient eux-mêmes été acquis, comme l'indique la note 42, ci-dessous. Cette conclusion nous permettra de comprendre pourquoi Rachi précise sa question : "d'où venaient ces animaux ?" uniquement après avoir donné cette explication. En effet, si ce n'était le commentaire de Rachi, cette question ne se poserait même pas, à propos des six cents chars, car on peut penser qu'ils les achetèrent effectivement aux autres nations, comme l'envisageait la note précédente. Et, l'on verra aussi ce que dit le Sé'hel Tov, à cette référence, qui s'interroge uniquement sur l'expression : "tous les chars de l'Egypte", puis demande d'où venaient ces chars de

*Likouteï Si'hot*

aux Egyptiens, il est dit<sup>(7)</sup> : 'tout le bétail de l'Egypte mourut' et si tu penses qu'ils étaient aux enfants d'Israël, il est dit<sup>(8)</sup> : 'Notre bétail nous accompagnera également'. A qui appartenaient-ils donc ? A

ceux qui craignaient la Parole de D.ieu<sup>(9)</sup>. Rabbi Chimeon en déduisait qu'il faut tuer le plus vertueux<sup>(10)</sup> des Egyptiens<sup>(11)</sup>, comme on écrase le cerveau au meilleur des serpents".

l'Egypte. Par contre, si l'on admet que les six cent chars provenaient eux-mêmes de l'Egypte, cette question se pose encore une fois à propos de ces chars : "d'où venaient ces animaux ?". On verra, à ce propos, le Débek Tov cité dans la note précédente.

(7) Vaéra 9, 6.

(8) Bo 10, 26.

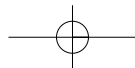
(9) Selon les termes du verset Vaéra 9, 20. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 9, 10, de même que le Reém et le Séfer Ha Zikaron, sur le commentaire de Rachi, à cette référence.

(10) La version parvenue jusqu'à nous du Me'hilta et d'autres références encore, notamment la seconde édition du commentaire de Rachi, disent : "le meilleur". En revanche, le Yerouchalmi, dans le traité Kiddouchin, chapitre 4, au paragraphe 11, à la différence des nombreuses éditions du Yerouchalmi qui suppriment cette phrase, comme on l'a dit, le Me'hilta de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, à cette référence, le Midrash Tan'houma, édition Bober, à cette référence, le Séfer Ve Hizhir, à propos du verset : "ceux qui craignaient la Parole de D.ieu", la Pessikta Zoutrata sur le verset Vaéra 9, 20, mais non à la présente référence, le Midrash Ha Gadol, à cette référence,

de même que selon la version des Tossafot sur le traité Avoda Zara 26b et le traité Sofrim, à la fin du chapitre 15, lesquels disent : "le plus vertueux". On verra aussi la note 34, ci-dessous.

(11) La version du Me'hilta parvenue jusqu'à nous et d'autres références encore, notamment la seconde édition et plusieurs manuscrits de Rachi, disent : "d'entre les nations". Par contre, le Midrash Tan'houma, à cette référence, le Midrash Tan'houma, édition Bober, la Pessikta Zoutrata, Parchat Vaéra, à cette référence, selon la version retenue par Rabbénou Be'hayé, à cette référence du traité Sofrim et le Baal Ha Tourim, à cette référence de la Parchat Vaéra, disent : "des Egyptiens". En revanche, la nouvelle édition du Baal Ha Tourim, parue en Erets Israël, en 5731, dit aussi : "d'entre les nations" et elle renvoie à une version ancienne. Dans le manuscrit, en revanche, cette mention n'apparaît pas. Il semble, en tout état de cause, que l'expression : "des Egyptiens" soit la plus exacte, notamment dans le commentaire de Rachi, qui dit : "il en déduisait que" c'est bien des Egyptiens qu'il s'agit ici. Pour autant, plusieurs commentaires de Rachi indiquent : "d'entre les nations" ou bien emploient des for-





### *Bechala'h*

Cette explication est, en apparence, totalement incompréhensible. Le commentaire de Rachi est, certes, conçu également pour un Grand d'Israël, qui doit, lui aussi, y avoir recours. De ce fait, la Hala'ha relative à la double lecture de chaque verset de la Paracha, avec celle du Targoum stipule que : "celui qui craint D.ieu lira à la fois le Targoum et le commentaire de Rachi"<sup>(12)</sup>. Mais, comme on l'a maintes fois souligné, le commentaire de Rachi sur la Torah est également adapté et compréhensible pour l'enfant de cinq ans, qui commence son étude de la Torah, afin qu'il saisisse véritablement le sens simple des versets<sup>(13)</sup>, sans avoir besoin de consulter d'autres commentaires. Car, Rachi lui donne, à cette référence, tous les éléments nécessaires, rien de moins et rien de

plus. Ou encore peut-il les trouver dans des commentaires de Rachi qu'il a déjà étudiés.

Or, en l'occurrence, la question posée au préalable est parfaitement évidente et l'enfant de cinq ans lui-même se la pose. Comment donc Rachi peut-il citer l'enseignement de Rabbi Chimeon, "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", sans apporter la moindre réponse à cette question ?

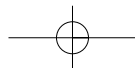
Et, cette interrogation est d'autant plus forte que l'enfant de cinq ans a déjà étudié, au préalable<sup>(14)</sup>, que le Pharaon avait été bon envers notre père Avraham, quand il se trouvait en Egypte. Il l'avait renvoyé de ce pays dans le but de le protéger de tout le mal, de même que Sarah.

mutations similaires. Et, il ne serait pas logique d'envisager que le copiste ait changé : "des Egyptiens" en : "d'entre les nations". Quel serait le sens d'une telle correction ? Bien entendu, on ne peut en dire de même d'un changement de : "d'entre les nations" en : "des Egyptiens".

(12) Choul'han Arou'h et celui de l'Admour Hazaken, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 285, au paragraphe 2.

(13) Notamment dans le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 3, 8.

(14) Le'h Le'ha 12, 16-20 et commentaire de Rachi sur les versets 19-20.



*Likouteï Si'hot*

L'enfant a étudié également que le Pharaon, de son plein gré, a invité Yaakov et ses fils, lors de leur arrivée en Egypte, à s'installer "dans la meilleure partie du pays"(15). Et, bien plus, cette installation s'était déroulée de telle façon que, selon les termes du verset<sup>(16)</sup> : "ils y résidèrent, fructifièrent et devinrent très nombreux"<sup>(17)</sup>.

Comment peut-on donc, après tout cela, affirmer que : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", alors que certains d'entre eux avaient une attitude favorable envers les enfants d'Israël, qu'ils vivaient avec eux dans la paix et la tranquillité, plus encore, qu'ils leur faisaient du bien ?

Et, l'enfant de cinq ans sera encore plus clairement frappé par cette contradiction quand il étudiera la Parchat Tetsé<sup>(18)</sup>.

dans laquelle figure une Injonction tranchée : "N'éprouve pas d'aversion pour l'Egyptien...". Or, s'il est interdit de le détester, a fortiori est-il inconcevable de le tuer !

De plus, si "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", comment mettre en pratique la suite du verset précédemment cité<sup>(19)</sup> : "A la troisième génération, il pourra intégrer l'assemblée de D.ieu" ? Il est certain que celui qui manifeste la volonté de se convertir au Judaïsme est bien un "Egyptien vertueux". Or, Rabbi Chimeon demande de le tuer ! En tout état de cause, Rachi aurait dû répondre à cette question au moins dans la Parchat Tetsé.

3. L'une des réponses à la question qui vient d'être formulée, figurant dans de nom-

(15) Vaygach 45, 18 et commentaire de Rachi sur le verset 47, 6.

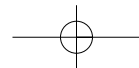
(16) A la fin de la Parchat Vaygach.

(17) Commentant le verset Chemot 1, 8, "un nouveau roi se dressa", Rachi dit : "ses décrets se renouvelèrent", mais, y compris selon cette interpréta-

tion, il est bien question ici d'un roi nouveau, de décrets nouveaux et donc d'un fait nouveau.

(18) 23, 8.

(19) Au verset 9.



### *Bechala'h*

breux livres<sup>(20)</sup>, est la suivante. Le traité Sofrim dit<sup>(21)</sup> que : “il faut tuer le meilleur d’entre les nations en temps de guerre”. En d’autres termes, la possibilité, ou peut-être le devoir de le tuer s’entend uniquement quand les nations sont en guerre contre les Juifs, mais non en d’autres situations, quand il n’y a pas de combat et a fortiori en temps de paix.

On pourrait donc interpréter de cette façon le commentaire de Rachi<sup>(22)</sup>, qui fait allusion à la guerre que les Egyptiens menèrent contre les enfants d’Israël. De fait, la punition de : “celui qui craint la Parole de D.ieu” lui fut bien infligée quand les Egyptiens

poursuivaient les enfants d’Israël, afin de leur faire la guerre près de la mer Rouge.

Toutefois, on ne peut pas interpréter de cette façon le commentaire de Rachi, selon le sens simple du verset. En effet, la phrase : “Rabbi Chimeon en déduisait qu’il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens” signifie :

A) que la déduction est faite d’ici, mais qu’elle s’applique à tous les autres cas,

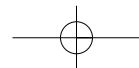
B) que cet événement, “il prit tous les chars de l’Egypte”, lorsque ceux qui craignaient la Parole de D.ieu parmi les Egyptiens donnèrent leurs animaux au Pharaon, justifiait, à lui seul, la punition que D.ieu leur

(20) On verra les références qui sont mentionnés dans les notes 4 et 22, les Tossafot sur le traité Avoda Zara cités à la note 2, le Kessef Michné, lois du crime, chapitre 4, au paragraphe 11, le Beth Yossef et le Baït ‘Hadach, Yoré Déa, au chapitre 158, de même que le Sifteï Cohen, à la même référence, le Samé, ‘Hochen Michpat, chapitre 425, au paragraphe 18.

(21) A la fin du chapitre 15, mais les Tossafot sur le traité Avoda Zara, précédemment cités, ne retiennent pas cette version du traité Sofrim. Ils la citent, en revanche, dans le

Yerouchalmi, traité Kiddouchin. Néanmoins, dans la version du Yerouchalmi qui est parvenue jusqu’à nous, la mention : “en temps de guerre” n’apparaît pas, comme le note le Tséda La Dare’h, à cette référence.

(22) C’est ce qu’explique le Gour Aryé, à cette référence. On verra aussi le Be’hayé et le Tséda La Dare’h, à cette référence et le Levouch Ha Ora, qui dit : “Leur cœur s’était désormais transformé. Ils étaient devenus des ennemis et ils les poursuivaient afin de les tuer et de les faire disparaître”.



*Likouteï Si'hot*

infligea, lors de la traversée de la mer Rouge, "il faut tuer"<sup>(23)</sup>. En d'autres termes, ils méritaient la mort, non pas parce qu'ils avaient fait la guerre aux enfants d'Israël, mais parce qu'ils avaient donné leurs animaux au Pharaon dans une mauvaise intention, avant même que cette guerre ait lieu, avant même que le Pharaon et les Egyptiens entrent en lutte contre les enfants d'Israël.

4. Même si l'on admet qu'une telle situation est effectivement un état de guerre, puisque : "Il prit tous les chars" dans le but de se rendre au combat par la suite, on ne peut cependant pas penser que Rachi veut dire ici : "il faut tuer le meilleur des Egyptiens en temps de guerre", pour une raison essentielle. Comme on l'a précisé, en effet, Rachi rédigea son com-

mentaire également pour l'enfant de cinq ans, qui entame son étude de la Torah. De ce fait, comme on l'a souligné, Rachi expose, simplement et clairement, tout ce qu'il est nécessaire de savoir, d'après le sens simple du verset. En conséquence, s'il voulait dire que : "il faut tuer le meilleur des Egyptiens en temps de guerre", il aurait dû le signifier explicitement dans son commentaire, sans s'en remettre au fait que l'enfant de cinq ans fera des recherches et qu'il découvrira alors l'explication de ses propos dans le traité Sofrim, d'autant que, selon cette interprétation, le fait d'être en temps de guerre est bien une condition fondamentale.

Pour cette même raison, il est difficile d'admettre les autres explications que l'on trouve dans les livres et dont

(23) Le Levouch, à cette référence, explique la suite des propos de Rachi : "Tous ces animaux appartenaient à ceux qui craignaient D.ieu. Il est donc certain que celui qui disposait d'un animal se trouvait parmi les premiers poursuivants". On verra, sur ce point, la note 42. Ces hommes furent donc tués en tant que poursuivants, comme l'indiquait la note précédente.

Toutefois, selon le sens simple des propos de Rachi, "A qui appartenaient-ils donc ? A ceux qui craignaient la Parole de D.ieu. Rabbi Chimeon en déduisait qu'il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", on comprend qu'il fallait les tuer uniquement parce qu'ils avaient donné leurs animaux.

*Bechala'h*

on citera ici quelques exemples :

A) Le principe énoncé par Rabbi Chimeon signifie, non pas que le plus vertueux des Egyptiens mérite la mort, mais qu'il n'hésite pas lui-même à condamner à mort celui qui a commis une faute et qui s'est embourbé dans le crime. Une simple évaluation de sa situation lui suffit pour le condamner à mort, sans enquête véritable, sans même chercher à lui accorder des circonstances atténuantes<sup>(24)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, pour les Juifs, puisqu'il est dit : "L'assemblée jugera... L'assemblée sauvera"<sup>(25)</sup>. Il est nécessaire, en outre, de disposer de témoins, d'avoir, au préalable, mis en garde l'accusé, de chercher à lui accorder les circonstances atténuantes.

B) On peut dire aussi qu'une telle formule est une simple exagération, comme c'est le cas pour la suite des propos de Rabbi Chimeon, qui sont rapportés par le traité Sofrim<sup>(26)</sup> : "la femme la plus vertueuse est une sorcière". Or, que Dieu nous garde de formuler pareille affirmation à propos d'une descendante de Sarah, de Rivka, de Ra'hel et de Léa, surtout si elle est : "la femme la plus vertueuse" ! En fait, il n'y a là qu'une exagération, ayant pour but d'inviter à la prudence, y compris quand il s'agit de "la femme la plus vertueuse"<sup>(27)</sup>. De la même façon, "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens" ne signifie pas qu'il faille le faire concrètement. Cette exagération a uniquement pour but de souligner, de la manière la plus claire, à quel point il est impossible de s'en remettre à eux.

(24) Dans la discussion de Don Chmouel Abravanel et Don Chlomo Ha Lévi, qui est imprimée dans le Chevet Yehouda, reproduit dans les références citées à la note 4 et dans le Samé, 'Hochen Michpat, précédemment cité.

(25) Masseï 34, 24-25. On verra, notamment, le traité Roch Hachana 26a.

(26) A la même référence et, notamment, dans le Yerouchalmi, traité Kiddouchin, à cette référence.

(27) Voir le Pneï Moché sur le Yerouchalmi, à cette référence du traité Kiddouchin.

*Likouteï Si'hot*

C) A l'époque de Rabbi Chimeon, les Juifs endurèrent de grandes souffrances, du fait de leurs ennemis. C'est donc à eux que Rabbi Chimeon faisait allusion quand il disait que : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens". En effet, ces ennemis manifestaient une haine évidente envers les Juifs, à l'image du serpent, empli de venin, qui est mentionné tout de suite après cela. En revanche, Rabbi Chimeon ne pensait pas à tous les non-Juifs, en général, ni même aux Egyptiens, proprement dits. Et, de fait, plusieurs enseignements de nos Sages démontrent que Dieu eut pitié des Egyptiens et ce sentiment apparaît encore plus clairement dans la raison pour laquelle il est dit : "N'éprouve pas d'aversion envers l'Egyptien, car tu étais un étranger dans son pays"<sup>(28)</sup>.

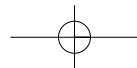
Ces interprétations et toutes celles qui leur sont équivalentes sont, en fait, peu compatibles avec le commentaire de Rachi. En effet, on ne les retrouve pas dans le sens sim-

ple des mots qui sont cités par Rachi : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens". Rachi aurait donc dû préciser son affirmation.

En l'occurrence, Rachi n'apporte pas ces précisions et il se contente de citer les quelques mots de Rabbi Chimeon, tels qu'ils sont rapportés par le Me'hilta. Il faut bien en conclure que l'explication se trouve dans ces mots de Rabbi Chimeon. De ce fait, Rachi ne doit rien y ajouter pour répondre à la question posée, pas même pour l'enfant de cinq ans.

5. Tout ceci nous conduit à formuler la question la plus forte qui peut être posée, à ce sujet. Supposons que le commentaire de Rachi soit parfaitement compréhensible et que l'enfant de cinq ans, d'emblée, comprenne parfaitement pourquoi : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens". Ceci soulève alors une interrogation en sens opposé : comment est-il possible qu'en chaque génération, les Grands d'Israël se

(28) On verra ce que dit le Gour Aryé, à cette référence.



### *Bechala'h*

soient efforcés de répondre à cette question, sans se suffire de l'explication que Rachi donne à l'enfant de cinq ans ?

En effet, il est bien clair que Rachi ne tente pas ici de répondre à la question d'une manière que l'enfant de cinq ans peut comprendre, mais qui ne serait pas l'explication véritable, à charge pour lui de la découvrir dans les livres, quand il serait plus grand. Que D.ieu nous garde, en effet, de penser que Rachi donne à cet enfant une explication qui ne serait pas exacte. Il ne fait pas de doute que ce qu'il dit est juste, que l'explication du Me'hilta qu'il cite est si évidente qu'il n'a rien à y ajouter, pas même pour l'enfant de cinq ans. Or, dans toutes les discussions ultérieures, cette explication n'a jamais été utilisée.

6. On peut aussi se poser, en la matière, les questions suivantes :

A) Le commentaire de Rachi n'a pas pour objet de

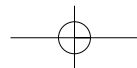
trancher la Hala'ha, mais bien d'énoncer le sens simple des versets. Dès lors, pourquoi dit-il ici : "Rabbi Chimeon en déduisait..." ? Pour répondre à la question : "A qui appartaient donc ces animaux ?", il lui aurait suffi de dire : "A ceux qui craignaient la Parole de D.ieu", sans rien ajouter de plus.

B) Même si Rachi doit affirmer que : "ceux qui craignaient la Parole de D.ieu" n'avaient pas un bon comportement afin de justifier comment il est possible que de telles personnes aient donné leurs animaux pour faire la guerre aux Juifs, tout ceci n'est pas compréhensible pour autant, car pourquoi faut-il encore préciser que leur punition est la mort ?

C) La conclusion : "comme on écrase le cerveau du meilleur d'entre les serpents" est, en apparence, sans aucun rapport avec le commentaire de notre verset<sup>(29)</sup>.

(29) On verra le commentaire du Réem, à cette référence, qui dit : "ce n'est pas d'ici qu'il le déduit, mais il

n'en fait mention que d'une manière accessoire".



*Likouteï Si'hot*

D) Pourquoi “en déduire” que : “l’on écrase le cerveau du meilleur d’entre les serpents”<sup>(30)</sup> et à quoi sert cette déduction alors que le verset<sup>(31)</sup> l’établit clairement : “J’instaurerai une agressivité entre toi... il t’atteindra à la tête”<sup>(32)</sup> ?

7. D’autres questions se posent encore sur ce commentaire de Rachi :

A) Pourquoi Rachi cite-t-il ici le nom de l’auteur de cette explication, Rabbi Chimeon<sup>(33)</sup> ? En effet, comme on l’a maintes fois expliqué, Rachi mentionne un nom uniquement quand celui-ci ajoute une précision à son commentaire.

B) A propos du : “vertueux d’entre les Egyptiens”, Rachi emploie le verbe : “tuer”,

(30) On consultera le Réem cité à la note précédente, selon lequel : “ce n’est pas d’ici qu’il le déduit” et l’on trouvera le sens analytique dans le Riva, à cette référence. Par contre, le Gour Aryé et le Levouch, à cette référence, donnent une autre explication.

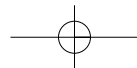
(31) Béréchit 3, 15.

(32) On ne peut pas penser que l’idée nouvelle est ici le fait que : “l’on écrase le cerveau du meilleur d’entre les serpents”. En effet, on ne peut pas s’en remettre à un serpent, même après qu’il ait été apprivoisé, selon le Gour Aryé et le Levouch, à cette référence, de même que le Pnéï Moché sur le Yerouchalmi, à cette référence du traité Kiddouchin, car le verset : “Je placerai une animosité entre toi... il t’atteindra à la tête” est formulé sans aucune autre précision et il se rappor-

te donc à tous les serpents, en général, puisqu’ils sont tous : “ta descendance”.

(33) Dans les termes de Rachi, qui sont rapportés par le Riva, de même que dans la seconde édition de Rachi, est cité le nom de Rabbi Ichmaël. Par contre, dans les autres éditions de Rachi et dans les références citées à la note 2, à l’exception du Midrash Tan’houma, qui dit : “les Sages en déduisent”, notamment dans la Pessikta Zoutrata et le Sé’hel Tov sur le verset Vaéra 9, 20 et dans la Pessikta Zoutrata sur ce verset, de même que dans le Yerouchalmi et dans le traité Sofrim, à cette référence, il est bien dit : “Rabbi Chimeon”, ce qui fait allusion à Rabbi Chimeon Ben Yo’haï, chaque fois qu’aucune précision n’est donnée.





### *Bechala'h*

alors que, pour le “meilleur des serpents”, il dit : “écraser le cerveau”<sup>(34)</sup>.

C) S’il emploie le terme : “écraser”, Rachi aurait dû dire : “la tête”, plutôt que : “le cerveau”<sup>(35)</sup>, conformément aux termes des versets : “il t’atteindra à la tête” et : “Tu as écrasé la tête du Léviathan”<sup>(35\*)</sup>.

D) Que signifie l’expression : “Rabbi Chimeon en déduisait...”, qui semble écarter la possibilité de faire une déduction à partir d’un autre texte et qui souligne que seul ce verset permet de l’établir ?

8. Pour expliquer tout cela, il convient, au préalable, de poser une autre question, d’ordre général, qui est soulevée par ce commentaire de Rachi.

La version du traité Sofrim : “il faut tuer le meilleur d’entre les nations, en temps de guerre”, semble conforme également au sens simple du verset. En l’occurrence, les Egyptiens venaient faire la guerre contre les enfants d’Israël et la punition que D.ieu infligeait à ces Egyptiens prenait aussi la forme d’une guerre, ainsi qu’il est dit<sup>(36)</sup> : “D.ieu combattra pour vous” et : “D.ieu

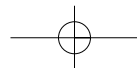
(34) Certes, c’est ce que dit le Midrash Me’hilta et les autres références qui sont citées dans la note précédente. Néanmoins, comme on l’a maintes fois souligné, Rachi ne mentionne pas, dans son commentaire des explications de nos Sages qui ne se rapportent pas au sens simple du verset et à l’interprétation de ces versets proprement dits. Parfois, il peut même modifier les termes des Sages ou encore ceux des versets pour se rapprocher du sens simple, comme on l’a déjà indiqué. Il faut bien en conclure que l’expression : “écrase-lui le cerveau” a ici une incidence sur le sens simple du verset. Et, Rachi cite la

version : “le plus vertueux d’entre les Egyptiens”, comme on l’a constaté à la note 10, bien qu’à propos du serpent, il dit : “le meilleur”, afin d’indiquer, en allusion qu’un Egyptien “vertueux” est, certes, apte à devenir un converti ou même le sera effectivement, mais que, malgré cela, il convient de le “tuer”. On verra le Gour Aryé, à cette référence et la note 54, ci-dessous.

(35) Dans le Midrash Sé’hel Tov, à cette référence de la Parchat Vaéra.

(35\*) Tehilim 74, 14. On verra les différentes versions à cette référence du Yerouchalmi.

(36) Bechala’h 14, 14 et 25.



*Likouteï Si'hot*

avait combattu pour eux". Or, l'enfant de cinq ans comprend que, lorsque l'on fait la guerre à ses ennemis, on ne peut pas distinguer, parmi eux, ceux qui sont "vertueux", au cours du combat.

Il semble donc que cette version soit préférable à celle que Rachi cite, celle du Me'hilta, qui dit uniquement que : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", sans apporter aucune autre précision. En effet,

A) il en est ainsi de tout temps et en toute situation, ce qui va totalement à l'encontre de la justice et de la droiture,

B) ceci souligne que l'homme "qui craint la Parole de D.ieu" méritait la mort uniquement parce qu'il avait donné ses animaux au Pharaon, comme on l'a dit au paragraphe 3.

Mais, en réalité, il n'y a là aucune difficulté. Selon le

sens simple du verset, le miracle du passage de la mer Rouge et de la disparition des Egyptiens qui les poursuivaient ne survint pas uniquement parce que ces Egyptiens tentaient de rattraper les enfants d'Israël pour leur faire la guerre. En effet, le verset<sup>(37)</sup> rapportait, au préalable, ce que D.ieu disait à Moché : "Je raffermirai le cœur du Pharaon et il poursuivra...". La même affirmation figure aussi dans un verset ultérieur<sup>(38)</sup> : "Et, D.ieu raffermira le cœur du Pharaon... et, il poursuivra...". Il en résulte que cette poursuite s'expliquait par le fait que D.ieu avait endurci le cœur du Pharaon, ce qui ne justifie nullement la punition<sup>(39)</sup>. Ainsi, il y avait là une suite des précédentes plaies, que D.ieu avait envoyées aux Egyptiens parce qu'ils avaient fait souffrir les enfants d'Israël et les avaient réduits en esclavage pendant ces nombreuses années<sup>(40)</sup>. Et,

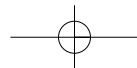
(37) Bechala'h 14, 4.

(38) Bechala'h 14, 8.

(39) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 7, 3. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 62.

(40) Voir le commentaire de Rachi,

par la suite, au verset 14, 25 : "De même que si..., de même étaient frappés ceux qui étaient restés en Egypte". Mais, l'on consultera le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 14 : "Je les punis : par les dix plaies".



### *Bechala'h*

en conclusion<sup>(41)</sup> de toutes ces plaies, D.ieu leur infligeait la plus grave punition, le miracle du passage de la mer Rouge, du fait duquel : "pas un seul d'entre eux ne subsistait".

C'est la raison pour laquelle le Rachi ne peut pas citer la version du traité Sofrim, selon laquelle on ne peut tuer, même "le meilleur d'entre les nations" que : "en temps de guerre". En effet, le verset n'indique pas ici que la poursuite et la guerre des Egyptiens étaient la cause de

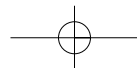
leur défaite, près de la mer Rouge.

9. Ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre pourquoi Rachi dit : "Rabbi Chimeon en déduisait...", bien que son objet ne soit pas de trancher la Hala'ha. En effet, il avait précisé que ceux qui "craignaient la Parole de D.ieu" avaient donné leurs animaux au Pharaon, ce qui veut bien dire qu'ils étaient également présents, lors du passage de la mer Rouge<sup>(42)</sup> et qu'ils furent donc punis en même temps

(41) On verra le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 878 et dans les notes indiquées, expliquant que le passage de la mer Rouge marqua la perfection de la sortie d'Egypte. On consultera ce texte.

(42) C'est ce que dit le Levouch, à cette référence, rapporté par la note 23 et on le comprendra encore plus clairement d'après le commentaire de Rachi, précédemment cité, sur le verset 6 : "Il prit avec lui : Il les attira par ses paroles : Je partagerai tout avec vous". Il en résulte que, pour s'approprier ces animaux également, il les attira par ses paroles. Ceci permet de répondre simplement à la question posée par le Maskil Le David, à cette référence, de même qu'à celle du Levouch, à la note 46 : "Peut-être avaient-ils toujours été vertueux et peut-être était-ce par accident que le

roi leur avait pris tous leurs animaux". De fait, il faut bien donner cette explication, après avoir demandé : "Appartenaient-elles donc aux enfants d'Israël ?". En effet, il est bien clair que les enfants d'Israël n'auraient pas donné leurs animaux au Pharaon de leur plein gré. Or, Rachi a déjà expliqué, au préalable, qu'il avait pris possession de ces animaux en les "attirant par ses paroles". Certes, le terme : "il prit" doit ici être interprété au sens littéral, puisqu'il désigne le fait de prendre un char. Ainsi, non seulement ils donnèrent leurs animaux, mais, en outre, ils les poursuivirent "pour l'argent qu'ils leur avaient pris", selon le commentaire de Rachi sur le verset 5. Mais, sans cela, on peut penser que ceux qui craignaient la Parole de D.ieu seraient restés en Egypte. En effet, après le passage de la mer



*Likouteï Si'hot*

que les autres Egyptiens. Aussi, une explication<sup>(43)</sup> est-elle nécessaire : comment ceux “qui craignaient la Parole de D.ieu” moururent-ils, lors du passage de la mer Rouge, en même temps<sup>(44)</sup> que ceux qui ne la craignaient pas, comme l'affirme le verset<sup>(45)</sup> : “pas un seul d'entre eux ne subsista”, uniquement parce qu'ils avaient donné leurs animaux ?

Si l'on considère qu'ils furent tués parce qu'ils les avaient poursuivis dans le but de leur faire la guerre, on peut

comprendre pourquoi ils méritaient cette punition et ceci justifie que Rachi n'ait rien dit<sup>(46)</sup>. En revanche, cette poursuite n'étant pas la raison de cette punition, il est difficile de comprendre pourquoi ceux qui “craignaient la Parole de D.ieu” furent châtiés également.

Bien plus, l'enfant de cinq ans, commençant son étude de la Torah, a déjà étudié, dans la Paracha de Sodome et Gomorrhe<sup>(47)</sup>, que la présence, en ces endroits, de neuf ou dix Justes aurait pu non seule-

Rouge, il y avait encore un peuple en Egypte, comme l'établit le verset Chela'h 14, 4 : “Choisissons une tête et rentrons en Egypte”. On verra, notamment, le verset Tissa 32, 12 et le commentaire de Rachi, par la suite, sur le verset 14, 25. De fait, au sens le plus évident, il est clair que ce n'est pas l'ensemble du peuple qui fut enrôlé dans l'armée.

(43) Ceci peut être rapproché de ce que dit le Levouch, à cette référence.

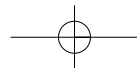
(44) S'agissant de la mort, on verra le commentaire de Rachi, par la suite, sur le verset 15, 5.

(45) 14, 28.

(46) On verra le Tséda La Dare'h, à cette référence. Le Levouch, à la même référence, écrit qu'il est possible que : “ils n'y allèrent pas pour tuer Israël, mais seulement pour l'honneur

du Pharaon”. De ce fait, Rachi en déduit que : “il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens”. Ainsi, “il est certain que D.ieu, béni soit-Il, Qui sonde les cœurs, sait... Désormais, leur cœur s'était transformé et ils étaient devenus des ennemis. Ils voulaient donc tuer, décimer, poursuivre”. Néanmoins, il a été expliqué, au paragraphe 3 et dans la note 23, qu'ils ont été tués, d'après Rachi, non pas parce qu'ils poursuivaient Israël, mais bien parce qu'ils avaient donné leurs animaux au Pharaon. En outre, Rachi expliquait avant cela, dans son commentaire du verset 6, qu'ils s'y rendirent de leur plein gré, comme l'indiquait la note 42.

(47) Vayéra 18, 23 et les versets suivants.



### *Bechala'h*

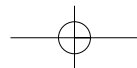
ment les sauver eux-mêmes, mais aussi, par leur mérite, sauver tous les habitants de ces villes. Or, le contraire est vrai, en l'occurrence. Non seulement ceux qui craignaient la Parole de D.ieu ne sauvèrent pas les autres Egyptiens de la destruction, mais, en outre, eux-mêmes ne furent pas préservés non plus !

De ce fait, Rachi cite l'enseignement de Rabbi Chimeon, qui : "en déduisait qu'il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens, comme on écrase le cerveau au meilleur des serpents", afin de souligner que la punition de ceux qui "craignaient la Parole de D.ieu" ne se justifiait pas par le fait qu'ils avaient donné leurs animaux au Pharaon. En fait, ce châtiment sévère, bien qu'ils craignaient la Parole de D.ieu, faisait la preuve que c'était bien par haine d'Israël qu'ils avaient donné leurs animaux au Pharaon. En la matière, ils étaient effectivement iden-

tiques à tous les autres Egyptiens<sup>(48)</sup>. Cette haine venimeuse, comparable au venin du serpent, avait atteint tous les Egyptiens, qui furent animés du désir de faire souffrir les enfants d'Israël pendant tant d'années. C'est la raison pour laquelle il fut décrété que tous mourraient, y compris ceux qui "craignaient la Parole de D.ieu", de sorte que "pas un seul d'entre eux ne subsista".

10. Cette conclusion nous permettra de comprendre qu'il soit souligné ici : "il en déduisait qu'il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens". En effet, jusqu'à la punition du passage de la mer Rouge, il n'y avait pas de preuve tranchée que ceux qui "craignent la Parole de D.ieu" éprouvaient aussi de la haine et de la méchanceté envers les enfants d'Israël, dans une aussi large proportion, au point qu'ils soient passibles de mort, au même titre que les autres Egyptiens.

(48) Et, non seulement, comme le dit le Levouch, par le fait que : "désormais, leur cœur s'était transformé et ils étaient devenus des ennemis".



*Likouteï Si'hot*

S'agissant des plaies, à l'exception de la peste<sup>(49)</sup> et de la grêle<sup>(50)</sup>, on n'observe pas que ceux qui craignaient la Parole de D.ieu se soient distingués des autres Egyptiens, mais cela ne prouve pas qu'ils ne se maintenaient pas dans la haine et dans la méchanceté envers les enfants d'Israël, car ces plaies n'étaient pas encore la punition la plus pleine et la plus entière, c'est-à-dire la mort<sup>(51)</sup>. Elles ne suscitaient donc pas toute la méchanceté de la part des Egyptiens. Cela

pouvait être une punition pour une haine et pour une méchanceté plus réduites, qui auraient été éprouvées également par ceux qui craignent la Parole de D.ieu, lesquels méritaient donc également la punition de ces plaies<sup>(52)</sup>.

La plaie des premiers-nés, quant à elle, entraîna effectivement la mort, mais Rachi expliquait déjà, au préalable<sup>(53)</sup> : "Pourquoi les fils des servantes furent-ils frappés également ? Parce qu'ils les

(49) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 9, 10.

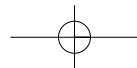
(50) Vaéra 9, 20.

(51) Il en est de même pour la plaie des insectes, à propos de laquelle il n'est pas question de mort et l'on verra le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 8, 17 : "Ils les détruisaient", tout comme il est dit, au verset 20 : "la terre sera détruite".

(52) Ils ne furent pas frappés par les plaies de la peste et de la grêle, car la mort devait s'ensuivre, ainsi qu'il est dit, dans le verset 9, 15 : "car, maintenant... ils disparaîtront de la terre". Néanmoins, "c'est pour cela...", comme l'indique Rachi, à cette référence. Selon la Hala'ha, on peut penser que leurs animaux devaient mourir, selon la précision qui est donnée par nos Sages, dans le Me'hilta, le Midrash Chemot Rabba et le Yalkout Chimeoni sur le verset Bechala'h 17, 3, qui est cité par le Ramban, à cette

référence. En effet, l'animal d'un homme est sa vie. Selon la Hala'ha également, on verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, partie Ora'h Haïm, chapitre 248, au paragraphe 13, à partir du Maguen Avraham, à cette référence. On verra aussi le Rachba sur le traité Baba Kama 112a, qui compare les lois du bœuf à ceux de la peine de mort, la mort des propriétaires à celle du bœuf. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 330.

(53) Bo 11, 5. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset 12, 29 à propos du "premier-né des captifs", qui était joyeux également. Et, l'on verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset 11, 5. De fait, "d'autres premiers-nés se trouvant en Egypte" moururent aussi, selon le commentaire de Rachi, aux versets 12, 12 et 12, 29.



### *Bechala'h*

assujettissaient aussi et qu'ils se réjouissaient de leurs souffrances". Dans ce cas, la peine de mort n'était pas pour toute la famille, mais seulement pour quelques-uns de ses membres, les premiers-nés et non pas pour la plus grande méchanceté manifestée par les Egyptiens, ce qui explique que les fils des servantes furent également touchés par cette plaie.

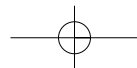
Or, précisément ici, dans le fait que la chute des Egyptiens, lors du passage de la mer Rouge, fut tel que : "pas un seul ne subsista"<sup>(54)</sup>, on peut trouver la preuve que

"ceux qui craignaient la Parole de D.ieu", les plus vertueux d'entre les Egyptiens de cette génération, se soient révélés être totalement identiques à tous les autres, par leur haine profonde et par leur méchanceté envers les enfants d'Israël. De ce fait, leur punition fut également la mort.

11. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi : "il faut tuer le plus vertueux d'entre les Egyptiens". Rachi formule cette affirmation afin de répondre à la difficulté qui est soulevée par ce verset. Il

(54) On peut dire, d'une manière allusive, que lors de la plaie des premiers-nés, lorsque : "l'Eternel frappa tout aîné", D.ieu savait que, parmi ceux qui avaient été frappés, ne se trouvait personne qui serait susceptible de se convertir. Il est donc impossible d'en déduire un enseignement pour les enfants d'Israël, selon lequel : "il faut tuer le plus vertueux d'entre les Egyptiens", duquel pourrait descendre un converti. Et, l'on verra, à ce sujet, la note 34. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le passage de la mer Rouge, lorsque : "l'Eternel combattra pour vous", selon l'interprétation de Rachi. Il envoya les Egyptiens là où ils pourraient lutter

contre les enfants d'Israël, comme s'il s'agissait d'un combat entre les hommes. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 5, page 256. De ce fait, le verset 14, 25 précise bien : "le cheval du Pharaon", au singulier, afin de souligner que, malgré tout cela, "tous sont considérés par D.ieu comme un cheval unique", selon les termes de Rachi, à cette référence. Eux-mêmes ne peuvent faire aucune distinction, mais, malgré cela, Il les combattit de sorte que : "pas un seul d'entre eux ne subsista". On peut donc "en déduire qu'il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", bien que celui-ci pourrait se convertir au Judaïsme.



*Likouteï Si'hot*

est clair, en effet, que les plus vertueux parmi les Egyptiens sont ici ceux de cette génération, desquels il est question dans le verset, puisque la mort devait leur être infligée, y compris à ceux, parmi eux, qui étaient vertueux, comme on l'a dit. En revanche, Rachi ne fait pas même allusion aux Egyptiens des autres générations, aux bons comme aux mauvais.

Mais, l'enfant de cinq ans se pose alors la question suivante. La formulation : "Rabbi Chimeon en déduisait" signifie bien que ce principe s'applique dans d'autres cas, en des générations ultérieures. Or, que déduire, pour ces générations ultérieures, de la nécessité de tuer le plus vertueux des Egyptiens, à cette époque-là ?

C'est pour répondre à cette interrogation que Rachi rap-

porte la suite de l'enseignement de Rabbi Chimeon : "on écrase le cerveau au meilleur des serpents". Il souligne ainsi que l'enseignement conservé pour toutes les générations n'est pas de tuer le plus vertueux d'entre les Egyptiens, mais plutôt ce qui découle du fait que : "l'on écrase le cerveau du meilleur des serpents".

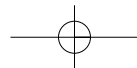
Et, l'on peut, en outre, déduire également d'ici que, si quelqu'un considère les enfants d'Israël d'une manière négative, au point de pouvoir être qualifié de "serpent", il aura, dès lors, acquis cette réputation, au même titre que, dans le sens positif, Chimchon était lui-même qualifié de "serpent"<sup>(55)</sup>. En pareil cas, s'appliquera effectivement la règle selon laquelle : "on écrase le cerveau du meilleur des serpents"<sup>(56)</sup>.

(55) Vay'e'hi 49, 17 et commentaire de Rachi.

(56) On comparera avec la Mitsva d'effacer Amalek, à la fin de la Parchat Tetsé et dans le commentaire de Rachi, à la fin de notre Paracha : "la lutte et l'antagonisme avec Amalek sont éternels". On verra aussi le

Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 103, le Kehilat Yaakov, à l'article : "Haman", qui dit que : "Haman est issu du serpent. C'est pour cela que son nom est constitué des initiales de la phrase signifiant : 'Il est de la source du serpent'". On consultera ce commentaire.





### *Bechala'h*

On notera qu'à l'époque de Rachi et de ses disciples, nombreux étaient ceux qui étaient comme des "serpents" envers les Juifs, comme on peut le constater dans les Kinot, qui furent rédigées par Rachi et par ses disciples.

12. Cette explication nous permettra de comprendre pourquoi il faut : "écraser le cerveau du meilleur des serpents", bien qu'un verset dise clairement : "il t'atteindra à la tête et tu l'atteindras au talon". On en déduit donc que : "il t'atteindra à la tête" précisément parce que : "tu l'atteindras au talon", en écrasant la tête de ce serpent, précisément quand il attaque lui-même au talon<sup>(57)</sup>.

A ce propos, Rabbi Chimeon introduit une idée nouvelle. Il constate qu'il fut nécessaire de tuer les plus vertueux d'entre les Egyptiens, du fait de leur haine venimeuse envers les

enfants d'Israël et non pas parce qu'ils leur firent la guerre, comme on l'a dit. Il en est donc de même pour le serpent, puisque D.ieu décida : "Je placerai une animosité entre toi et...". Il ne faut donc pas attendre que ce serpent attaque l'homme pour "l'atteindre à la tête". On doit, bien au contraire, "lui écraser le cerveau" dès qu'on le voit. En effet, le meilleur des serpents est comme le plus vertueux des Egyptiens de la Paracha qui, à l'époque, se révéla être un ennemi dangereux, duquel il est dit : "Je placerai une animosité..."<sup>(58)</sup>.

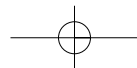
Ayant l'intention de délivrer cet enseignement, on apprendra donc<sup>(59)</sup>, en constatant que Rachi, parce qu'il cite aussi la fin des propos de Rabbi Chimeon, "on écrase le cerveau au meilleur des serpents", clarifie, de la sorte, le début de ses propos : "il faut tuer le plus vertueux des

(57) Ainsi, le Levouch dit, à cette référence : "dès que tu la vois s'énervier".

(58) On verra aussi le Gour Aryé, à cette référence.

(59) On consultera aussi la version du Midrash Tan'houma Bober et de la

Pessikta Zoutrata sur le verset Vaéra 9, 20 et le Séfer Ve Hizhir. Il en est de même pour le Me'hilta, édition de Horowitz Rabin, qui cite "le meilleur des serpents" avant "le plus vertueux des Egyptiens".



*Likouteï Si'hot*

Egyptiens", affirmation qui s'appliquait uniquement à l'époque, à une génération dont la haine envers les enfants d'Israël était comparable à celle du serpent envers l'homme, ainsi qu'il est dit : "Je placerai une animosité..."

13. Comment justifier que cette génération ait été à ce point exceptionnelle ? C'est pour répondre à cette question que Rachi cite précisément les termes du Me'hilta : "on écrase le cerveau au meilleur des serpents" et, comme on l'a dit, "ayant l'intention de délivrer un enseignement, il apprend ceci".

Concernant le serpent, la raison du décret selon lequel : "Je placerai une animosité..." fut le fait que : "le serpent était rusé..."<sup>(60)</sup>, en son "cerveau" et la faute de l'arbre de la connaissance du bien et du mal en résulta. De même, la haine des Egyptiens avait une

raison particulière, justifiant qu'elle atteigne des proportions aussi larges. En effet, le Pharaon avait dit : "rusons contre lui"<sup>(61)</sup>. Tous les Egyptiens devaient donc avoir recours à la ruse. C'est ce qui fut à l'origine de l'âpreté de la servitude et de la souffrance des enfants d'Israël.

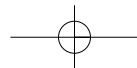
Rachi fait allusion à tout cela en parlant du "cerveau" de ce serpent, plutôt que de sa "tête". Car, c'est précisément à cause de son "cerveau", de sa ruse, que le serpent doit être tué, ainsi qu'il est dit : "et, le serpent était rusé", ce qui eut pour conséquence que : "Je placerai une animosité...". De la même façon, "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens" du fait de sa ruse, qui fut à l'origine de l'âpreté de la servitude et de la souffrance infligée par l'Egypte.

14. Toutefois, une question se pose sur l'ensemble de

(60) Béréchit 3, 1.

(61) Chemot 1, 10. On consultera les huit chapitres du Rambam, au chapitre 8, qui dit : "Le Pharaon et ceux qui le suivaient firent un mauvais usage de leur libre-arbitre. Il dit à son peuple : 'rusons contre lui' et ceci fut son

action". De même, il dit aussi, dans ses lois de la Techouva, chapitre 6, au paragraphe 3 : "Tout d'abord, il agit lui-même, ainsi qu'il est dit : 'rusons contre lui'". On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 63, dans la note 37.



### *Bechala'h*

cette explication : comment établir que l'on tua "celui qui est vertueux parmi les Egyptiens" du fait de la haine et de la méchanceté que chacun éprouvait à l'époque ? Pourquoi ne pas dire simplement qu'il s'agissait d'un Décret divin<sup>(61\*)</sup>, sans raison exprimée ?

C'est pour cette raison que Rachi cite le nom de l'auteur de cet enseignement, Rabbi Chimeon, celui qui "commentait la raison des versets" et qui le fait donc ici également<sup>(62)</sup>.

15. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi, dans toutes les discussions relatives à l'enseignement de Rabbi Chimeon, comme on l'a dit, il n'était pas possible d'avancer cette explication. Celle-ci est, en effet,

extrêmement simple, mais elle ne trouve sa place que dans le commentaire de Rachi, car :

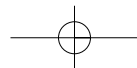
A) celui-ci ne fait qu'établir le sens simple du verset qu'il analyse et il fait donc référence uniquement à "celui qui est vertueux, parmi les Egyptiens", aux Egyptiens dont il est question dans ce verset,

B) celui-ci dit que : "l'on écrase le cerveau du meilleur des serpents", après avoir précisé : "qu'il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens", ce qui veut dire que la déduction relative au serpent est également faite à partir de ce verset. Ceci fait la preuve et établit clairement que l'affirmation selon laquelle : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens" s'applique uniquement à ceux de cette génération, comme on l'a indiqué.

(61\*) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Chemot 2, 14, qui dit que : "les enfants d'Israël le méritaient". Or, s'il en est ainsi, il n'y a, en apparence, aucune raison de punir les Egyptiens.

(62) Traité Guittin 49b et références indiquées. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 179, dans la

note 43. Selon la conception de Rachi, Rabbi Chimeon et les Sages discutent également quand cela n'a aucune incidence sur la Hala'ha. Toutefois, d'après ce qui sera expliqué par la suite, au paragraphe 16, une telle incidence hala'hique existe effectivement, concernant le serpent.



*Likouteï Si'hot*

Par contre, l'enseignement de Rabbi Chimeon tel qu'il est rapporté par le traité Sofrim<sup>(63)</sup>, par exemple, est énoncé sans la moindre précision : "Il a été enseigné que Rabbi Chimeon Ben Yo'haï dit : le meilleur d'entre les nations, tue-le, le meilleur des serpents, écrase son cerveau, la plus vertueuse des femmes est une sorcière". En pareil cas, la même interprétation ne peut pas être donnée, car il n'est pas fait allusion ici à une génération particulière, ou encore à une catégorie<sup>(64)</sup> spécifique de non-Juifs ou d'Égyptiens<sup>(65)</sup>.

En outre, le traité Sofrim, notamment, ajoute un troisième cas : "la plus vertueuse des femmes est une sorcière", ce qui n'a rien à voir avec : "le meilleur d'entre les nations"<sup>(66)</sup>. Il faut bien en

conclure que chacun de ces trois cas est totalement indépendant des deux autres. La phrase : "la plus vertueuse des femmes" se rapporte donc à la nature féminine et : "le meilleur des serpents", à la nature des serpents.

Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas une génération particulière qui est désignée. Il en est donc de même pour : "le meilleur d'entre les nations". Il y a bien là un enseignement s'appliquant à toutes les générations à la fois, qui se rapporte à la nature même d'un non-Juif.

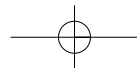
16. Comme on l'a maintes fois souligné, le commentaire de Rachi sur la Torah délivre, à différentes références, des enseignements qui portent sur la Hala'ha de la Torah.

(63) Il en est de même dans le Yerouchalmi, à cette référence du traité Kiddouchin.

(64) Certes, le traité Sofrim ajoute : "en temps de guerre". Néanmoins, dans le Yerouchalmi, à cette référence du traité Kiddouchin, de même que dans le Midrash Ha Gadol, reprenant aussi ces trois cas, on ne trouve pas cette mention.

(65) Bien plus, d'après la plupart des versions, comme on l'indiquait à la note 11, on ne dit pas : "des Égyptiens", mais : "des nations", sans autre précision.

(66) Cependant, on consultera le Midrash Ha Gadol, à cette référence, qui dit : "Rabbi Chimeon Ben Yo'haï en déduisait que celui qui est vertueux, parmi les nations... le plus beau des serpents... la plus vertueuse des femmes...".



### *Bechala'h*

A propos du loup et du serpent, Rabbi Eliézer dit, dans le traité Sanhédrin<sup>(67)</sup>, que : "celui qui les tue le premier s'acquiert un mérite" et il est inutile, pour cela d'obtenir l'accord d'un tribunal constitué de vingt-trois juges, comme le précise le Sage s'exprimant avant lui dans la Michna. Et, l'on trouve, à ce propos, une discussion<sup>(68)</sup> entre Rabbi Yo'hanan et Reïch Lakish. Ce dernier considère qu'il en est ainsi uniquement pour un serpent qui a déjà tué un homme. C'est seulement dans ce cas qu'il n'est pas nécessaire de consulter le tribunal, comme on doit le faire pour un bœuf. Par contre, si ce serpent n'a jamais tué un homme, il est interdit de le tuer lui-même. Rabbi Yo'hanan, à l'opposé, dit que : "même s'il n'a pas tué, celui qui le tue le premier s'acquiert un mérite, car il est impossible de l'appivoiser".

Selon l'interprétation de Rachi, conforme au sens simple du verset, la nécessité de

tuer : "le meilleur des serpents" est déduite du fait que : "il faut tuer le plus vertueux des Egyptiens". Or, ce que dit Rachi, dans son commentaire de la Torah, doit nécessairement être interprété au sens le plus simple. Il en résulte que :

A) aucun jugement, de la part du tribunal ne s'impose pour tuer le serpent, tout comme chaque Egyptien n'a pas été jugé à titre individuel. Si cela avait été le cas, il aurait fallu appliquer le principe selon lequel : "l'assemblée jugera... l'assemblée sauvera"<sup>(68\*)</sup> et rechercher leur mérite, alors qu'en l'occurrence, ont été tués tous ceux qui "craignaient la Parole de D.ieu", "sans qu'il n'en subsiste un seul"<sup>(69)</sup>. Le décret de destruction s'est donc appliqué à tous les Egyptiens, en une seule fois et d'une manière identique,

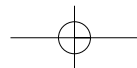
B) Il est nécessaire de tuer un serpent, même s'il n'a pas tué d'homme. En effet, même

(67) Au début, dans la Michna.

(68) Dans le traité Sanhédrin 15b.

(68\*) Selon la référence qui est citée à la note 25.

(69) En effet, en cherchant, est-il concevable que pas un seul d'entre eux n'ait eu le moindre mérite ?



*Likouteï Si'hot*

s'il est "le meilleur des serpents", il reste nécessaire de lui "écraser le cerveau", non pas tant du fait de la lutte qu'il mène envers Israël que pour sa haine envers les Juifs.

C) tout ceci concerne uniquement un serpent<sup>(70)</sup>, à propos duquel fut énoncé le décret : "Je placerai une animosité entre toi et...". En revanche, on peut admettre qu'il est possible d'apprivoiser les autres animaux<sup>(71)</sup>.

17. Ce qui vient d'être dit délivre un enseignement à chacun, pour son service de Dieu personnel. Nos Sages disent<sup>(72)</sup> que : "le serpent, c'est le mauvais penchant". Or, il existe parfois un mauvais penchant "pieux", le

"meilleur des serpents", qui prétend vouloir faire la paix avec le bon penchant. Néanmoins, précise-t-il, il faut, pour cela, lui faire une concession. Ainsi, il laissera un Juif se consacrer à la Torah pendant le temps de l'étude. En échange, le bon penchant lui permettra de satisfaire "un peu" ses envies, pendant le temps du repas.

Rabbi Chimeon dit, à ce propos, que : "l'on écrase le cerveau du meilleur des serpents". Il est donc hors de question de faire la paix avec lui. Il est un serpent et il déteste un Juif au-delà de ce que celui-ci peut s'imaginer<sup>(73)</sup>. Il semble prêt à donner son accord, dans certains domaines, uniquement parce que

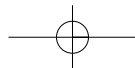
(70) On verra le traité Baba Kama 15b, qui dit que : "le serpent est toujours considéré comme féroce". On verra aussi les commentaires de Rachi et des Tossafot qui sont cités dans la note suivante.

(71) On consultera l'avis de Rabbi Akiva, à cette référence du traité Sanhédrin, qui adopte l'avis de Rabbi Eliézer uniquement en ce qui concerne le serpent. Rachi, dans son commentaire, cite, à cette référence, le traité Baba Kama qui dit que : "le ser-

pent est toujours considéré comme féroce" et il semble indiquer que, selon Rabbi Yehouda, il ne peut pas être apprivoisé, ni avoir un maître. Par contre, les Tossafot sur le traité Baba Kama 16b et à cette référence du traité Sanhédrin sont d'un autre avis, mais ce point ne sera pas développé ici.

(72) Zohar, tome 1, à la page 35b.

(73) On verra le Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 54 et le Midrash Tehilim sur le Psaume 34.



## *Bechala'h*

c'est là un des stratagèmes auxquels il a recours, par lequel : "aujourd'hui, il lui dit ceci, demain il lui dit cela et ensuite il lui demande d'aller servir les idoles..."<sup>(74)</sup>. La seule solution est donc la suivante : "Ecrase-lui le cerveau", précisément le cerveau, à l'origine de la ruse et des stratagèmes du mauvais penchant.

Il est également un autre point. On connaît<sup>(75)</sup> l'explication qui est donnée à propos du verset<sup>(76)</sup> : "tu mangeras par l'effort de tes mains", soulignant que l'effort d'un Juif, lui permettant de gagner sa vie, doit émaner uniquement de "tes mains", de sa force d'action, alors que sa tête, son intellect, son cerveau doivent être emplis de Torah, en permanence.

Tel est donc le sens de l'expression : "écrase-lui le cerveau". Il faut, en effet, "écraser le cerveau" du mauvais penchant, faire en sorte que le cerveau s'investisse pleinement en la Torah et en le domaine de la sainteté.

Par le fait que les Juifs mettent en pratique, pendant le temps de l'exil, l'Injonction selon laquelle : "on écrase le cerveau du meilleur des serpents", ils mériteront l'accomplissement de la promesse suivante : "ses ennemis se joindront également à lui"<sup>(77)</sup> et nos Sages disent<sup>(78)</sup>, à ce propos, que : "ceci se rapporte au serpent" qui, à son tour, se transformera et se joindra aux Juifs.

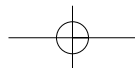
(74) Traité Chabbat 105b.

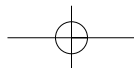
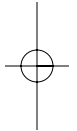
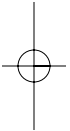
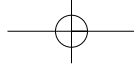
(75) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 42d et le Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 62.

(76) Tehilim 128, 2.

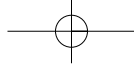
(77) Michlé 16, 7.

(78) Yerouchalmi, traité Teroumot, chapitre 1, au paragraphe 3, Midrash Béréchit Rabba, à la même référence et l'on verra le Or Ha Torah, Béréchit, à partir de la page 47b.

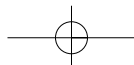
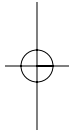
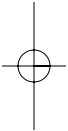


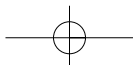
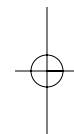
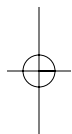
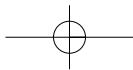






**YETHRO**





## Yethro

## Yethro

### Le conseil de Yethro

(Discours du Rabbi, Tou Bi Chevat 5735-1975)

(Likouteï Si'hot, tome 16, page 203)

1. Notre Sidra raconte<sup>(1)</sup> que Yethro, voyant que Moché siégeait "pour juger le peuple, du matin au soir", lui demanda : "Pourquoi sièges-tu seul et tout le peuple se présente à toi, du matin au soir ? Succomber, tu succomberas, toi-même et le peuple !". Il lui donna alors le conseil suivant : "Et, toi, tu verras"<sup>(2)</sup>, lui expliquant qu'il devait choisir des chefs de milliers qui "jugeront en tout temps", de sorte que, uniquement, "l'affaire importante, ils te la soumettront". En adoptant une telle attitude, "tu pourras tenir et ce peuple restera à sa place, dans la paix".

Or, on connaît la question qui est posée, à ce sujet<sup>(2\*)</sup> : comment est-il possible que Moché, notre maître, berger fidèle du peuple d'Israël, n'ait pas eu conscience que son attitude pouvait avoir pour conséquence que : "succomber, tu succomberas, toi-même et le peuple" ? Comment n'a-t-il pas eu l'idée, particulièrement simple, de nommer des juges qui l'aideraient à : "juger le peuple" ? Pourquoi était-ce précisément Yethro, le prêtre de Midyan, venu pour une courte période, qui comprit la situation et en tira la conséquence ?

(1) Yethro 18, 13 et versets suivants.

(2) Yethro 18, 21 et versets suivants.

(2\*) On verra, notamment, le Akéda, le Abravanel, le Sifteï Cohen sur la Torah, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

Il est un dicton populaire<sup>(3)</sup>, largement répandu, qui dit que : “celui qui est invité pour un moment a une large vision”, alors que celui qui se trouve sur place, bien souvent, ne voit pas même ce qui est évident. Pour autant, que D.ieu nous garde d’imaginer que Moché, notre maître, choisi par D.ieu pour être le berger d’Israël depuis l’instant de sa naissance<sup>(4)</sup>, alors qu’il était, à l’époque, le berger d’Israël, d’une manière effective, depuis un certain temps déjà<sup>(5)</sup>, n’avait pas compris tout cela avant que Yethro vienne le lui préciser !

Il faut bien en conclure que, selon Moché, en fonction du niveau qu’il possédait

effectivement, il pouvait et il devait donc se consacrer à juger le peuple<sup>(6)</sup>, qu’il s’agisse d’une “grande affaire” ou d’une “petite affaire”, sans qu’il n’en découle rien de mal, ni pour lui-même, ni pour les enfants d’Israël, de sorte que : “tu pourras tenir et ce peuple restera à sa place dans la paix”.

Une preuve supplémentaire du fait que le comportement de Moché, “juger le peuple du matin au soir” est bien la constatation que la voie juste, d’après la Torah, celle qui préserve donc de : “succomber, tu succomberas”, peut être déduite de l’enseignement de nos Sages<sup>(7)</sup> précisant que le nom Yether ou

(3) On verra les traités Bera’hot 45a et Baba Kama 92a.

(4) On verra les commentaires de nos Sages sur le verset Chemot 3, 1 : “Et, Moché était berger”, de même que le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, aux paragraphes 18, 21, 22 et 24.

(5) On verra le verset Chemot 2, 11 : “Il grandit... il sortit vers ses frères”, de même que les différents avis énoncés par le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 27 et dans les références indiquées, afin de déterminer l’âge qu’il avait à l’époque.

(6) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 9, qui est basé sur le Sifri, à cette référence et le Midrash Devarim Rabban chapitre 1, au paragraphe 11, qui demande : “Peut-être Moché ne pouvait-il pas juger Israël ?”.

(7) Selon, en particulier, le commentaire de Rachi, au début de notre Paracha et le Me’hilta, à la même référence, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 27, au paragraphe 8, le Midrash Tan’houma, Parchat Yethro, au chapitre 4, le Sifri et le commentaire de Rachi sur le verset Beaalote’ha 10, 29.

## Yethro

encore Yethro<sup>(8)</sup> lui fut donné parce que : “il ajouta (*Yether*) une Paracha à la Torah : et, toi, tu verras”.

Nos Sages indiquent, précisément, que : “il ajouta une Paracha à la Torah”, mais ils ne disent pas qu’il eut le mérite que cette Paracha soit dite ou écrite par son intermédiaire, selon l’expression que l’on

trouve<sup>(9)</sup> à propos d’autres passages de la Torah. Cela veut bien dire que Yethro ne se contenta pas de révéler la Paracha : “Et, toi, tu verras”. Il effectua, en outre, un apport, un ajout à la Torah, qui, grâce à lui, comptait ainsi une Paracha de plus, “et, toi, tu verras”, laquelle n’y figurait pas au préalable<sup>(10)</sup>.

(8) C’est ce que disent le Sifri et le Midrash Chemot Rabba, à la même référence, de même que le commentaire de Rachi sur le verset Beaalote’ha 10, 29. Plusieurs éditions que nous avons consultées l’appellent Yether. C’est aussi celle qui est retenue par Raboténou Baaleï Ha Tossafot, le Hadar Zekénim et l’on verra aussi le Daat Zekénim, de même que le Riva, au début de notre Paracha. Par contre, les premières éditions et la plupart des manuscrits de Rachi, de même que de nombreux commentateurs de Rachi, le Bartenora, le Reém et le Divreï David, au début de notre Paracha, retiennent la version : “Yethro”. Peut-être est-il envisageable que, dans un premier temps, il ait été appelé Yether, en fonction de ce qu’il allait accomplir dans le futur, comme le disent, notamment, le Bartenora, le Levouch Ha Ora et le Divreï David, commentant cette explication de Rachi, au début de notre Paracha. Puis, après qu’il ait concrètement donné ce conseil, on ajouta à son nom la lettre

*Vav*, qui est l’initiale de la Paracha qu’il avait ajoutée à la Torah : “Et, toi (*Ve Ata*), tu verras...”.

(9) Sifri et commentaire de Rachi sur les versets Beaalote’ha 9, 7-8 et Pin’has 27, 5, de même que les traités Baba Batra 119a et Sanhédrin 8a.

(10) Le Sifri, cité à la note 7, dit : “Cela était dans les mains de Moché, depuis le Sinaï. Pourquoi ce fait a-t-il été caché à ses yeux ? Pour qu’il dépende de Yethro”. Toutefois, il est dit, en l’occurrence que : “il ajouta une Paracha”, ce qui veut bien dire qu’il y a, dans notre Paracha, un ajout à la Torah, comme l’explique le texte. On verra, à ce propos, la note 50, ci-dessous, la longue explication, selon la ‘Hassidout, du Or Ha Torah, au début de notre Paracha et le discours ‘hassidique intitulé : “Et, Moché dit”, de 5709, aux chapitres 6 et 7, soulignant que Yethro introduisit une lumière supplémentaire dans la Torah, précisément celle qui émane de l’obscurité. Tel est le sens de : “Il ajouta une Paracha”.

*Likouteï Si'hot*

On comprend donc qu'avant que Yethro ait révélé cette Paracha, la Torah de vérité n'envisageait même pas : "et, toi, tu verras". Moché devait alors juger le peuple, dans chaque cas<sup>(11)</sup> et c'est bien ce qu'il fit, car la Torah était la base de son existence.

Cette conclusion permet, toutefois, de poser une question en sens opposé. Il est dit que, grâce au comportement de Moché, "tu pourras tenir et ce peuple restera à sa place, dans la paix". Dès lors, comment la crainte de Yethro se fit-elle jour ? Pourquoi pensait-il que, du fait de ce comportement, "succomber, tu succomberas" et : "la chose est trop lourde pour toi"<sup>(11\*)</sup> ?

2. Cette crainte de Yethro fut exprimée après le don des secondes Tables de la Loi, à Yom Kippour<sup>(12)</sup>. Moché, notre maître s'évalua lui-même et il évalua tous les enfants d'Israël d'une manière différente de ce que Yethro envisageait, comme on l'a dit. Il estimait que tous pouvaient et devaient être jugés uniquement par lui, entendre seulement de sa propre bouche : "les Décrets de D.ieu et Ses enseignements"<sup>(13)</sup>, le jugement des affaires importantes.

Cette situation peut être rapprochée de celle qui est décrite au préalable, tout de suite après les dix Commandements et les premières Tables de la Loi, lorsque les enfants d'Israël affirmèrent qu'ils ne pou-

(11) On consultera la décision halachique du Rambam, dans ses lois du Sanhédrin, chapitre 2, au paragraphe 10, qui dit : "À tes yeux, un jugement de mille *Mané* et celui d'une simple *Perouta* seront strictement identiques".

(11\*) Yethro 18, 18.

(12) Me'hilta et commentaire de Rachi, sur le verset Yethro 18, 13, éta-

blissant qu'il en est ainsi également d'après l'avis selon lequel Yethro vint avant le don de la Torah. On verra la longue explication du Reém, à cette référence. Par contre, les Baaléï Ha Tossafot pensent que cela se passa effectivement avant le don de la Torah, mais ce point ne sera pas développé ici.

(13) Yethro 18, 16.

## Yethro

vaient plus supporter : “la voix de l’Eternel notre D.ieu”<sup>(14)</sup>. Ils demandèrent alors à Moché : “C’est toi (*At*) qui nous parlera”<sup>(15)</sup>. Moché répondit, comme l’explique Rachi, interprétant ce *At*, au féminin : “Vous m’avez affaibli comme une femme. J’ai eu de la peine pour vous et mes mains en ont perdu leur force. N’était-il pas bon pour vous de recevoir la Torah de la bouche de D.ieu plutôt que de la mienne ?”.

Cela veut dire que, de la manière dont Moché évalua les enfants d’Israël, ceux-ci devaient avoir le désir de recevoir la Torah directement de la bouche de D.ieu et, de fait, ils en avaient les moyens. Toutefois, D.ieu admit l’argument des enfants d’Israël, “ils ont raison en tout ce qu’ils ont dit”<sup>(16)</sup>, comme c’est le cas, en l’occurrence, puisque D.ieu<sup>(17)</sup>

accepta le conseil de Yethro, qui devint ainsi une Paracha de la Torah.

Ceci soulève la question suivante. La différence que l’on constate entre le niveau des enfants d’Israël tel qu’il fut évalué par Moché, la capacité de recevoir la Torah directement de D.ieu et leur situation réelle, leur désir de la recevoir de Moché, est réellement extrême ! Et, de fait, Moché, quand il en prit conscience, s’écria : “vous m’avez affaibli comme une femme”. Dès lors, comment imaginer que Moché, notre maître, le berger d’Israël, assurant sa subsistance, ait pu commettre une telle erreur, dans l’évaluation de son troupeau ?

3. L’une des explications que l’on peut donner, à ce propos, est la suivante. Il ne faut pas penser que Moché

(14) Vaet’hanan 5, 22 et l’on verra le verset Yethro 2, 16, de même que le Ramban, à cette référence et dans le verset 15.

(15) Yethro 18, 24.

(16) Yethro 18, 25.

(17) On verra le commentaire de Rachi et celui du Me’hilta sur les ver-

sets Yethro 18, 19 et 23 qui dit : “Celui Qui règne dans la rigueur”. On verra aussi le commentaire de Rachi sur les versets Devarim 1, 9 et 12, d’après le Sifri, à cette référence : “ce que je vous dis n’est pas de moi-même, mais du Saint béni soit-Il”.

*Likouteï Si'hot*

notre maître fit une erreur, ce qu'à D.ieu ne plaise, en évaluant l'état des enfants d'Israël. En fait, quand il les observait, lorsqu'ils étaient près de lui<sup>(18)</sup>, ceux-ci se trouvaient effectivement dans une situation élevée. Dès lors, ils étaient effectivement en mesure d'étudier et de recevoir la Torah directement de D.ieu. Car, Moché les hissait et les rapprochait de ce niveau<sup>(19)</sup>. Il faisait en sorte que les enfants d'Israël puissent étudier la Torah directement de D.ieu.

Mais, les enfants d'Israël soulevèrent l'objection suivante : ils parvenaient à recevoir la Torah de D.ieu uniquement parce que Moché les élevait vers ce niveau. Leur souhait, en revanche, était de per-

cevoir la Torah par leurs propres moyens intellectuels, par leurs forces personnelles<sup>(19\*)</sup>, dans la situation qui était la leur, de leur propre fait. Et, D.ieu leur répondit, à ce propos : "ils ont raison, en tout ce qu'ils ont dit", car c'est bien de cette façon qu'ils recevraient et intégreraient profondément la Torah<sup>(20)</sup>.

4. Ceci nous permettra de comprendre la phrase : "Vous m'avez affaibli comme une femme", qui est non seulement l'expression d'une douleur, "j'ai eu de la peine pour vous", mais aussi et surtout une marque de faiblesse, "mes mains ont perdu leur force". Or, comment envisager la faiblesse à propos de Moché ?

(18) On verra l'enseignement de nos Sages, dans le traité Bera'hot 8a, selon lequel : "un homme doit toujours habiter dans le même endroit que son maître".

(19) S'agissant de la génération de Moché, on verra l'explication de la Kabbala, notamment dans le Ets 'Haïm, porte des principes, au chapitre 11 et porte des versets, au début de la Parchat Chemot. On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Beaalote'ha, à la page 31d.

(19\*) On verra l'enseignement de nos Sages, dans le traité Baba Metsya 38a, selon lequel : "un homme préfère une mesure lui appartenant plutôt que neuf mesures, appartenant à son prochain".

(20) On verra l'enseignement de nos Sages, dans le traité Avoda Zara 19a, selon lequel un homme doit toujours étudier ce qui suscite son intérêt.



## Yethro

L'explication est la suivante. Pour que Moché notre maître puisse enseigner la Torah aux enfants d'Israël selon leur volonté, "c'est toi qui nous parlera", il devait descendre vers leur niveau<sup>(20\*)</sup>. En effet, s'il brillait de son propre niveau, par toute sa force, les enfants d'Israël se seraient hissés vers l'état de Moché lui-même et, dès lors, ce n'est pas de lui qu'ils auraient dû recevoir l'enseignement, mais directement de D.ieu !

Il était donc nécessaire que Moché, dans un premier temps, soit "affaibli comme une femme". Certes, pour Moché, un tel affaiblissement était bien une perte de

niveau<sup>(20\*)</sup>. Pour autant, c'est bien lui qui lui permit, par la suite, d'être l'intermédiaire entre D.ieu et les enfants d'Israël, afin de leur transmettre la Parole divine.

5. Quand vint le temps, pour lui, d'enseigner la Torah aux enfants d'Israël, après l'avoir reçue de D.ieu sur le mont Sinäï, c'est-à-dire après le don des secondes Tables de la Loi, à Yom Kippour, Moché se dit qu'ils devaient recevoir toutes les notions de la Torah directement de lui<sup>(21)</sup>.

En effet, Moché était celui qui avait appris la Torah directement de D.ieu. Personne d'autre que lui ne pouvait donc transmettre Sa

(20\*) Voir le Séfer Ha Maamarim 5628, à la page 66 et la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 8, dans la seconde causerie de la Parchat Beaalote'ha.

(21) On verra le Sifri et le commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 14, à propos de la nomination des chefs de milliers, qui précise : "De qui

sied-il d'apprendre la Torah ? De toi ou de ton disciple ? De toi, puisque tu as éprouvé de la peine pour elle". On consultera "l'ordre de la Torah", dans le traité Erouvin 54b, de même que le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 34, 32, qui dit que : "tout le peuple, une fois" au moins, l'apprit de Moché lui-même.

*Likouteï Si'hot*

Parole avec toute la Lumière<sup>(22)</sup>. Bien plus, il est dit, à son propos, que : “Je me tiens entre l’Eternel et vous pour vous transmettre la Parole de l’Eternel”<sup>(23)</sup> et : “la Présence de D.ieu s’exprime par la gorge de Moché”<sup>(23\*)</sup>. Entendant la Torah de sa bouche, les enfants d’Israël la recevaient donc comme “de la bouche de D.ieu”<sup>(24)</sup>.

C’est de cette manière que l’on peut comprendre la réponse que Moché apporta à l’argument de Yethro, lui

demandant pourquoi il jugeait personnellement le peuple. Il lui dit : “car le peuple vient me voir pour consulter D.ieu”<sup>(25)</sup> et Rachi explique : “pour demander l’enseignement de la bouche de D.ieu”. Ainsi, l’enseignement de Moché était bien formulé “de la bouche de D.ieu”<sup>(26)</sup>.

En outre, Moché élevait les enfants d’Israël et il les rapprochait de son propre niveau. De la sorte, ceux-ci recevraient la Torah de lui de

(22) On verra le traité Erouvin, qui dit, à cette référence : “Moché l’avait apprise directement de D.ieu et cela fut donc possible”. On consultera aussi le commentaire de Rachi sur le verset Bamidbar 3, 1, indiquant : “Ils devinrent ses descendances, car il leur enseignait ce qu’il avait appris de D.ieu”. On verra aussi la causerie du Chabbat Parchat Bamidbar 5728, qui dit que, pour cette raison également, s’applique le principe selon lequel : “celui qui enseigne la Torah au fils de son prochain est considéré comme s’il l’avait enfanté” essentiellement à propos de Moché. De ce fait, Rachi écrit : “ils devinrent comme ses descendances”, non pas, comme il le disait au préalable : “comme s’ils l’avaient enfanté”. En effet, la naissance, qui introduit une existence nouvelle est le fait de “celui qui enseigne la Torah au

fils de son ami” parce que la Torah est donnée “de la bouche de D.ieu”. Il en fut ainsi, avant tout pour Moché qui la reçut lui-même directement de D.ieu. On verra le Likouteï Si’hot, tome 15, à la page 180.

(23) Vaet’hanan 5, 5.

(23\*) Selon, notamment, les références qui sont citées par le Likouteï Si’hot, tome 4, à la page 1087, dans la note 5.

(24) Voir le Rambam, lois de ‘Haguïga, chapitre 3, à la fin du paragraphe 6.

(25) Yethro 18, 15.

(26) On verra aussi le Merkévet Michné et le Me’hilta à cette référence, de même que l’enseignement de nos Sages, dans le traité Sanhédrin 19a, cité par le Alche’h, à cette référence, précisant : “ce n’est pas devant nous que tu te tiens”.

## Yethro

la manière dont lui-même l'avait obtenue de D.ieu. D'après les termes de la 'Hassidout, le niveau de Moché était, en l'occurrence, celui de la vision<sup>(27)</sup>. C'est de cette façon<sup>(28)</sup> qu'il reçut la Torah de D.ieu. Or, on ne peut pas comparer la réception auprès de celui qui a vu de la réception auprès de celui qui a uniquement entendu, car, comme le disent nos Sages<sup>(29)</sup>, "la vision n'est pas comparable à l'audition". En élevant

les enfants d'Israël, Moché obtint donc que la manière dont ils recevraient son enseignement<sup>(29)</sup> soit bien celle de la vision<sup>(30)</sup>.

De ce fait, parce que les enfants d'Israël recevaient la Torah à la façon de la vision, Moché pouvait et devait la leur enseigner, les juger en tout ce qui les concernait, de sorte que : "tu pourras tenir<sup>(31)</sup> et ce peuple restera à sa place dans la paix".

(27) Voir le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à partir de la page 2d.

(28) On consultera l'enseignement de nos Sages selon lequel, lors du don de la Torah, tous les enfants d'Israël avaient la vision des voix, de ce que l'on entend, comme l'indique le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 20, 15, de même que le Me'hilta, à cette référence.

(28\*) On verra le Me'hilta sur le verset Yethro 19, 9.

(29) Voir le Rambam, lois des fondements de la Torah, à la fin du chapitre 8, qui dit que la prophétie de Moché fut une vision de ses yeux.

(30) On verra le Likouteï Torah, à cette référence, page 3d, qui dit que le

niveau de la vision de Moché découlait de "Yessod du Père", alors que la génération du désert était liée au "Yessod de la Mère", comme l'expliquent les références citées à la note 19.

(31) De la même façon, le Machia'h enseignera la Torah à l'ensemble du peuple, "des myriades de myriades de personnes", car l'étude sera à la façon de la vision, selon le Likouteï Torah, Parchat Tsav, à la page 17a-b, qui dit : "De même, Moché demanda...", le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à la page 17c, de même que le début et la fin du second discours 'hassidique intitulé : "Et, D.ieu parla", de 5699.

*Likouteï Si'hot*

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'apport de Yethro. Celui-ci venait de son pays et il était un étranger. Il vit les enfants d'Israël, non pas tels que Moché les hissait vers son propre niveau, mais tels qu'ils étaient par eux-mêmes. De ce fait, il affirma que Moché ne pouvait pas tous les juger personnellement.

Pour ce qui est de l'étude de la Torah, la connaissance, par les enfants d'Israël, de : "ces décrets et ces enseignements, la voie qu'ils suivent et l'action"<sup>(32)</sup>, on peut penser que son influence avait bien un effet sur eux et qu'ils se hissaient effectivement vers le niveau de Moché, qu'ils apprenaient la Torah comme il l'aurait fait lui-même. C'est pour cette raison qu'il fut dit à Moché : "Tu les mettras en garde, à propos de ces décrets..."<sup>(32)</sup>.

(32) Yethro 18, 20 et l'on verra, à ce propos, ce qui est dit à la note 21.

(33) Commentaire de Rachi sur le verset Yethro 18, 19.

(34) Selon les termes de nos Sages, cités à la note 21 : "De qui sied-il d'apprendre la Torah ?". On consultera le traité Bera'hot 6a, cité par le Sifteï Cohen sur la Torah, à cette réf-

En revanche, quand ils venaient le voir pour un jugement concernant leurs propres affaires, afin de résoudre : "les termes de leurs disputes"<sup>(33)</sup>, ils ne se trouvaient plus dans le monde de Moché et, dès lors, ils ne pouvaient pas recevoir l'élévation au point d'acquiescer et d'étudier<sup>(34)</sup> le jugement de la Torah, à la manière de Moché<sup>(35)</sup>.

Toutefois, la situation était telle que, lorsque les parties se tenaient devant Moché, notre maître, tous s'élevaient au-dessus de leurs propres préoccupations. L'enfant de cinq ans, commençant son étude de la Torah, le comprend lui-même, car, quand il est à l'école, avec son professeur, il est différent de ce qu'il est quand il se trouve seul, se consacrant à ses propres activités.

rence de la Parchat Yethro, qui dit : "le jugement est également la Torah" et : "la Présence divine se révèle".

(35) Du point de vue de la Torah également, à laquelle le jugement est équivalent, celle-ci "descend" au point de se préoccuper des domaines du monde et elle ne reste donc pas telle qu'elle est, par elle-même, transcendant le monde. Elle est alors plus basse que Moché, le niveau de la vision.

## Yethro

De la sorte, les parties pouvaient effectivement recevoir et étudier<sup>(34)</sup> le jugement de la Torah, au stade de Moché. Malgré cela, D.ieu accepta le conseil de Yethro, car il fallait penser aussi à ce que les enfants d'Israël deviendraient par la suite, après leur entrée en Terre Sainte<sup>(36)</sup>, lorsque : "tu reposes... et ce peuple viendra..."<sup>(37)</sup>. Alors, ils ne recevraient plus la Torah de la bouche de Moché et ils ne seraient plus élevés vers lui. Or, il fallait que la Torah, qui est toujours la Parole de D.ieu, puisse leur parvenir également, par l'intermédiaire des chefs d'Israël de la génération.

C'est la raison pour laquelle Moché ne pensait pas qu'il devait lui-même procéder de la sorte. Tout d'abord, un berger d'Israël ne doit pas modifier son comportement en fonction de ce qui se passera après son décès. En outre, il y avait, en l'occurrence, un fait nouveau et il n'y avait pas lieu d'envisager que la situation évoluerait. Car, si ce n'était la faute qui se produisit par la suite, Moché aurait conduit les enfants d'Israël en Terre Sainte et cela aurait été la délivrance complète, qui n'aurait été suivie par aucun autre exil<sup>(38)</sup>. Dès lors, l'étude de la Torah des enfants d'Israël aurait effectivement été au niveau de la vision<sup>(39)</sup>.

(36) C'est alors que commença la vie sur une terre habitable, ainsi qu'il est dit, au début de la Parchat Behar : "pendant six ans, tu planteras ton champ..."

(37) Vayélé'h 31, 16.

(38) On verra le Chaareï Torah de l'Admour Haemtsahi, au début du tome 2, le Or Ha Torah, Parchat Vaet'hanan, aux pages 65 et 93, de même que dans les références indiquées.

(39) On verra le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à cette référence et la longue explication du Or Ha Torah, dans les discours 'hassidiques

intitulés Vaet'hanan, "et, j'ai imploré", selon lesquels Moché voulut faire entrer les enfants d'Israël en Terre Sainte, parce qu'alors, ceux-ci auraient également atteint le niveau de la vision. Mais, il ne fut pas exaucé et il déclara à la génération qui entrerait en Terre Sainte : "et, maintenant, Israël, écoute", se référant ainsi au niveau de l'audition. C'est la raison pour laquelle Moché prononça alors le livre de Devarim, qui est l'expression de l'introduction de la Torah dans son propre intellect, comme on le dira à la note 41.

*Likouteï Si'hot*

7. Pourtant, Moché notre maître devait se préoccuper de cela également, car tout ce qui concerne la Torah, y compris dans les générations ultérieures, passait nécessairement par lui. Selon l'explication de nos Sages<sup>(40)</sup>, "toute explication de la Torah qui est développée par un érudit a déjà été donnée à Moché, sur le mont Sinai". Cela veut bien dire que, quand un érudit d'une génération ultérieure introduit un commentaire nouveau, celui-ci a d'ores et déjà été transmis sur le mont Sinai.

En effet, cette explication nouvelle a été développée par l'intellect de l'érudit. Elle ne peut donc pas appartenir à la

Torah de Moché autrement qu'en passant par Moché lui-même. C'est à cette condition qu'elle peut être, à proprement parler, la Parole de D.ieu<sup>(41)</sup>.

C'est donc là ce que Yethro dit à Moché, notre maître : "et, toi tu verras : par ta propre inspiration divine"<sup>(42)</sup>. Moché, inspiré par D.ieu<sup>(43)</sup>, devait choisir et désigner les chefs de milliers, chargés de juger le peuple. De la sorte, il est établi, pour toutes les générations, que les Sages d'Israël, ayant reçu l'ordination, d'une manière ininterrompue depuis Moché notre maître, peuvent juger les Juifs, en fonction du verdict qu'ils prononcent sur la base de leur

(40) Selon les références qui sont indiquées dans le *Likouteï Si'hot*, tome 4, à la page 1088, dans la note 11.

(41) On verra la longue explication du *Likouteï Si'hot*, tome 4, à partir de la page 1087, tome 19, dans la seconde causerie de la *Parchat Devarim* 5737, à partir du paragraphe 5, à propos du livre de *Devarim*. Ainsi, parce que la Torah s'introduisit dans l'inspiration divine de Moché, qui prononça le livre de *Devarim* de sa propre initiative, selon le traité *Meguilâ* 31b, celui-ci ouvrit la voie pour que l'étude de la Torah de chaque érudit, par son propre intellect, jusqu'à la fin des

générations, soit la Parole de D.ieu, à proprement parler. On verra aussi ce qui est expliqué dans le *Likouteï Si'hot*, tome 4, à partir de la page 1093, à propos de : "une grande voix, qui ne cessa pas".

(42) Selon le commentaire de Rachi sur ce verset. On verra les deux avis du *Me'hilta*, à cette référence : "par prophétie, comme devant un miroir".

(43) On notera que le livre de *Devarim*, que Moché prononça de sa propre initiative, fut dit par inspiration divine, comme l'indiquent les *Tossafot*, à cette référence du traité *Meguilâ*.

## Yethro

propre analyse. C'est alors le jugement de la Torah de Vérité, celle de Moché.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi : "tu verras" se dit, dans ce verset, *Té'hézé* et non *Tiré*. En effet, si Moché s'était servi de son inspiration divine à la façon de la vision, *Tiré*, exprimant ainsi son propre niveau dans toute sa mesure et dans toute sa force, il n'aurait pas eu besoin de ces chefs de milliers. Tout devait passer par Moché, d'une manière évidente et c'est lui qui jugeait chacun, le peuple entier, en tout ce qui le

concernait, qu'il s'agisse d'une "grande affaire" ou d'une "petite affaire".

Précisément parce que Moché connut la descente, par rapport à son niveau, comme on l'a indiqué au paragraphe 4 : "vous m'avez affaibli comme une femme", sa vision, *Tiré*, devint *Té'hézé*, c'est-à-dire la traduction de ce terme en araméen<sup>(44)</sup>. Dès lors, la vision, qui est le niveau de Moché, s'en trouva traduite et abaissée vers une langue du monde<sup>(45)</sup>. Selon les termes de la 'Hassidout<sup>(46)</sup>, par l'aspect superficiel du niveau de la vision<sup>(47)</sup>, on voit les Juifs tels

(44) On verra, notamment, le Torah Or, Parchat Michpatim, à la page 78c, le Likouteï Torah, Parchat Vaét'hanan, à la page 7a, le Chaar Ha Emouna, au chapitre 25, de même que le Zohar, tome 1, à la page 88b.

(45) Voir le Torah Or, à cette référence, au début de la page et à partir de la page 77d.

(46) Likouteï Torah et, de même, Torah Or et Chaar Ha Emouna, précédemment cités.

(47) On peut s'interroger sur le Zaït Raanan, commentant le Yalkout Chimeoni, Parchat Yethro, au paragraphe 270, qui explique l'avis selon lequel : "tu verras" signifie : "à travers un miroir", ce qui veut dire que sa prophétie lui était révélée à travers un miroir lumineux. Le Merkévet Ha Michné, notamment, à cette référence du Me'hilta, s'interroge à ce propos.

*Likouteï Si'hot*

qu'ils sont par eux-mêmes. De ce fait, il fut nécessaire de choisir des chefs de milliers<sup>(48)</sup>.

C'est pour cette raison que la Paracha porte le nom de Yethro, qui "ajouta une Paracha à la Torah". Du point de vue de Moché, en effet, il en aurait été autrement<sup>(49)</sup>. Bien plus, la Torah, par elle-même, étant la révélation de

la Sagesse de D.ieu aurait eu une autre présentation, si elle était transmise par l'intermédiaire de Moché. Yethro, en revanche, dévoila une dimension supplémentaire de la Torah et il fit en sorte que : "et, toi, tu verras", ce qui correspond à la norme du comportement qui est adoptée par la Torah<sup>(50)</sup>.

(48) De ce fait, on doit comprendre aussi ce qui est dit dans la Parchat Devarim, à partir du verset 1, 9, c'est-à-dire le fait que Moché fit dépendre la nomination des juges de lui-même et non de Yethro. A ce propos, on verra, en particulier, le Abravanel, à cette référence de notre Paracha. En effet, Moché prononça le livre de Devarim de sa propre initiative, ce qui veut dire que la Torah s'introduisit dans son inspiration divine. Il n'y eut donc pas là une révélation directe de D.ieu. Dès lors, du point de vue de Moché également, la nécessité d'avoir des juges s'imposa.

(49) A fortiori en est-il ainsi en fonction du principe selon lequel la sainteté ne quitte pas son endroit, comme l'expliquent le Ets 'Haïm, quatrième porte, au chapitre 3, trente-quatrième porte, au chapitre 3, le Chneï Lou'hot Ha Berit, au chapitre 1 et Iguéret Ha Kodech, dans le commentaire du chapitre 27. Il en est donc de même, à l'heure actuelle et c'est ainsi que le niveau de Moché existe encore, celui de *Tiré* et non de *Té'hézé*.

(50) Etant une partie de la Torah, cette Paracha fut, bien évidemment, donnée à Moché sur le mont Sinaï et, selon le Sifri, précédemment cité, à la note 10 : "Moché les détenait depuis le Sinaï". Comme on l'a montré dans le Likouteï Si'hot, tome 19, dans la causerie de Sim'hat Torah 5738, à la note 54, ce que les érudits introduisent en chaque génération, c'est-à-dire les explications véritablement nouvelles, a déjà été donné sur le mont Sinaï. En effet, lors du don de la Torah, celle-ci fut révélée telle qu'elle est enracinée dans "le voile fondamental de l'En Sof", au-delà de toute perception et de tout dévoilement. Ceci évoque la réponse et l'explication selon laquelle Moché énonça des principes, à partir desquels ces érudits, les appliquant d'une manière détaillée, développent des explications nouvelles. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 19, dans la causerie du 18 Elloul 5740.



## Yethro

9. Il semble découler de tout cela que : “et, tu verras” est la manifestation d’une chute, ce qu’à D.ieu ne plaise, destinée à faire savoir aux enfants d’Israël qu’un intermédiaire entre eux et Moché était désormais nécessaire, tout comme Moché était lui-même l’intermédiaire entre eux et D.ieu.

Toutefois, dans la dimension profonde, c’est le contraire qui est vrai. En mettant un Juif en garde, à propos de tout cela et en apportant l’élévation à celui qui se trouve dans la situation la plus basse, on révèle effectivement le niveau le plus haut qui soit<sup>(51)</sup>.

C’est ainsi que le Rabbi explique longuement, dans les discours ‘hassidiques qu’il donna pour le jour de sa

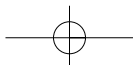
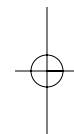
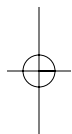
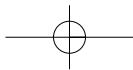
Hilloula<sup>(52)</sup>, que, pour mener à bien la mission confiée ici-bas, imposant une lutte immense au corps et à l’âme animale, on dilapide les trésors les plus précieux, que l’on n’a jamais montré à personne, avant ce combat. Et, l’objectif essentiel de cette dilapidation des trésors est de faire en sorte qu’ils parviennent non seulement aux officiers, mais aussi aux simples soldats, ceux qui font la guerre, d’une manière concrète.

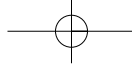
C’est ainsi que s’accomplit le Dessein divin de posséder une Demeure ici-bas<sup>(53)</sup>, en ce monde inférieur. Cette Demeure atteindra la perfection et elle apparaîtra à l’évidence avec la venue de notre juste Machia’h, très prochainement.

(51) Chaareï Ora, notamment dans le discours ‘hassidique intitulé : “On le fera venir, portant le vêtement royal”, à partir du chapitre 12 et à partir du chapitre 33.

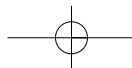
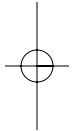
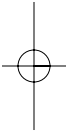
(52) Discours ‘hassidique intitulé : “Je suis venu dans mon jardin” de 5710, aux chapitres 11 et 20.

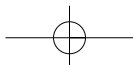
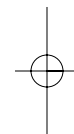
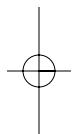
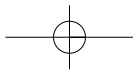
(53) Tanya, chapitre 36. On verra le Likouteï Si’hot, tome 6, à partir de la page 197.

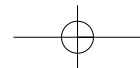




**MICHPATIM**







## *Michpatim*

### *Michpatim*

#### ***Les Mitsvot rationnelles***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Michpatim 5725-1965  
et 5736-1976)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 242)*

1. Comme on l'a maintes fois souligné<sup>(1)</sup>, le nom d'une Sidra, celui qui lui est attribué par la Torah ou, tout au moins, par la coutume juive, laquelle est partie intégrante de la Torah, en exprime le contenu<sup>(2)</sup>. C'est le nom que porte l'ensemble de la Sidra et l'on peut en déduire qu'il fait allusion au contenu profond de chacun des points qui y sont exposés, jusqu'à son tout dernier verset.

Ce principe appelle une précision pour ce qui concerne le nom de notre Sidra, Michpatim, les jugements. Il est vrai que, dans sa plus large part, cette Sidra décrit les jugements et les lois<sup>(3)</sup> de la Torah. Toutefois, sa conclusion fait référence aux préparatifs du don de la Torah<sup>(4)</sup> et à l'ascension de Moché "sur le mont..."<sup>(5)</sup>, ce qui semble être sans rapport avec les jugements.

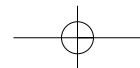
(1) Voir la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 57 et dans les notes indiquées.

(2) Voir, notamment, le chapitre 1 de Chaar Ha I'houd Ve Ha Emouna.

(3) Selon l'expression de Rachi au début de notre Sidra : "la Paracha des Lois".

(4) 24, 1 et versets suivants. On verra aussi le commentaire de Rachi.

(5) 24, 12 et versets suivants. On verra aussi le commentaire de Rachi sur les versets 12 et 16.



*Likouteï Si'hot*

Bien plus, le terme de Michpatim désigne les Mitsvot qui, avant même d'être promulguées, s'imposaient à l'intellect de l'homme, comme on le sait<sup>(6)</sup> et ceci soulève la question suivante. Parmi les préparatifs au don de la Torah qui sont décrits à la fin de notre Sidra, figure aussi la proclamation des enfants d'Israël, "nous ferons"<sup>(7)</sup>, "nous ferons et nous comprendrons"<sup>(8)</sup>, l'engagement d'appliquer avant même de comprendre<sup>(9)</sup>. Or, cette attitude est à l'opposé

des Michpatim, qui sont des Mitsvot rationnelles.

Il en résulte que la conclusion de la Sidra est non seulement différente, mais même opposée à ces jugements. Et, cette question ne se pose pas uniquement sur le récit qui conclut la Sidra, puisque l'on trouve aussi, parmi les Lois qui y sont énoncées, l'Injonction : "Ne fais pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère"<sup>(10)</sup>. Or, l'interdiction de mélanger la viande et le lait n'est pas une Mitsva

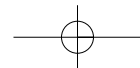
(6) Selon le commentaire de Rachi sur le verset A'hareï 18, 4, les Matanot Kehouna, à cette référence et le traité Yoma 67b. On verra aussi les commentateurs de la Torah sur le verset Vaet'hanan 6, 20 et les commentateurs de la Haggadah sur la question de l'enfant sage.

(7) 24, 3.

(8) 24, 7.

(9) Voir le traité Chabbat 88a.

(10) 23, 19.



### *Michpatim*

rationnelle<sup>(11)</sup>, mais bien un décret transcendant la logique<sup>(12)</sup>.

2. Commentant le verset : “Et, voici les jugements”, Rachi cite l’explication suivante de nos Sages<sup>(13)</sup> : “Tout comme les premiers furent donnés sur le Sinaï, ceux-là le furent aussi”. Or, on connaît<sup>(14)</sup> la signification profonde de cet enseignement des Sages : “ceux-là”, les jugements doivent être mis en pratique non pas du fait de leur évidence

logique, mais bien parce qu’ils ont été “donnés sur le Sinaï” et sont, de ce fait, des Injonctions de D.ieu.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la Parchat Michpatim rapporte le récit selon lequel les enfants d’Israël dirent : “nous ferons et nous comprendrons”, de même que l’interdiction de mélanger la viande et le lait, laquelle ne fait pas partie des jugements. La Torah indique, de la sorte, que ces jugements,

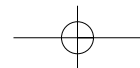
(11) On verra le Midrash Tan’houma sur notre Paracha, à la fin du chapitre 7, le Baal Hala’hot Guedolot, sur les lois des juges, Rabbénou ‘Hananel, à cette référence du traité Yoma, les huit chapitres du Rambam, au chapitre 6, cité dans le Séfer Ha Mitsvot du Tséma’h Tsédek, à la Mitsva de la servante juive, page 84b, d’après le Torat Cohanim sur le verset Kedochim 20, 26. Néanmoins, la version du Torat Cohanim parvenue jusqu’à nous dit : “la viande de porc” et le Or Ha Torah, sur notre Paracha, à la page 1138 ajoute : “Comme l’explique le Rambam, à propos du mal que l’on ne souhaite pas, d’une manière naturelle, il ne faut pas dire que l’on n’aime pas la viande de porc, comme le précisent nos Sages”. On verra aussi le Rambam, à la fin des lois de Meïla. On consultera aussi le ‘Hinou’h, à la

Mitsva n°92, qui explique la raison de cette interdiction de mélanger la viande et le lait, puis précise : “Mais, nous avons encore besoin de savoir ce qui a été transmis”. Après avoir énoncé la raison du Rambam, il conclut : “Néanmoins, tout cela n’est pas encore suffisant”.

(12) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 31, 18, qui fait référence aux : “décrets et lois de Michpatim”. Il cite aussi les décrets avant les lois, sans doute par ordre d’importance et l’on verra, à ce propos, le verset Bechala’h 15, 25, qui dit : “Là, Il lui fixa un décret et une loi”.

(13) Selon l’avis de Rabbi Ichmaël, dans le Me’hilta, au début de notre Paracha.

(14) Voir le Likouteï Si’hot, tome 3, à partir de la page 899.



*Likouteï Si'hot*

dans leur dimension profonde, sont également des décrets<sup>(15)</sup>, transcendant l'intellect, au même titre que l'interdiction de mélanger la viande et le lait. De ce fait, ils doivent être mis en pratique en se soumettant au joug de la Royauté céleste, "nous ferons et nous comprendrons", car : "J'ai promulgué un décret, pris une décision"<sup>(16)</sup>.

3. Toutefois, il n'est pas possible d'adopter cette interprétation pour les raisons suivantes :

A) Le Me'hilta cite<sup>(17)</sup> un second avis, qui est le seul à être mentionné dans le Midrash Rabba<sup>(18)</sup>, sur notre

Paracha, selon lequel : "ces jugements ont été énoncés à Mara"<sup>(19)</sup>, ce qui veut bien dire qu'ils ne furent pas "donnés sur le Sinaï". La question précédemment formulée se pose donc de nouveau.

B) Point essentiel, même si l'on admet que ces jugements ont été donnés sur le Sinaï, le nom Michpatim, que porte cette Sidra, doit souligner leur aspect logique, non pas le fait qu'ils ont été donnés sur le Sinaï et doivent être acceptés comme des décrets.

Ainsi, la Sidra, dans son ensemble, s'appelle Michpatim et, de la sorte, elle écarte l'explication, précédem-

(15) Cela a été expliqué, à maintes reprises, à propos de ce qui est rapporté au début de la Parchat 'Houkat : "Voici le Décret de la Torah". On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1056, tome 8, à partir de la page 129, tome 13, à la page 67, tome 18, dans la première causerie de la Parchat 'Houkat 5736, au chapitre 3.

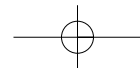
(16) On verra, notamment, le Midrash Bamidbar Rabba, au début de la Parchat 'Houkat, le Midrash Tan'houma, à la même référence, au chapitre 3 et le traité Yoma, à la référence précédemment citée.

(17) Au début de notre Paracha, selon l'avis de Rabbi Yehouda.

(18) Chapitre 30, au paragraphe 3 et l'on verra le commentaire du Razav, à cette référence. Il en est de même dans le Midrash Tan'houma sur notre Paracha, au chapitre 3 et l'on verra le Ets Yossef, à cette référence.

(19) Le Me'hilta ne cite pas l'expression : "furent énoncés". C'est, en revanche, ce que dit le Yalkout Chimeoni, à cette référence, au paragraphe 309.





### *Michpatim*

ment énoncée, selon laquelle les jugements sont, dans leur dimension profonde, des décrets transcendant toute rationalité. Bien plus, elle souligne même l'idée inverse. L'interdiction de mélanger la viande et le lait ou, plus clairement encore, la proclamation globale selon laquelle : "nous ferons", "nous ferons et nous comprendrons" sont, profondément, des jugements<sup>(19\*)</sup>.

4. On doit comprendre aussi pourquoi la Parchat Michpatim fait suite à celle du don de la Torah, Yethro. En effet, l'apport essentiel du don de la Torah n'est pas les Mitsvot qui sont des jugements, mais bien les témoignages et les décrets, car :

A) la logique impose le respect des jugements, même si l'Injonction divine n'en avait pas été émise, comme le souligne la Guemara<sup>(20)</sup> : "même s'ils n'avaient pas été écrits, ils auraient dû l'être",

B) le Ramban, notamment, souligne<sup>(21)</sup> que les jugements promulgués pour les descendants de Noa'h ne consistaient pas uniquement à nommer des juges. Ils incluaient aussi le fait de : "ne pas voler, ne pas tromper, ne pas abuser, payer son dû au salarié, respecter la législation, le statut du gardien, l'interdiction du viol et de la séduction, les causes principales de dégât, l'interdiction de causer du tort à son prochain, les lois du prêt et de l'emprunt, les dispositions commerciales". Il

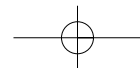
(19\*) C'est ainsi que le Rambam dit, à la fin des lois de la substitution : "Bien que toutes les lois de la Torah soient des décrets, il convient d'y méditer et de leur donner une raison, chaque fois que cela est possible". On verra aussi le Guide des Égarés, tome 3, au chapitre 26.

(20) Traité Yoma, à la même référence. On verra aussi le Torat Cohanin

et le commentaire de Rachi sur ce verset de la Parchat A'hareï.

(21) Dans son commentaire de la Torah, sur le verset Vaychla'h 34, 13.

(22) L'apport du don de la Torah, en la matière, fut essentiellement le détail des lois et les punitions. On verra, à ce propos, le Maskil Le David, à cette référence.



*Likouteï Si'hot*

en résulte que les enfants d'Israël étaient astreints au principe même de ces jugements et à la plupart d'entre eux déjà avant cela<sup>(22)</sup>, en tant que descendants de Noa'h<sup>(23)</sup>.

C'est la raison pour laquelle le don de la Torah se produisit lorsque : "l'Éternel descendit sur le mont Sinaï"<sup>(24)</sup> et : "Dieu prononça toutes ces Paroles, en ces termes"<sup>(25)</sup>, de sorte que : "tout le peuple vit les voix"<sup>(26)</sup>, "ils voyaient ce que l'on entend"<sup>(27)</sup>. La révélation divine transcenda alors totalement l'intellect humain.

De ce fait, tout de suite après le don de la Torah, auraient dû être promulgués les décrets et les témoignages, qui expriment le fait nouveau introduit par ce don. Pourquoi donc la Torah présente-t-elle, en premier lieu<sup>(28)</sup>, les jugements ? Certes, d'après un avis de nos Sages, elle devait le faire afin de souligner que ceux-ci furent aussi : "donnés sur le Sinaï". Pour autant, il aurait fallu énoncer au préalable les Mitsvot qui sont essentiellement dues au Sinaï, c'est-à-dire les décrets.

(23) Des lois leur furent également transmises à Mara, comme le dit Rachi, commentant les versets Bechala'h 15, 25 et Michpatim, à cette référence. On verra aussi les discussions, à ce propos, des commentateurs de Rachi, de même que les causeries des Chabbats Parchat Bechala'h, Michpatim et Vaet'hanan 5728. Il y eut aussi le décret de la vache rousse, mais cela est sans incidence sur ce qui est dit ici, car il s'agissait alors de préparer le don de la Torah. Comme le dit Rachi, à cette référence de la Parchat Bechala'h : "Il leur donna quelques passages de la Torah afin qu'ils s'y consacrent". Bien plus, il a été expliqué, dans les causeries men-

tionnées ci-dessus, que Rachi, par l'expression : "qu'ils s'y consacrent" fait allusion uniquement à leur étude.

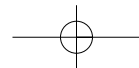
(24) Yethro 19, 20.

(25) Yethro 20, 1.

(26) Yethro 20, 15.

(27) Commentaire de Rachi sur le verset Yethro 20, 15, selon l'avis de Rabbi Akiva, cité à cette référence du Me'hilta. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 121.

(28) Après les Injonctions de la fin de la Parchat Yethro, à partir du verset 20, 20, faisant suite au don de la Torah. On verra aussi le verset 19 : "Vous avez vu", de même que le commentaire de Rachi sur le verset 20.



### *Michpatim*

Et, la question est encore plus forte d'après ce qui a été dit au préalable, puisque l'on a constaté que la fin de la Parchat Michpatim se réfère à la période ayant précédé et suivi, de façon immédiate, le don de la Torah, alors que les lois se trouvant dans le début et dans la majeure partie de cette Paracha ne furent transmises à Moché, selon le commentaire de Rachi<sup>(29)</sup>, que par la suite, pendant les quarante jours qu'il passa sur le mont

Sinaï. Il en résulte que ces lois, "voici les jugements", tout de suite après le récit du don de la Torah, ne sont pas présentées, par la Torah, dans l'ordre chronologique<sup>(30)</sup>. A fortiori en est-il ainsi d'après le Midrash qui dit que : "ces jugements ont été énoncés à Mara".

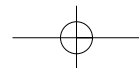
Il découle de tout ce qui vient d'être exposé que :

A) la révélation du don de la Torah, bien qu'elle n'ait pas été liée aux jugements,

(29) Tissa 31, 18. Ce n'est pas ce que dit le Réém, au début de notre Paracha et l'on verra aussi le Maskil Le David, à cette référence. Le Réém dit qu'ici, comme dans la Parchat Tissa, le commentaire de Rachi ne reprend pas l'avis de Rabbi Yehouda selon lequel : "ceux-ci furent aussi donnés sur le mont Sinaï", mais cette conclusion soulève une difficulté, comme on l'a maintes fois souligné car comment est-il concevable, selon le sens simple, qu'un verset en contredise un autre ?

(30) Ceci nous permettra de déterminer le fil conducteur du commentaire de Rachi : "tout comme les premières furent données sur le Sinaï, celles-ci le furent aussi et pourquoi donc cette Paracha des lois est-elle rapprochée de celle de l'autel ?", question que les commentateurs posent également. En effet, si l'on admet que les jugements furent donnés à Mara, on peut expliquer que les lois sont énoncées ici,

non pas pour les rapprocher de la Paracha de l'autel, mais bien pour les exposer avant ce qui est dit à la fin de la Paracha, laquelle décrit la période précédant le don de la Torah. L'ordre de la Paracha serait donc le suivant, tout d'abord les jugements qui ont été donnés à Mara, puis ceux qui furent édictés à Moché le 4 Sivan, selon le verset 21, 1 et le commentaire de Rachi et, enfin, ceux que Moché reçut après le don de la Torah, à partir du verset 24, 12 et dans le commentaire de la Torah. Toutefois, il est dit que ces jugements furent "également donnés sur le Sinaï" et l'on ne peut donc pas adopter cette interprétation. La question se pose donc encore une fois : pourquoi la Paracha des lois est-elle rapprochée de celles de l'autel, puisqu'elle fut dite pendant les quarante jours que Moché passa sur la montagne, comme l'explique le texte ?



*Likouteï Si'hot*

comme on l'a dit, puisqu'elle transcenda la rationalité, s'exprima, malgré tout, précisément à travers ces jugements,

B) pour autant, après les jugements, on revient encore une fois au don de la Torah,

C) mais, ce n'est alors qu'un point particulier de la Parchat Michpatim.

5. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, une affirmation du Chnei Lou'hot Ha Berit<sup>(31)</sup>, à propos du verset : "Voici mon D.ieu et je veux Le parer, le D.ieu de mon père et je veux L'exalter"<sup>(32)</sup>, dont mon beau-père, le Rabbi, fait mention, dans ses causeries<sup>(33)</sup>. Voici cette explication : "S'Il est mon D.ieu, par ma perception et ma compréhension, dès lors, je veux Le parer, *Anvéhou*, de la même racine que *Ani Va Hou*, moi et Lui. En revanche, lorsque je ne possè-

de pas la connaissance résultant de la compréhension, mais uniquement la transmission, il est le D.ieu de mon père et je veux L'exalter, car Il est trop haut, Il me dépasse et je suis éloigné de Lui, par la perception de mon cœur".

Cela veut dire qu'en plus de la foi que l'on reçoit de "mon père", de "la tradition, d'une personne à l'autre"<sup>(34)</sup>, on doit avoir aussi la "perception". Par sa foi, en effet, un homme ressent que D.ieu "est trop haut, le dépasse", "Je veux L'exalter". De ce fait, il est "éloigné de Lui, par la perception du cœur". A l'opposé, grâce à "la connaissance résultant de la compréhension", on perçoit le Divin, "voici"<sup>(35)</sup> mon D.ieu" et, de ce fait, "moi et Lui, nous sommes attachés ensemble", "Je veux Le parer".

(31) Dans le Assara Maamarot, premier discours, à la page 40a.

(32) Bechala'h 15, 2.

(33) Likouteï Dibbourim, tome 2, à partir de la page 341b. On verra aussi le discours 'hassidique intitulé : "Et, tu sauras", de 5693, dans le Séfer Ha Maamarim, Kountrassim, tome 1, à la page 264a et la séquence de discours

'hassidiques de 5672, à partir du chapitre 163.

(34) Selon les termes du Chnei Lou'hot Ha Berit, à la même référence.

(35) Voir le Likouteï Dibbourim et le discours : "Et, tu sauras", qui analysent le mot : "voici".

(36) Divrei Ha Yamim 1, 28, 9.

*Michpatim*

Telle est également l'interprétation du verset<sup>(36)</sup> : "Connais le D.ieu de ton père", soulignant qu'il ne suffit qu'Il soit : "le D.ieu de ton père". Il est nécessaire, en outre, de Le "connaître", "soi-même par sa propre perception"<sup>(37)</sup>.

On peut, à ce sujet, poser la question suivante. Selon cette explication du Chnei Lou'hot Ha Berit, le verset aurait dû être énoncé dans l'ordre inverse, d'abord, "Il est le D.ieu de mon père et je veux L'exalter", puis : "mon D.ieu et je veux Le parer". Dans un premier temps, en effet, vient la foi de "mon père", "d'une personne à l'autre", puis, par la suite, "la connaissance résultant de la compréhension", la perception de D.ieu ou, selon les termes du Chnei Lou'hot Ha Berit : "en plus de la foi en D.ieu qui a été implantée en ton cœur par ton père, connais-Le par toi-même, par ta propre compréhension".

(37) Chnei Lou'hot Ha Berit, à la même référence.

(38) On verra le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à partir de la page 7b.

6. On pourrait répondre à cette question en faisant appel au principe, bien connu<sup>(38)</sup>, selon lequel, même après que la foi ait laissé la place à "la connaissance résultant de la compréhension", il est nécessaire de conserver cette foi transcendant la compréhension et, de fait, cela est toujours possible. En effet, D.ieu est infini et aussi haut que puisse se hisser la perception de l'homme, il reste toujours des aspects de la Divinité qui transcendent la raison et qu'il ne peut donc intégrer que par sa foi.

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'ordre dans lequel ce verset est énoncé : "Voici mon D.ieu et je veux Le parer", puis, après cela, "le D.ieu de mon père et je veux L'exalter". L'idée nouvelle qui est introduite ici est la suivante. Après avoir mis en pratique : "Voici mon D.ieu et je veux Le parer", être parvenu à la compréhension, il faut encore atteindre : "Le D.ieu de mon père et je veux L'exalter", accéder à la foi<sup>(39)</sup>.

(39) On verra aussi le discours 'hassidique intitulé : "Et, tu sauras", précédemment cité.

*Likouteï Si'hot*

Mais, tout cela n'est pas encore parfaitement clair. Il est vrai qu'il est une forme de foi qui fait suite à "la connaissance résultant de la compréhension". Néanmoins, pourquoi ne pas mentionner l'autre forme de la foi, préalable à celle-ci, qui est le fondement de la compréhension, la foi en "le D.ieu de mon père", qui permet ensuite : "Connais D.ieu", "Voici mon D.ieu" ?

7. L'explication de tout cela est la suivante. La finalité du don de la Torah est la suppression du décret concernant les "créatures supérieures" et les "créatures inférieures", de sorte que : "les créatures inférieures s'élèvent vers les créatures supérieures et les créatures supérieures descendent vers les créatures inférieures"<sup>(40)</sup>, que se réalise l'unification entre le haut et le bas, ce qui veut dire, non pas que la créature inférieure doit s'annuler au point de devenir une créature supérieure, mais que, bien au contraire, elle doit

conserver son existence de créature inférieure, tout en connaissant l'élévation au point de s'unir à la créature supérieure<sup>(41)</sup>.

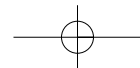
Ceci explique aussi pour quelle raison il n'est pas suffisant que : "les créatures supérieures descendent vers les créatures inférieures", ainsi qu'il est dit : "Et, D.ieu descendit sur le mont Sinaï". Il faut, en outre, que : "les créatures inférieures s'élèvent vers les créatures supérieures". Bien plus, le Midrash cite, en premier lieu, l'élévation des créatures inférieures, avant même de faire mention de la descente des créatures supérieures, bien que, d'une manière concrète, c'est l'inverse qui se produit<sup>(42)</sup>.

Le fait que : "les créatures supérieures descendent vers les créatures inférieures" dépend, non pas des "créatures inférieures", mais bien des "créatures supérieures", comme l'indique clairement le

(40) Midrash Chemot Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3 et Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra, au chapitre 15.

(41) On consultera aussi les Biyoureï Ha Zohar, à la page 43d.

(42) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 23.



### *Michpatim*

Midrash, selon lequel D.ieu dit : "C'est Moi Qui prendrai l'initiative". Il en résulte donc pour ces "créatures inférieures", non pas une unification à D.ieu, mais bien la soumission de leur existence, celle des enfants d'Israël, en particulier, ainsi qu'il est dit : "Et, tout le peuple eut peur"<sup>(43)</sup>, "tout le peuple vit, trembla et se tint à distance"<sup>(44)</sup>. Bien plus, le monde, en général, se soumit également "et tout le mont trembla"<sup>(45)</sup> au point que, dans le monde entier, "les oiseaux ne gazouillaient pas. Tout le monde était silencieux"<sup>(46)</sup>.

Pour que puisse s'accomplir la finalité du don de la Torah, telle qu'elle a été définie au préalable, pour que le monde, dans son état d'infériorité, s'attache et s'unifie avec les créatures supérieures, est nécessaire l'effort de ces créatures inférieures, "les créatures inférieures s'élèveront vers les créatures supérieures".

(43) Yethro 19, 16.

(44) Yethro 20, 15.

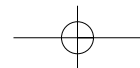
(45) Yethro 19, 18.

(46) Midrash Chemot Rabba, à la fin du chapitre 29.

A l'inverse, il fallut que se réalise, au préalable : "les créatures supérieures descendront vers les créatures inférieures" et, comme on l'a dit, selon les termes du Midrash, "c'est Moi Qui prendrai l'initiative, ainsi qu'il est dit : et, D.ieu descendit sur le mont Sinai". En effet, l'annulation ainsi obtenue chez les "créatures inférieures" leur insuffle la force nécessaire pour qu'ensuite, par leurs propres moyens, elles puissent s'élever vers les "créatures supérieures".

8. Les deux phases qui viennent d'être mentionnées, "les créatures supérieures descendront vers les créatures inférieures" et "les créatures inférieures s'élèveront vers les créatures supérieures" correspondent, dans le service de D.ieu de chacun, aux deux domaines que sont la foi et la perception intellectuelle<sup>(47)</sup>.

(47) On consultera aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 436, au paragraphe 4 et à partir du paragraphe 7, à propos de la différence entre les Mitsvot et la Torah, entre l'annulation et l'unification.



*Likouteï Si'hot*

La foi n'est pas le résultat d'un travail et d'un effort de la part de l'homme, mais bien un don du ciel ou encore, selon les termes et la formulation du Chneï Lou'hot Ha Berit : "une transmission, d'une personne à une autre". De ce fait, même si cette foi éclaire l'homme et le conduit à mettre en pratique la Volonté de D.ieu, celui-ci ne s'unifie pas pour autant avec Lui. L'existence de cet homme reste "éloignée de Lui".

C'est précisément quand un homme fait des efforts pour comprendre D.ieu, quand il introduit sa propre initiative, par son existence personnelle, qu'il parvient à s'unifier à D.ieu : "moi et Lui, nous sommes attachés ensemble".

A l'inverse, la foi n'est que le fondement, l'introduction de l'effort intellectuel et de la perception. Comme on l'a dit, "les créatures supérieures descendent" uniquement pour permettre que, par la suite : "les créatures inférieures s'élèvent". En effet, l'intellect, par lui-même, peut se tromper, être "corrompu" par l'amour-propre et, dès lors, ne

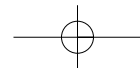
plus être en mesure de déterminer la vérité. C'est la raison pour laquelle il doit être bâti sur la foi et la soumission, qui le préservent, afin que sa compréhension soit véritable.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'ordre des Sidrot, d'abord la Parchat Yethro, puis la Parchat Michpatim. Yethro est la Paracha du don de la Torah, introduisant ce qui a été révélé d'en haut, "les créatures supérieures descendront vers les créatures inférieures". Grâce à ce don, les enfants d'Israël obtinrent la révélation de la foi, qui s'exprime par la soumission, "le peuple eut peur".

Puis, après cette révélation céleste, la Parchat Yethro et le don de la Torah, commence, de manière essentielle, l'effort pour que : "les créatures inférieures s'élèvent vers les créatures supérieures", afin de réaliser l'union entre l'existence des créatures et la Divinité.

Tel est donc l'objet de Michpatim, des jugements, de ces Mitsvot rationnelles. La Sagesse de D.ieu s'introduit





### *Michpatim*

ainsi dans l'intellect créé, au point de réaliser entre eux une "unification extraordinaire"<sup>(48)</sup>. De la sorte, cette Sagesse de D.ieu se répand en toute l'existence de l'homme. C'est ainsi qu'est atteinte la finalité du don de la Torah, l'unification entre "les créatures supérieures" et "les créatures inférieures".

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la différence, dans sa dimension profonde, entre l'expression : "tout comme les premiers furent donnés sur le Sinaï, ceux-là le furent aussi", d'une part, qui, figurant dans le commentaire de Rachi sur la Torah, est donc bien conforme au sens simple des versets et, d'autre part, l'avis du Midrash selon lequel : "ces jugements ont été énoncés à Mara".

Quand on étudie le sens simple du verset, en d'autres

termes quand on est au début de son service de D.ieu, on ne perçoit pas encore la Divinité, on ne ressent pas l'amour et la crainte de D.ieu<sup>(49)</sup>. En pareil cas, il n'est pas suffisant de comprendre, par évidence intellectuelle, que l'on doit mettre en pratique les jugements et, au final, il s'avèrera que cela n'est d'aucune utilité, car on est dirigé et gouverné par son âme animale.

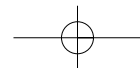
De ce fait, il convient, tout d'abord, de savoir et de ressentir que : "tout comme les premiers furent donnés sur le Sinaï, ceux-là le furent aussi", que ces jugements ont la même force que les dix Commandements, qui furent énoncés sur le Sinaï, avec le plus grand faste, "des voix et des éclairs"<sup>(50)</sup>. Le faste du don de la Torah fit que : "tout le peuple eut peur". Il suscita la crainte et chacun en perdit la conscience de sa propre existence.

(48) Tanya, au chapitre 5.

(49) Le sens simple correspond au monde d'Assya, selon le Ets 'Haïm, cité par le début du Naguid Ou Metsavé et par le Nahar Chalom, à la fin de l'introduction du Re'hovot Ha Nahar, selon le Michnat 'Hassidim,

dans le traité : "Obligation des âmes", chapitre 1, à la Michna 2. Tout ceci est mentionné et commenté par le Likouteï Dibbourim, tome 4, à la page 771a.

(50) Surtout d'après le commentaire du Réem, cité à la note 29.



*Likouteï Si'hot*

L'équivalent de tout cela peut être trouvé dans le fait que : "un homme doit toujours exciter son bon penchant contre le mauvais"<sup>(51)</sup>, car cette révolte et cette colère de son âme divine pénètre son âme animale et la supprime<sup>(52)</sup>.

Par contre, quand on parvient à l'étude du sens analytique de la Torah, c'est-à-dire à un stade plus haut du service de D.ieu, en aimant et en craignant D.ieu, en méditant<sup>(53)</sup>, dès lors, on doit, bien au contraire, mettre en pratique les Mitsvot qui sont des jugements, sans qu'il soit nécessaire d'exciter le bon penchant contre le mauvais, sans les voix et les éclairs du don de la Torah, mais simplement parce que : "ces jugements ont été énoncés à

Mara", c'est-à-dire par évidence intellectuelle.

Certes, le Midrash retient le même ordre des Sidrot, d'abord la Parchat Yethro, puis la Parchat Michpatim, car la compréhension doit elle-même être basée sur la foi et la soumission, comme on l'a indiqué au paragraphe 8. Cela veut simplement dire que la compréhension doit être : "Sinai". En revanche, le service de D.ieu proprement dit des jugements n'est ni soumission, ni "Sinai". Il est, bien au contraire, basé sur la force de l'intellect.

11. Ce qui vient d'être dit permet de préciser les propos du Rambam<sup>(54)</sup>, commentant l'affirmation de nos Sages<sup>(55)</sup> selon laquelle : "un homme ne

(51) Traité Bera'hot 5a.

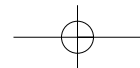
(52) Tanya, chapitre 29, à partir de la page 37a et l'on verra aussi le chapitre 31, à partir de la page 39b.

(53) Le sens analytique et le sens allusif correspondent aux mondes de Brya et de Yetsira, selon le Ets 'Haïm et le Michnat 'Hassidim, à cette référence. On verra aussi le Likouteï Dibbourim, à la même référence. Le Tanya, au début du chapitre 39, ratta-

che l'amour et la crainte au monde de Yetsira\* et la méditation, au monde de Brya.

(54) Huit chapitres, cités à la note 11, selon le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la référence précédemment citée.

(55) Torat Cohanim, Parchat Kedochim, dans la note précédemment citée.



## *Michpatim*

dira pas : je ne veux pas. Il dira : je veux, mais que puis-je faire ? Mon Père qui se trouve dans les cieux me l'interdit". Le Rambam précise, en effet, que ce principe s'applique uniquement pour les décrets. S'agissant des jugements, en revanche, il est effectivement nécessaire de dire : "je ne veux pas", car celui qui dirait : "je veux" ne serait qu'un homme corrompu.

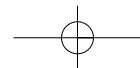
Certes, la 'Hassidout explique<sup>(56)</sup> que l'on doit mettre en pratique les jugements avec la même soumission que les décrets, mais l'explication est, en fait, la suivante<sup>(57)</sup>. Le fondement est effectivement la soumission, car on ne peut

pas s'en remettre à l'intellect et au sentiment de l'homme. Bien plus, si l'on met en pratique les jugements uniquement selon une approche rationnelle, c'est l'essentiel, le service de D.ieu proprement dit, qui manque alors. Or, pour tout ce qui concerne un Juif, le fondement doit être : "Je suis l'Eternel ton D.ieu".

A l'inverse, l'objectif des jugements est que ces Mitsvot pénètrent les forces profondes. Il convient donc d'éprouver du dégoût pour le mal et de crier : "je ne veux pas", non pas par soumission, mais, bien au contraire, en conservant pleinement son existence.

(56) En plus de ce qui est cité dans les notes 14 et 15, on verra, en particulier, les discours 'hassidiques intitulés : "Afin qu'ils sachent", de 5690, au chapitre 5, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à la page 84a et : "D.ieu est avec moi, pour ceux qui me viennent en aide", de 5691 et 5687, au chapitre 3, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à la page 180a et le Séfer Ha Maamarim yiddish, à la page 46.

(57) Ceci s'ajoute à ce qui est expliqué, notamment, dans le Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 130, c'est-à-dire la nécessité de mettre en pratique ces Mitsvot pour une raison logique, parce que telle est la Volonté du Saint béni soit-Il, Qui introduisit l'explication de ces Mitsvot dans les termes de la logique. On consultera cette longue explication.



*Likouteï Si'hot*

12. Certes, la "connaissance résultant de la compréhension" présente un avantage, puisqu'elle permet de s'unir à la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il. Néanmoins, l'intellect humain est limité. Cette unification se réalise donc uniquement en ce qui est accessible à la logique. Or, la finalité du don de la Torah, l'union de la "créature supérieure" et de la "créature inférieure", fait en sorte que la première, transcendant la rationalité de l'homme ou même lui étant totalement inaccessible, se lie aussi aux "créatures inférieures", non seulement en obtenant que celles-ci soient soumises, mais aussi en pénétrant les "créatures inférieures" des "créatures supérieures".

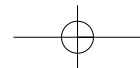
Tel est donc l'apport de : "le D.ieu de mon père et je veux L'exalter", partie du verset qui est énoncée après : "Voici mon D.ieu et je veux Le parer". La foi que l'on reçoit par "tradition, d'une personne à l'autre", est l'introduc-

tion à : "Voici mon D.ieu et je veux Le parer". Elle n'est pas un effort émanant de l'homme et elle n'est donc pas liée à son existence, comme on l'a longuement montré. C'est la raison pour laquelle il n'en est pas fait mention dans le Cantique des enfants d'Israël, car cela n'est pas le résultat de leur effort, de leur chant, mais bien une force émanant d'en haut.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'homme qui s'est d'ores et déjà unifié à la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il, "moi et Lui, nous sommes attachés ensemble", au point de ne former qu'un seul mot, *Anvéhou*, "je veux Le parer". De la sorte, les niveaux qui transcendent l'intellect, que l'on ne peut obtenir que par la foi, "je veux L'exalter", ne font pas disparaître la personnalité de l'homme, mais, bien au contraire, ils sont à la base même de son existence<sup>(58)</sup>. En effet, on est, à ce stade, unifié à D.ieu. Dès lors, les niveaux pour lesquels l'intellect n'est

(58) On verra aussi le discours 'hassidique intitulé : "Et, tu sauras", de 5693, à cette référence, à la fin du

chapitre 3, qui souligne que : "ceci est clair, fort, pur et renforce dans tous les domaines".



### *Michpatim*

pas un réceptacle ne font pas non plus disparaître la personnalité<sup>(59)</sup>.

C'est la raison pour laquelle la fin de la Parchat Michpatim décrit le don de la Torah, "nous ferons et nous comprendrons". Avant cela, est énoncée l'interdiction de mélanger la viande et le lait, un décret. En effet, par les jugements et du fait de l'unification entre l'intellect humain et la Sagesse de Dieu, béni soit-Il, les décrets et même la proclamation : "nous ferons et nous comprendrons" du don de la Torah deviennent à leur tour des jugements, pénétrant l'existence de l'homme.

13. Il en résulte que, pour ce qui concerne le don de la Torah, en général, la Parchat Yethro est bien la première, car elle représente la révélation céleste dépassant l'existence. Par la suite, commence l'effort de l'homme, la Parchat Michpatim. Et, il y a, en cela, deux niveaux, tout d'abord

les jugements, au sens le plus littéral, des Mitsvot rationnelles, mais néanmoins basées sur la Parchat Yethro, la foi et la soumission. Puis, viennent les décrets et le don de la Torah, qui n'a pas pour but de faire disparaître la personnalité, mais tend, bien au contraire, à la pénétrer, selon la Parchat Michpatim.

Et, l'on peut dire qu'il en est de même pour la révélation de la dimension profonde de la Torah, de l'enseignement de la 'Hassidout<sup>(60)</sup>. Il y eut d'abord le dévoilement de la 'Hassidout générale, qui ne prit pas une forme rationnelle, par le Baal Chem Tov, qui souligna, avant tout, l'importance de la foi, "le Juste vit par sa foi"<sup>(61)</sup>, comme on le sait.

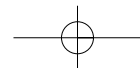
La finalité était, néanmoins, que la 'Hassidout pénètre l'existence de l'homme, son intellect et, de la sorte, les forces profondes de sa personnalité. Par la suite, la 'Hassidout 'Habad fut donc

(59) On sait, en effet, ce qu'explique la fin du discours 'hassidique intitulé : "L'honneur de Ta Royauté", de 5661 : les réceptacles d'Atsilout sont, à proprement parler, la Divinité. Ils peu-

vent donc intégrer la révélation de la Lumière, qui est infinie par nature.

(60) On verra aussi, en particulier, le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 158.

(61) 'Habakouk 2, 4.



*Likouteï Si'hot*

révélée par l'Admour Hazaken, qui en exprima les termes d'une manière rationnelle, de sorte que chacun puisse les comprendre et en pénétrer totalement son existence.

Tel est le sens de l'explication suivante du Rav de Berditchev<sup>(62)</sup> : "Nous avons tous mangé dans le même plat, mais le Lituanien (l'Admour Hazaken) a pris la meilleure part". En effet, c'est la 'Hassidout 'Habad qui permet d'atteindre l'objectif assigné à la révélation de la 'Hassidout, précédemment défini, comme on l'a dit, ci-dessus, à propos des jugements.

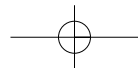
Grâce à la perception de la Divinité, de sorte que : "moi et Lui, nous sommes attachés ensemble", on peut ensuite, quand on parvient à la conscience du fait que : "le sommet de la connaissance est de comprendre que nous ne pouvons pas Te comprendre"<sup>(63)</sup>, prendre conscience du fait que ce que l'on comprend dépasse, en réalité, toute perception. Bien plus, même ce qui, d'emblée, ne peut pas être compris ne restera pas uniquement superficiel, mais sera ressenti profondément<sup>(64)</sup>, à la manière des jugements.

(62) Torat Chalom, à la page 47.

(63) On verra le Be'hinot Olam, tome 8, au chapitre 2, les Ikarim, tome 2, au chapitre 30 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la page 191b.

(64) Selon le proverbe du Rabbi Rachab, dans le Séfer Ha Si'hot 5705, à la page 85 et, de même, le Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 63, qui rapportent ses propos : "Quand on prend place dans son bureau et que l'on étu-

die le Likouteï Torah, on peut ressentir l'Essence de D.ieu". Certes, il ne peut en être ainsi que pour ceux qui appartiennent à une élite. Néanmoins, mon beau-père, le Rabbi, l'a diffusé et cela a été imprimé. On peut en déduire que : "un peu de cela et une infime partie", selon l'expression du Tanya, au chapitre 44, peut se retrouver chez chaque Juif.



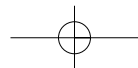
### *Michpatim*

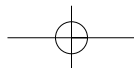
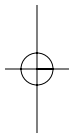
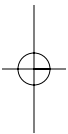
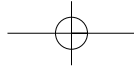
Grâce aux efforts que l'on investit en la compréhension de la Torah, en général et en l'enseignement de la 'Hassidout 'Habad, en particulier, nous aurons le mérite d'étudier l'enseignement du Machia'h<sup>(65)</sup>, une étude qui sera à la façon de la vision<sup>(66)</sup>. Alors, "l'honneur de D.ieu se révélera et toute chair ensemble verra que la bouche de D.ieu parle"<sup>(67)</sup>.

(65) On verra, à ce propos, le traité Pessa'him 50a et les références indiquées. Il y est dit que l'on aura : "son étude à la main", comme l'explique, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Behar, à la page 40b. On peut donc penser qu'il en sera de même pour l'enseignement du Machia'h, comme l'explique le Tanya, au début du chapitre 37.

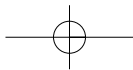
(66) Chaar Ha Emouna, au chapitre 60 et fin du second discours 'hassidique intitulé : "Et, D.ieu parla", de 5699.

(67) Ichaya 40, 5. On verra aussi le Chaar Ha Emouna, à partir du chapitre 25.

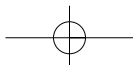
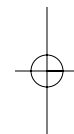
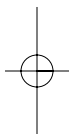


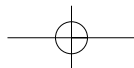
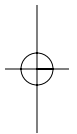
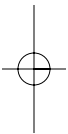
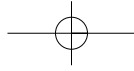






**TEROUMA**





## Terouma

## Terouma

### Pour Mon Nom

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Terouma 5725-1965)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Terouma 25, 2)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 284)

1. Au début de la Sidra, Rachi cite les mots : “Ils prendront pour Moi un prélèvement” et il explique : “pour Moi : pour Mon Nom”. Quelle est la question soulevée par ces mots, à laquelle Rachi entend répondre de cette façon ? Les commentateurs<sup>(1)</sup> répondent à cette question.

Selon son sens simple, le verset : “ils prendront pour Moi” veut dire que l’on doit donner ce prélèvement à D.ieu, ce qui est impossible, car :

A) comment penser qu’on Lui donne quoi que ce soit, ou bien qu’Il ait besoin de nous<sup>(2)</sup> ? N’est-il pas dit que : “la terre et tout ce qu’elle

(1) Voir, notamment, le Réém, le Séfer Ha Zikaron, le commentaire du Maharik, le Gour Aryé, le Béer Maïm ‘Haïm et le Débek Tov.

(2) Les deux idées mentionnées par le texte, l’impossibilité de Lui donner quoi que ce soit et le fait qu’Il n’a besoin de rien, dépendent, en apparence, l’une et l’autre, du fait que : “ils prendront pour Moi”, parce que le don est soit “pour Lui”, soit “pour satisfaire Son besoin”, si l’on peut s’exprimer ainsi. C’est à ce propos que sont ensuite cités deux versets, sur le premier point, “la terre et tout ce qu’elle contient appartiennent à D.ieu”, sur le second, “si J’avais faim, Je ne te le dirais pas”. Les commenta-

teurs précédemment cités, en particulier le Séfer Ha Zikaron, le Béer Maïm ‘Haïm, le commentaire du Maharik et l’analyse de Rachi, à cette référence, mettent en avant le second point. Par contre, le Levouch Ha Ora et le Sifteï ‘Ha’hamim soulignent le premier point, le fait que tout est à Lui. Et, l’on doit encore comprendre le Réém, qui dit : “ce n’est pas ici comme n’importe quelle expression : ‘pour Moi’, figurant dans les versets, signifiant qu’un apport doit être fait à l’Essence”, puis il cite le second verset : “si J’avais faim, Je ne te le dirais pas”. Le Gour Aryé, en revanche, cite les deux versets à la fois.

*Likouteï Si'hot*

contient appartiennent à l'Eternel"<sup>(3)</sup> et : "si J'avais faim, Je ne te le dirais pas"<sup>(4)</sup> ?

B) L'expression : "pour Moi" implique qu'un objet soit donné, ce qui est envisageable uniquement dans la dimension matérielle, mais non pour D.ieu, Qui "n'a pas de corps, pas la moindre forme, pas de représentation"<sup>(5)</sup>.

C'est donc pour cela que Rachi doit interpréter : "pour Moi" comme signifiant : "pour Mon Nom". Toutefois, cette interprétation est difficile à comprendre, car, tout d'abord, elle ne justifie pas la mention, par Rachi, des mots<sup>(6)</sup> : "ils prendront" et "un prélèvement"<sup>(7)</sup>, puisque la

difficulté soulevée et l'explication qu'il donne portent uniquement sur l'expression : "pour Moi"<sup>(8)</sup>.

On retrouve des expressions similaires, avec la même signification, à propos de D.ieu, dans des versets précédents : "Je prélèverai la dîme pour Toi"<sup>(9)</sup>, "Sanctifie pour Moi tout aîné"<sup>(10)</sup>, par exemple. Or, Rachi ne dit pas<sup>(11)</sup> que l'on doit s'écarter du sens premier, qui est : "pour D.ieu" ou bien "destiné à D.ieu".

Il faut bien en conclure que ce n'est pas cette question-là que Rachi se pose ici, selon le sens simple du verset et qu'il ne cherche pas à exclure cette interprétation. Et, l'on peut le

(3) Tehilim 24, 1.

(4) "car l'univers et ce qu'il contient M'appartiennent", Tehilim 50, 12.

(5) Selon l'analyse de Rachi par le Béer Re'hovot, à cette référence.

(6) En effet, on ne peut pas penser qu'il s'agisse uniquement là de marquer le début de la Sidra, car, comme on l'a maintes fois souligné, Rachi n'en a pas l'habitude et l'on verra, en particulier, le Likouteï Si'hot, tome 12, à la page 78, dans la note 2.

(7) Dans l'une des éditions et l'un des manuscrits de Rachi, le mot : "prélèvement" n'apparaît pas dans le titre de ce commentaire.

(8) Ceci est souligné par le fait que Rachi cite, encore une fois, dans son commentaire : "pour Moi : pour Mon Nom". De fait, dans une édition et dans plusieurs manuscrits de Rachi, l'expression : "pour Moi" n'est pas répétée une autre fois dans le corps de l'explication. Par contre, la seconde édition, la plupart des éditions et les manuscrits mentionnent bien la version qui est citée ici.

(9) Vayetsé 28, 22.

(10) Bo 13, 2.

(11) Comme le demande le Maskil Le David, commentant ce verset.

## *Terouma*

comprendre simplement, car si l'on prélève la dîme pour D.ieu ou si on Lui consacre un objet, cela ne veut pas dire, par exemple, qu'Il en ait besoin, que D.ieu nous garde de le penser !

2. On pourrait faire une distinction entre : "ils prendront pour Moi", d'une part

et : "Je prélèverai la dîme pour Toi" ou bien "Sanctifie pour Moi tout aîné", d'autre part, en avançant que le verset : "ils prendront pour Moi" ne demande pas de sanctifier un objet à D.ieu mais uniquement de le "prendre", ce qui est un terme impropre<sup>(12)</sup>, compte tenu de ce qui a été dit au préalable<sup>(13)</sup>. De ce fait,

(12) On ne peut pas soulever d'objection à partir du verset Le'h Le'ha 15, 9 : "Prends pour Moi", pour lequel Rachi n'explique pas comment il peut s'appliquer à D.ieu. En effet, on peut en déduire l'explication de ce que Rachi dit, à cette référence : "trois veaux qui font allusion à trois bœufs, celui de Yom Kippour...". De même Rachi disait, au préalable : "par le mérite des sacrifices..." et l'on peut en conclure que : "Prends pour moi" désigne également un sacrifice, qui est "pour D.ieu", comme la Torah l'a clairement signifié, notamment à partir de Caïn, qui donna une "offrande pour D.ieu", selon le verset Béréchit 3, 4. Et, l'on verra le Targoum Onkelos qui dit : "Sacrifie devant Moi", alors qu'à différentes références, il emploie le mot : "présente", par exemple dans notre Paracha, "vous prendrez Mon prélèvement", "vous présenterez" ou encore : "voici le prélèvement que vous prendrez d'eux", "vous présenterez". Par contre, la première fois, il rend : "vous prendrez pour Moi un prélèvement" par : "Vous Me prélèverez", comme l'in-

dique la note 23. En revanche, le Targoum Yonathan Ben Ouziel dit, dans tous les cas, "ils présenteront", "vous présenterez", "que vous présenterez" et, en l'occurrence : "présente-Moi des sacrifices et offre-les devant Moi". Il en est de même au verset 10 et Rachi, le commentant, précise : "un verset ne peut pas être départi de son sens simple, parce qu'il était...". Les versets de la Parchat Bamidbar 3, 12-13 et 41-45 emploient le verbe "prendre" à propos des Leviim et l'on peut en déduire la signification de la mention qui apparaît ici : "à la place des aînés" que "tu M'as consacrés". On verra aussi le commentaire de Rachi sur ces versets, de même que la note suivante.

(13) Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'expression : "Il est à Moi", que Rachi explique : "Je l'ai acquis pour Moi". De même, le verset Michpatim 22, 30 dit : "Vous serez pour Moi" et Rachi explique : "vous êtes à Moi". Il ne donne aucune autre précision, car il n'est pas question ici de "prendre" ou de ce qui en est l'équivalent.

*Likouteï Si'hot*

Rachi doit préciser : “pour Moi : pour Mon Nom”, ce qui justifie également qu’il cite : “Ils prendront”<sup>(14)</sup>.

Néanmoins, si telle était l’explication, il eut été plus juste que Rachi dise : “Ils prendront pour Moi : ils Me sanctifieront”<sup>(15)</sup>.

3. D’autres commentateurs<sup>(16)</sup> considèrent que Rachi s’interroge sur la formulation : “Ils prendront pour Moi”, alors qu’il aurait fallu dire : “Ils Me donneront”<sup>(17)</sup>. Ce serait donc à ce propos que Rachi dit : “pour Moi : pour Mon Nom”, signifiant ainsi, en allusion, que, par ce prélèvement, c’est D.ieu Lui-même que l’on prend, comme le souligne le Midrash<sup>(18)</sup> selon lequel, bien que : “la terre et tout ce qu’el-

le contient appartiennent à D.ieu”, Il désire faire résider Sa Présence parmi les Juifs, “c’est Moi-même que vous prenez”<sup>(19)</sup>. Toutefois, on ne peut pas dire que l’on “prend” D.ieu Lui-même, puisque : “les cieus et les cieus des cieus ne Te contiennent pas”<sup>(20)</sup>. De ce fait, Rachi indique : “pour Moi : pour Mon Nom”, ce qui veut dire que les Juifs portent le Nom de D.ieu grâce à ce prélèvement, de même qu’à la construction du Sanctuaire, ainsi qu’il est dit : “Ils placeront Mon Nom sur les enfants d’Israël”<sup>(21)</sup>.

Toutefois, il a été maintes fois souligné que le commentaire et les explications de Rachi ont été rédigés d’une manière claire, afin que l’enfant de cinq ans, commençant

(14) On verra la version de la première édition et des manuscrits de Rachi cités à la note 7. D’autres manuscrits, 1131 et 1173, reproduisent, dans le titre : “Ils prendront pour Moi un prélèvement” et expliquent : “Ils prendront pour Moi : pour Mon Nom”.

(15) On verra la note 12 ci-dessus.

(16) Maskil Le David sur ce commentaire de Rachi. On verra aussi l’explication du Maharik.

(17) On verra aussi le Levouch Ha Ora, le Béer Maïm ‘Haïm sur le commentaire de Rachi. Toutefois, selon eux, il s’agit bien ici du prélèvement “pour Mon Nom”. On verra la note 23 ci-dessous.

(18) Yalkout Chimeoni sur ce verset, au paragraphe 363, d’après le Midrash Avkir.

(19) Voir le Midrash Chemot Rabba, chapitre 33, aux paragraphes 1 et 6.

(20) Mela’him 1, 8, 27.

(21) Nasso 6, 27.

## *Terouma*

son étude de la Torah, puisse en comprendre les termes tels qu'ils sont énoncés, sans devoir consulter les commentateurs. Aussi, si Rachi voulait donner cette interprétation, il aurait dû l'énoncer clairement et ne pas y faire uniquement une allusion en disant : "Pour Mon Nom"<sup>(22)</sup>.

4. Comme on l'a dit, Rachi cite également ici le mot : "prélèvement", figurant dans le verset, ce qui veut bien dire qu'il ne déduit pas son explication, "pour Moi : pour Mon Nom" uniquement des mots : "ils prendront pour Moi", mais aussi de la suite : "un prélèvement". Il faut préciser, tout d'abord, que, lorsque

Rachi base son commentaire sur un mot figurant dans la suite du verset, il donne d'abord l'explication du mot qui vient par la suite, puis il revient sur celle du mot mentionné en premier lieu, dans la mesure où la précision sur le second terme est le fondement de l'explication donnée sur le premier.

En l'occurrence, l'explication : "pour Moi : pour Mon Nom" est également basée sur : "un prélèvement". Or, Rachi commente ce terme après avoir expliqué : "pour Moi"<sup>(23)</sup>. Il en résulte que l'interprétation : "pour Moi : pour Mon Nom" qui est fondée sur le mot : "prélève-

(22) On notera que, dans la seconde édition et dans quelques manuscrits de Rachi, à la fin du commentaire intitulé : "Prélèvement", il est indiqué que : "selon le Midrash Aggada, il n'est pas dit ici qu'ils prendront un prélèvement, mais qu'ils Me prendront. Si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est Moi-même que vous prenez, afin que Je réside parmi vous".

(23) On pourrait penser que l'explication de Rachi : "prélèvement : ils feront une ponction pour Moi" est la suite, avec le même titre, de : "Ils prendront pour Moi un prélèvement". Ainsi, Rachi explique d'abord : "pour Moi : pour Mon Nom", puis il ajou-

te : "prélèvement : ponction" et il précise encore : "ils feront une ponction pour Moi", comme l'écrit le Levouch Ha Ora, sur ce verset : "Voici ce que cela veut dire. Que faut-il prendre 'pour Moi' ? Une ponction, ce qui signifie que celui qui prélève un don de son argent, qu'il porte dans sa poche, le prendra et le prélèvera de cette poche 'pour Mon Nom'". Néanmoins, s'il en était ainsi, Rachi aurait dû dire : "ils prélèveront pour Mon Nom". Or, il dit bien : "ils prélèveront pour Moi", ce qui indique, d'une certaine façon, qu'il s'agit d'une interprétation indépendante du mot "prélèvement", qui est donc : "pour

*Likouteï Si'hot*

ment" est indépendante de l'explication que Rachi donne de ce mot. En d'autres termes, quelle que soit la signification donnée au mot "prélèvement", même si l'on retient une autre que celle de Rachi, qui dit : "ponction", l'explication selon laquelle : "pour Moi" veut dire : "pour Mon Nom" ne sera pas remise en cause.

5. L'explication de tout cela est la suivante. Au sens le plus simple, l'expression : "ils prendront pour Moi" désigne ce qui est sanctifié à D.ieu et qui devient ainsi le bien du Sanctuaire. C'est précisément cette interprétation que Rachi rejette en citant les mots : "ils prendront un prélèvement pour Moi".

Moi : pour Mon Nom", ayant une place à part dans le verset, comme on le montrera.

(24) Il est dit, au début du traité Kiddouchin : "On interprète le mot 'prendre', par identité de termes, à partir du champ d'Ephron et le fait de prendre est donc une acquisition".

(25) Jusqu'alors, l'enfant de cinq ans, commençant son étude de la Torah, n'avait pas rencontré le terme : "prélèvement", dans le verset. Celui-ci figure, en revanche, dans le commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 22,

Au sens le plus littéral, "ils prendront" veut dire que l'on prend un objet se trouvant dans un endroit afin de le conduire dans un autre endroit ou bien de le transférer d'un domaine à un autre<sup>(24)</sup>. Le mot : "prélèvement", selon le sens simple du verset, peut avoir deux significations<sup>(25)</sup> :

A) Il peut s'agir d'une "ponction" selon l'interprétation de Rachi. Celle-ci est ainsi séparée du domaine de celui qui la donne, de la propriété d'un Juif. Grâce à ce prélèvement pour le Sanctuaire, elle acquiert un lien<sup>(26)</sup> avec ce qui est sacré.

28. De façon plus générale, il s'agit d'un terme usuel, dans la Langue sacrée.

(26) Bien plus, au moins selon la Hala'ha, le prélèvement lui-même est une consécration, qui en fait systématiquement un objet consacré, selon les traités Roch Hachana 6a et 'Houlin 139a. Selon l'avis de Reich Lakish, "ces objets sont consacrés au Sanctuaire uniquement par leur prélèvement, bien qu'ils n'aient pas été conduits chez le préposé du Temple. En effet, tous sont des préposés puisque la terre entière appartient à D.ieu", comme le rapporte Rachi, dans son commentaire du traité 'Houlin 139a.



## *Terouma*

B) Le prélèvement est aussi “ce que l’on soulève et élève”. Lorsque ce terme n’est pas employé dans le sens d’une élévation physique, mais au sens de propriété, par exemple, il indique que l’objet accède à un domaine et à une propriété plus élevés, comme le précise Rachi, commentant le verset : “le champ d’Ephron se dressa”<sup>(27)</sup>, en ces termes : “Il reçut une élévation en quittant le domaine d’un homme ordinaire pour entrer dans celui d’un roi”. Il en est donc de même pour ce qui fait l’objet de notre propos. Cet objet qui, au préalable, appartenait à un Juif devient, désormais, la propriété du Sanctuaire.

Il en résulte que l’expression : “ils prendront pour

Moi” ne peut pas signifier que l’objet doit être consacré. En effet, la relation avec le Sanctuaire est d’ores et déjà exprimée par : “ils prendront un prélèvement”, indiquant que ce prélèvement est désormais consacré et qu’il se trouve donc dans le domaine sacré<sup>(28)</sup>.

La différence, selon que l’on adopte l’une ou l’autre des deux significations du mot : “prélèvement”, est la suivante. Si ce “prélèvement” est “ce que l’on soulève et élève”, la propriété du Sanctuaire est alors indiquée uniquement par le mot : “prélèvement” et “ils prendront” désigne donc uniquement le changement de domaine, l’introduction en celui du Sanctuaire. En revanche, si

(27) ‘Hayé Sarah 23, 17.

(28) On verra le Bartenora et le Tséda La Dare’h qui précisent, à cette référence, que la question posée par Rachi porte sur le fait que la précision : “pour Moi” est superflue. On verra donc l’explication du Tséda La Dare’h et le Bartenora, qui dit : “cela nous enseigne que le prélèvement doit être

‘pour Moi’, c’est-à-dire sanctifiée pour Mon Nom”. On ne peut donc pas se suffire d’un simple prélèvement. Celui-ci doit être spécifiquement consacré au Sanctuaire. On trouve une même explication, notamment, dans le Levouch Ha Ora. Par contre, le texte développe par la suite une autre explication.

*Likoutei Si'hot*

“prélèvement” signifie : pour le Nom de D.ieu, comme “ponction”, il faut en déduire<sup>(29)</sup> que : “ils prendront” ne désigne pas uniquement le changement de domaine, mais veut dire que l’objet est détenu, en pleine propriété, par le Sanctuaire.

De ce fait, Rachi souligne qu’en l’occurrence, “pour Moi” ne signifie pas que l’objet devient celui de D.ieu, celui du Sanctuaire, comme c’est le cas, par exemple, pour l’Injonction : “Sanctifie pour Moi tout aîné”. En fait, cette expression introduit une idée différente et nouvelle<sup>(30)</sup> : le prélèvement doit être, en la matière : “pour Mon Nom”. En d’autres termes, il ne suffit pas de donner l’objet au Sanctuaire, il faut encore avoir l’intention de le faire

6. On peut donner ici une précision, appartenant aux “idées merveilleuses” de la Hala’ha que l’on découvre dans le commentaire de Rachi. En l’occurrence, Rachi, quand il affirme qu’un prélèvement doit être donné “pour Mon Nom” adopte la même conception que celle qu’il a dans son commentaire de la Guemara.

La Michna dit<sup>(31)</sup> que : “les biens sanctifiés pour l’autel et ceux qui sont la propriété du Temple pour leur valeur mar-

(29) Ceci ne s’applique pas d’après ce qui est dit dans la note 26.

(30) Le Maharchal, cité par le Tséda La Dare’h, à cette référence, dit : “Rachi se pose la question suivante. Le verbe ‘ils prendront’ ne s’accorde pas avec : ‘parle aux enfants d’Israël’, car il aurait alors fallu dire : ‘prenez’. De ce fait, il explique que : ‘ils prendront’ veut dire : ‘pour Moi : pour Mon Nom’. En d’autres termes, il ne s’agit pas ici, à proprement parler, du

fait de prendre, mais plutôt de la nécessité de prendre pour le Nom de D.ieu”. Toutefois, s’il en était ainsi, Rachi n’aurait pas du reproduire aussi, en titre de son commentaire, le mot : “prélèvement”. En outre, il aurait dû indiquer clairement, dans son commentaire : “ils prendront pour Moi : pour Mon Nom”, selon la version qui est indiquée à la note 14.

(31) Traité Temoura 32a.

*Terouma*

chande ne peuvent pas être transférés vers un autre niveau de sainteté” et l’on trouve, à ce propos, une discussion entre le Rambam et le Rabad<sup>(32)</sup>. Le Rambam considère qu’il en est de même pour les biens proprement dits qui sont consacrés au Temple pour leur valeur marchande : “Si l’on fait un don pour le besoin du Sanctuaire, on ne peut pas en changer la destination pour les besoins de l’autel<sup>(33)</sup> et il en est de même pour toutes les situations équivalentes”. Le Rabad, en revanche, n’adopte pas la position du Rambam et il pense que : “l’on ne peut pas réellement parler de changement entre les biens

consacrés aux besoins du Temple, entre le Sanctuaire et les autres esplanades. Mais, il n’en est pas de même pour l’autel”. Il considère donc que le principe énoncé par la Michna s’applique uniquement aux biens sanctifiés pour l’autel et il précise que : “les biens sanctifiés pour l’autel ne peuvent pas changer de destination, pas même d’une sainteté réduite vers une plus grande sainteté. De même, on ne réduit pas les sacrifices qui sont consommés. Par contre, pour ce qui est des biens consacrés au Temple pour leur valeur marchande, quelle différence y a-t-il entre ceux-ci et ceux-là ?”.

(32) Dans ses lois de la substitution, chapitre 4, au paragraphe 11.

(33) On peut penser que le Rambam inclut également dans la sainteté du Temple la barrière de l’esplanade, comme il l’indique dans ses lois de la maison d’élection, chapitre 1, au paragraphe 5 : “On dresse une autre barrière autour du Sanctuaire, à la distance des pieux qui entouraient le Sanctuaire, dans le désert. Tout ce qui est entouré de cette façon est, en quelque sorte, la cour de la Tente du Témoignage. C’est ce que l’on appelle l’esplanade”. En apparence, cette barrière était faite pour l’esplanade, l’endroit où se trouvait l’autel. Pourquoi

donc le Rambam parle-t-il d’une “autre barrière, autour du Sanctuaire”, d’autant que cette précision semble superflue ? Il faut bien en conclure qu’il enseigne une Hala’ha, de cette façon. Il montre que la barrière est faite pour le Sanctuaire et qu’elle possède, de ce fait, la même sainteté que lui. Ainsi, celui qui fait un don pour les besoins du Sanctuaire peut y inclure, de la même façon, ceux de la barrière. Dès lors, le principe selon lequel on ne change pas la destination d’un don s’applique bien, en la matière également. On verra, à ce propos, le Kessef Michné, à cette référence des lois de la substitution.

*Likouteï Si'hot*

Rachi, dans son commentaire de la Guemara, explique cette Michna : “Si l’on destine les objets consacrés au Temple pour leur valeur marchande à l’autel, on a fait un acte sans valeur. Et, ce qui est consacré à l’autel ne peut pas changer de destination d’Ola en Chelamim ou de Chelamim en Ola, mais il n’en est pas de même pour les objets consacrés au Temple pour leur valeur marchande, selon la conception du Rabad”.

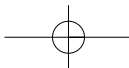
On peut penser que ceci est également lié au principe, précédemment énoncé<sup>(34)</sup> selon lequel le don<sup>(35)</sup> doit être “pour Mon Nom”<sup>(36)</sup>. Dès lors que l’on a l’intention de donner un objet “pour Mon Nom”, pour D.ieu, il est moins important de savoir quelle sera sa destination. Il suffit qu’il soit “pour Mon Nom” et qu’il revienne à D.ieu. De ce fait, on peut changer la destination de ce que l’on sanctifie pour les besoins du sanctuaire, en le

(34) Le prélèvement du sanctuaire, dont il est question dans notre Paracha est destiné aux biens dont la valeur marchande appartient au Temple, comme le dit le traité Meguila 29b. Bien que notre Paracha traite du prélèvement pour le sanctuaire, des biens du Temple, sans autre précision, alors que le Rambam souligne qu’il s’agit précisément de quelqu’un qui sanctifie un objet pour les besoins du sanctuaire, on peut penser que, selon Rachi aussi, l’intention : “pour Mon Nom” est déterminante, comme le dit le texte.

(35) On verra le paragraphe 7, ci-dessous.

(36) Certes, Rachi dit, par la suite, que : “il est ici question de trois prélèvements. La première est un Beka par personne avec lequel furent faits les socles. La seconde est le prélèvement de l’autel et la troisième, celui du sanctuaire”, ce qui veut dire que : “ils

prendront” est énoncé uniquement à propos du premier prélèvement, celui des socles. Et, même si l’on admet que Rachi les cite dans l’ordre de leur apparition dans la Torah, comme le dit le Yerouchalmi, traité Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 1, l’expression : “ils prendront un prélèvement pour Moi” porte bien sur le prélèvement des socles, comme le dit le Maskil Le David. Or, il est difficile d’admettre que la nécessité d’être “pour Mon Nom” concerne uniquement le prélèvement des socles. Autre point qui est essentiel, Rachi écrit que ces trois prélèvements sont définis par nos Sages. En revanche, selon le sens simple des versets, cette Paracha se rapporte bien au prélèvement du sanctuaire et c’est à ce propos qu’il est dit : “ils prendront pour Moi un prélèvement”. On verra aussi les commentateurs de Rachi sur le verset 3.



## *Terouma*

consacrant, par exemple, aux besoins de l'autel, car l'intention : "pour Mon Nom"<sup>(37)</sup> n'est pas spécifique au sanctuaire. Elle a une portée générale, s'étendant à tous les besoins du Temple.

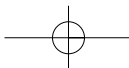
7. Concernant ce principe selon lequel le don doit être spécifiquement fait : "pour Mon Nom", on peut poser la question suivante. Parmi les

prélèvements mentionnés dans le verset, figure également celui de l'autel, qui permet d'acquérir les sacrifices publics. Comme le disent nos Sages, à propos de ce verset : "nos Sages indiquent qu'il est ici question de trois prélèvements". Or, il est dit<sup>(38)</sup> que le prélèvement pour l'autel peut être saisi contre le gré d'une personne et que l'on hypothèque ses biens pour le paie-

(37) S'agissant du changement du premier prélèvement au second, par exemple de celui du sanctuaire, consacré à ses besoins aux Shekalim, pour les sacrifices publics, il convient de consulter encore une fois l'avis de Rachi, d'après le sens simple du verset. Le fait que le don soit "pour Mon Nom" a-t-il ou non une incidence sur la possibilité de changer la destination d'un don ? Pour ce qui est de la Hala'ha, on verra, notamment, le Rambam et le Rabad, lois des Shekalim, chapitre 4, au paragraphe 10, de même que le Tsafnat Paanéa'h, à cette référence et au paragraphe 8, ou encore à la fin du chapitre 2 des lois des évaluations, les commentateurs du Rambam, à cette référence, le

Tsafnat Paanéa'h, à cette référence, les commentateurs du Yerouchalmi, à la fin du chapitre 5 du traité Shekalim. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le début de notre Paracha, à la fin du verset 3 : "Le reste de l'argent des dons servit aux instruments du service". On verra aussi le traité Ketouvoth 106b et les Tossafot, à cette référence, ainsi que les commentateurs du Rambam, lois des Shekalim, chapitre 5, au paragraphe 2, mais ce point ne sera pas développé ici.

(38) Traité Shekalim, chapitre 1, Michna 3 et 5. Ceci n'est cependant pas cité dans ce commentaire de Rachi ou bien dans celui de la Parchat Tissa.



*Likouteï Si'hot*

ment des Shekalim. Dès lors, comment ce don pourrait-il être : "pour Mon Nom" ? Peut-on avoir une intention quand on donne contre son gré, a fortiori lorsque cette intention est pour le Nom de D.ieu<sup>(39)</sup> ?

En outre, se pose encore la question des commentateurs, précédemment citée : pourquoi est-il dit ici : "ils prendront pour Moi" plutôt que : "ils donneront pour Moi" ? En fait, on peut penser qu'une question permet de répondre à l'autre. La nécessité d'être : "pour Mon Nom", au moins pour le prélèvement de l'autel, ne concerne pas le don proprement dit. Il n'est pas dit qu'un Juif doit donner cet objet "pour Mon Nom". C'est : "ils prendront", la saisie de cet objet par les préposés aux biens sanctifiés par les Juifs, qui doit être "pour Mon Nom"<sup>(40)</sup>.

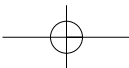
C'est le sens des deux expressions, "parle aux enfants d'Israël et ils prendront pour Moi un prélèvement de tout homme...", "parle aux enfants d'Israël", d'une part, qui s'adresse aux personnes recevant les dons, aux préposés et "tout homme", d'autre part, ce qui s'adresse à tous les Juifs faisant des dons. De ce fait, il n'est pas contradictoire que le don d'un Juif soit pris contre son gré, dès lors que : "ils prendront", que la saisie par les préposés est bien : "pour Mon Nom".

8. On peut, toutefois, poursuivre l'analyse, selon la dimension profonde. En effet, le "prélèvement", le demi-Shekel peut être saisi contre le gré de celui qui le donne, ce qui veut bien dire que l'intention dans laquelle il est donné importe peu, à la différence du prélèvement pour le sanctuaire, qui dépend de la géné-

(39) Selon le sens simple des versets, cette question ne se pose même pas, car les trois prélèvements apparaissent uniquement en allusion dans les trois termes : "prélèvement" figurant dans le verset. Au sens simple, il s'agit bien ici des dons effectués pour l'édification du sanctuaire, comme on l'a

indiqué à la note 36. Tout dépendait, en effet, de la générosité du cœur de chacun.

(40) On verra le Abravanel et le Sforno sur ce verset, de même que le Emek Chééla sur les Cheiltot, au début de notre Paracha.



### *Terouma*

rosité du cœur de chacun. Il suffit, en effet, que ce demi-Shekel parvienne au Temple. Dès lors, pourquoi les préposés recevant ces prélèvements doivent-ils le faire : “pour Mon Nom” ?

On pourrait répondre simplement à cette question en rappelant l’enseignement de nos Sages<sup>(41)</sup> selon lequel : “un responsable communautaire ne doit pas faire peur à la communauté, quand sa motivation n’est pas pour le Nom de D.ieu”, dès lors que le rôle de ce responsable consiste à recevoir les prélèvements des Juifs, le cas échéant contre leur gré. Il est donc particulièrement important qu’il n’ait pas la moindre intention personnelle, en la matière. De ce fait, il importe qu’ils prennent ces objets : “pour Mon Nom”, pour suivre les voies de D.ieu.

Mais, cela reste difficile à comprendre, car il en résulte que la nécessité d’être : “pour Mon Nom” s’applique, non pas au fait de prendre ces prélèvements, mais aux préposés

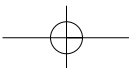
eux-mêmes, lesquels doivent agir pour le Nom de D.ieu. Or, la formulation des versets indique qu’il importe aussi de prendre le prélèvement : “pour Moi : pour Mon Nom”.

9. L’explication de tout cela est la suivante. Le prélèvement était donné pour le sanctuaire et pour les sacrifices, afin que ce sanctuaire soit la demeure de D.ieu, béni soit-Il et que, par son intermédiaire, Il règne dans le monde entier.

Quand une demeure est édifiée et qu’elle doit être digne de servir de résidence au roi, deux conditions doivent être remplies, “il faut ôter tous les immondices du sanctuaire, puis y placer de beaux meubles”<sup>(42)</sup>, ce qui, dans le service de D.ieu, correspond à : “écarte-toi du mal et fais le bien”. La différence entre ces deux Injonctions est la suivante. Le Précepte : “écarte-toi du mal” est une préparation, une entrée en matière à l’édification de la demeure. En revanche, la construction, d’une manière

(41) Traité Roch Hachana 17a. Séfer ‘Hassidim, au chapitre 145.

(42) Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 70c et Parchat Chela’h, à la page 36d.



*Likouteï Si'hot*

concrète, la révélation de la Divinité au sein des objets matériels, afin qu'ils constituent cette demeure de D.ieu, est réalisée par : "fais le bien"<sup>(42)</sup>.

De ce fait, il y a une différence entre : "écarte-toi du mal" et : "fais le bien", comme l'explique la 'Hassidout<sup>(43)</sup>. Dans l'application de : "écarte-toi du mal", c'est, avant tout, l'action concrète qui importe, quelle que soit le moyen que l'on adopte de ne pas transgresser la Volonté de D.ieu, y compris quand on est uniquement motivé par la crainte de la punition, par exemple. A l'opposé, il est important que : "fais le bien" soit pour Son Nom, en ayant pleinement l'intention de le faire pour D.ieu, non pas dans son propre intérêt. Car, c'est bien de cette façon que l'on révèle D.ieu ici-bas et l'on y bâtit une demeure pour Lui.

L'action doit donc être menée de telle façon qu'elle permette cette révélation, ce qui veut dire que l'on ne peut pas y faire intervenir une quelconque motivation personnelle, ce qu'à D.ieu ne plaise.

Il est dit<sup>(44)</sup>, de ce fait, que : "un homme se consacrera toujours à la Torah et aux Mitsvot, même s'il ne le fait pas pour leur nom, car c'est en ne le faisant pas pour leur nom qu'il en arrivera à le faire pour leur nom". En d'autres termes, il convient d'agir, le cas échéant d'une manière intéressée, non pas parce que cela est suffisant, dès lors que : "l'acte est essentiel"<sup>(45)</sup>, mais parce qu'au final, on parviendra ainsi à le faire de la manière qui convient, en agissant d'une manière désintéressée. C'est alors que la demeure de D.ieu ici-bas est bâtie dans la perfection<sup>(46)</sup>.

(43) Discours 'hassidique intitulé : "Et, il rêva" de 5708, à partir du chapitre 3.

(44) Traité Pessa'him 50b et dans les références indiquées. Lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 3.

(45) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 17.

(46) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 245, dans la note 37.



## *Terouma*

10. Ce qui est vrai pour le service de D.ieu s'applique aussi aux objets créés, servant à bâtir le sanctuaire de D.ieu, béni soit-Il. On retrouve, là encore, deux aspects :

A) Le fait de "s'écarter", de quitter le domaine du monde, sous l'emprise de la Klipat Noga<sup>(47)</sup>, est comparable à : "écarte-toi du mal".

B) L'entrée dans le domaine du Saint béni soit-Il, la sanctification, réalise un sanctuaire pour D.ieu, de la même façon que : "fais le bien"

On peut en déduire, même quand on hypothèque ses biens pour s'acquitter des Shekalim, même quand ceux qui les donnent le font contre leur gré, qu'aucune intention : "pour Mon Nom" n'est nécessaire pour mettre en pratique l'Injonction : "écarte-toi du mal". Seul importe le résultat concret, le rejet de l'emprise de la Klipat Noga. En revanche, quand le préposé saisit l'objet et qu'il l'introduit, de cette façon, dans le domaine

du Sanctuaire, il doit effectivement le faire : "pour Mon Nom".

11. On peut retrouver les deux notions qui viennent d'être définies dans les deux interprétations du mot : "prélèvement", précédemment citées, "ponction" et "ce que l'on soulève et élève".

La ponction, au sens littéral, consiste à séparer une partie de l'ensemble auquel elle appartenait au préalable<sup>(48)</sup>. Elle fait donc allusion à la nécessité de se séparer des préoccupations profanes. Il en est bien ainsi pour l'homme, qui doit les bannir de son domaine. En revanche, soulever et élever signifie, comme on l'a dit, conférer la hauteur nécessaire pour entrer dans le domaine du sanctuaire.

C'est à cela que Rachi fait allusion en écrivant : "pour Moi : pour Mon Nom", après avoir mentionné les mots : "ils prendront pour Moi un prélèvement" et avant de préciser que ce "prélèvement" est une

(47) Tanya, au chapitre 7.

(48) Voir le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 168.

*Likouteï Si'hot*

“ponction”. Il est clair qu’avant qu’il donne cette précision, on doit admettre que le : “prélèvement” est : “ce que l’on soulève et élève”. En effet, la nécessité d’être : “pour Mon Nom” importe essentiellement<sup>(49)</sup> quand on “soulève et élève”, quand on entre dans le domaine du sanctuaire, non pas quand on effectue un “prélèvement” sur ce qui appartient à un particulier.

12. Un enseignement pour le service de D.ieu découle de tout ce qui vient d’être dit. Quand un Juif veut en convaincre un autre, le rapprocher de la Torah et des Mitsvot, il s’apprête ainsi à mettre en pratique le Précepte : “Tu feras des reproches à ton ami”<sup>(50)</sup> et il pourrait donc se tenir le raisonnement suivant. Quand il sert D.ieu lui-même, à titre personnel, il est important qu’il mette en pratique la Torah et les Mitsvot : “pour Son Nom”. En

revanche, quand il s’agit de persuader quelqu’un d’autre de le faire, c’est avant tout son action concrète qui importe, le fait qu’il commence à porter les Tefillin, qu’il s’abstienne de commettre une faute. Le moyen de le convaincre, en revanche, semble ne pas être primordial. Au reproche qui lui est formulé, peut donc être mêlé un sentiment qui va à l’encontre de l’amour du prochain. D’une manière plus fine, on peut ressentir que l’on est soi-même celui qui fait des reproches, que l’on est donc meilleur que l’autre.

Certes, on a conscience qu’il y a là une défaillance, dans le service de D.ieu, que l’on ne s’est pas encore totalement transformé et que l’on peut, de ce fait, éprouver un sentiment d’orgueil, mais en quoi l’autre est-il concerné ? Ne faut-il pas recevoir la vérité de la bouche de celui qui la fait connaître<sup>(51)</sup> ? A fortiori est-ce le cas quand il s’agit de

(49) Il en est de même pour la ponction qui est effectuée par les préposés, quand ils perçoivent les dons. C’est pour cela que l’explication : “pour Moi : pour Mon Nom” est maintenue également après que Rachi ait dit :

“prélèvement : ponction”.

(50) Kedochim 19, 17.

(51) Introduction du commentaire de la Michna sur le traité Avot, édition Kafah. Introduction du Rama sur le Me’hir Yaïn.

“s’écarter du mal”. Il est clair qu’en pareil cas, on ne tient pas compte de l’intention, comme on l’a dit.

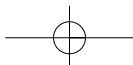
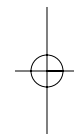
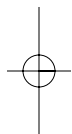
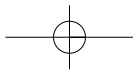
L’enseignement délivré ici est donc le suivant. Un tel raisonnement peut être fait uniquement à propos d’une autre personne, devant fuir devant le mal de toutes les manières possibles. En revanche, celui qui va convaincre les autres, même s’il agit pour qu’ils s’écarterent du mal, doit nécessairement le faire : “pour Son Nom”, car l’action qu’il mène auprès des autres est toujours : “fais le bien”, une action positive qui doit être : “pour Son Nom”. Bien plus, on peut constater que, s’il n’agit pas pleinement : “pour Son Nom”, s’il fait intervenir une motivation personnelle, son accomplissement sera imparfait et l’action qu’il aura menée auprès des autres ne sera pas ce qu’elle devait être.

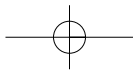
De ce fait, il ne faut pas “faire peur à la communauté”, quand on n’agit pas pour le Nom de D.ieu, y compris quand il s’agit de la mettre en garde pour qu’elle s’écarte du mal. En effet, dès lors que l’on fait intervenir un sentiment allant en sens opposé, on n’atteindra pas l’objectif recherché, de manière satisfaisante.

En revanche, si l’on agit : “pour Mon Nom”, le cas échéant contre son gré, en ayant recours à la contrainte, ainsi qu’il est dit : “on contraint à donner de la Tsedaka”, “on a une plus grande récompense que celui qui effectue le don, ainsi qu’il est dit : ‘et l’acte de Tsedaka sera paix’. Des collecteurs de Tsedaka et de ceux qui ont des fonctions équivalentes, il est dit : ‘ceux qui confèrent un mérite au grand nombre sont comme les étoiles’”<sup>(52)</sup> et, de cette forme de Tsedaka comme de tous les autres, il est dit : “grande est la Tsedaka qui hâte la délivrance”<sup>(53)</sup>.

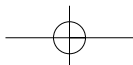
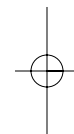
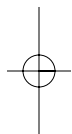
(52) Rambam, lois des dons aux pauvres, chapitre 10, au paragraphe 6, d’après le traité Baba Batra 9a.

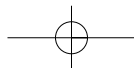
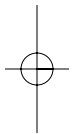
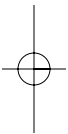
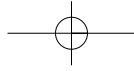
(53) Traité Baba Batra 10a.





**TETSAVE**





## *Tetsavé*

## *Tetsavé*

### ***Le manteau de l'Ephod***

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tetsavé 5732-1972)  
 (Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tetsavé 28, 32)  
 (Likouteï Si'hot, tome 16, page 328)

1. Se référant à l'Injonction<sup>(1)</sup> : "Tu feras le manteau de l'Ephod", le verset dit<sup>(2)</sup> : "son ouverture aura une bordure, tout autour, tissée. Celle-ci sera faite, comme l'ouverture, d'une cote de mailles, qui ne sera pas déchirée". Rachi cite les mots : "qui ne sera pas déchirée" et il explique : "afin qu'elle ne se déchire pas et celui qui la déchire transgresse un Interdit". Nous reviendrons sur ce dernier point au paragraphe 2.

On peut ici se poser la question suivante. Au début de son commentaire, Rachi dit

que l'expression : "qui ne sera pas déchirée" veut dire : "afin qu'elle ne se déchire pas". Il est donc clair que, selon lui, "qui ne sera pas déchirée" n'est pas une Injonction indépendante, mais bien une explication de ce qui a été dit au préalable, dans le verset, "son ouverture aura une bordure... comme l'ouverture, d'une cote de mailles" et, de la sorte, elle "ne sera pas déchirée".

Pourquoi donc Rachi ajoute-t-il après cela, avec un "et" de coordination : "et celui qui la déchire transgresse un Interdit", ce qui semble indi-

(1) Tetsavé 28, 31.

(2) Tetsavé 28, 32.

*Likouteï Si'hot*

quer que les mots : “qui ne sera pas déchirée” sont, non pas l’explication<sup>(3)</sup> de ce qui a été dit au préalable, mais bien une Injonction indépendante ?

Et, cette question est d’autant plus forte que la Guemara dit<sup>(4)</sup> : “Ro’hba dit au nom de Rabbi Yehouda : celui qui déchire les vêtements du Cohen est puni de flagellation, ainsi qu’il est dit : ‘qui ne sera pas déchirée’. Rabbi Eléazar Ben Yehouda demande : peut-être la Torah veut-elle dire la chose suivante : on doit faire une bordure au

manteau pour qu’il ne se déchire pas. Il n’est cependant pas écrit : ‘pour qu’il ne se déchire pas’ !”. Cela veut bien dire que le fait de comprendre : “qui ne sera pas déchirée” dans le sens de : “afin qu’elle ne se déchire pas” contredit le fait de considérer cette expression comme une Injonction indépendante.

De ce fait, on trouve effectivement deux conceptions, parmi les commentateurs de la Torah<sup>(5)</sup>. Certains considèrent que : “qui ne sera pas déchirée” est uniquement l’explication de ce qui a été dit

(3) En effet, selon le sens simple du verset, il n’y a pas lieu de penser que la raison de la Mitsva est une Injonction indépendante. On verra la discussion halâhique, sur ce sujet, dans le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, cinquième racine et dans les commentaires, à cette référence. On verra aussi le Imrei ‘Haïm sur ce commentaire de Rachi.

(4) Traité Yoma 72a.

(5) On verra, notamment, le commentaire de Rabbi Saadia Gaon sur la Torah, celui de Rabbi Avraham, fils du Rambam et le Min’ha Beloula. Le Targoum Onkelos, à cette référence, dit : “pour qu’elle ne se déchire pas”, mais il en existe une autre version : “elle ne sera pas déchirée”. Et, l’on verra, en particulier, la longue explication du Netina Le Guer. De fait, il

existe aussi deux versions du Targoum de : “il ne vacillera pas”, de même que des versets suivants, Pekoudeï 39, 21 et 23, comme l’indique le Torah Cheléma. Ce n’est pas le cas, en revanche, pour : “elles ne le quitteront pas”, qui n’a qu’une seule version du Targoum. On verra, à ce propos, la note 18, ci-dessous. Par contre, le Targoum Yonathan Ben Ouzyel et le Targoum Yerouchalmi, à cette référence, disent : “elle ne sera pas déchirée”. A l’inverse, ils disent, pour le verset Pekoudeï 39, 23 : “afin qu’il ne se déchire pas” et l’on verra, à ce propos, la note 19. Mais, ils disent bien : “il ne vacillera pas”, à la fois dans notre Paracha et pour le verset Pekoudeï 39, 21.



## *Tetsavé*

au préalable, alors que, pour d'autres, il s'agit bien, en l'occurrence, d'une Injonction indépendante.

On peut donc s'interroger, à ce propos. Comment Rachi relie-t-il, dans un seul et même commentaire, deux conceptions opposées<sup>(6)</sup> ?

2. Puis, Rachi poursuit : "Celui-ci fait partie du compte<sup>(7)</sup> des Interdits de la Torah. Il en est de même pour : 'et le pectoral<sup>(8)</sup> ne vacillera pas'<sup>(9)</sup> et aussi : 'elles ne le quitteront pas'<sup>(10)</sup>, qui est dit à propos des barres de l'arche sainte"<sup>(11)</sup>.

Au sens le plus simple, Rachi, en précisant que : "celui-ci fait partie du compte des Interdits de la Torah", apporte la preuve que : "qui ne sera pas déchirée" est bien un Interdit, même si la signification de ce verset, telle qu'elle a été interprétée par Rachi, est : "afin qu'il ne se déchire pas".

Cette constatation soulève l'interrogation suivante. Le commentaire de Rachi est basé sur le sens simple de la Torah<sup>(12)</sup>. Comment donc établit-il, selon ce sens simple,

(6) Le Tséda La Dare'h dit, à cette référence : "Rachi dit, par la suite, que celui qui le déchire transgresse un Interdit. Il veut dire que ce sera ou ceci ou cela". Le Séfer Ha Zikaron, à cette référence, formule la même remarque. Néanmoins, il est difficile d'admettre que ce soit bien là ce que Rachi veut dire, car si c'était le cas, il aurait dit, par exemple : "autre explication", comme à son habitude.

(7) La seconde édition et plusieurs manuscrits de Rachi, de même que le Lev Saméa'h cité à la note 17, disent : "C'est l'un des Interdits de la Torah". On verra, à ce propos, la note 29.

(8) Dans plusieurs éditions de Rachi, notamment la première et la seconde,

il est dit : "le pectoral ne vacillera pas". Pourtant, le verset dit bien : "et, le pectoral ne vacillera pas".

(9) Tetsavé 28, 28.

(10) Terouma 25, 15.

(11) Rachi cite le verset de la Parchat Tetsavé avant celui de la Parchat Terouma, bien qu'elle soit antérieure, car : "et, le pectoral ne vacillera pas" est bien dit dans cette Paracha, à quelques versets d'intervalle. En outre, il y est également question des vêtements du Cohen. On verra le texte, à ce propos, au paragraphe 10, qui en donne une interprétation selon la dimension profonde.

(12) Notamment dans le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 3, 8.

*Likouteï Si'hot*

que : “qui ne sera pas déchirée” “fait partie du compte des Interdits de la Torah” ?

Il est vrai que le commentaire de Rachi sur la Torah fait état du compte des Mitsvot<sup>(13)</sup>, ce qui veut bien dire que l’on peut effectivement concevoir un tel compte, d’après le sens simple des versets. En revanche, ce sens simple n’implique nullement que cet Interdit<sup>(13)</sup>, “qui ne sera pas déchirée”, appartienne à ce compte<sup>(14)</sup>.

3. La fin de ce commentaire de Rachi est encore moins compréhensible : “Il en est de même pour : ‘et le pectoral ne vacillera pas’ et : ‘elles ne le quitteront pas’, qui est dit à propos des barres de l’arche sainte”. Les commentateurs<sup>(15)</sup> pensent qu’en citant ces deux versets, Rachi illustre son affirmation, selon laquelle : “qui ne sera pas déchirée” est

à la fois un Interdit indépendant et la raison qui est invoquée par ce verset. En effet, dans ces versets également, “le pectoral ne vacillera pas” veut dire : “afin qu’il ne vacille pas” et : “elles ne le quitteront pas” signifie : “pour qu’elles ne le quittent pas”, ce qui n’empêche pas ces deux versets d’être des Interdits indépendants et d’entrer dans le compte des Interdits.

Une autre question s’ajoute donc à celle qui a été posée au paragraphe 2. Dans ces deux derniers cas également, comment Rachi établit-il que, d’après le sens simple des versets, ils : “font partie du compte des Interdits de la Torah” ?

Rachi ne commente pas les versets : “et le pectoral ne vacillera pas” et : “elles ne le

(13) Vaychla’h 32, 5. Michpatim 24, 12. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Chela’h 15, 39.

(14) On notera que, d’après le Baal Hala’hot Guedolot, “qui ne sera pas déchirée” ne fait pas partie du compte des Mitsvot, bien qu’il retienne, en revanche, “et le pectoral ne vacillera pas” et “elles ne le quitteront pas”. On verra, notamment, la note du Ritva, à

cette référence du traité Yoma, le commentaire du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, aux Interdits n°212 à 214, à la page 238c.

(15) Sifteï ‘Ha’hamim, citant le Gour Aryé. On verra, en particulier, le Imreï ‘Haïm, du frère du Maharal, sur le commentaire de Rachi, à cette référence.

## *Tetsavé*

quitteront pas". Il ne précise pas qu'ils sont à la fois des Interdits indépendants et des raisons invoquées par le verset. Or, de deux choses l'une, s'il est difficile d'admettre que : "qui ne sera pas déchirée" soit à la fois une raison donnée et un Interdit, Rachi aurait dû commenter les versets : "et le pectoral ne vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas", qui sont antérieurs, dans le 'Houmach<sup>(16)</sup>. En revanche, si Rachi considère que cette interprétation ne soulève aucune difficulté, bien plus, qu'elle est si évidente qu'il n'y a pas lieu de la rapporter, car l'enfant de cinq ans lui-même la comprend parfaitement, pourquoi donc l'explique-t-il, à propos de

notre verset et, plus encore, en citant des preuves, à ce propos ?

4. Les commentateurs<sup>(17)</sup> répondent à la première question, qui a été posée au paragraphe 1. Selon le sens simple du verset, "qui ne sera pas déchirée", de même que : "et le pectoral ne vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas" ne sont pas des Interdits, mais bien des raisons énoncées à propos de ce qui a été dit au préalable. Toutefois, s'il ne s'agissait que de donner une raison, le verset aurait dû dire : "parce qu'il ne doit pas se déchirer" et c'est précisément la formulation que l'on trouve dans la Guemara. Or, il est bien écrit : "qui ne sera pas

(16) On verra le Marganita Tava sur le Séfer Ha Mitsvot, à la racine n°5.

(17) Sifteï 'Ha'hamim, citant le Gour Aryé, Na'halat Yaakov, qui est reproduit à cette référence du Marganita Tava, Béer Its'hak sur le commentaire

de Rachi, à cette référence, Lev Saméa'h sur le Séfer Ha Mitsvot, à cette référence, Netina Le Guer, à cette référence. On verra les notes du Ramban, à cette référence du Séfer Ha Mitsvot.

*Likouteï Si'hot*

déchirée", "et le pectoral ne vacillera pas"<sup>(18)</sup>, "elles ne le quitteront pas" et il faut en conclure que la Torah introduit ici deux idées :

A) le sens simple du verset, qui est une raison donnée à ce qui a été énoncé au préalable,

B) un Interdit, "qui ne sera pas déchirée".

Toutefois, une question se pose encore, comme on l'a indiqué au paragraphe 3 : pourquoi Rachi ne disait-il pas tout cela, au préalable, à

propos des versets : "et le pectoral ne vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas" ?

5. L'explication est la suivante. Selon le sens simple du verset, on doit admettre que : "elles ne le quitteront pas" et : "et le pectoral ne vacillera pas" ne sont pas des raisons invoquées, mais bien des Injonctions indépendantes. En effet, comme on l'a précisé et comme on peut, en outre, le déduire de la question qui est posée par la Guemara, si c'é-

(18) Le Marganita Tava, à cette référence, comme le Rachach, commentant le traité Yoma, dit que le "et" de : "et le pectoral ne vacillera pas" peut être lu comme : "pour que le pectoral ne vacille pas". Selon lui, il est donc bien évident qu'il s'agit d'une raison donnée à ce qui est énoncé au préalable. Mais, cette conclusion ne contredit pas le commentaire de Rachi sur le verset Choftim 17, 16 : "afin qu'il ne le replace pas". Le verset : "elles ne le quitteront pas", en revanche, ne comporte pas de : "et". Il est donc bien une Injonction. Concernant le verset : "qui ne sera pas déchirée", Rachi explique : "afin qu'elle ne se déchire pas", mais ce cas est différent, comme le texte le montre. On citera aussi les versets Pekoudeï 39, 21-23, qui énoncent : "ne vacillera pas" et : "ne se déchirera pas" sous la forme de récits. On verra, à ce propos, la note suivant-

te et la note 27. Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'introduction des barres dans les anneaux, au verset Vayakhel 37, 5, qui ne dit pas : "elles ne le quitteront pas". La Guemara, à cette référence du traité Yoma, demande : "est-il dit qu'il ne vacillera pas ?", mais l'explication qu'elle donne est différente et on la consultera. Or, si Rachi pensait que cette interprétation devait être retenue, il aurait dû le dire, à propos de : "il ne vacillera pas", plutôt que de se taire. En outre, il indique clairement ici que : "celui qui la déchire transgresse un Interdit et il en est de même pour : 'et le pectoral ne vacillera pas'". Ce qui veut bien dire que, selon lui : "et, le pectoral ne vacillera pas" est un Interdit. Pourquoi donc doit-il dire que le présent verset en est un également ?

## Tetsavé

tait le cas, il aurait fallu dire : “afin qu’elles ne le quittent pas” et “pour que le pectoral ne vacille pas”<sup>(19)</sup>.

Certes, il n’est pas dit : “Tu ne les retireras pas” ou : “Tu ne le feras pas vaciller”, formulation qui aurait établi une Injonction pour les hommes, un ordre qui leur est donné d’effectuer ces actions, mais bien : “elles ne le quitteront pas”, une simple nécessité de ne pas séparer les barres des anneaux. Il en est de même également pour : “il ne vacillera pas”<sup>(20)</sup>.

On peut, toutefois, expliquer qu’il s’agit bien, en l’occurrence, d’une Injonction, selon laquelle un homme doit

s’efforcer que les barres ne se séparent pas des anneaux et que : “il ne vacille pas”. De fait, ceci peut être rapproché de l’Injonction qui est énoncée au début de ce verset<sup>(21)</sup> : “c’est dans les anneaux de l’arche que seront les barres”, laquelle est bien un ordre donné, même si ce texte ne fait pas allusion à l’action de l’homme, mais bien aux anneaux, “c’est dans les anneaux de l’arche que seront les barres”.

Toutefois, notre verset comporte une modification, par rapport à cela, puisqu’il demande : “elle ne sera pas déchirée”, ce qui est une construction passive<sup>(22)</sup>. De ce fait, s’il y a là une Injonction, au même titre que pour : “il ne

(19) Certes, il est dit, par la suite, au verset Pekoudéï 39, 21 : “on assujettit le pectoral en joignant ses anneaux à ceux de l’Ephod par un coton d’azur, afin que le pectoral soit maintenu sur la ceinture de l’Ephod et n’y vacille pas”. Toutefois, on doit admettre qu’il ne s’agit pas là d’une Injonction, mais simplement de la suite du récit introduit au préalable, car c’est bien là l’un des points concernant la construction du sanctuaire et de ses instruments. Cependant, chaque fois que cela est possible, il est préférable de retenir l’explication selon laquelle il s’agit d’une Injonction, puisqu’il n’est pas

dit : “afin que”. Il est clair que l’on ne doit pas, au moins selon le sens simple du verset, retenir les deux éléments à la fois, l’Interdit et la raison invoquée, quand il n’y a pas une nécessité de le faire.

(20) On verra le Netina le Guer et le Torah Cheléma, à cette référence. Selon la Hala’ha, on consultera l’explication du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, à cette référence.

(21) A la même référence de la Parchat Terouma.

(22) On verra le Dévek Tov, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas", il faut, dans ce cas, introduire un changement et un ajout plus importants, dans le fait que : "elle ne sera pas déchirée", comme Rachi l'explique, à propos du verset : "aucun travail ne sera fait avec eux"<sup>(23)</sup>, quand il précise : "pas même par l'intermédiaire des autres"<sup>(24)</sup>. Si c'était le cas, cela voudrait dire que, pour : "il ne vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas", de même que pour plusieurs autres Interdits s'appliquant au sanctuaire et à ses instruments, rien ne s'opposerait à ce que l'on confie l'exécution de ces actions à d'autres personnes ! Il est clair que,

selon le sens simple du verset<sup>(25)</sup>, il est impossible d'imaginer que ce soit le cas.

De ce fait, Rachi explique : "afin qu'elle ne se déchire pas", soulignant ainsi que le changement de formulation adopté par ce verset, a pour but de donner une raison à ce qui est dit au préalable, ce qui n'est pas le cas pour : "elles ne le quitteront pas" et "il ne vacillera pas"<sup>(26)</sup>.

Toutefois, il n'est pas dit : "afin qu'elle ne se déchire pas", mais : "qui ne sera pas déchirée", ce qui veut bien dire qu'il y a là une Injonction, un Interdit indé-

(23) Bo 12, 16 et l'on verra le commentaire du Ramban sur ce verset.

(24) Les verbes passifs : "sera déchiré", "sera fait", "sera mangé" se distinguent de : "il ne vacillera pas", "elles ne le quitteront pas" par l'impossibilité de faire, de quelque façon que ce soit, y compris, selon les termes de Rachi, rapportés dans le texte de cette causerie, "par l'intermédiaire des autres", ce qui veut dire : "ne rien manger du tout", comme le précise Rachi, commentant le traité Pessa'him 21b. Dans ce cas, par contre, on dit simplement que "l'on n'en parle pas".

(25) On verra l'explication du Tsafnat Paanéa'h, à la référence qui est citée à la note 41, ci-dessous, selon laquelle ce qui aura pour effet de déchirer le manteau est interdit, quelle que soit la façon dont cela se passe. La formulation du verset, qui dit : "qui ne sera pas déchirée", est donc précise.

(26) On verra l'avis du Baal Hala'hot Guedolot, qui a été cité à la note 14. En effet, celui-ci retient les Interdits : "elles ne le quitteront pas", "il ne vacillera pas", mais non : "qui ne sera pas déchirée".

## Tetsavé

pendant<sup>(27)</sup>, comme on l'a précisé au paragraphe 4.

Toutefois, une question se pose encore. Si la Torah veut émettre une Injonction, pourquoi l'exprime-t-elle uniquement d'une manière allusive, en s'abstenant de dire : "afin qu'elle ne se déchire pas" ? Un Précepte ne doit-il pas être formulé clairement et sans ambiguïté<sup>(28)</sup> ?

C'est pour cette raison que Rachi ajoute que ceci "fait partie du compte des Interdits de la Torah". Ainsi, la nécessité de ne pas déchirer l'ouverture est bien un Interdit, mais il ne s'agit pas, dans ce verset, de l'énoncer, d'indiquer que

l'on n'est pas autorisé à déchirer le manteau, ce que l'on a déjà appris au préalable, comme nous le montrerons. En fait, le verset indique simplement ici que cet Interdit, déjà connu, "fait partie du compte"<sup>(29)</sup> et qu'il doit donc figurer parmi les trois cent soixante-cinq Interdits de la Torah. De fait, la nécessité de le considérer comme un Interdit peut effectivement n'apparaître qu'en allusion.

D'où déduit-on qu'il est interdit de déchirer le manteau ? On l'apprend simplement d'un verset précédent<sup>(30)</sup> : "Tu feras des vêtements sacrés... pour l'honneur et pour la gloire"<sup>(31)</sup>.

(27) En tout état de cause, c'est bien le cas ici, mais non pour l'expression : "il ne sera pas déchiré", figurant dans le verset Pekoudeï 39, 23, qui ne peut pas être interprétée comme une Injonction. On verra, à ce propos, la note 19.

(28) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 281 et tome 10, à partir de la page 26.

(29) Selon la version citée à la note 7, "c'est l'un des Interdits", il ne s'agit pas de dire qu'il s'agit d'un Interdit, car ceci n'apporterait rien. Dès lors, pourquoi dire "l'un des Interdits" ? Pour préciser qu'il entre dans le compte des Interdits.

(30) Tetsavé 28, 2.

(31) On verra le commentaire de Rachi sur la Guemara, dans le traité Zeva'him 18b, qui dit : "déchiré, même s'il est nouveau : ce n'est plus un vêtement, car il doit être pour l'honneur et pour la gloire. C'est aussi ce qu'indique le Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 8, au paragraphe 4. Mais, le commentaire du Rav Y. P. à la même référence ajoute : "ce commentaire, 'pour l'honneur et pour la gloire', je ne lui ai pas trouvé la moindre référence".

*Likouteï Si'hot*

7. On peut se poser, à ce propos, la question suivante. On constate, à différentes références<sup>(32)</sup>, que la Torah ajoute une interdiction à celle qui a été énoncée au préalable, "afin de transgresser deux Interdits", par exemple. En pareil cas, les deux interdictions sont formulées comme telles. En l'occurrence, la Torah aurait donc dû émettre également une véritable interdiction, selon laquelle il ne faut pas déchirer le manteau, bien que ce verset ait uniquement pour but de préciser qu'il s'agit bien d'un Interdit.

Rachi répond à cette question en écrivant : "celui qui la déchire transgresse un Interdit. Celui-ci fait partie du compte des Interdits de la Torah". En d'autres termes, c'est parce que cet Interdit "fait partie du compte des Interdits de la Torah" que : "celui qui la déchire transgresse un Interdit". Il en est

bien ainsi uniquement du fait de ce compte.

A d'autres références, quand la Torah ajoute un Interdit, elle le fait dans le but d'accentuer sa gravité, dans la manière dont il est perçu par les hommes<sup>(33)</sup>, afin qu'il leur soit plus aisé de ne pas le transgresser.

Par contre, l'interdiction de déchirer le manteau n'a pas pour but de la rendre plus grave, pour les hommes. En fait, la Torah veut l'inclure dans le compte des Interdits, ce qui est la conséquence du fait que celui qui déchire le manteau transgresse un Interdit. Dans la mesure où il ne s'agit pas de rendre l'Interdit plus grave, il est suffisant que celui-ci soit formulé uniquement d'une manière allusive.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi modifie la formulation de la

(32) Voir le commentaire de Rachi, notamment, sur les versets Tissa 34, 23, qui précise : "de nombreuses Mitsvot...", Tsav 6, 6, Chemini 11, 44 et Emor 23, 31.

(33) Selon le commentaire de Rachi précédemment cité, sur le verset

Michpatim 23, 9 : "dans de nombreux endroits... la rechute est dure". On verra aussi le commentaire de Rachi sur ce verset de la Parchat Tissa, à cette référence : "pour rendre coupable et pour punir".



## Tetsavé

Guemara<sup>(34)</sup> : “celui qui déchire les vêtements du Cohen est puni de flagellation” et il écrit : “celui qui les déchire transgresse un Interdit”<sup>(35)</sup>. En effet, Rachi n’entend pas souligner ici la gravité de la faute qui consiste à déchirer le manteau, justifiant la flagellation. Il montre, bien au contraire, que la nécessité de ne pas déchirer le manteau est bien un Interdit, ce qui est la conséquence de la place qu’occupe cet Interdit, parmi tous les autres Interdits de la Torah.

8. Toutefois, une question se pose encore. Pourquoi est-ce précisément dans ce cas que la Torah ajoute une interdiction afin qu’elle apparaisse dans le compte des Interdits

de la Torah<sup>(36)</sup> ? De ce fait, Rachi poursuit : “Il en est de même pour : ‘et le pectoral ne vacillera pas’ et aussi : ‘elles ne le quitteront pas’, qui est dit à propos des barres de l’arche sainte”. Ces deux exemples n’introduisent aucun fait nouveau, du point de vue de l’interdiction émise et l’on peut en déduire que, pour ce qui concerne l’édification du sanctuaire, le verset souhaite uniquement augmenter le nombre des Interdits.

Il est dit, à propos du pectoral<sup>(9)</sup> : “Ils assujettiront le pectoral par ses anneaux vers les anneaux du Ephod par un cordon d’azur afin qu’il soit sur la cordelière du Ephod” et Rachi explique : “afin que le pectoral soit attaché à la cor-

(34) A la même référence du traité Yoma.

(35) Même si l’on peut dire que telle est la version du commentaire de Rachi sur la Guemara, à cette référence. C’est aussi la version de Rabbénou ‘Hananel.

(36) Bien plus, “chaque fois qu’un commentaire est possible, on le donne, plutôt que d’ajouter un Interdit supplémentaire”, selon le traité Pessa’him 24b. Il est clair qu’il en est de même selon le sens simple des versets. Et, l’on verra aussi le com-

mentaire de Rachi, notamment sur les versets Michpatim 23, 19 et Tissa 34, 26.

(37) A cette référence, Rachi explique : “ils ne le quitteront pas : jamais” et l’on verra le Réem qui dit : “Si ce n’était pas le cas, il est bien dit que : c’est dans les anneaux de l’arche que seront les barres”. Or, on aurait pu dire : “les anneaux de l’arche seront toujours dans les barres”. Dès lors, pourquoi ajouter un Interdit supplémentaire ?

*Likouteï Si'hot*

delière de l'Ephod". Il est donc bien clair que le pectoral et l'Ephod doivent être attachés ensemble. Et, il en est de même pour les barres de l'arche sainte, puisqu'il est dit<sup>(10)</sup> : "c'est dans les anneaux de l'arche que seront les barres", ce qui veut bien dire que les barres doivent être placées dans les anneaux de l'arche.

La Torah ajoute ici des Interdits, "elles ne le quitteront pas"<sup>(37)</sup> et "et le pectoral ne vacillera pas", ce qui fait la preuve que, pour le sanctuaire et pour les vêtements du

Cohen, le verset souhaite ajouter des Interdits. Il est donc plus aisé de comprendre, en l'occurrence<sup>(38)</sup>, pourquoi la Torah dit : "qui ne sera pas déchirée" plutôt que : "afin qu'elle ne soit pas déchirée", dans la mesure où il s'agit uniquement d'ajouter un Interdit supplémentaire.

9. On trouve aussi des "explications merveilleuses" de la Hala'ha, dans ce commentaire de Rachi. Le Rambam tranche<sup>(39)</sup> que : "celui qui déchire l'ouverture du manteau est puni de fla-

(38) Certes, l'ajout des Interdits : "le pectoral ne vacillera pas" et : "ils ne le quitteront pas" n'est pas comme dans ce cas, uniquement pour ajouter des Interdits à la Torah, comme le texte l'explique longuement. Pour autant, l'ajout d'Interdits, dans son principe, existe effectivement et on le comprendra mieux si l'on admet que Rachi, en ajoutant : "Il en est de même pour : 'et le pectoral ne vacillera pas' et : 'elles ne le quitteront pas', qui est dit à propos des barres de l'arche sainte", indique, en fait, comme le texte le précise, "afin que le pectoral ne vacille pas" et "afin qu'elles ne le quittent pas". Même si, à ces références, il est plus évident de dire qu'il s'agit uniquement d'Interdits, comme le texte le note au paragraphe 5. Néanmoins, puisqu'il est nécessaire d'adopter cette

interprétation à propos de : "il ne sera pas déchiré", on peut le faire aussi dans ces cas, afin de ne pas faire de différence. Selon le sens simple des versets, il y a donc lieu de penser qu'il en est de même pour : "et le pectoral ne vacillera pas" et : "elles ne le quitteront pas". Mais, en outre, il s'agit aussi d'Interdits, puisqu'il n'est pas dit : "afin que". Il en résulte que l'ajout de ces Interdits a également pour but d'augmenter leur nombre".

(39) Dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 9, au paragraphe 3. Au paragraphe 10, il est dit : "celui qui fait vaciller le pectoral afin de l'abîmer est puni de flagellation". Par contre, à propos des barres, il est uniquement dit : "celui qui les retire est puni de flagellation", à la fin du chapitre 2.

## Tetsavé

gellation, ainsi qu'il est dit : 'elle ne sera pas déchirée'. Il en est de même pour tous les vêtements du Cohen. Celui qui les déchire dans le but de les abîmer doit être flagellé". Ainsi, le Rambam indique ici qu'une différence doit être faite entre tous les autres vêtements du Cohen, d'une part et le manteau, d'autre part. Pour les autres vêtements, on reçoit la flagellation uniquement quand on les déchire

dans le but de les abîmer. Par contre, celui qui déchire le manteau est flagellé en tout état de cause<sup>(40)</sup>.

Les derniers Sages<sup>(41)</sup> expliquent l'avis du Rambam. Celui qui déchire les autres vêtements du Cohen est puni de flagellation parce qu'il est dit : "Vous ne ferez pas<sup>(42)</sup> cela"<sup>(43)</sup>, mais cette interdiction est uniquement : "pour abîmer"<sup>(44)</sup>. Il n'en est pas de

(40) C'est ce que dit le Korban 'Haguiga, au chapitre 68, qui est cité par le Michné La Méle'h, à cette référence. En revanche, d'après plusieurs avis, comme le précisent, notamment, le Michné La Méle'h, le Kiryat Séfer et le Rav Y. P. Perla, le Rambam veut dire que, pour le manteau aussi, on est puni de flagellation uniquement quand on le déchire dans le but de l'abîmer. C'est aussi l'avis du 'Hinou'h à la Mitsva n°101, comme l'indique le Min'hat 'Hinou'h, à cette référence.

(41) Selon le Min'hat 'Hinou'h, à cette référence, qui donne la même interprétation du Kessef Michné et le Tsafnat Paané'h sur le Rambam, dans les additifs de Haflaa, à la page 54b, reproduit à cette référence du Tsafnat Paané'h sur la Torah.

(42) Reéh 12, 4.

(43) Certes, le traité Yoma dit, à cette référence, que : "celui qui déchire les

vêtements du Cohen est puni de flagellation, ainsi qu'il est dit : 'elle ne sera pas déchirée'" et l'on verra le Min'hat 'Hinou'h, à cette référence, qui dit que, d'après l'avis de Reich Lakish, dans le traité Zeva'him 98a, l'interdiction : "elle ne sera pas déchirée" s'applique uniquement au manteau. Le Rambam tranche effectivement la Hala'ha selon l'avis de Reich Lakish. Il semble qu'il en soit de même également selon le sens simple du verset, qui est retenu par Rachi dans son commentaire de la Torah. En effet, il n'est pas mentionné, dans le commentaire de Rachi, que l'on transgresse, pour les autres vêtements, l'interdiction : "elle ne sera pas déchirée". Il en est donc de même ici et il s'agit bien, en l'occurrence, de celui qui déchire le manteau.

(44) On verra, notamment, le Kessef Michné, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

même pour le manteau, puisque la flagellation est alors infligée parce qu'il est dit : "elle ne sera pas déchirée", interdiction que l'on transgresse dans tous les cas.

En revanche, de la manière dont Rachi interprète le sens simple des versets, celui qui introduit l'interdiction : "elle ne sera pas déchirée" n'a pas pour but de prononcer un Interdit supplémentaire, mais uniquement de faire entrer celui-ci dans le compte des Interdits de la Torah.

Il en résulte que, selon la conception de Rachi, dans son commentaire de la Torah, il n'y a pas de différence entre la manière de déchirer le manteau et tous les autres vêtements du Cohen<sup>(45)</sup>.

(45) Même si l'on peut dire que, selon le sens simple des versets, celui qui déchire les vêtements du Cohen ne transgresse pas : "Vous ne ferez pas cela", ce qui veut dire que l'homme qui déchire les vêtements du Cohen ne transgresse qu'une Injonction, "pour l'honneur et pour la gloire", pour le manteau, on est effectivement puni de flagellation, si on le déchire, si l'on admet que l'interdiction de déchirer concerne uniquement le manteau proprement dit, comme on l'a indiqué à la note 43. Pour autant,

10. On trouve aussi le "vin de la Torah" dans ce commentaire de Rachi. En effet, une question se pose encore ici, selon la dimension profonde<sup>(46)</sup> : pourquoi Rachi cite-t-il pour preuve le verset : "le pectoral ne vacillera pas", qui figure dans notre Sidra, avant le verset : "elles ne le quitteront pas", qui se trouve dans une Sidra précédente ? En outre, pourquoi Rachi introduit-il la seconde preuve par : "et aussi"<sup>(47)</sup>.

Il faut en déduire que le verset : "elles ne le quitteront pas" introduit une idée nouvelle, plus importante que celle de : "le pectoral ne vacillera pas". De ce fait, Rachi le cite en seconde position et il l'introduit par : "et aussi".

on peut dire qu'il ne s'agit pas ici d'ajouter un acte interdit, mais plutôt de considérer l'interdiction proprement dite. Bien plus, selon le sens simple des versets, chaque déchirure, quelle qu'elle soit, va à l'encontre de "l'honneur et la gloire".

(46) Il n'en est pas ainsi selon le sens simple des versets, comme on l'a indiqué à la note 11.

(47) Cette mention ne figure pas dans la seconde édition de Rachi et dans les manuscrits.

## Tetsavé

L'explication est la suivante. L'interdiction : "elle ne sera pas déchirée" n'est pas, à proprement parler, une idée nouvelle, car il est bien évident que l'on n'est pas autorisé à abîmer les vêtements du Cohen. Rachi ajoute donc : "il en est de même pour : 'et le pectoral ne vacillera pas'. Ainsi, le simple fait de décaler le pectoral par rapport à l'Ephod, sans pour autant l'abîmer, est interdit également. Toutefois, on peut, là encore, comprendre qu'il en soit ainsi et ce verset lui-même<sup>(48)</sup> poursuit en disant : "Et, Aharon portera les noms des enfants d'Israël sur le pectoral du jugement, sur son cœur, en souvenir devant l'Eternel, constamment".

En revanche, on ne comprend absolument pas la raison pour laquelle : "les barres seront dans les anneaux de l'arche, elles ne le quitteront pas". En effet, ces barres avaient pour but de permettre le déplacement de l'arche, d'un endroit vers l'autre.

Pourquoi donc devaient-elles se trouver dans les anneaux en permanence ? Bien au contraire, il aurait été plus logique de les glisser dans les anneaux quand l'arche devait être transportée.

De ce fait, Rachi ajoute encore : "et aussi : 'elles ne le quitteront pas', qui est dit à propos des barres de l'arche sainte". Il est, en effet, interdit d'extraire les barres des anneaux. Bien plus, cette Interdiction est comparable à celle de déchirer et d'abîmer les vêtements du Cohen.

11. Quelle est la raison pour laquelle : "elles ne le quitteront pas" ? Le Séfer Ha 'Hinou'h<sup>(49)</sup> donne, à ce propos, l'explication suivante : "Nous avons reçu l'Injonction de ne pas ôter les barres de l'arche, car nous pouvons être amenés à la conduire rapidement en un certain endroit. Or, peut-être les occupations et la hâte ne permettront-elles pas de bien vérifier la solidité de ces barres, comme il le faut

(48) 28, 29.

(49) A la Mitsva n°96. On trouvera d'autres explications, à ce sujet, notamment dans le Daat Zekénim

des Baaleï Ha Tossafot, à cette référence de la Parchat Terouma et sans le Guide des égarés, tome 3, à la fin du chapitre 45.

*Likouteï Si'hot*

draît. En revanche, si elles sont prêtes à tout moment et ne sont jamais ôtées, on pourra les fixer solidement”.

Il en résulte un enseignement merveilleux pour le service de D.ieu de chacun. Dans l'arche se trouvaient les Tables de la Loi, qui symbolisent la Torah et de ce fait, on parle, selon l'expression du 'Hinou'h<sup>(50)</sup>, de : “l'arche, sanctuaire de la Torah”.

Un Juif qui étudie la Torah est, lui-même, comparable à cette arche. Il constitue ainsi le : “sanctuaire de la Torah” et il pourrait donc se tenir le raisonnement suivant. Pendant le temps qu'il consacre à l'étude, surtout si celle-ci est sa seule activité, il doit s'en pénétrer et se séparer de tout ce qui l'entoure. Dès lors, comment pourrait-il penser à son prochain ?

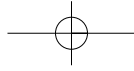
Les barres de l'arche apportent donc la réponse à cette question. Même si cette arche se trouve dans le Saint des Saints, l'endroit le plus sacré du monde, en lequel seul le Grand Prêtre peut pénétrer et uniquement à Yom Kippour, ses barres doivent toujours être prêtes, afin que cette arche puisse être “rapidement” conduite en l'endroit où sa présence est nécessaire. Bien plus, ôter les barres de leurs anneaux est aussi grave que déchirer et abîmer les vêtements du Cohen.

Or, il en est de même pour la Torah. Aussi investi qu'un Juif puisse être en son étude, il doit, néanmoins, être toujours “prêt” à l'apporter là où il faut, quand il le faut. Bien plus, il doit être en mesure de la transmettre “rapidement”<sup>(51)</sup> à un autre Juif, puis encore à un autre.

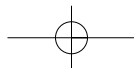
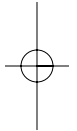
(50) A la même référence.

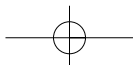
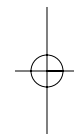
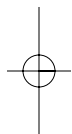
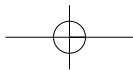
(51) On verra aussi la décision hala'hique du Choul'han Arou'h, Yoré Déa, au début du chapitre 247, à propos de la Tsedaka matérielle : “Il faut faire très attention... sauf si l'on donne immédiatement, comme ce fut le cas pour Na'houm Ich Gam Zo”.

Bien plus, il est expliqué, par ailleurs, que la mention de ce récit, dans le Choul'han Arou'h du Beth Yossef, de même que dans le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 110, au paragraphe 6, dont l'objet est a priori uniquement de trancher la Hala'ha, appelle une explication.



**TISSA**







## *Tissa*

## *Tissa*

### *Une pièce de feu*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Shekalim, Parchat Za'hor  
et Parchat Para 5733-1973)

(Likouteï Si'hot, tome 16, page 381)

1. Analysant le verset<sup>(1)</sup> : “ils donneront ceci... un demi-Shekel”, nos Sages expliquent<sup>(2)</sup>, et Rachi en fait mention dans son commentaire de la Torah<sup>(3)</sup> : “Rabbi Meïr dit : Le Saint béni soit-Il fit sortir une pièce de feu de sous le Trône de Sa gloire, Il la montra à Moché et Il lui dit : ‘ils donneront ceci’, c’est ceci qu’ils donneront”.

(1) Tissa 30, 13.

(2) Yerouchalmi, traité Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 4. Midrash Tan'houma, Parchat Tissa, au chapitre 9, Parchat Nasso, au chapitre 11, Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3. Pessikta de Rav Kahana, chapitre 2 de la Parchat Tissa. Pessikta Rabbati, à la fin du chapitre 16. On verra aussi le Torah Cheléma sur ce verset. Toutes ces références comportent de légères modifications. La Pessikta Rabbati, à la fin du chapitre 10, dit : “une petite pièce de feu” et, avant cela : “une mince pièce de feu”. Toutefois, cet enseigne-

ment n’est pas cité au nom de Rabbi Meïr. Le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, sur ce verset, dit : “cette mesure fut montrée à Moché par l’intermédiaire d’une pièce de feu et D.ieu lui dit : c’est cela qu’ils donneront”.

(3) Toutefois, il n’est pas dit : “de sous le Trône de Sa gloire”, comme c’est le cas dans le Midrash Tehilim, Psaume 91 et la Pessikta Rabbati, précédemment citée. Et, Rachi ajoute : “son poids était d’un demi-Shekel”. On verra ce que le texte dit à ce propos, par la suite.

*Likouteï Si'hot*

On trouve, dans différents domaines, d'autre situations en lesquelles D.ieu présenta à Moché un exemple de ce qu'Il demandait<sup>(4)</sup>. Ainsi :

A) "Moché s'interrogea sur la confection du Chandelier, jusqu'à ce que D.ieu lui montre un Chandelier de feu"<sup>(5)</sup>.

B) "Moché s'interrogea sur la nouvelle lune. D.ieu lui désigna du doigt la lune, dans le ciel et Il lui dit : 'lorsque tu

vois ceci, sanctifie le nouveau mois"<sup>(6)</sup>.

C) Concernant l'interdiction des reptiles, il est dit : "Ceci sera impur pour vous"<sup>(7)</sup> et il y a d'autres exemples encore<sup>(8)</sup>.

Or, on peut s'interroger, à ce propos<sup>(9)</sup>, car on peut admettre que, dans d'autres domaines, D.ieu ait dû lui donner un exemple<sup>(10)</sup>, dans la

(4) On verra, notamment, le traité Mena'hot 29a, le Me'hilta sur le verset Bo 12, 2, le Sifri sur le verset Bealote'ha 8, 4, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 15, au paragraphe 28, de même que le Réem et le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi de la Parchat Tissa, ainsi que sur les versets Chemini 11, 2 et Bealote'ha 8, 4.

(5) Selon les termes de Rachi, commentant le verset Terouma 25, 40. La Guemara, précédemment citée, rapporte l'enseignement de la maison d'étude de Rabbi Ichmaël, selon lequel : "D.ieu le lui désigna du doigt". Il en est de même à cette référence de la Me'hilta et du Sifri. C'est aussi ce que dit Rachi, à cette référence de la Parchat Bealote'ha. On verra aussi le Réem et le Gour Aryé sur les versets de Terouma et de Bealote'ha.

(6) Selon les termes de Rachi sur le verset Bo 12, 2.

(7) Chemini 11, 29 et l'on verra le commentaire de Rachi sur le verset 11, 2.

(8) Le traité Mena'hot et le Me'hilta disent : "il en est de même pour les lois de la Che'hita" et l'on verra aussi les Tossafot, à cette référence. Le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, dit : "quatre choses... D.ieu lui montra l'huile d'onction". Il n'en est pas de même, en revanche, pour ce que le traité Mena'hot indiquait avant cela : "une arche de feu et une table de feu descendirent des cieux. Moché les vit et il fit les mêmes". Il ne se posa donc pas de question, à leur propos. On verra le Gour Aryé, à cette référence de la Parchat Terouma.

(9) C'est la question que pose le Gour Aryé, à propos du commentaire de Rachi sur notre Paracha. On verra aussi le Alche'h sur ce verset, dans la première question qu'il pose, le Zaït Raanan sur le Yalkout Chimeoni, Parchat Tissa et le Or Ha 'Haïm sur ce verset.

(10) On verra le Gour Aryé, à cette référence de la Parchat Chemini, de même que le Maharcha sur le traité Mena'hot.

## Tissa

mesure où les détails et les formes sont compliqués. Ainsi, le Chandelier avait des calices, des boutons et des corolles. Tous devaient être “d’une seule pièce”, mais il fallait que chacun se trouve en un endroit bien précis du Chandelier, qu’il ait une forme particulière. De même, pour la nouvelle lune, il fallait savoir exactement : “dans quelle mesure elle devait être visible, afin que l’on puisse la sanctifier”<sup>(11)</sup>. On devait être sûr que c’était bien la lune<sup>(12)</sup>, être en mesure de décrire sa

place dans le ciel, satisfaire à toutes les exigences mentionnées par la Guemara, à propos de l’interrogation des témoins<sup>(13)</sup>. Et, il en est de même pour les reptiles, car on ne savait pas tous les reconnaître<sup>(14)</sup>.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour le demi-Shekel<sup>(15)</sup>, puisque l’on n’a aucune difficulté à déterminer ce qu’il est<sup>(16)</sup> et qu’en outre, il est déjà mentionné à propos d’Eliézer, le serviteur d’Avraham<sup>(17)</sup>. Il aurait donc

(11) Selon les termes de Rachi, à cette référence de la Parchat Bo. On verra aussi le Réem et le Gour Aryé, à cette même référence.

(12) En particulier selon l’explication du Gaon de Ragatchov, dans le Tsafnat Paanéa’h sur la Torah, à cette référence de la Parchat Bo.

(13) Le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Mena’hot, dit : “lors de la nouvelle lune, on ne la voit que très peu, comme on le dit dans Roch Hachana : ‘vous verrez ceci’ : si vous voyez ceci”.

(14) Le commentaire de Rachi, à cette référence, dit : s’agissant des reptiles, il ne savait pas lequel était impur et lequel était pur. Pour ce qui est des lois de la Che’hita, il ne savait pas par où la bête était égorgée”.

(15) On verra le Raya Méhemna sur le Zohar, tome 2, à la page 157b, qui dit : “De tous les éléments, une difficulté est soulevée uniquement à propos des trois qui correspondent aux lettres de ton nom, *Moché*, soit *Mêm*, *Menora*, le Chandelier, *Chin*, *Shekalim*, le demi Shekel et *Hé*, *Ha’Hodech*, la sanctification du nouveau mois”.

(16) On verra le Divreï David, de l’auteur du Touréï Zahav, sur le commentaire de Rachi, qui dit : “là ne sont mentionnés que les éléments que Moché eut des difficultés à comprendre, parce qu’ils comportent de nombreux aspects. Par contre, la pièce d’un demi-Shekel ne posait pas de difficulté”.

(17) ‘Hayé Sarah 24, 22 et commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

été suffisant que D.ieu demande de le donner. Pourquoi devait-Il, en outre, montrer une pièce de feu ?

Les Tossafot expliquent, dans le traité Mena'hot<sup>(18)</sup>, pour quelle raison la Guemara ne mentionne pas le demi-Shekel parmi les éléments qui soulevèrent une difficulté, de la part de Moché, soit le Chandelier, la sanctification du nouveau

mois et les reptiles : “en la matière, il ne peut pas y avoir de difficulté. Toutefois, il n’aurait rien su<sup>(19)</sup> du tout si on ne le lui avait pas montré”. Cette affirmation semble très difficile à comprendre : pourquoi Moché n’aurait-il pas su déterminer la mesure d’un demi-Shekel<sup>(20)</sup> ? Et, même s’il ne l’avait pas su, D.ieu aurait pu lui communiquer oralement ce que devaient être<sup>(21)</sup> sa mesure et son poids<sup>(22)</sup>.

(18) Selon le même commentaire de Rachi.

(19) La Chita Mekoubétset, à cette référence, dit : “quelle pièce fallait-il apporter ou ne pas apporter ?”.

(20) On peut s’interroger sur le Zaït Raanan, à cette référence, qui dit : “on peut comprendre que, si D.ieu ne lui avait pas montré le Chandelier, il ne l’aurait pas compris de lui-même, mais en l’occurrence, pourquoi lui montrer cette pièce ? Il suffisait de lui demander qu’il donne un demi-Shekel !”. Puis, il ajoute : “les Tossafot, dans le traité Mena'hot, développent une explication similaire”, mais peut-être faut-il lire : “les Tossafot, dans le traité ‘Houlin”, qui seront ultérieurement cités par le texte et l’on verra, à ce propos, la note 29.

(21) De même, on peut s’interroger sur la première explication du Gour Aryé, dans notre Paracha. On peut, cependant, comprendre son commentaire en fonction de ce qui sera exposé

par la suite, dans le texte.

(22) On verra le Maskil Le David sur le commentaire de Rachi, qui s’interroge sur l’interprétation des Tossafot. Selon ses propos, “même si l’on admet que D.ieu lui montra une pièce de feu, Moché s’interrogea, néanmoins, car on pouvait encore se demander quel serait son poids”. On peut donc donner l’interprétation suivante de ce que disent les Tossafot, notamment selon la Chita Mekoubétset : une pièce a, non seulement une mesure et un poids, mais aussi une certaine forme. Or, il est difficile de la décrire et il est plus aisé de la montrer, surtout si l’on admet qu’une telle pièce n’existait pas encore et l’on verra notamment, à ce propos, le ‘Helkeï Avanim, du Rav David Lida Firda, paru en 5453 et réédité à New York, en 5733, de même que le Tsafnat Paanéa’h, lois des Shekalim, qui est cité à la note 56, ci-dessous. Le commentaire de Rachi, à cette référence

## Tissa

Bien plus, même si l'on admet que la mesure exacte d'un demi-Shekel peut être déterminée uniquement quand on le voit, pourquoi fallait-il que cette pièce soit de feu ? Par ailleurs, il aurait été plus utile de lui montrer précisément le demi-Shekel<sup>(23)</sup> en argent qui devait être donné, tout comme D.ieu montra la lune dans le ciel ou les reptiles<sup>(24)</sup>.

On peut comprendre que D.ieu ait montré un Chandelier de feu, puisqu'à l'époque, un tel Chandelier en or n'existait pas encore dans le monde<sup>(25)</sup>, ce qui n'est pas le cas, en revanche, pour le demi-Shekel, une pièce ayant une mesure et un poids matériel<sup>(26)</sup>.

de la Parchat 'Hayé Sarah, en revanche, parle uniquement du poids de la pièce, ce qui, bien entendu, est difficile à admettre. On verra aussi le commentaire du Ramban sur notre Paracha, au début du verset 13. Pour autant, cela n'est pas encore parfaitement clair, car on ne peut pas dire que le demi-Shekel soit plus difficile à comprendre que la forme du Chandelier ou la nouvelle lune, au point que : "en la matière, il ne peut pas y avoir de difficulté. Toutefois, il n'aurait rien su du tout si on ne le lui avait pas montré".

(23) On verra le 'Helkeï Avanim sur le commentaire de Rachi.

(24) On verra la seconde explication du Gour Aryé, le Alche'h et le Divreï David, à cette référence, qui présentent un commentaire analytique.

(25) Certes, D.ieu aurait pu faire un Chandelier en or et le lui montrer. Toutefois, celui du Sanctuaire devait être confectionné par Moché et les enfants d'Israël, comme le précise le Gour Aryé, expliquant le commentai-

re de Rachi sur les versets de Terouma et Bealote'ha. Par contre, on verra le Réem, à la même référence, qui dit : "D.ieu n'aurait pu faire un miracle inutile en créant un Chandelier d'or pour le supprimer par la suite". En effet, il n'aurait pas été possible de l'utiliser dans le Sanctuaire et peut-être même l'Interdiction de le confectionner s'appliquait-elle également à D.ieu, selon ce que dit le traité Roch Hachana 24a. Bien entendu, tout ceci ne s'applique pas au demi-Shekel. Autre point, qui est essentiel, il est dit, à propos du Chandelier : "comme il t'est montré sur la montagne", à cette référence de la Parchat Terouma et l'on verra aussi le commentaire de Rachi sur ce verset. On consultera, en outre, le traité Mena'hot. Encore une fois, tout cela ne s'applique pas au demi-Shekel.

(26) S'agissant de la taille et de la forme de la pièce, on peut constater, si l'on observe la monnaie de l'époque du Temple, que l'on ne tenait pas compte de ces éléments.

*Likouteï Si'hot*

La question suivante se pose, en outre. Les Tossafot, dans le traité 'Houlin<sup>(27)</sup>, répondent à la question qu'ils posent dans le traité Mena'hot, sur le fait que le demi-Shekel n'est pas mentionné parmi toutes les pratiques qui posèrent difficulté à Moché. Ils disent, concernant ces Shekalim : "Bien que D.ieu les lui ait montrés, il n'avait pas réellement de difficulté, à leur propos, mais plutôt un étonnement : que peut donner un homme pour assurer le rachat de son âme<sup>(28)</sup> ? C'est pour cette raison que D.ieu les lui montra". Or, les deux explications des

Tossafot semblent introduire des raisonnements allant en sens opposé. D'après ce qu'ils disent dans le traité Mena'hot, Moché avait une réelle difficulté à propos du demi-Shekel, dès lors que : "il n'aurait rien su du tout si on ne le lui avait pas montré". Par contre, selon ce qu'ils expliquent dans le traité 'Houlin, Moché "n'avait pas réellement de difficulté" et il aurait pu en déterminer la mesure exacte, même si D.ieu ne les lui avait pas montrés. C'est donc nécessairement pour une autre raison que D.ieu les lui montra<sup>(29)</sup>.

(27) 42a.

(28) Il en est de même pour la Chita Mekoubétsset sur les Tossafot, au traité Mena'hot, qui dit, à cette référence : "autre explication, la seule difficulté qu'il éprouvait était, en l'occurrence, la suivante : comment une si petite pièce pouvait-elle racheter la faute du veau d'or ?".

(29) Ce que les Tossafot veulent dire, dans le traité 'Houlin, est très simple. Le Saint béni soit-Il n'avait pas encore demandé à Moché que les enfants d'Israël donnent le demi-Shekel et Moché s'étonnait donc : "que peut donner un homme pour assurer le rachat de son âme ?", parce que D.ieu lui avait déjà dit : "chacun donnera le rachat de son âme", comme l'établissent les Midrashim cités à la note 2.

De même, ces Midrashim, en particulier la Pessikta de Rav Kahana et le Midrash Tan'houma sur notre Paracha, au chapitre 11, pensent qu'il fallait donner un bloc d'argent. Et, peut-être est-ce aussi l'interprétation que donne le Zaït Raanan, sur les Tossafot du traité Mena'hot : "il n'aurait rien su du tout si on ne le lui avait pas montré", puisque D.ieu lui avait uniquement dit : "chacun donnera le rachat de son âme" et l'on verra le Tson Kodachim, sur les Tossafot du traité Mena'hot. Mais, l'on peut encore s'interroger, à ce propos : pourquoi fallait-il lui montrer une pièce de feu ? Pourquoi n'était-il pas suffisant de dire qu'il fallait donner un demi-Shekel ?

## Tissa

2. Nous comprendrons tout cela en précisant, au préalable, ce que dit le Rambam<sup>(30)</sup>, à propos du don du demi-Shekel : “Il nous est ordonné de donner un demi-Shekel, chaque année et c’est à ce propos que D.ieu béni soit-Il, dit : ‘chacun donnera le rachat de son âme’ et il est dit : ‘ils donneront ceci’”<sup>(31)</sup>. Pourquoi mentionne-t-il ici deux versets, plutôt que de se contenter de : “ils donneront ceci”<sup>(32)</sup> ? En effet, c’est bien ce verset qui fait obligation de donner le demi-Shekel : “ils donneront ceci, ceux qui sont dénombrés, un demi-Shekel”<sup>(33)</sup>, alors que le verset :

“chacun donnera le rachat de son âme” ne se réfère pas, à proprement parler, au don du demi-Shekel, mais indique uniquement que, si : “tu comptes les têtes des enfants d’Israël”, dès lors, “chacun donnera le rachat de son âme”, afin que : “le malheur ne les atteigne pas, quand on les compte”.

3. L’explication de tout cela est la suivante. La Mitsva du demi-Shekel comprend deux principes :

A) Il doit être donné en une seule fois, comme le précise le Rambam<sup>(34)</sup> : “on ne le donne pas en plusieurs fois, un peu

(30) Dans le Séfer Ha Mitsvot, Injonction n°171.

(31) C’est la version de Kafa’h et le Séfer Ha Mitsvot, tel qu’il est parvenu jusqu’à nous, indique : “Il est dit : ‘voici ceux que donneront tous ceux qui sont dénombrés, dès l’âge de vingt ans’”, ce qui correspond aux deux versets 13 et 14. Par contre, la version de Heller ne dit pas : “dès l’âge de vingt ans”.

(32) Ce n’est pas le cas, en revanche, à différentes références du Séfer Ha Mitsvot qui, quand il cite plus d’un verset, précise, par exemple : “Cette Injonction a été répétée”, puis en mentionne la seconde source, ce qui

n’est pas le cas ici. Même s’il voulait citer deux versets, il aurait pu le faire à la suite, sans s’interrompre par : “et, il est dit”, comme s’il introduisait une idée indépendante. On verra, à ce propos, la conclusion des traités Bera’hot et Makot, qui demandent : “que signifie : ‘et, il est dit’ ?”.

(33) Ce verset est uniquement cité dans le compte des Mitsvot, au début du Yad Ha ‘Hazaka et du commentaire de la Michna, au début du traité Shekalim. On verra aussi les Tossafot Yom Tov, sur le traité Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 4, qui disent : “selon l’avis du maître, qui a écrit”.

(34) Au début des lois des Shekalim.

*Likouteï Si'hot*

aujourd'hui et un peu demain, mais on donne la totalité en une seule fois".

B) Il faut donner une pièce d'un demi-Shekel d'argent<sup>(35)</sup>, mais non pas, bien entendu, un objet ayant une valeur marchande d'un demi Shekel<sup>(36)</sup>.

Commentant cette précision du Rambam, selon laquelle on le donne en une seule fois, le Rav de Ragatchov en énonce la raison<sup>(37)</sup>. Il précise que le demi-Shekel doit être considéré comme un sacrifice et une expiation, laquelle ne peut pas être obtenue en plusieurs

fois, comme le dit la Guemara<sup>(38)</sup> à propos du vol du converti : "si on n'en restitue que la moitié au Cohen, on ne s'est pas acquitté de son obligation, car la Torah parle d'une expiation".

Cette définition du demi-Shekel sous la forme d'un sacrifice et d'une expiation peut être interprétée de deux façons :

A) L'expiation apportée par le demi-Shekel réside dans le fait que celui-ci permet d'acheter des sacrifices publics, lesquels rachètent les hommes, tout au long de l'année<sup>(39)</sup>.

(35) Selon les termes du Rambam, à cette référence. Le paragraphe 5 dit : "Pour le demi-Shekel, il est une Mitsva de donner la moitié de la pièce en vigueur à l'époque". On verra aussi le paragraphe 6. Dans son commentaire de la Michna, traité Be'horot, chapitre 8, à la Michna 8, le Rambam dit : "le demi-Shekel doit être de l'argent pur, ayant la forme d'une pièce, comme le précise le traité Shekalim". C'est aussi la version de Kafa'h, parvenue jusqu'à nous : "de l'argent pur ayant la forme d'une pièce". Rachi, commentant le traité Be'horot 49b, dans la Michna, dit : "On n'y apporte que des pièces d'un demi-Shekel". Les responsa du Ribach, au chapitre 66, disent : "Il fallait donner un demi-Shekel sous la forme d'une pièce d'ar-

gent". Pourtant, certains pensent que l'on peut effectivement donner de petites pièces et l'on verra notamment, à ce propos, le 'Hinou'h, à la Mitsva n°105 et le Min'hat 'Hinou'h, à cette même référence, à la fin du paragraphe 1.

(36) Michna, à cette référence du traité Be'horot.

(37) Tsafnat Paané'a'h, complément, à partir de la page 3a. On verra aussi le Tsafnat Paané'a'h sur le Rambam, au début des lois de Shekalim.

(38) Traité Baba Kama 110a et commentaire de Rachi. Le Tsafnat Paané'a'h, à cette référence, dit : "A la page 40a, il est question de rachat".

(39) On verra le début du traité Chevouot.



## Tissa

B) Le fait même de donner le demi-Shekel constitue une expiation, un sacrifice individuel.

dès lors que ces Shekalim sont utilisés pour les sacrifices publics, ayant pour objet ce rachat<sup>(41)</sup>.

On peut voir, en cela, une discussion entre Rachi et le Rambam. Rachi explique<sup>(40)</sup> : “il est dit, à propos de ce don : ‘pour racheter vos âmes’, parce que les sacrifices ont pour but d’obtenir l’expiation”. Ainsi, il est bien dit, à propos du demi-Shekel : “pour racheter vos âmes”, au pluriel, ce qui veut dire qu’il s’agit, en l’occurrence, d’une expiation de la communauté,

Par contre, le Rambam, comme on l’a dit, le déduit du verset : “chacun donnera le rachat de son âme”, qui est énoncé au singulier. Il ne fait donc pas allusion à l’expiation obtenue par les sacrifices publics, mais bien à un sacrifice indépendant<sup>(42)</sup>, ce qui veut dire que le don de ce demi-Shekel, par lui-même, est d’ores et déjà une expiation<sup>(43)</sup>.

(40) Tissa 30, 15. Il en est de même pour le commentaire de Rachi sur le traité Meguila 29b et le ‘Hizkouni, au verset 12.

(41) On verra aussi la Tossefta sur le traité Shekalim, chapitre 1, à la Michna 20, mais l’on peut s’interroger, quelque peu, sur ce que dit le Tsafnat Paanéa’h, à cette référence du complément : “De ce fait, la Tossefta explique, dans le traité Shekalim, à la fin du chapitre 1, qu’il s’agit bien d’une expiation”, après avoir précisé : “c’est un sacrifice offert à titre indépendant”. On verra aussi le Tsafnat Paanéa’h, lois des Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 9.

(42) Selon les termes du Tsafnat Paanéa’h, à cette référence du complément.

(43) C’est aussi, semble-t-il, ce que l’on peut déduire des propos du Ramban, au début de la Parchat Tissa, au verset 12, au milieu de ses propos : “néanmoins, nul n’est habilité à donner moins de la moitié d’un Séla, qu’il s’agisse d’un individu ou d’une communauté, car le rachat de l’âme ne peut pas être obtenu pour moins que cela, ainsi qu’il est dit : ‘ils donneront ceci’”. Puis, à la fin de ses propos, il écrit : “à celui qui a besoin d’être racheté incombe cette Mitsva d’apporter un demi-Shekel pour les sacrifices”. On verra aussi, à cette référence, notamment le Réem sur le commentaire de Rachi, le traité Shekalim, chapitre 2, à la fin du paragraphe 3 et le Midrash Tan’houma, Parchat Ki Tissa, au chapitre 10.

*Likouteï Si'hot*

On peut trouver ici l'explication d'une autre différence que l'on constate entre Rachi et le Rambam. Selon Rachi<sup>(44)</sup>, on doit penser, en donnant le demi-Shekel, qu'on le consacre aux sacrifices publics. Le Rambam, en revanche, lui donne une autre définition, comme on peut le déduire du fait que, dans le premier chapitre de ses lois des Shekalim, il parle uniquement de la Mitsva et de la façon de donner ce demi-Shekel. Par contre, il ne dit pas que les sacrifices publics doivent être prélevés sur la nouvelle offrande. De ce fait<sup>(45)</sup>, il est : "une Injonction de la Torah, pour chaque Juif, de donner le demi-Shekel chaque année".

Bien plus, il ne dit même pas que ce demi-Shekel a pour but d'acheter les sacrifices publics<sup>(46)</sup>.

Puis, par la suite, dans le chapitre 4, il introduit un point totalement nouveau<sup>(46\*)</sup> et il précise : "A quoi servait le don qui était destiné au bureau du Temple ? On s'en servait pour les sacrifices perpétuels de chaque jour, pour les sacrifices supplémentaires et pour tous les sacrifices publics". Il en résulte que, lors du don proprement dit du demi-Shekel, il importe peu de savoir que celui-ci sera utilisé, par la suite, pour les sacrifices publics. En effet, il constitue d'ores et déjà, par

(44) Au traité Mena'hot 52a, cité par le Tsafnat Paané'h, à cette référence du complément.

(45) Voir le traité Meguila 29b et les références indiquées, le traité Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 1, le Ran sur le traité Meguila, à cette référence : "Quelle est la Paracha des Shekalim ? Rav dit...", de même que le Meïri, au début du traité Shekalim, à la première Michna : "L'explication est la suivante. Tu sais que...".

(46) De même, au paragraphe 9, il dit : "le 1<sup>er</sup> Adar, on annonce la nécessité de donner les Shekalim, afin que chacun prépare le demi-Shekel qu'il

apportera". Il ne précise cependant pas qu'il est destiné au Temple et l'on verra ce que dit Rabbénou 'Hananel, à cette référence du traité Meguila. Dans son commentaire de la Michna, au début du traité Shekalim, le Rambam indique : "cela veut dire que l'on annonce la nécessité pour les hommes de préparer leurs Shekalim, afin que le don au bureau du Temple intervienne en son temps, c'est-à-dire le Roch 'Hodech Nissan".

(46\*) Bien que l'on puisse dire qu'il a repris la formulation de la Michna, au début du chapitre 4 du traité Shekalim.

## Tissa

lui-même, un sacrifice et une expiation. Certes, concrètement, c'est bien avec ce qui a été donné au bureau du Temple, c'est-à-dire avec le demi-Shekel, que l'on achète les sacrifices publics. Néanmoins, il n'y a là qu'un aspect totalement indépendant<sup>(47)</sup>.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la raison pour laquelle le Rambam, dans son Séfer Ha Mitsvot, cite les deux versets que l'on a mentionnés. En effet, chacun d'eux enseigne un aspect spécifique de la Mitsva de donner le demi-Shekel. Le verset : "chacun

donnera le rachat de son âme" souligne que le demi-Shekel est une expiation, au même titre qu'un sacrifice et le verset : "ils donneront ceci" précise qu'il s'agit bien d'un don unique, "ceci", non pas la collection de dix Guéras différents, qui pourraient être remis en plusieurs fois, mais bien un seul demi-Shekel ou encore, selon l'expression du Rav de Ragatchov<sup>(48)</sup>, "une mesure intrinsèque", non pas : "une mesure obtenue par une somme".

Il en résulte deux principes, l'un concernant ce don par rapport à l'homme et l'autre s'appliquant à l'objet, au

(47) En fonction de cela, selon que les Shekalim sont définis comme une Mitsva indépendante ou bien qu'ils sont consacrés aux sacrifices, on peut, semble-t-il, expliquer la discussion entre Rav et Chmouel, dans le traité Meguila 29b : la Parchat Shekalim est-elle : "ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras : Mon sacrifice, Mon pain", ou bien : "lorsque tu dénombreras". On verra la question qui est posée par la Guemara, à ce sujet : "on peut le comprendre d'après l'avis qui dit : 'tu dénombreras'". On verra aussi le Ran, à cette référence. Toutefois, l'explication de la Guemara, à cette

référence, est : "Quelle est la raison ? Comme le dit Rav Tavi" et l'on verra le commentaire de Rachi, à cette référence. On peut constater aussi que la suite de la Guemara est sans relation avec cela. On verra aussi le Tsafnat Paanéa'h, à cette référence du complément, mais ce point ne sera pas développé ici.

(48) Tsafnat Paanéa'h, lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 2, qui précise : "on consultera ce qui est dit dans le premier chapitre des lois des Shekalim". Et, l'on verra aussi ce qui est dit, à ce propos, à la note 51.

*Likouteï Si'hot*

demi-Shekel. Le verset : “cha-  
cun donnera le rachat de son  
âme” s’applique à l’homme<sup>(49)</sup>,  
qui doit effectuer ce don en

une seule fois et non pas par  
moitiés<sup>(50)</sup>, comme on l’a dit.  
En outre, le verset : “ils don-  
neront ceci”, se rapportant à

(49) Le Kiryat Séfer, au début des lois des Shekalim, explique : “on ne le donne pas peu à peu, mais tout entier en une seule fois, ainsi qu’il est dit : ‘il ne donnera pas moins qu’un demi-Shekel’. Or, s’il s’agissait uniquement de la nécessité de donner le demi-Shekel, il aurait suffi d’écrire : ‘il donnera un demi-Shekel’, alors qu’il est précisé : ‘il ne donnera pas moins’, ce qui veut dire que le don lui-même ne peut pas être moins qu’un demi-Shekel”. On verra aussi la même explication dans le Na’hal Kedoumim, du ‘Hida, Parchat Tissa, sur ce verset. Bien que le Rambam mentionne, au début des lois des Shekalim, le verset : “le riche ne donnera pas plus et le pauvre ne donnera pas moins”, il précise, toutefois, que : “un pauvre tirant sa subsistance de la Tsedaka, n’en a pas moins l’obligation de le donner, même s’il doit l’emprunter aux autres”. Or, le verset ne fait pas état de l’obligation proprement dite de la Mitsva. En outre, d’après lui, il n’y a là qu’un aspect particulier de ce don, la nécessité de ne pas le diminuer. Le Rambam, en l’énonçant d’emblée, dans un paragraphe indépendant, précise qu’il s’agit bien là de la définition proprement dite qu’il convient de donner à cette Mitsva. Et, l’on peut considérer que ceci a une incidence concrète : s’est-on acquitté de son obligation, même

si ce détail manque ou bien la Mitsva n’a-t-elle pas du tout été accomplie ? A ce propos, on verra, notamment, les lois de Be’horot, de Rabbi Yom Tov Algazi, chapitre 8, à la fin du paragraphe 81, le commentaire de Rav I. P. Perla sur Rabbi Saadia Gaon, Injonction n°7, à la page 92-3 et Injonction n°20, à partir de la page 148-13.

(50) Ceci fait partie de ce que l’on déduit de : “ils donneront ceci”. En effet, il est nécessaire de donner une pièce d’argent et il est donc impossible de la donner par moitiés. De fait, dans le compte des Mitsvot et également dans le commentaire de la Michna, au traité Shekalim, est uniquement cité le verset : “ils donneront ceci”, comme on l’a indiqué à la note 33. On peut donc penser qu’il s’agit, en l’occurrence, d’exclure la possibilité de donner cette pièce par morceaux, que l’on réunirait par la suite pour constituer une pièce entière. On peut dire que le Rambam, dans la mesure où il cite le second verset : “chacun donnera le rachat de son âme”, définit aussi la Mitsva, pour l’homme, de donner le demi-Shekel, afin d’obtenir le rachat de son âme. Il en résulte qu’un don en plusieurs fois ne permet d’accomplir ni : “ils donneront ceci”, du point de vue de l’objet, ni : “chacun donnera le rachat de son âme”, du point de vue de l’homme.

## Tissa

l'objet qui doit être donné, fait obligation que celui-ci<sup>(51)</sup> soit un demi-Shekel<sup>(52)</sup>, une pièce de cette valeur, mais non de l'argent ayant une mesure et un poids correspondants.

Et, l'on peut donc penser qu'il doit précisément en être ainsi et que le Rambam le souligne par l'emploi de ces deux

expressions, "il le donne", "tout entier", d'une part, "en une seule fois", d'autre part<sup>(53)</sup>.

5. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'explication du verset : "ils donneront ceci", soit : "le Saint béni soit-Il fit sortir de sous le Trône de Sa gloire une pièce de feu, Il la montra à

(51) On verra le Tsafnat Paané'a'h, seconde édition, aux pages 2c et 70c.

(52) On observe que le Rambam, envisageant, au début du chapitre 3 des lois de Shekalim, le cas de deux personnes qui donnent un Shekel entier pour elles deux, dit : "deux personnes le donnant pour elles deux à la fois sont tenues de participer", plutôt que : "deux personnes donnant un Shekel pour elles deux à la fois" et l'on verra, à ce propos, les responsa 'Hemdat Chlomo, Yoré Déa, au chapitre 32. Point essentiel, on peut déduire que, selon l'avis du Rambam, on considérera qu'en pareil cas, chacun a effectivement donné son demi-Shekel, ce qui explique qu'ils sont "tenus de participer". En effet, ils doivent donner, l'un et l'autre, une pièce d'un demi-Shekel. Aussi, quand ils donnent un Shekel pour eux deux afin d'accomplir cette Mitsva du demi-Shekel, le caissier ou le préposé recevant ce paiement devra l'échanger contre deux demi-Shekels. Leur Shekel sera alors mis à la disposition

du Temple. C'est de cette façon qu'ils mettent en pratique les termes du verset : "Ils donneront ceci". De ce fait, ils doivent nécessairement participer et l'on verra ce que dit le Rambam, à cette référence, dans le paragraphe 6.

(53) On peut, d'une certaine façon, s'interroger sur cette longue formulation du Rambam, qui est exprimée d'une manière négative : "On ne le donne pas en plusieurs fois", puis il ajoute encore : "un peu aujourd'hui et un peu demain", mais peut-être s'agit-il, en fait, de deux éléments qui sont énoncés sous la forme de : "non seulement ceci, mais aussi cela". Et, l'on peut donner cette même interprétation, "non seulement ceci, mais aussi cela", à propos de ce qui est dit : "tout entier, en une seule fois", même si l'on admet, à la différence de ce qu'explique cette causerie, que les deux éléments à la fois concernent l'homme. On verra aussi la version du Rambam, édition Fraenkel, qui dit : "en une seule fois", mais ce point ne sera pas développé ici.

*Likouteï Si'hot*

Moché et il lui dit : 'ils donneront ceci', c'est ceci qu'ils donneront". En outre, on pourra aussi établir la raison pour laquelle D.ieu montra à Moché précisément une pièce de feu.

En effet, la différence entre le feu et les autres éléments fondamentaux de la matière créée<sup>(53\*)</sup> est la suivante. Les autres éléments, l'air, l'eau et la terre, sont évalués quantitativement, par la place qu'ils occupent, ou encore par leur valeur, c'est-à-dire par la surface sur laquelle ils s'étalent ou bien par le montant auquel ils sont évalués. Le feu, par contre, n'est pas mesuré par la place qu'il occupe. Il n'est pas limité à une certaine surface dans l'espace. L'existence du feu est, avant tout, qualitative<sup>(54)</sup>, de sorte qu'un peu de

feu peut se répandre largement<sup>(55)</sup>.

De ce fait, si D.ieu avait montré à Moché une pièce d'argent, Il ne lui aurait pas signifié clairement ce qu'est cette Mitsva et ce que les enfants d'Israël doivent donner : l'Injonction porte-t-elle sur une quantité, qui est suffisante, celle d'un demi-Shekel, auquel cas on peut donner ce que l'on veut, dès lors que l'on atteint cette valeur, ou bien doit-il s'agir précisément d'argent, d'un poids d'un demi-Shekel, ou encore d'une pièce ayant un poids d'un demi-Shekel ?

C'est pour cela que D.ieu lui montra "comme une pièce de feu", dont le poids est un demi-Shekel. En d'autres termes, cette Mitsva n'est pas

(53\*) Rambam, lois des fondements de la Torah, au début du chapitre 4.

(54) De même, on peut expliquer de cette façon l'interprétation du Gour Aryé, à la Parchat Tissa, dans le premier commentaire sur la nécessité de

montrer précisément une pièce de feu, mais ce point ne sera pas développé ici.

(55) On consultera le Zaït Raanan, sur le Yalkout Chimeoni, à cette référence.

## *Tissa*

quantitative. Elle n'est pas définie par sa valeur, ni même par le poids de l'argent, un demi-Shekel, mais bien par un "objet", une pièce d'un demi-Shekel proprement dite<sup>(56)</sup>.

Ainsi, la Mitsva ne consiste pas à donner un poids d'argent, d'une valeur d'un demi-Shekel, avec, tout au plus, une condition accessoire selon laquelle cet argent doit avoir la forme d'une pièce. En fait, la définition même de cette Mitsva est le don d'une pièce d'un demi-Shekel, "ils donneront ceci".

Or, cette définition est exprimée précisément par une pièce de feu, élément qui n'est pas mesuré par sa valeur, comme on l'a dit, mais uniquement par son existence en tant que feu. Bien entendu, il ne s'agit pas de donner une pièce de feu, à proprement parler. Le terme : "ceci" dési-

gne donc ici la particularité d'une pièce de feu dont on trouve l'équivalent dans une pièce d'argent.

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre les deux explications des Tossafot, citées au paragraphe 1, qui ne sont pas divergentes, mais correspondent, en fait, à ces deux définitions du don du demi-Shekel. Dans le traité Mena'hot, les Tossafot disent, faisant allusion à la pièce qu'il fallait apporter<sup>(57)</sup> : "il n'aurait rien su du tout si on ne le lui avait pas montré".

Si D.ieu ne lui avait pas montré une pièce de feu, Moché, non seulement aurait eu des difficultés, mais, bien plus, n'aurait pas su ce que veut dire l'expression : "ils donneront ceci", la condition relative à l'objet, à la pièce proprement dite, qui est ainsi posée, comme on vient de le montrer longuement.

(56) On consultera le Tsafnat Paané'h sur le Rambam, à cette même référence, aux paragraphes 3 et 5, qui précise : "c'est ce que dit le Yerouchalmi, au traité Shekalim, ce qui veut dire que les deux éléments ne font qu'un et qu'ils sont indispensa-

bles, à la fois du point de vue du poids et de la pièce. Ceci aura une incidence pour celui qui diminue le poids".

(57) Selon la version de la Chita Mekoubétset, à cette référence, que l'on a citée dans la note 19.

*Likouteï Si'hot*

Dans le traité 'Houlin, en revanche, les Tossafot considèrent que l'étonnement de Moché portait sur le don de la part de l'homme : "que peut donner un homme pour assurer le rachat de son âme ?". Selon cette définition, le demi-Shekel n'est pas un sacrifice<sup>(58)</sup>.

7. Si l'on admet, comme le font les Tossafot du traité 'Houlin, que l'étonnement de Moché s'expliquait parce qu'il ne savait pas que le demi-Shekel est un sacrifice, on peut en déduire que D.ieu lui montra une pièce de feu<sup>(59)</sup>, non seulement pour lui faire connaître la nature de cette Mitsva et ce qu'est l'objet du demi-Shekel, mais aussi pour

lui préciser de quelle manière l'homme doit le donner, afin d'obtenir l'expiation qui découle d'un sacrifice.

L'explication est la suivante. L'expiation présente deux aspects :

A) elle peut être obtenue par des sacrifices, "afin de racheter vos âmes",

B) elle peut être aussi : "le rachat de son âme".

L'expiation obtenue par les sacrifices permet de racheter la faute et d'en faire disparaître l'impureté. A l'inverse, le "rachat de son âme" n'a pas pour but de faire disparaître la faute, mais plutôt d'en libérer l'âme, afin qu'elle lui

(58) On observera la différence qui existe entre les textes évoquant cette pièce de feu. Le Yerouchalmi, traité Shekalim, parle de l'objet du demi-Shekel, à titre de participation, de la pièce qu'il convient de donner, comme l'indiquent le Korban Ha Eda et les commentateurs. Par ailleurs, les Midrashim cités à la note font allusion à l'expiation, pour faire suite à l'étonnement de Moché : "comment peut-on racheter son âme ?".

(59) C'est l'avis des Tossafot. Par contre, Rachi, dans son commentaire de la Torah, considère que tel est le sens simple du verset : "ils donneront ceci", permettant d'établir le principe même du demi-Shekel en tant qu'objet. On notera que, d'après la première explication de Rachi, la suite de la Paracha parle uniquement du demi-Shekel qui est destiné à recenser les enfants d'Israël. Rachi constate, cependant, que : "c'est de ce compte que furent faits les socles", mais ce point ne sera pas développé ici.



## Tissa

échappe<sup>(60)</sup> et qu'elle acquiert ensuite une existence nouvelle.

Ces deux aspects correspondent, globalement, aux deux formes de purification, mettant un terme à l'impureté<sup>(61)</sup>. Ainsi, l'immersion dans l'eau ôte l'impureté, mais l'on peut aussi tremper dans le feu et, du reste, la Guemara considère<sup>(62)</sup> que : "l'immersion primordiale est celle du feu". Néanmoins, celle-ci n'a pas pour but de purifier<sup>(63)</sup>, mais elle a, plus exactement, un effet comparable à celui du

feu. C'est ainsi qu'un ustensile que l'on repasse au four est considéré comme neuf<sup>(64)</sup>, ayant ainsi acquis une nouvelle existence.

Telle est donc la différence qui peut être faite entre l'expiation obtenue par les sacrifices et le "rachat de l'âme" résultant du demi-Shekel. De façon générale, les sacrifices rachètent les fautes qui ont été commises par inadvertance<sup>(65)</sup>, mais non, en tout état de cause, celles qui sont punies par le retranchement de l'âme ou bien la condamnation à

(60) Ainsi, les versets Michpatim 21, 29-30 disent : "son propriétaire mourra. Si un rachat lui est imposé, il donnera ce qui libèrera son âme".

(61) On verra le Tsafnat Paané'a'h, à cette référence des lois de la Techouva, qui dit : "il est deux moyens d'enlever l'impureté et de la purifier, deux explications", mais ce point ne sera pas développé ici.

(62) Traité Sanhédrin 39a.

(63) On notera que l'eau elle-même peut devenir impure, ce qui n'est pas le cas du feu. Ainsi, le traité Bera'hot 22a dit : "Tout comme le feu ne peut pas contracter l'impureté...".

(64) On verra le traité Zeva'him 96a, les Tossafot à cette référence, de même

que sur le traité Pessa'him 30b, le Roch à cette référence, le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 451, le Beth Yossef à cette référence, le Choul'han Arou'h, même chapitre, à la fin du paragraphe 1 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au paragraphe 9.

(65) Il en est ainsi non seulement pour les sacrifices individuels, 'Hatat, Acham, mais aussi pour les sacrifices publics. On verra, à ce propos, le début du traité Chevouot, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, Déré'h Mitsvoté'ha, à la Mitsva de la génisse égorgée et dans les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

mort ayant été prononcée par le tribunal<sup>(66)</sup>. L'effet du demi-Shekel, en revanche, est similaire à celui qu'il a eu la première fois, l'expiation de la faute du veau d'or<sup>(67)</sup>, laquelle remet en cause la base même de l'existence et entraîne une condamnation à mort. En pareil cas, le "rachat de l'âme" permet effectivement d'accéder à une existence nouvelle.

C'est également cet aspect que D.ieu révéla en montrant à Moché une pièce de feu.

Ainsi, l'expiation du demi-Shekel est bien comparable à l'immersion dans le feu, qui permet d'accéder à une existence nouvelle<sup>(68)</sup>.

8. Il en résulte que D.ieu montra à Moché une pièce de feu afin de souligner que le don du demi-Shekel n'est pas lié à une valeur ou à un poids, mais que, bien au contraire, "ils donneront ceci", comme on vient de l'expliquer longuement. Rachi, en revanche, considère que cette "pièce de

(66) Seul le bouc émissaire rachète les fautes punies de retranchement de l'âme ou bien de condamnation à mort par le tribunal, comme l'indiquent le traité Chevouot, à cette référence, à la fin de la Michna et les lois de la Techouva, du Rambam, chapitre 1, au paragraphe 2.

(67) On verra le Yerouchalmi et le Midrash Tan'houma, cités à la note 43, de même que les Midrashim cités à la note 2. Selon la version de la Chita Mekoubétset, ceci est clairement dit dans les Tossafot, au traité Mena'hot, cité à la note 28.

(68) Ceci permet de comprendre ce que disent les Tossafot, dans le traité 'Houlin : "D.ieu lui montra qu'il devait s'appliquer à faire preuve de discernement et le faire savoir à Israël". Cette affirmation, selon son sens le plus simple, est difficile à comprendre : qu'y a-t-il ici à discerner avec application et à faire savoir à

Israël ? On peut donc le comprendre aisément en fonction de ce qui a été dit au préalable. D.ieu montra à Moché une pièce de feu afin de lui faire savoir ce qu'était l'objet du demi-Shekel. De la sorte, Il lui permit de discerner soigneusement le contenu et la définition de l'expiation apportée par ce demi-Shekel, une pièce de feu introduisant un fait nouveau. Toutefois, une question se pose encore. Moché savait déjà, au préalable, que le demi-Shekel est le "rachat de l'âme", non pas uniquement une expiation comparable à celle des sacrifices. Toutefois, "il en était étonné, car que peut donner un homme pour racheter son âme ?". En d'autres termes, comment s'effectue ce rachat et quel est le fait nouveau qui est introduit par le fait de voir cette pièce de feu ? On répondra à cette question en fonction de ce que le texte dira plus loin.

## Tissa

feu" avait bien un poids<sup>(69)</sup> d'un demi-Shekel, de sorte que : "il lui montra comme une pièce de feu, dont le poids était un demi-Shekel".

Dieu fit, de cette façon, un miracle au sein d'un autre : non seulement la pièce était en feu, mais, en outre, elle avait un poids. Il en résulte bien que Dieu révéla également à Moïse, de la sorte, un fait nouveau concernant le poids, une idée que Moïse n'aurait pas pu comprendre par lui-même, si Dieu ne lui avait pas "montré comme une pièce de feu, dont le poids était un demi-Shekel".

En d'autres termes, dans ce don du demi-Shekel, il importe, non seulement que la pièce soit en feu, mais aussi, que cette pièce de feu ait un poids.

9. Nous comprendrons tout cela en précisant, au préalable, l'étonnement de Moïse, rapporté par les Tossafot précédemment cités :

"que peut donner un homme pour racheter son âme ?", auquel Dieu répondit en lui montrant une pièce de feu. La référence en est le Midrash<sup>(70)</sup>, qui explique que la nécessité de donner le rachat de son âme est l'un des trois points que : "Moïse entendit directement de Dieu, en fut épouvanté et recula" :

"Quand<sup>(71)</sup> le Saint béni soit-Il lui dit : 'ordonne aux enfants d'Israël, Mon sacrifice, Mon pain pour Mon feu', Moïse s'interrogea : 'qui pourra offrir des sacrifices suffisants pour Lui ? Même si nous Lui sacrifions tous les animaux du champ, cela ne serait pas suffisant !'. Le Saint béni soit-Il lui répondit alors : 'Je ne demande pas en fonction de Ma force, mais de la leur'.

Quand le Saint béni soit-Il lui dit : 'ils Me feront un sanctuaire et Je résiderai parmi eux', Moïse s'interrogea : 'qui pourra faire un sanctuaire dans lequel Il sera en mesure

(69) On verra le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur ce verset, qui a été cité à la note 2.

(70) A la note 2.

(71) Selon les termes du Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence, de même que dans les autres références, avec quelques modifications.

*Likouteï Si'hot*

de résider, alors que les cieux et les cieux des cieux ne Le contiennent pas ?'. Le Saint béni soit-Il lui répondit alors : 'Je ne demande pas en fonction de Ma force, mais de la leur''.

On peut se poser ici la question suivante. Selon ce qui est dit ici, Moché avait déjà obtenu au préalable<sup>(71\*)</sup>, à propos du sanctuaire, la précision de D.ieu selon laquelle : "Je ne demande pas en fonction de Ma force, mais de la leur". Pourquoi donc fut-il "épouvanté" et pourquoi s'étonna-t-il quand il entendit les mots : "chacun donnera le rachat de son âme" ?

En apparence, on ne peut pas dire que le fait nouveau et l'étonnement de Moché étaient liés, en l'occurrence, à

la faute du veau d'or, qui remet en cause l'existence même de chacun, comme on l'a indiqué au préalable<sup>(72)</sup>. En effet, on en avait déjà rencontré l'équivalent, avant cela, puisque D.ieu avait demandé de prendre un bœuf, pendant les jours d'inauguration du sanctuaire, "afin de racheter<sup>(73)</sup> la faute du veau d'or, apparenté au bœuf"<sup>(73\*)</sup>.

L'explication est, en fait, la suivante. Pour le sanctuaire, il était bien clair, pour les enfants d'Israël, que ce qu'ils faisaient était selon "leur force". En effet, leur participation était basée sur la générosité de leur cœur, "quiconque se porte volontaire, en son cœur"<sup>(74)</sup>, "quiconque est généreux en son cœur l'apportera"<sup>(75)</sup>. Il en était donc de même pour le sacrifice du

(71\*) En effet, le passage sur le demi-Shekel, dans la Parchat Tissa, "chacun donnera le rachat de son âme", a été prononcé après que les enfants d'Israël aient reçu l'Injonction de la Parchat Terouma, "ils Me feront un sanctuaire", comme l'établit le verset Tissa 30, 16 : "Tu prendras l'argent des rachats... et tu le donneras pour le service de la tente du Témoignage".

(72) Voir le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 923.

(73) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Tetsavé 29, 1.

(73\*) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 19, 22.

(74) Terouma 25, 2.

(75) Vayakhel 35, 5. Il en fut bien ainsi concrètement, "tous ceux qui avaient un cœur généreux apportèrent...", selon le verset 22, de sorte que : "l'œuvre était suffisante... et il en resta", selon le verset 36, 7.

## Tissa

boeuf. Il est dit, en effet, à propos de chaque sacrifice que : "il l'offrira selon sa volonté"<sup>(76)</sup>. Ainsi, cette bonne volonté, qui est nécessaire de la part du donateur effectuant le sacrifice souligne, que celui-ci est bien : "selon leur force", selon "la force d'Israël".

Le demi-Shekel, en revanche, devait être donné par chacun, qu'il le veuille ou non. Bien plus, la Hala'ha précise que : "l'on contraint à le donner celui qui ne l'a pas fait. Tant qu'il ne s'en est pas acquitté, on prélève un gage et l'on saisit un objet, le cas échéant par la force, même s'il s'agit de son vêtement"<sup>(77)</sup>.

Certes, on peut avoir recours à la contrainte également pour les sacrifices. Néanmoins, il est alors dit

que : "on le contraint jusqu'à ce qu'il dise : 'je le veux'"<sup>(78)</sup>, ce qui veut dire que, pour que le sacrifice soit offert, l'homme doit prononcer les mots : "je le veux". En apparence, cet homme semble dire ces mots sous la contrainte, mais, en réalité, sa déclaration est vraie, car, au fond de son âme, chacun désire mettre en pratique la Volonté de D.ieu, comme le Rambam l'établit<sup>(79)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le demi-Shekel, puisqu'il n'est pas dit, le concernant, qu'un Juif doit déclarer : "je le veux". Celui-ci n'est donc pas nécessairement donné de plein gré. En effet, ce don n'est, en l'occurrence, qu'un geste extérieur, effectué par la main, alors que l'âme n'intervient pas à l'évidence dans cette action.

(76) Vaykra 1, 3 et commentaire de Rachi sur ce verset, d'après le Torat Cohanim. Traité Roch Hachana 6a et références indiquées.

(77) Rambam, lois des Shekalim, même chapitre, au paragraphe 9 et dans les références indiquées.

(78) Voir la note 76.

(79) A la fin du second chapitre des lois du divorce.

*Likouteï Si'hot*

Dès lors, comment une telle action peut-elle être le "rachat de l'âme"<sup>(80)</sup>, alors qu'elle n'est pas "sa force", celle d'un Juif ? C'est pour cette raison que D.ieu montra à Moché : "une pièce de feu d'un poids d'un demi-Shekel, émanant, comme le précise le Midrash, "de sous le Trône de Son honneur". C'est ce que nous préciserons.

10. La raison profonde pour laquelle le principe selon lequel : "on le contraint jusqu'à ce qu'il dise : 'je le veux'" ne s'applique pas au demi-Shekel, ce qui soulève une difficulté, en particulier, parce que ce demi-Shekel est considéré comme un sacrifice, selon l'explication du paragraphe 3, est la suivante. Le demi-Shekel avait pour but d'expier la faute du veau d'or, lequel, comme on l'a dit, remettait en cause le fondement même de l'existence d'un Juif, le détachait égale-

ment par son âme et par la dimension profonde de sa personnalité, ce qu'à D.ieu ne plaise. C'est la raison pour laquelle il n'est d'aucune utilité, en la matière, de le contraindre à dire : "je le veux". Ceci ne permettrait pas à sa volonté et à la dimension profonde de son âme de s'exprimer à l'évidence.

C'est la raison pour laquelle D.ieu "lui montra une pièce de feu" qu'Il "fit sortir de sous le Trône de Sa gloire". En effet, du point de vue de la relation entre la dimension profonde de l'âme et le corps, le don du demi-Shekel échappait à la force des enfants d'Israël, comme on l'a dit. Mais, il était concevable, par contre, de par l'essence de l'âme, transcendant toute révélation. Car, c'est bien cette essence de l'âme qui est à l'origine de toutes les forces<sup>(81)</sup>, y compris celle de l'action, dans sa dimension extérieure.

(80) On connaît la discussion à propos de ce qui est dit dans la Tossefta, à cette référence du traité Shekalim, la relation qui existe entre le gage et l'expiation. En l'occurrence, on ne prend pas de gage à ceux qui sont tenus d'offrir un sacrifice de 'Hatat et d'Acham. On verra, à ce propos, la longue expli-

cation du Tsafnat Paanéah sur le Rambam, à cette référence des lois des Shekalim, au paragraphe 9 et dans les autres références indiquées.

(81) Voir le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 131 et dans les références indiquées.

## Tissa

C'est ce que veut dire : "le Saint béni soit-Il lui montra". Par une révélation céleste, D.ieu mit en évidence la pièce de feu émanant de "sous le Trône de Sa gloire", le feu de l'âme, son essence implantée là-haut, "sous le Trône de Sa gloire". Nos Sages disent<sup>(82)</sup>, en effet, que : "les âmes sont taillées sous le Trône de gloire"<sup>(83)</sup>.

D.ieu révéla tout cela et l'exprima en un "poids". Ainsi, l'essence de l'âme investit la totalité de cette âme, avec toutes ses forces, y compris ici-bas, dans la dimension du poids, ce qui veut dire que la pièce de feu, l'essence de l'âme, n'est pas séparée des forces intervenant dans le don matériel. Bien au contraire, c'est cette pièce de feu elle-même qui a un "poids d'un demi-Shekel", car, comme on l'a dit, c'est bien l'essence de l'âme qui est à l'origine de toutes les forces.

De ce fait, même si un Juif donne le demi-Shekel sans dire : "je le veux", ce don n'en

a pas moins un "poids", il est matériel, physique. Bien qu'il ne soit pas voulu, bien qu'il exclut tout enthousiasme, il conserve, malgré tout, ce "poids", il est lourd et attiré vers le bas. L'effort et même la contrainte sont alors nécessaires. Néanmoins, selon la stricte vérité, qui est le caractère du demi-Shekel, un tel don, de la part des Juifs, implique le feu de l'âme, l'aspect véritable et profond de sa force d'action. De la sorte, ce don peut effectivement révéler ce qui se trouve "sous le Trône de Sa gloire", c'est-à-dire la pièce de feu qui est l'essence de l'âme.

11. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre le rapport qui existe entre les deux aspects du demi-Shekel, précédemment cités, d'une part le fait que : "chacun donnera le rachat de son âme", la qualité d'expiation, de sacrifice que possède ce don, d'autre part le fait que : "ils donneront ceci", le principe relatif à l'objet, qui n'est pas lié à sa valeur, mais seule-

(82) Voir, notamment, le Raya Méhemna, à la page 29b et à la Parchat Nasso, page 123b.

(83) On consultera, en particulier, le Alche'h sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

ment à l'existence d'une pièce d'argent, d'un poids d'un demi-Shekel. En effet, ces deux aspects expriment la même idée, le fait que le demi-Shekel doit être de feu, émaner de "sous le Trône de Sa gloire", de l'essence de l'âme.

L'essence de l'âme transcende toute extension et toute révélation. Il en est donc de même pour le don qui en émane. Celui-ci est effectué en une seule fois, sans morcellement et la mesure de cette pièce n'est donc pas quantitative, elle n'est pas exprimée par sa valeur et par son poids. Elle est qualitative et elle procède de l'essence.

C'est pour cette raison que l'expiation procurée par le demi-Shekel est comparable au feu, qu'elle transcende celle des sacrifices, comme on l'a dit au paragraphe 7. De la sorte, l'homme acquiert une existence nouvelle, car la révélation de l'essence de son

âme transforme toutes ses forces<sup>(84)</sup>, au point de faire de lui un homme neuf.

12. Toutefois, "le Saint béni soit-Il fit sortir comme une pièce de feu et Il la montra à Moché" après<sup>(85)</sup> que ce dernier "était épouvanté et avait reculé". Lorsque Moché, sagesse<sup>(86)</sup> de la sainteté, est saisi par la crainte, ne pouvant comprendre comment une action et une réalisation extérieures sont susceptibles de provoquer l'expiation, il est alors nécessaire<sup>(85)</sup> que D.ieu montre et révèle, du haut vers le bas, le "feu" de l'âme, de sorte que celui-ci "reçoive" un poids. C'est alors cette essence de l'âme elle-même qui s'exprime, d'une manière évidente, en ses forces, y compris en l'action concrète d'un Juif.

Il y a là un enseignement pour le service de D.ieu de chacun. Il peut arriver, en effet, qu'un Juif n'ait pas de plaisir, pas d'enthousiasme à

(84) On verra le Kountrass Ha Avoda, au chapitre 5, à partir de la page 32.

(85) On consultera, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 38.

(86) Notamment dans le Likouteï Torah, Parchat Masseï, aux pages 89d et 92a.



## Tissa

étudier la Torah ou à mettre en pratique la Mitsva. Il le fait alors d'une façon machinale, comme un corps sans âme<sup>(87)</sup>. Bien plus, il s'agit alors d'une corvée, d'un joug. Un tel homme doit se contraindre lui-même à mettre en pratique la Volonté de D.ieu. Il s'acquitte donc de son obligation, non pas comme le ferait un serviteur, mais bien parce qu'il n'a pas le choix.

Cet homme doit donc savoir qu'en méditant à tout ce qui vient d'être dit, d'une manière sincère, en mettant en éveil le niveau de Moché qu'il porte en lui, la sagesse de son âme<sup>(88)</sup>, il parviendra à "secouer" son manque d'enthousiasme et de sentiment pour le service de D.ieu et pour l'accomplissement de Sa Volonté<sup>(89)</sup>. Et, c'est précisément de cette façon qu'on lui

montrera une pièce de feu. Le Saint béni soit-Il lui viendra en aide, révélera et mettra en évidence le niveau de Moché et le feu qu'il porte en son âme. Dès lors, apparaîtra son "poids", en toutes les forces de son âme et jusqu'en son action concrète, de la manière la plus évidente.

13. Ce qui vient d'être dit délivre également l'enseignement suivant pour le service de D.ieu. Si un Juif n'a pas encore adopté, de la manière qui convient, le comportement d'un descendant d'Avraham, d'Its'hak et de Yaakov, chacun a, certes, le devoir de le rapprocher de la Torah et des Mitsvot, mais certains s'insurgent : "à quoi bon demander à cet homme de mettre les Tefillin ou bien de lire le Chema Israël, ce qui ne correspond pas du tout à

(87) Voir le Tanya, au chapitre 38.

(88) Voir le Tanya, au chapitre 42.

(89) Bien plus, l'homme qui est si bas, au point de ne plus ressentir, de ne plus vouloir accomplir la Volonté de D.ieu est, en réalité, conduit à le faire d'en haut, afin de mettre en éveil le niveau de Moché qu'il porte en lui et, de la sorte, d'accéder à la vision de la pièce de feu, de l'essence de son âme, de même que de son poids, qui cor-

respond à ses pensées, à ses paroles et à ses actions. Car, s'il en est ainsi pour les fautes, a fortiori est-ce le cas, en la matière. En effet, D.ieu est "redoutable dans Ses stratagèmes contre les fils de l'homme" et l'on verra, à ce propos, le Likoutéï Si'hot, tome 5, à partir de la page 66 et tome 18, dans la première causerie de la Parchat Masseï 5737, au paragraphe 7, de même que dans les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

son niveau ? Il n'en comprend pas le sens et il n'a aucun désir de le faire ! A quoi bon l'obliger à mettre les Tefillin ? Il les portera uniquement parce qu'il est poli et qu'il ne veut pas opposer un refus, mais cette Mitsva, pour lui, n'a aucune signification !".

Ils poursuivent encore : "Il est préférable de tout lui expliquer au préalable, pas à pas, jour après jour, jusqu'à ce qu'il comprenne et qu'il admette logiquement la nécessité de mettre en pratique les Mitsvot. De cette façon, il le fera de sa propre initiative, car il le voudra et il en concevra du plaisir".

C'est donc le demi-Shekel qui apporte la réponse à tout cela. Même si un Juif ne met la Mitsva en pratique que du fait de son "poids", sans plaisir, sans volonté ou même sous la contrainte, D.ieu lui montrera qu'il s'agit bien là d'une pièce

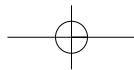
de feu, émanant du feu de l'essence de l'âme. C'est donc bien sa volonté et son plaisir véritables qu'il investit en cette pratique.

Bien plus, c'est précisément en conduisant son prochain à mettre en pratique la Mitsva, le cas échéant en se contraignant à le faire, ce qui permet de mettre en éveil le feu de l'âme, que l'on obtiendra, au final, la révélation, à l'évidence, de la pièce de feu, au point d'avoir un poids, jusque dans l'action concrète. Ainsi, on en fera sa volonté et son plaisir, d'une manière incontestable. Finalement, on accomplira bien la Mitsva par tout son enthousiasme, avec le feu de l'âme.

En outre, ceci hâtera l'offrande de sacrifices, lesquels étaient acquis<sup>(90)</sup> avec le demi-Shekel, dans le troisième Temple, dans la ville sainte de Jérusalem, puisque : "c'est

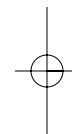
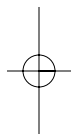
(90) Il est vraisemblable que les premiers sacrifices publics du monde futur seront ceux que des individus offriront à la communauté, du meilleur, selon le traité Roch Hachana

7a et le Rambam, lois des instruments du Temple, chapitre 8, au paragraphe 7, tant que le demi-Shekel n'aura pas été collecté.



*Tissa*

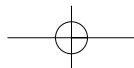
dans le feu que Tu la recons- Parole de l'Eternel"<sup>(92)</sup>, très  
truiras"<sup>(91)</sup> et : "Je serai une bientôt et véritablement de  
muraille de feu autour d'elle, nos jours.

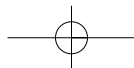
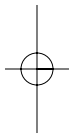
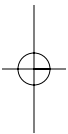
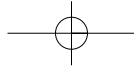


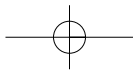
---

(91) Selon le texte de la prière Na'hem, "console", d'après le Yerouchalmi, traité Bera'hot, chapitre 4, au paragraphe 3.

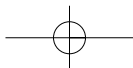
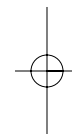
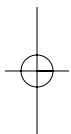
(92) Ze'harya 2, 9.

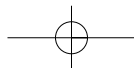
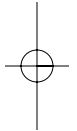
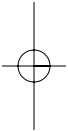
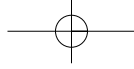






# **VAYAKHEL-PEKOUDEI**





## Vayakhel-Pekoudei

### Vayakhel – Pekoudei

#### *La laine tissée sur les chèvres*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayakhel 5736-1976 et  
à l'issue du Chabbat Parchat Vayakhel Pekoudei 5739-1979)

(Etude du commentaire de Rachi sur les versets

Vayakhel 35, 26 et Pekoudei 38, 22)

(Likouteï Si'hot, tome 16, page 449)

1. Comme on l'a maintes fois indiqué, Rachi, dans son commentaire de la Torah, aborde et commente chaque idée qui n'est pas parfaitement claire, selon le sens simple du verset. Aussi, lorsque ce sens simple soulève une difficulté que Rachi n'explique pas, il faut en conclure que, dans la perspective du sens simple, une telle question ne se pose pas ou bien que la réponse en est évidente ou encore que l'explication correspondante figure dans un précédent commentaire de Rachi.

De fait, on trouve, dans les Sidrot Vayakhel et Pekoudei, plusieurs points difficiles à comprendre, d'après le sens simple du verset. Bien plus, plusieurs questions sont soulevées précisément par le commentaire de Rachi. Nous envisagerons donc ici au moins un de ces commentaires pour chacune de ces Sidrot.

Dans la Parchat Vayakhel, commentant le verset<sup>(1)</sup> : "et, toutes les femmes portées par leur cœur à la sagesse tissèrent les chèvres", Rachi en donne le sens : "c'est à même"<sup>(2)</sup>

(1) 35, 26.

(2) C'est la version figurant dans les éditions du commentaire de Rachi que j'ai consultées, y compris la pre-

mière, mais à l'exception de la seconde et de plusieurs manuscrits, qui disent : "c'est au-dessus de". On verra, à ce propos, la note 28, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

les chèvres qu'elles tissent<sup>(3)</sup>". Ainsi, ces femmes tissèrent la laine<sup>(4)</sup> alors même qu'elle était encore attachée aux chèvres et ceci soulève la question suivante : quelles sont la valeur et l'utilité de la laine qui a été tissée à même les chèvres ?

Bien plus, c'est l'inverse qui semble être le plus plausible, puisque la laine déjà détachée peut être tissée beaucoup plus facilement et le résultat est meilleur qu'en le faisant à même les chèvres. Dès lors, à quoi bon le faire de cette façon ?

En outre, la Torah souligne elle-même l'importance qu'elle accorde aux travaux des femmes pour le sanctuaire. C'est ainsi qu'il était dit<sup>(5)</sup>, au préalable : "les hommes vinrent avec les femmes". Celles-ci firent preuve, en l'occurrence, d'une immense sagesse et d'une grande virtuosité quand elles tissèrent la laine des tentures inférieures, avec de l'azur et du pourpre. C'est ce qui était indiqué auparavant<sup>(6)</sup> et le verset soulignait également que l'accomplissement fut d'une grande sagesse. Malgré cela, il était alors dit que : "chaque femme possédant la sagesse du cœur tissa de ses mains et apporta ce qui avait été tissé, l'azur et

(3) C'est bien un présent qui figure dans les éditions du commentaire de Rachi que nous avons devant nous et dans plusieurs manuscrits. En revanche, la première édition et d'autres manuscrits emploient le passé et il semble que cela soit plus exact, puisque le verset est lui-même énoncé au passé. De fait, Rachi commence son commentaire au passé : "c'était la spécialité...". Par contre, la seconde édition dit : "c'est la spécialité", au présent et il est donc logique que la suite soit au présent également.

(4) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Terouma 25, 4 et l'on verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 9, au paragraphe 8, d'après le Beth Yossef, à la même référence, qui dit : "dans la Torah, on ne parle jamais de laine tout court, mais de laine de brebis ou bien de laine de chèvre, que l'on appelle aussi 'plume'". On verra aussi les Tossafot sur le traité Chabbat 27a et la note 27, ci-dessous.

(5) 35, 22 et commentaire de Rachi, à cette référence.

(6) Vayakhel 35, 25.



*Vayakhel-Pekoudei*

le pourpre". En revanche, elles ne tissèrent pas la laine<sup>(7)</sup> à même les moutons<sup>(8)</sup> !

2. S'agissant du commentaire de Rachi sur la Parchat Pekoudei<sup>(9)</sup>, nous devons comprendre pourquoi, selon ce qui y est dit : "Moché demanda à Betsalel de faire d'abord les instruments, puis le sanctuaire proprement dit. Betsalel lui répondit alors : 'Selon l'usage en vigueur dans le monde, on construit d'abord une maison et c'est ensuite que l'on y introduit des instruments'. Il lui répondit : 'C'est pourtant ce que j'ai

entendu'. Puis, il réalisa effectivement le sanctuaire, d'abord, les instruments ensuite".

Ceci semble difficile à comprendre. Le sanctuaire fut donc bâti "selon l'usage en vigueur dans le monde", lequel implique, quand on construit une maison, d'en bâtir d'abord les murs, puis d'en faire le toit<sup>(10)</sup>. C'est donc bien ce qui fut fait, lors de l'édification du sanctuaire<sup>(11)</sup>. Or, dans la Parchat Vayakhel<sup>(12)</sup>, on observe que "ceux qui possédaient la sagesse du cœur" confectionnèrent d'abord les

(7) Bien plus, il est encore plus difficile de tisser à même les chèvres qui sont plus fortes que les moutons et qui bondissent plus qu'eux, comme le souligne le Midrash Ha Gadol, à cette référence. On verra aussi la note 27, ci-dessous.

(8) Peut-être même peut-on dire que cela est impossible, puisque quatre fils doivent être réunis ensemble. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Terouma 26, 1.

(9) 38, 22.

(10) En effet, on ne construit pas du haut vers le bas, comme le constate le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 366, à la fin du paragraphe 9, d'après le commentaire du Roch sur le traité Beïtsa, chapitre 4, au paragraphe 1 et les Tossafot sur le traité Chabbat 138a.

(11) Pekoudei 40, 18-19.

(12) 36, 8 et versets suivants.

*Likouteï Si'hot*

tentures, servant de toit<sup>(13)</sup> et, ensuite seulement<sup>(14)</sup>, les poutres. C'est ce même ordre qui fut également retenu lorsque l'Injonction fut donnée de le réaliser, dans la Parchat Terouma<sup>(15)</sup>.

Les Tossafot<sup>(16)</sup> expliquent que les tentures furent faites "les premières, de toute l'édification du sanctuaire, afin qu'elles soient prêtes à le recouvrir dès que l'on aurait achevé les poutres, de sorte

qu'il ne reste pas un seul instant sans être recouvert".

Toutefois, il faut encore justifier la nécessité qu'il en soit ainsi : pourquoi les poutres ne pouvaient-elles pas : "rester un seul instant sans être recouvertes"<sup>(17)</sup> ? En outre, une telle interprétation n'est pas conforme au sens simple du verset, lequel<sup>(18)</sup> indique que l'on conduisit le sanctuaire à Moché lorsque celui-ci fut entièrement achevé, avec ses

(13) On pourrait dire, bien que cela soit difficile à admettre, que les tentures inférieures constituent l'essentiel du sanctuaire, comme l'indique, notamment, le verset Terouma 26, 1 et l'on verra aussi le Sforno sur le verset Pekoudeï 40, 18. De ce fait, les tentures en peaux de chèvre ont précédé les poutres, bien qu'elles aient eu pour but de les recouvrir.

(14) Il est difficile d'accepter que les tentures étaient non seulement le toit, mais aussi les barrières, comme le dit Rachi, commentant le verset Terouma 26, 1, afin d'en justifier la formulation : "tu feras le sanctuaire", qu'elles étaient donc, de ce fait, incluses dans les parois et dans les barrières. Au

final, en effet, elles sont bien "extérieures aux poutres", suspendues derrière elles, "pour les recouvrir". Rachi considère donc que les tentures inférieures sont le sanctuaire, comme le dit le Sforno, à cette référence. En revanche, il ne parle pas des tentures en peau de chèvre.

(15) 26, 1 et versets suivants.

(16) Vayakhel 36, 14. On verra aussi le commentaire du Roch, le Hadar Zekénim, à cette référence.

(17) On verra le commentaire de Rachi, à la même référence de la Parchat Terouma.

(18) Cette question se pose aussi sur le commentaire du 'Hizkouni relatif au verset Vayakhel 36, 5.

### *Vayakhel-Pekoudei*

tentures, ses poutres et tous ses instruments<sup>(19)</sup>. Bien entendu, c'est uniquement après cela qu'il fut dressé. Dès lors, il importait peu que telle ou telle autre partie en soit confectionnée la première. Même si les poutres avaient été faites en premier lieu, "selon l'usage en vigueur dans le monde", elles ne seraient pas pour autant "restées un seul instant sans être recouvertes", puisqu'elles furent dressées uniquement après que l'ensemble du sanctuaire ait été entièrement achevé.

On peut donc se demander pourquoi, à ces deux références, à la fois dans la Parchat Vayakhel et dans la Parchat Pekoudei, Rachi ne répond pas à ces questions.

3. Nous comprendrons tout cela en posant, au préala-

ble, deux questions également sur la Parchat Vayakhel :

A) Rachi explique que le verset : "tissèrent les chèvres" signifie : "c'est à même les chèvres qu'elles tissent". Il aurait donc dû introduire son commentaire par cette précision, puis, par la suite, ajouter un autre point et indiquer que cette façon de tisser est "une plus grande spécialité", par exemple. En revanche, comment Rachi peut-il commencer son commentaire par : "c'est une plus grande spécialité", avant même que l'on sache de quoi il s'agit, puis, seulement après cela, définir le sens de ce verset : "c'est à même les chèvres qu'elles tissent" ?

B) Pourquoi Rachi dit-il : "une plus grande spécialité" plutôt que : "une plus grande

(19) Les versets Pekoudei 39, 33 et suivants disent clairement : "Ils apportèrent le sanctuaire à Moché, la tente...". Certes, ils le firent parce que : "ils n'arrivaient pas à le dresser, à cause de la lourdeur des poutres", comme le précise Rachi, à cette même

référence, mais, même si l'on admet qu'ils tentèrent de le dresser dès qu'ils achevèrent les poutres, mais n'y parvinrent pas, ils auraient pu, dans ce cas, apporter à Moché les poutres et les tentures avant même d'avoir fait les instruments.

*Likouteï Si'hot*

sagesse", formulation qui aurait eu l'avantage de reprendre le terme du verset : "et, toutes les femmes portées par leur cœur à la sagesse tissèrent les chèvres" ? Bien plus, la Guemara<sup>(20)</sup>, qui est vraisemblablement la source de ce commentaire de Rachi<sup>(21)</sup> dit effectivement : "une plus grande sagesse"<sup>(22)</sup>.

4. L'explication est la suivante. On distingue, dans un verset indépendant, l'expression : "elles tissèrent les chèvres", qui n'a pas été incluse dans le verset précédent : "chaque femme possédant la

sagesse du cœur tissa de ses mains et apporta ce qui avait été tissé, l'azur et le pourpre", comme c'est le cas pour ce qui a été apporté<sup>(23)</sup> et pour l'Injonction de prélever ce don<sup>(24)</sup>. Bien plus, le verset répète encore une fois : "toutes les femmes que leur cœur portait tissaient avec sagesse"<sup>(25)</sup>. Cela veut dire que l'expression : "elles tissèrent les chèvres" n'a pas le même sens que le verbe "tisser" qui apparaît dans le verset précédent. Dans la mesure où l'on ne peut tisser les chèvres, cela veut nécessairement dire<sup>(26)</sup> que c'est leur laine qui a été

(20) Traité Chabbat 74b.

(21) Comme le disent les commentateurs, notamment le Séfer Ha Zikaron.

(22) La Guemara, à la page 99a, parle d'une : "grande sagesse" et Rachi explique, à cette référence : "cela fait allusion à une sagesse supérieure".

(23) 35, 23.

(24) 36, 6. Il en est de même pour l'Injonction divine, au verset Terouma 25, 4.

(25) On verra le Yeryot Chlomo, du Maharchal et Rabbi Ovadya de Bartenora sur ce verset. Néanmoins, ceci ne suffit pas pour établir qu'elles tissèrent à même les chèvres. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat, cité à la note 22.

(26) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 74b : "le verset signifie qu'ils tissèrent à même le corps des chèvres".

# Vayakhel-Pekoudei

tissée à même<sup>(27)</sup> les chèvres<sup>(28)</sup>.

Et, l'enfant de cinq ans en comprend bien la raison. Ce

(27) Il est difficile de penser qu'il s'agit d'un verset indépendant parce qu'il est plus difficile de tisser la laine des chèvres que celle des moutons, que l'on doit posséder, pour cela : "une plus grande spécialité" et : "une plus grande sagesse", car "la laine des chèvres est plus fine et plus dure", selon l'expression du Midrash Ha Gadol, le commentaire de Rabbi Avraham, fils du Rambam, le Ralbag et le Min'ha Beloula, à cette référence. C'est aussi ce que l'on peut déduire du commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, sur le verset 23. Bien plus, d'après Rachi, les tentures étaient en laine de chèvres, comme l'indique son commentaire sur les versets Terouma 25, 4 et 26, 7. Or, cette laine n'est pas aussi dure que les poils de chèvre, comme le disent les Tossafot qui ont été cités à la note 4. En revanche, ce n'est pas l'explication du Midrash Ha Gadol, du commentaire de Rabbi Avraham, fils du Rambam, de celui de Rabbi Avraham Ibn Ezra, qui est cité à la note 4, lesquels mentionnent effectivement les poils des chèvres. Toutefois, on verra aussi, sur ce sujet, ce que dit le Ralbag, au début de la Parchat Terouma.

(28) On retiendra l'explication de ce texte, d'après laquelle la laine fut tissée à même les chèvres et celles-ci furent apportées dans le sanctuaire de cette façon ou bien le fait que des fils tissés furent offerts au sanctuaire, mais apportés à même les chèvres,

que les enfants d'Israël apportaient dans le sanctuaire était le prélèvement de D.ieu, comme un don ou un sacrifice

selon que l'on accepte l'une ou l'autre des explications du verset : "ils tissent les chèvres" ou, plus généralement, du fait de tisser à même les chèvres. D'après la première explication, en effet, les fils de laine, quand ils étaient tissés, se détachaient d'eux-mêmes, comme l'explique le Ets Ha Daat Tov, de Rabbi 'Haïm Vital, sur notre Paracha, à la page 115b. C'est aussi ce que l'on déduit de la Guemara Chabbat 74b : "celui qui tisse la laine à même les animaux pendant le Chabbat est condamné, pour avoir transgressé ce jour, à trois sacrifices de 'Hatat, parce qu'il a coupé, cardé et tissé. Rav Kahana dit : ce n'est pas de cette façon que l'on coupe, ce n'est pas de cette façon que l'on tisse", c'est-à-dire en faisant les trois travaux à la fois. C'est aussi ce que dit le Rambam, dans ses lois du Chabbat, chapitre 9, au paragraphe 7. Bien plus, il introduit, en outre, une modification et il parle de : "celui qui tisse la laine d'un animal". C'est aussi ce que dit le Maguen Avraham, chapitre 340, au paragraphe 3 et l'on verra aussi le Yad Ephraïm, à cette référence. On consultera, en outre, Rabbénou 'Hananel et le Roch, à cette référence du traité Chabbat. C'est aussi ce qu'explique le Metsoudat David, du Radbaz, à la Mitsva n°402. D'après la seconde explication, la laine, après avoir été tissée, restait sur les chèvres et n'était coupée que par la suite. C'est ce que

*Likouteï Si'hot*

pour Lui. Or, il est différentes catégories de sacrifices, animaux, végétaux, comme on le voit dans la Parchat Béréchit<sup>(29)</sup>, à propos des sacrifices de Kaïn et de Havel. Bien entendu, un sacrifice animal a plus de valeur qu'un sacrifice végétal<sup>(30)</sup>.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Quand il est possible de tisser les fils de laine à même les chèvres, sur les animaux, le don qui est ainsi fait est plus important que celui qui consiste à tisser la laine alors qu'elle est déjà détachée des chèvres. Les fils

disent certains commentateurs, notamment le Tiféret Yonathan, de Rabbi Yonathan Eibichits, qui considère que les femmes tissèrent à même les chèvres parce que certaines d'entre elles étaient, vraisemblablement, en état de Nidda et qu'elles n'avaient pas le temps de se purifier. Elles travaillèrent donc la laine alors qu'elle se trouvait sur l'animal, afin que celle-ci ne puisse contracter l'impureté. On peut peut-être penser que l'interdiction, pour une femme Nidda, était alors d'effectuer une action pour le compte du sanctuaire. En revanche, les femmes purent tisser la laine à même l'animal. Puis, par la suite, quand les fils furent coupés et qu'on les toucha, cela ne prêta pas à conséquence, car la Paracha de l'impureté n'avait pas encore été dite, selon le traité Guittin 60a. Ou peut-être n'y a-t-il là qu'une simple précaution, pour une femme Nidda, d'après les termes du verset Vayetsé 31, 35. On verra, à ce propos, le commentaire du Ramban, à cette référence, mais l'on peut encore s'interroger sur ce développement et l'on consultera, en outre, l'explication du Gaon de Vilna sur le recueil de com-

mentaires du Rambam, lois du Chabbat, chapitre 9, au paragraphe 7. C'est ainsi que le Gaon de Vilna interprète les propos du Rambam, mais il semble, cependant, que tel ne soit pas l'avis du Rambam lui-même, comme on l'a indiqué au préalable. C'est aussi ce qu'explique le Igleï Tal, définissant le travail de la tonte, au paragraphe 7. Il semble que l'explication dépende de deux versions de Rachî, à cette référence, comme l'indique la note 2. D'après la version dont nous disposons, "au-dessus des chèvres", on peut comprendre que la laine fut détachée en étant tissée. C'est aussi la version de la Guemara, à cette référence, qui est citée par le Dikdoukeï Sofrim, de même que par Rabbénou 'Hananel et le Roch. Il n'en est pas de même, en revanche, selon la version : "sur les chèvres".

(29) 3, 4 et versets suivants.

(30) Le défaut du sacrifice de Kaïn était sa mauvaise qualité, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot, tome 15, à la quatrième causerie de la Parchat Béréchit. En effet, il "travaillait la terre" et il n'avait donc pas de troupeau.

*Vayakhel-Pekoudei*

de laine attachés aux chèvres, aux animaux, poussent encore et ils ont donc eux-mêmes un caractère animal, tirant leur vitalité du corps de cet animal. Bien entendu, il n'en est plus de même quand ils en sont déjà détachés.

A fortiori en est-il ainsi si l'on admet, comme on l'a dit au préalable, que ces fils étaient apportés à même les chèvres. Il est donc bien clair qu'ils possédaient alors, au moment du don, la qualité de faire encore partie de l'animal.

5. On comprend donc pourquoi l'expression : "elles tissèrent les chèvres" se rapporte uniquement aux tentures en peaux de chèvre, mais non à celles qui étaient faites en azur et en pourpre.

Les fils de laine des moutons étaient apportés alors qu'ils étaient déjà teints. Ils étaient donc des fils d'azur<sup>(31)</sup> s'ils étaient teints avec le sang du *'Hilazon*, de couleur bleue, ou bien des fils de pourpre. Or, de telles colorations ne sont pas réalisables, quand ces fils sont encore attachés aux moutons. De ce fait, on ne peut pas apporter l'azur et le pourpre tout de suite après les avoir tissés sur les moutons<sup>(32)</sup> et encore moins quand ils leur sont encore attachés<sup>(33)</sup>.

C'est pour cela que les fils n'étaient pas tissés à même les moutons. Car, l'offrande consacrée à D.ieu n'est pas possible, tant qu'ils sont attachés à l'animal, ni même tout de suite après qu'ils en aient été détachés.

(31) Comme D.ieu l'avait ordonné à Moché, selon les versets Terouma 25, 3-4 : "Voici le prélèvement que tu prendras auprès d'eux, de l'azur", de la laine teinte avec le sang du *'Hilazon*, "du pourpre", de la laine teinte en cette couleur, non pas la laine et sa coloration, séparément.

(32) Voir le Maskil Le David, à cette référence.

(33) Même si la laine est teinte d'une manière totalement inhabituelle, chaque fil l'étant séparément, ceux-ci pousseront encore avant la tonte et il manquera donc de la couleur, azur ou pourpre.

*Likouteï Si'hot*

6. Se référant à ce qui est bien évident, dans l'énoncé du verset, Rachi dit : "c'est une plus grande spécialité". Ainsi, les femmes "tissèrent les chèvres", non pas seulement parce qu'elles étaient : "portées par leur cœur à la sagesse", parce qu'elles comprenaient qu'une telle offrande serait un don plus conséquent pour le sanctuaire, mais aussi parce qu'il s'agissait là d'une "plus grande<sup>(34)</sup> spécialité<sup>(35)''</sup>.

Le fait de tisser à même les chèvres donne un meilleur résultat<sup>(36)</sup> que la même action, après la tonte. En effet, les fils attachés à l'animal et tirant de lui leur vitalité sont humides et doux<sup>(37)</sup>, ce qui est un avantage pour pouvoir les tisser.

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi les tentures furent faites avant les poutres, bien que : "l'usage en vigueur dans le monde" consiste à placer d'abord les murs, pour les deux raisons précédemment invoquées, l'émotion et l'empressement des femmes, qui les conduisit à tisser et à apporter les tentures à ceux qui effectuaient le travail à même les chèvres, jusqu'à ce que l'on fasse les socles et les poutres. Dans l'intervalle, en effet, les poils de ces animaux pousseraient de façon indépendante, sans être tissés ensemble.

En outre, on peut considérer également que, d'après la Hala'ha, on fait souffrir les animaux, en agissant ainsi,

(34) Même si l'expression "grande spécialité" s'applique à l'action réalisée.

(35) Mais, l'on peut dire que la précision de Rachi a pour but de souligner que : "toutes les femmes portées par leur cœur à la sagesse tissèrent les chèvres", que l'élan de leur cœur ne fut pas "pour apporter tout travail", selon les termes du verset 35, 29, c'est-à-dire : "le travail d'apporter", selon

Rachi, commentant le verset 36, 7. C'était, en fait, "une spécialité", une partie du "travail", de l'édification du sanctuaire. Et, l'on verra, à ce sujet, le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 31, 5.

(36) Voir le Sforno sur ce verset.

(37) Ils sont, en tout cas, moins durs qu'après la tonte, comme on l'a vu à la note 27.



*Vayakhel-Pekoudei*

car ceux-ci ne sont pas totalement libres de leur mouvement, dès lors que les fils étaient tissés<sup>(38)</sup>. De ce fait, il fallait, avant toute autre chose, les détacher des chèvres.

Par ailleurs, le fait de tisser à même les chèvres est aussi une “grande spécialité”, de sorte que le travail se fait mieux, comme on l’a dit. Il en

est donc de même pour le travail qui consiste à tisser les tentures en peau de chèvre. Lorsque les fils de laine de ces chèvres sont tissés peu de temps après en avoir été détachés<sup>(39)</sup>, il est plus aisé de les travailler, avec une plus grande spécialité. C’est la raison pour laquelle, tout de suite après les avoir coupés, on en tissait les tentures<sup>(40)</sup>.

(38) Même si l’on admet que le fait de tisser sur les chèvres est douloureux pour elles, il est clair que l’on ne peut l’interdire pour autant, dès lors que cela répond à un besoin, comme l’indique le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, partie ‘Hochen Michpat, lois des voyageurs et de la souffrance des animaux, à la fin du paragraphe 4.

(39) Même si l’on dit qu’ils apportèrent uniquement les fils tissés, mais non les chèvres elles-mêmes.

(40) Ils firent d’abord les tentures de fils tissés et d’azur, car il est souligné que les tentures de peau de chèvre devaient “recouvrir le sanctuaire” et donc aussi les tentures de fil. On peut vraisemblablement penser que, dans la mesure où ceux qui possédaient “la sagesse du cœur” étaient nombreux, le travail fut réparti entre eux, de sorte que les tentures du sanctuaire et celles de peaux de chèvres furent confectionnées conjointement. Néanmoins,

si tel était le cas, il aurait pu en être de même pour les poutres, d’autant qu’il s’agit, en l’occurrence, d’une “spécialité” totalement différente, comme l’indique le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Tissa. Il est donc bien clair qu’elles furent faites par d’autres personnes possédant la sagesse du cœur, d’autres spécialistes. On verra, à ce propos, le commentaire des Tossafot, qui parle du “premier de tous les travaux du sanctuaire”. C’est aussi ce que dit le Roch, cité ci-dessus, au paragraphe 2, d’après le verset : “il fit les tentures de peaux de chèvres”, mais non les tentures inférieures, desquelles il est question au préalable, à partir du verset 36, 8. On peut donc expliquer simplement que ces tentures inférieures constituaient le sanctuaire proprement dit, ainsi qu’il est dit : “tu feras le sanctuaire, dix tentures” et l’on verra, à ce propos, ce qui est dit ci-dessus, à la note 10.

*Likouteï Si'hot*

8. On peut aussi apprendre de ces commentaires de Rachi de merveilleuses explications, appartenant au domaine de la Hala'ha<sup>(41)</sup>.

La question suivante est bien connue<sup>(42)</sup>. Il est interdit de construire le Temple la nuit<sup>(43)</sup> et il en est de même pour le sanctuaire, qui est également appelé :

"Temple"<sup>(44)</sup>. Il en résulte que l'édification du Temple est une Injonction ayant un temps précis et les femmes, de façon générale, en sont donc dispensées. Dès lors, comment celles-ci furent-elles autorisées à tisser la laine pour la construction du sanctuaire ? Selon Rabbénou Tam<sup>(45)</sup>, en effet, une femme n'est pas autorisée à préparer

(41) Il est un autre point de Hala'ha que l'on peut déduire de ce commentaire de Rachi. D'après ce qui a été exposé au paragraphe 6, Rachi explique que les femmes tissèrent les chèvres non seulement pour que leur offrande ait plus de valeur, pour qu'elle appartienne à la partie de l'animal qui pousse, mais aussi parce que le travail était mieux fait de cette façon. Rachi maintient ici une conception déjà adoptée par ailleurs selon laquelle ce qui est le plus riche doit être consacré à D.ieu, comme l'explique le *Likouteï Si'hot*, tome 11, à la page 131. En effet, la Torah ne prend pas en compte le moment de la préparation, en demandant alors ce qui est le meilleur, quand les fils sont encore attachés, mais exige que la valeur se manifeste par la suite, au moment du don. On consultera ce texte.

(42) Selon le *Tsafnat Paanéa'h* cité par la suite, dans ce texte. On verra aussi, en particulier, les responsa Beth Its'hak, Ora'h 'Haïm, chapitre 3, à partir du paragraphe 5, le *Har Ha Morya*, du Rambam, lois du Temple,

chapitre 1, au paragraphe 12-28, le Kéli 'Hemda, à la fin de la *Parchat Tissa*. D'après ce que le texte dira plus loin, on peut poser des questions sur plusieurs de ces références, mais ce point ne sera pas développé ici.

(43) *Traité Chevouot* 15b. Rambam, lois du Temple, à la même référence.

(44) Début du traité *Erouvin*.

(45) *Tossafot* sur le traité *Guittin* 45b. Selon l'avis du *Toureï Zahav*, de l'*Admour Hazaken*, dans *Ora'h 'Haïm*, au début du chapitre 14, de même que celui de Rabbénou Tam, les femmes ont le droit de filer et de tisser. C'est la raison pour laquelle elles le firent pour le sanctuaire. En revanche, le *Netiv 'Haïm*, à cette référence du *Choul'han Arou'h* et le *Péri Megadim*, de Rabbénou Tam, à cette référence, considèrent que les femmes ne sont pas autorisées à tisser. On verra ce que disent, à ce propos, les responsa *Beth Its'hak*. Et, peut-être est-ce pour cela que le *Tsafnat Paanéa'h* ajoute une référence aux *Tossafot* sur le traité *Mena'hot* 42b, montrant que le tissage faisait partie

### *Vayakhel-Pekoudei*

une Mitsva à laquelle elle n'est pas astreinte. De ce fait, "une femme n'attache pas le Loulav et elle ne confectionne pas de Tsitsit, puisqu'elle n'est pas astreinte à la pratique de ces Mitsvot".

La Gaon de Ragatchov explique<sup>(46)</sup> que la Mitsva de construire le sanctuaire présente deux aspects :

A) La construction intrinsèque du sanctuaire est une Injonction.

B) Il est, en outre, nécessaire de le construire afin de pouvoir y offrir des sacrifices.

C'est sur ce point qu'intervient la question précédemment posée sur l'assujettissement ou la dispense des femmes à la construction du sanctuaire. Les femmes ne sont pas soumises à l'obligation de construire le sanctuaire et le Temple, puisqu'il s'agit d'une Injonction ayant un temps précis. Par contre, si l'on envisage le second aspect, la

nécessité de disposer d'un Temple en lequel peuvent être offerts des sacrifices, aux femmes, qui doivent également en apporter, incombe donc cette obligation, de la même façon.

De ce fait, les femmes sont tenues de construire et de confectionner les parties du sanctuaire dont la présence est une nécessité afin qu'il soit possible d'offrir des sacrifices. En revanche, s'agissant des parties et des instruments qui ne sont pas indispensables pour les sacrifices et qui ne sont donc réalisés que dans le but de mettre en pratique la Mitsva de construire le Temple, les femmes en sont dispensées et, en conséquence, il leur est interdit d'apporter leur participation.

9. Pour ce qui fait l'objet de notre propos, la Guemara dit<sup>(47)</sup>, à propos des tentures, que le verset<sup>(48)</sup> : "Il étendit la tente sur le sanctuaire" fait

des travaux du sanctuaire et qu'il devait donc être effectué dans cette optique, mais l'on peut encore s'interroger, à ce sujet.

(46) Voir l'explication du Haflaa, additifs, à la page 54a, reproduit dans le Tsafnat Paané'h sur la Torah, à

notre Paracha, à propos de ce verset. On verra aussi la seconde édition du Tsafnat Paané'h, 3c, à la page 164, qui est reproduit dans les principes, à cet article.

(47) Traité Chabbat 28a.

(48) Pekoudei 40, 19.

*Likouteï Si'hot*

allusion aux tentures inférieures, en fils, en azur et en pourpre. Cela veut dire qu'avec ces seules tentures inférieures, le sanctuaire peut d'ores et déjà se définir comme une tente, de sorte qu'il est permis d'y offrir des sacrifices. Il en résulte que la présence des tentures supérieures, en peau de chèvre, n'est pas indispensable pour effectuer ces sacrifices, ce qui veut dire que le sanctuaire est alors utilisable, par exemple lorsque le vent qui souffle écarte ces tentures de peau de chèvre.

Cette conclusion nous permettra de comprendre la différence de formulation que l'on constate entre ces versets. En effet, à propos des tentures inférieures, il est dit : "toute femme possédant la sagesse du cœur tissa et apporta ce qui avait été tissé, l'azur, le pourpre", parce que la présence de ces tentures est indispensable à la validité du sanctuaire, afin que des sacrifices puissent y être offerts. De ce fait, les femmes pou-

vaient les tisser également et, de la sorte, participer à la construction du sanctuaire. Il n'en était pas de même, en revanche, pour les tentures de peau de chèvre, en l'absence desquelles il était encore possible d'offrir des sacrifices, comme on l'a dit. Les femmes étaient donc dispensées de les tisser et, bien plus, elles n'en avaient même pas le droit. De ce fait, il est dit que : "elles tisseront les chèvres", ce qui était : "une grande spécialité, mais non pas un travail"<sup>(49)</sup>, comme le souligne la Guemara, dans le traité Chabbat<sup>(50)</sup>.

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre cette expression qui a été employée par Rachi : "une grande spécialité". On sait, en effet, que, dans son commentaire de la Torah, Rachi en énonce le sens simple et c'est bien le cas, en l'occurrence.

Commentant le verset : "Il étendit la tente sur le sanctuaire", Rachi dit : "ce sont les

(49) C'est ce qu'écrit le Tsafnat Paané'h, à cette référence. Il semble que son explication ne soit pas celle de

Rachi et du Meïri, ni celle des Tossafot sur le traité Chabbat 74b.

(50) 74b.

*Vayakhel-Pekoudei*

tentures de peau de chèvre”, conformément au sens simple du verset de la Parchat Terouma<sup>(51)</sup> : “Tu feras des tentures de peau de chèvre pour constituer une tente au-dessus du sanctuaire”. Cela veut dire que, selon Rachi et le sens simple du verset, les tentures de peau de chèvre font aussi partie de la “tente”<sup>(52)</sup>, dont la présence est indispensable pour que des sacrifices puissent être offerts dans le sanctuaire.

Il en découle que ces tentures de peau de chèvre auraient également pu être confectionnées par les femmes. De ce fait, Rachi introduit ici une précision et un changement, en soulignant qu’il s’agissait, en l’occurrence, d’une : “grande spécialité”. Ces femmes tissèrent à

même les chèvres, ce qui, non seulement, requiert une certaine dextérité, mais, en outre, constitue un travail à proprement parler, lequel doit être assumé par celui qui en possède la spécialité et effectué sur l’objet lui-même.

Il n’est donc pas nécessaire d’affirmer, comme le font certains commentateurs<sup>(53)</sup>, que Rachi adopte l’avis de la Guemara<sup>(54)</sup> selon lequel : “celui qui tisse à même l’animal n’est passible d’aucune peine, car telle n’est pas la façon habituelle de tisser” et que l’on eut recours à cette technique, dans le Temple, uniquement parce que : “on peut faire une exception pour ce qui relève d’une grande spécialité”. En effet, l’explication de Rachi peut s’accorder également avec l’autre avis

(51) 26, 7. On verra les Tossafot, à cette référence, 28a.

(52) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Terouma 26, 14, qui parle du : “toit des tentures en peaux de chèvres” et le commentaire de Rachi sur le verset Vayakhel 35, 11, qui dit : “sa tente et la tente des tentures en peau de chèvres, ayant la forme d’un toit”. On verra aussi les Tossafot, à cette référence du traité

Chabbat, qui fait allusion aux tentures inférieures, puisqu’il est indiqué, après les poutres : “il étendra la tente”. On peut penser que, d’après le commentaire de Rachi sur le verset Terouma 26, 1, ces tentures étaient aussi les barrières. On verra, à ce propos, ce qui a été dit à la note 14.

(53) Voir, notamment, le Séfer Ha Zikaron, à cette référence.

(54) Traité Chabbat 74b.

*Likouteï Si'hot*

énoncé dans la Guemara, selon lequel on est, en pareil cas, effectivement passible d'une peine, car il y a bien eu, en l'occurrence, un travail.

Bien plus encore, la définition de tous les travaux est déduite de l'édification du sanctuaire<sup>(55)</sup> et l'on peut donc penser que, selon le commentaire de Rachi, qui voit ici une "spécialité", c'est précisément ce verset qui est à l'origine de l'avis précédemment cité<sup>(56)</sup>.

Le fait de tisser à même les animaux est donc l'une des actions qui furent nécessaires pour bâtir le sanctuaire. Il faut bien en conclure qu'il s'agit d'une "spécialité" et d'un travail. Ainsi, celui qui l'effectue, par inadvertance, pendant le Chabbat devra apporter un sacrifice de 'Hatat.

11. On trouve aussi le vin de la Torah, dans ce commentaire de Rachi, duquel on peut déduire un enseignement pour le service de D.ieu. On peut, en effet, se demander pour quelle raison la Torah relate que : "toutes les femmes portées par leur cœur à la sagesse tissèrent les chèvres". A quoi bon rappeler un fait du passé ? N'est-ce pas uniquement dans le sanctuaire que l'on eut recours aux tentures de peau de chèvre ? Ce ne fut pas le cas, en revanche, dans le Temple et il n'en sera pas ainsi non plus dans celui du monde futur, qui : "est déjà prêt là-haut, se dévoilera et descendra des cieux"<sup>(57)</sup>.

On peut s'interroger également sur le second point, la confection des tentures avant celle des poutres, à l'inverse

(55) On consultera, en particulier, le traité Chabbat 49b.

(56) C'est aussi ce que l'on déduit de la version du commentaire de Rachi qui figure dans la seconde édition : "c'est une grande spécialité, on les tisse", ce qui veut dire qu'il s'agit intrinsèquement d'une "grande spécialité". Par contre, selon la version dont nous disposons, "c'était une grande spécialité, elles tissaient à

même les chèvres", on peut penser que cela ne resta pas la façon habituelle de tisser, dans les générations ultérieures. On verra aussi le commentaire de Rachi et des Tossafot sur le traité Chabbat 74b et le Igleï Tal précédemment cité, mais ce point ne sera pas développé ici.

(57) Commentaire de Rachi et des Tossafot, notamment sur les traités Soukka 41a et Roch Hachana 30a.

*Vayakhel-Pekoudei*

de : "l'usage en vigueur dans le monde". En quoi ceci concerne-t-il toutes les générations ?

En fait, on tire de ces conclusions deux enseignements, d'une portée générale, qui s'appliquent au service de D.ieu du sanctuaire et du Temple que chaque Juif doit bâtir dans le monde, en tout temps et en tout lieu, conformément à la précision de nos Sages<sup>(58)</sup> selon laquelle : "Il n'est pas dit : 'en lui',", en le sanctuaire, "mais bien : 'en eux, au sein de chaque Juif'".

Le premier enseignement est délivré par ces "femmes portées par leur cœur à la sagesse". Quand D.ieu accorde un don ou une faculté à quelqu'un, celui-ci doit savoir qu'il ne doit pas les réserver à son usage personnel, mais bien les mettre à contribution pour faire du monde un sanc-

tuaire, un lieu en lequel D.ieu réside.

Lors de l'édification du sanctuaire, les femmes possédant un don particulier, que les autres n'avaient pas, comprirent que ce que D.ieu leur avait accordé devait leur servir pour bâtir ce sanctuaire, en lequel la Présence de D.ieu se révélerait, ainsi qu'il est dit : "Je résiderai parmi eux". De ce fait, bien qu'elles ne reçurent pas l'Injonction<sup>(59)</sup> de tisser avec "une spécialité particulière", la Torah nous raconte qu'elles en prirent l'initiative en l'honneur du sanctuaire de D.ieu et elle délivre ainsi une leçon pour toutes les générations.

Ce qui est vrai pour des qualités spécifiques, la nécessité pour un Juif de les investir en ce qui permet de faire du monde la demeure de D.ieu, s'applique, de la même

(58) On verra, en particulier, le Réchit 'Ho'hma, porte de l'amour, au début du chapitre 6 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, porte des lettres, à la lettre *Lamed*.

(59) En effet, l'Injonction était uniquement : "prenez d'entre vous un

prélèvement", selon le verset Vayakhel 35, 5 et l'on verra aussi le commentaire du Ritva sur le traité Kiddouchin 36a, à propos de ce prélèvement, qui dit : "Les femmes les apportèrent d'elles-mêmes, sans en recevoir l'Injonction".

*Likouteï Si'hot*

façon à tout ce que D.ieu peut accorder à un Juif. Ainsi, lorsque ses gains vont au-delà de l'accoutumée, il doit savoir que sa participation à la Tsedaka, au "prélèvement pour D.ieu", doit être accrue en conséquence. On sait<sup>(60)</sup>, en effet, qu'un 'Hassid de l'Admour Hazaken, chaque fois qu'il gagnait bien sa vie, en une certaine semaine, en déduisait qu'en rentrant chez lui, il trouverait une lettre du Rabbi l'invitant à donner de la Tsedaka ou bien un homme chargé de la collecte pour soutenir ceux qui résidaient en Erets Israël.

12. Le second enseignement porte sur l'ampleur des efforts que l'on doit faire pour ne pas faire souffrir son prochain. En effet, on modifie "l'usage en vigueur dans le monde" dans le but de ne pas faire souffrir un animal, bien plus de ne pas le placer dans

une situation inconfortable et D.ieu demande de faire les tentures avant les poutres du sanctuaire !

A fortiori doit-il donc en être ainsi pour la souffrance d'un homme, notamment d'un Juif, puisque : "vous êtes appelés des hommes"<sup>(61)</sup>. C'est encore plus clairement la cas quand on observe que ce Juif est "nu"<sup>(62)</sup> de Mitsvot, selon l'expression du Tana Dveï Elyahou Rabba<sup>(63)</sup> : "Nul n'est aussi nu, en Israël, que celui qui ne possède pas la Torah et les Mitsvot". On pourrait alors penser que l'on doit, certes, mettre en pratique l'Injonction : "Tu le couvriras"<sup>(62)</sup>, lui faire porter les Tsitsit et les Tefillin<sup>(64)</sup>, mais que, pour autant, il y a bien un ordre à respecter. On doit d'abord prier, puis se rendre : "de la synagogue à la maison d'étude"<sup>(65)</sup> et y étudier la Torah, prendre un petit-déjeu-

(60) Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 9.

(61) Traité Yebamot 61a.

(62) Ichaya 58, 7.

(63) Au chapitre 27.

(64) Causerie de Pourim 5691, dans le Likouteï Dibbourim, tome 4, à la page 729a et l'on verra, à ce propos, le

Likouteï Si'hot, tome 16, à la page 121.

(65) Traité Bera'hot 64a. Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au chapitre 155.



*Vayakhel-Pekoudei*

ner<sup>(66)</sup>, “puis emprunter les voies du monde”<sup>(67)</sup> et c’est uniquement après tout cela que l’on mettra en pratique : “Tu le couvriras”.

La Torah répond à cela que, dès lors que son prochain souffre, et il n’est pas de plus grande souffrance, pour un Juif, que d’être nu de Mitsvot, surtout quand on n’a même pas conscience d’être nu, il faut alors modifier l’ordre habituel, “l’usage en vigueur dans le monde”, même si celui-ci n’est pas uniquement le fait du monde, *Olam*, de la même étymologie que *Elem*, le voile<sup>(68)</sup>, mais qu’il corresponde à un comportement que D.ieu demande d’adopter<sup>(69)</sup>,

en Sa maison. Malgré tout cela, dès lors qu’un Juif souffre, on n’adopte pas : “l’usage en vigueur dans le monde”<sup>(70)</sup>, mais l’on met en pratique, tout d’abord, le Précepte : “tu le couvriras”. On le vêtira de Mitsvot et c’est uniquement après cela, comme le verset le dit par la suite, que l’on accomplira ce qui concerne sa propre personne, “ne te détourne pas de ta propre chair”<sup>(62)</sup>.

Il en est de même également ou peut-être encore avant cela pour l’étude de la Torah, comme le dit le début de ce même verset<sup>(62)</sup> : “Tends donc ton pain à celui qui a faim”, car “n’est affamé que

(66) Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, à la même référence.

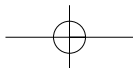
(67) Traité Bera’hot 35b. On verra le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, à cette référence et au chapitre 156.

(68) On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Chela’h, à la page 37d.

(69) On consultera le Tour et Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, au chapitre 315, qui dit que l’on construit du bas vers le haut, d’abord les

parois, puis le toit, bien que les parois entières puissent être insérées du haut vers le bas, comme le dit le traité Soukka 16a. Une correction en ce sens doit donc être faite dans la cause-rie du Chabbat Parchat Nitsavim Vayéle’h 5739.

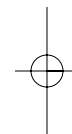
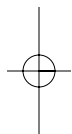
(70) On consultera le récit du Tséma’h Tsédek, relatif à la bienfaisance, dans le Séfer Ha Maamarim 5711, à la page 153 et l’on verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 6, à partir de la page 340.

*Likouteï Si'hot*

celui qui a faim des paroles de la Torah et il n'est de pain que les paroles de la Torah"<sup>(71)</sup>. On doit donc mettre tout cela en pratique avant : "ne te détourne pas de ta propre chair".

C'est de cette façon que l'on a le mérite de : "ne pas avoir faim de pain, ne pas avoir soif d'eau, mais seule-

ment d'entendre les Paroles de D.ieu"<sup>(72)</sup> de la bouche de notre juste Machia'h, dans le Temple éternel, qui sera construit grâce au fait que chacun, pendant le temps de l'exil, se servira des dons et des capacités que D.ieu lui a accordés afin de faire du monde un Sanctuaire et un Temple pour Lui, béni soit-Il.



(71) Tana Dveï Elyahou Rabba, à cette référence.

(72) Amos 8, 11, cité à cette référence du Tana Dveï Elyahou Rabba.

