

Likouteï Si'hot

*Perspectives 'hassidiques
sur la Sidra de la semaine*

* * *

*d'après les causeries du
Rabbi de Loubavitch*

• *Treizième série* •

*Tomes 4 et 5
BAMIDBAR
DEVARIM*

Likouteï Si'hot

*Perspectives 'hassidiques
sur la Sidra de la semaine*

*d'après les causeries du
Rabbi de Loubavitch*

•

• *Treizième série* •

*Tomes 4 et 5
BAMIDBAR – DEVARIM
5770- 2010*

LES EDITIONS DU BETH LOUBAVITCH

8, rue Lamartine - 75009 Paris

Avant Propos

De nombreux enseignements du Rabbi de Loubavitch, discours ‘hassidiques, explications données à l’occasion d’une intervention publique, causeries, lettres, notes qu’il rédigea pour son usage personnel, ont été présentés, ces dernières années, au public francophone. Le but du présent ouvrage est de lui donner accès à l’un des vecteurs fondamentaux de son enseignement, les Likouteï Si’hot.

Dès qu’il prit la direction des ‘Hassidim ‘Habad Loubavitch, le 10 Chevat 5711 (1951), le Rabbi commenta largement la Torah, en public, à l’occasion du Chabbat, des fêtes ou des grandes célébrations, en présence des ‘Hassidim et de tous les Juifs qui s’étaient réunis pour l’écouter. Au fil de ses interventions, le Rabbi développa une nouvelle approche du commentaire de la Torah, mêlant sa dimension révélée à son aspect ésotérique, en appliquant systématiquement les idées à l’action concrète, interprétant les événements du monde à la lumière des valeurs traditionnelles.

Il fallut alors mettre au point une manière spécifique de formaliser cet enseignement, afin de le rendre accessible au plus grand nombre. En conséquence, les textes de différentes interventions du Rabbi furent compilés, synthétisés, commentés et annotés, puis édités sous forme de séquences, consacrées aux Sidrot et aux fêtes. C’est ainsi que naquirent les Likouteï Si’hot, “recueil de causeries”.

* * *

Il est significatif de constater que la première partie du Tanya, l’ouvrage de référence de la ‘Hassidout ‘Habad, présentant les thèmes fondamentaux de sa doctrine, fut appelée par son auteur Likouteï Amarim, “recueil de propos”. Par la suite, la compilation des discours de l’Admour Hazaken, qui en précisent les différents thèmes et en font une analyse approfondie, parut sous le nom de

Likouteï Torah, “recueil d’explications de la Torah”. Enfin, sept générations plus tard, le chef de notre génération, héritier de Rabbi Chnéor Zalman, l’auteur de *Likouteï Amarim* et de *Likouteï Torah*, publiait lui-même le *Likouteï Si’hot*, “recueil de causeries”.

De la sorte, les grands maîtres de la ‘Hassidout ont offert au peuple juif des écrits essentiels, présentant leur vision de la pensée juive et l’exprimant en des termes qui en rendent les notions les plus abstraites accessibles à tous. Malgré cela, ils ont eux-mêmes défini leurs œuvres comme des “recueils”. C’est ainsi que leur immense modestie les conduisit à occulter tout apport personnel au sein de leur gigantesque contribution à la Tradition d’Israël. Il n’y avait là, selon eux, qu’un “recueil” d’explications, déjà développées par ailleurs. Il est clair qu’une telle conception ne correspond nullement à la réalité et il ne faut y voir que la marque d’une profonde humilité. Il suffit, pour s’en convaincre, de prendre connaissance des textes que l’on trouvera dans ce livre.

Constatant que D.ieu marqua Sa Présence jusque dans les détails les plus insignifiants de la création, nos Sages expliquent que: “là où s’exprime Sa Simplicité se trouve l’expression de Sa grandeur véritable”. Ils soulignent aussi que “les Justes sont à l’image de leur Créateur” et, de ce point de vue, les *Likouteï Si’hot*, témoignages de la modestie du Rabbi de Loubavitch, permettent effectivement de percevoir toutes les merveilles de son enseignement.

C’est précisément dans les *Likouteï Si’hot* (tome 6, page 41), que l’on trouve l’affirmation suivante du Rabbi: “La première partie du *Tanya*, le *Likouteï Amarim*, “recueil de propos”, s’adresse à tout le peuple d’Israël et elle montre de quelle manière chaque Juif peut servir D.ieu en L’aimant et en Le craignant”. A notre époque, il est, en outre, possible d’éprouver simplement ces sentiments, qui sont à la base du service de D.ieu. Il suffit, pour cela, de consulter la définition qu’en donne le Rabbi dans les *Likouteï Si’hot*.

* * *

Le Rabbi édita, au fil des années, trente-neuf volumes des Likouteï Si'hot, qui parurent, dans un premier temps, sous la forme de fascicules hebdomadaires, puis furent reliés, dans l'ordre des cinq livres de la Torah. Ces ouvrages constituent, à proprement parler, une encyclopédie de la Pensée juive et de ses grands thèmes, dans la perspective de la 'Hassidout.

C'est la cinquième et dernière partie des volumes quinze à dix-neuf de Likouteï Si'hot qui est présentée dans le cadre de cette treizième série, faisant suite aux quatre premières parties qui constituaient les séries neuf à douze. Rédigés, à l'origine, en Yiddish, ces textes sont présentés ici dans leur traduction française. On y découvre des causeries sur tous les thèmes, ayant souvent une portée plus générale que dans les recueils précédents. Mais, le Rabbi y poursuit également son analyse du commentaire de Rachi sur la Torah, largement entamée dans les volumes cinq à quatorze.

Le présent ouvrage est donc consacré aux deux derniers livres de la Torah, Bamidbar et Devarim, dont toutes les Sidrot sont présentées ici et l'on y trouvera, en outre, des commentaires sur la fête de Chavouot, sur les dates de la libération du précédent Rabbi des geôles soviétiques, le 3 Tamouz, puis les 12 et 13 Tamouz, le mois de Mena'hem Av et celui d'Elloul, notamment le 18 Elloul et la fête de Roch Hachana, le 6 Tichri, Hilloula de la Rabbanit 'Hanna, mère du Rabbi et la fête de Soukkot.

*

Commentant le livre de Bamidbar et, tout d'abord sa première Paracha, qui est lue avant la fête de Chavouot, le Rabbi rappelle la revendication des anges, demandant que la Torah leur soit donnée, en application du principe hala'hique du voisinage. Le Rabbi analyse ce principe et il explique pour quelle raison il ne s'applique pas, en, la matière. Il montre que la finalité de la révélation du Sinai est l'édification de la demeure de Dieu, dans le monde matériel. Il précise que seuls les enfants d'Israël peuvent assumer cette mission, mais en aucune façon les anges. Dans une seconde causerie, le Rabbi précise le lien entre la fête de Chavouot et trois Tsaddikim, Moché, David et le Baal Chem Tov. Ceux-ci introduisirent en Israël le con-

cept de royauté, que le Rabbi définit précisément. Il montre de quelle manière les Juifs s'affirment en tant que : "royauté de prêtres", dans les différentes périodes de l'existence de notre peuple.

Analysant la Parchat Nasso, le Rabbi envisage la mission des Léviim dans le Temple, fils de Kehat, de Guerchon et de Merari. Il précise le rôle de chacun et son degré de sainteté, les gardes qu'ils effectuaient, les chants et les instruments de musique qui les accompagnaient, les limites d'âge. Puis, il déduit du commentaire de Rachi une distinction pouvant être faite, selon la Hala'ha, entre les différents instruments de musique. Enfin, il explique, d'après la 'Hassidout, de quelle manière les différentes étapes du service de D.ieu correspondent aux trois groupes que comptent les Léviim.

Le Rabbi, expliquant la Parchat Beaalote'ha, compare le sacrifice de Pessa'h, offert en Egypte à celui qui fut sacrifié dans le désert et il montre que le premier fut un sacrifice personnel et le second, un sacrifice public. Il rapporte, à ce sujet, plusieurs discussions entre Rabbi Yochya et Rabbi Yo'hanan, montre qu'elles ont toutes un même objet et il met en évidence la particularité de chacune. Il définit ensuite les notions de communauté et d'individu, apportant l'éclairage de la 'Hassidout sur ces notions. Il s'adresse ensuite aux femmes et jeunes filles 'Habad, leur indique qu'elles doivent être des lumières, éclairant les âmes de leur foyer et de leur entourage. Il explique aussi aux élèves de la Yechiva qu'une conclusion de l'étude de la Torah n'est, en fait, que le commencement d'une étape plus haute, leur permettant d'éclairer le monde. Il montre la nécessité d'une telle clarté, pendant le temps de l'exil, "jusqu'à ce que la flamme s'élève d'elle-même". Enfin, il apporte quelques précisions sur le rôle des Léviim dans le Temple.

Dans son commentaire de la Parchat Chela'h, le Rabbi s'interroge sur la Mitsva du prélèvement de la 'Hala, pour laquelle la Torah n'énonce pas de mesure. A l'issue d'une fine analyse, il montre qu'il convient de distinguer le prélèvement ayant pour objet de rendre la pâte permise, lequel n'a effectivement aucune mesure, du don effectif au Cohen, qui doit nécessairement en avoir une. Il conclut son analyse en commentant les termes du Midrash qui établissent une surprenante comparaison entre la 'Hala et l'idolâtrie. Dans une let-

tre adressée à une célébration de l'école Beth Rivka, le Rabbi souligne aussi le rôle prépondérant des femmes, dans la réception de la Torah et l'importance de la Mitsva des bougies du Chabbat et des fêtes, qui leur a été confiée. Le Rabbi se prononce également sur la validité des fils de Tsitsit et des Matsot confectionnés à la machine. Enfin, dans une prenante causerie, il souligne la catastrophe que constitue la télévision pour le foyer qui la possède.

Evoquant la Parchat Kora'h, le Rabbi définit ce que sont les cadeaux offerts au Cohen et la dîme du Lévi, instaurés à l'issue de la dispute de Kora'h. Il montre que ces offrandes avaient pour objet de réaliser pleinement l'élévation de la matière du monde, comme en atteste l'interdiction de leur consacrer la totalité de ce que l'on possède. A l'inverse, Kora'h souhaitait privilégier la rigueur, par rapport à la bonté, la Lumière qui entoure les mondes, par rapport à celle qui les pénètre. Puis, le Rabbi introduit une surprenante comparaison entre la révolte de Kora'h contre Moché et les attaques soviétiques contre le Rabbi Rayats, qui aboutirent à sa libération de prison et à son départ pour l'exil, le 3 Tamouz. Enfin, il établit un lien avec la finalité ultime de la création, l'édification de la demeure de D.ieu, ici-bas, parmi les créatures inférieures.

Commentant la Parchat 'Houkat, est présentée, tout d'abord, une lettre du Rabbi à la fête de conclusion de l'année scolaire d'une Yechiva. Le Rabbi souligne que toute conclusion n'est que la phase préalable permettant d'accéder à un stade plus élevé. Il indique qu'un élève de la Yechiva est une lumière, éclairant son entourage et diffusant la sainteté autour de lui. Se référant à la fête de la libération du Rabbi Rayats, les 12 et 13 Tamouz, le Rabbi établit une intéressante comparaison entre Pin'has et le Rabbi Rayats. L'un et l'autre adoptèrent une attitude extrême, au-delà des exigences de la Hala'ha et, de la sorte, ils s'élevèrent au-delà de la source de la Torah. Le Rabbi trouve une allusion à leur comportement dans leur nom, Pin'has et Yossef Its'hak. Il montre, en outre, qu'ils correspondent, l'un, à : "nous ferons", l'autre à : "nous comprendrons". Commentant la Parchat Balak, le Rabbi analyse la prophétie de Bilaam et la manière dont elle est rapportée par le Rambam, afin d'en déduire une Hala'ha, en l'occurrence la définition du Machia'h, en lequel chacun doit croire et dont chacun doit attendre la venue. Le

Rabbi précise aussi ce que le Rambam déduit de la comparaison entre le roi David, premier Machia'h et le dernier Machia'h, son descendant, de même que la perfection de la pratique de la Torah et des Mitsvot, que la délivrance révélera pleinement dans le monde.

Dans son explication de la Parchat Pin'has, le Rabbi se demande pourquoi la Torah confirme que Moché avait bien transmis aux enfants d'Israël la Parole de D.ieu. Aurait-on pu imaginer qu'il ne le fasse pas ? Analysant le commentaire de Rachi, le Rabbi présente la conception de Rabbi Ichmaël, la nécessité d'interrompre le sujet précédent, sur laquelle Rachi construit le sens simple du verset et celle de Rabbi Akiva. Il justifie, de cette façon, la répartition en deux Parchyot de la présentation des fêtes, dans la Torah. En effet, les lois et les Mitsvot spécifiques sont présentées dans la Parchat Emor, alors que la Parchat Pin'has présente le détail des sacrifices, offerts lors de ces fêtes. Dans son explication de la Parchat Matot, le Rabbi s'interroge sur le mois d'Av, dont le nom fait allusion au Père miséricordieux, bien qu'il soit une période de malheur. Le Rabbi en déduit qu'il renferme un bien caché, plus profond. Un télégramme du Rabbi souligne aussi la nécessité d'étudier la Torah et de donner de la Tsedaka, d'une manière accrue, pendant cette période. Enfin, en relation avec la Parchat Masseï, le Rabbi conclut l'étude du traité Ketouvt et il analyse la Mitsva de résider en Erets Israël, les différents avis, à ce propos, notamment ceux du Rambam et de Rachi. Il précise, en particulier, la différence entre Erets Israël et Babel, entre la période du Temple et celle de l'exil, entre l'âme juive et le corps juif.

*

Commentant le livre de Devarim et sa première Paracha, le Rabbi indique de quelle manière les enfants d'Israël s'interrogèrent sur la bénédiction que Moché leur accordait. Pourquoi devait-elle compléter celle du Saint béni soit-Il et, bien plus, ne la limitait-elle pas ? Le Rabbi explique donc qu'il s'agit de deux bénédictions distinctes, s'appliquant à deux périodes différentes. Dans son analyse, il propose une définition comparative de la limite et de l'infini. Enfin, il souligne la similitude entre le sens simple de la Torah et sa dimen-

sion profonde. A propos de la Parchat Vaét'hanan, le Rabbi conclut l'étude du traité Makot, qui évoque, comme la Haftara, l'idée de la double consolation. Le Rabbi fait une magistrale analyse des deux récits, concluant ce traité. Il explique qui sont les Sages mentionnés et leurs conceptions respectives. Il commente, à cette occasion, différents points de Hala'ha, donnant un éclairage particulier sur l'exil et la délivrance, le bien et le mal, la souffrance et la rédemption.

Le Rabbi, expliquant la Parchat Ekev, commente l'expression : "toute la Mitsva", qui y figure et, se rapporte, selon certains avis, à l'idolâtrie, selon d'autres avis, aux Mitsvot que les enfants d'Israël recevaient avec leur entrée en Terre sainte. Selon le Rabbi, en revanche, ces mots s'appliquent à toutes les Mitsvot mises en pratique pendant les quarante ans passés dans le désert, qui préparèrent l'entrée en Erets Israël. Le Rabbi explique aussi, par le détail, l'importance de conduire à son terme une Mitsva dont on a commencé la pratique et il cite l'exemple de Moché, à ce sujet, qui pose le problème d'une pratique partielle. Puis, il conclut son analyse en invitant à conclure la Mitsva spécifiquement liée à notre époque, la diffusion des sources de la 'Hassidout, à l'extérieur. Le Rabbi explique aussi comment Moché put conserver les restes des secondes Tables de la Loi, après les avoir taillées. Il cite une note du Rabbi Maharach, à ce sujet, qu'il commente largement et il montre, notamment, que la discussion de la Torah fut donnée, en cadeau, à Moché. Mais, celui-ci fit preuve de générosité et il l'offrit à tout Israël.

Dans son analyse de la Parchat Reéh, le Rabbi s'interroge sur l'endroit du Temple, sur le mont Moriah, à Jérusalem. Etait-il prédestiné à le devenir ? De fait, Adam, Caïn, Havel, Noa'h et Avraham y apportèrent des sacrifices. Le Rabbi énumère les différents avis, à ce sujet, notamment celui du Rambam et il précise l'apport de la révélation divine et de l'effort des hommes. Il définit, à ce sujet, les notions d'élection et de sainteté. Le Rabbi donne aussi une explication, d'ordre général, sur le mois d'Elloul. Il présente les deux formes du service de D.ieu qui le caractérisent. Il cite, à ce propos, une explication de son père et une autre du Tséma'h Tsédek, puis il montre leur convergence. S'appuyant sur la Parchat Choftim, le Rabbi définit la place de la prophétie dans la révélation du Sinaï et

il se demande quelle est la valeur des révélations prophétiques ultérieures, par rapport à la Torah. Il montre aussi la différence entre la prophétie de Moché pour sa génération et pour les autres. Il en déduit ce qu'est une négation de la révélation et l'ampleur qu'elle peut prendre. L'analyse du Rabbi est basée sur le texte du Rambam, dont il met en évidence toute la clarté et toute la profondeur.

Evoquant la Parchat Tétsé, le Rabbi conclut l'étude du traité 'Houlin et il commente, notamment, la Mitsva de renvoyer la mère de son nid, avant de prendre les oisillons. Il relate et commente largement une chute mortelle relatée par la Guemara, en relation avec cette Mitsva, pour laquelle la Torah promet la longévité. Le Rabbi se demande ensuite si les Mitsvot reçoivent une récompense dans ce monde, ou bien si celle-ci est entièrement conservée pour le monde futur. Il commente l'avis du Rambam, à ce sujet et il énumère toutes les distinctions qu'il convient de faire, en la matière, dimensions individuelle et collective, Mitsvot entre les hommes ou bien envers D.ieu, récompenses promises par la Torah, ou bien promesses matérielles. Le Rabbi présente aussi la conception de la 'Hassidout, en la matière.

Commentant la Parchat Tavo, le Rabbi commente les remontrances et notamment leur conclusion. Il montre que le commentaire de Rachi, exprimant le sens simple du verset, met en évidence la part de cette remontrance introduite par chaque mot, le retour en Egypte, précisément dans des bateaux. Dans le "vin de la Torah" de ce commentaire, le Rabbi définit la dimension profonde de ces remontrances, la bénédiction qui est introduite de cette façon, celle de la Techouva et l'apport qu'elle peut avoir, par rapport au service de D.ieu du Tsaddik. Quelques lettres sont présentées également, en relation avec la fête de Roch Hachana. Le Rabbi commente la présence d'un second Adar dans l'année et le rapport avec la Techouva. Il établit un rapport entre la spiritualité et l'unité, d'une part, la matérialité et la diversité, d'autre part, puis il montre ce qui en découle pour le service de D.ieu. Il s'adresse également aux femmes et définit leur rôle, insistant tout particulièrement sur le rôle protecteur de la Mezouza. Il commente aussi la Chemitta, son apport spirituel et ce qui en résulte pour le service de D.ieu. Le Rabbi tire un enseignement du "Chabbat des jours" et du "Chabbat des années",

la Chemitta. Il précise la différence entre l'un et l'autre, de même que ce qui en résulte pour le service de D.ieu. Le Rabbi définit également le Hakhel et sa portée actuelle, après la destruction du Temple, la valeur de l'unité et son effet sur le cœur juif et ce qui en découle pour la vie de la communauté, notamment dans le domaine de l'éducation. Enfin, le Rabbi souligne l'importance de la confiance en D.ieu et il donne, à ce propos, d'importants conseils à un responsable communautaire.

A propos de la Parchat Nitsavim, le Rabbi analyse l'Injonction de : "choisir la vie". Rachi mentionne, pour la définir, la parabole d'un père qui recherche le bien de son fils. Le Rabbi précise ce que cette image permet de comprendre. Il compare également le choix de la vie à un tirage au sort. Il définit ainsi ce choix selon une démarche intellectuelle ou bien en transcendant la raison. Il conclut en montrant que les Juifs s'attachent à D.ieu au-delà de toute logique et que D.ieu Lui-même fait le choix des Juifs. C'est notamment le cas, à Roch Hachana. Dans son analyse de la Parchat Vayéle'h, le Rabbi commente la Mitsva du Hakhel. Il constate que Rachi n'en explique que quelques détails et il montre que ces détails sont indispensables pour comprendre le sens simple du verset. Le Rabbi se demande, notamment, comment l'ensemble du peuple d'Israël, hommes, femmes et enfants, pouvait se rassembler dans le Temple, lors du Hakhel. Il montre, enfin, ce que l'on peut déduire du commentaire de Rachi, pour la Hala'ha et selon le "vin de la Torah".

Commentant la fête de Roch Hachana, en relation avec la Hilloula de sa mère, la Rabbanit 'Hanna, le Rabbi commente la prière de 'Hanna, qui est la Haftara de cette fête. Il analyse le récit qui en est fait et il en précise le sens. Il expose l'enseignement que l'on peut en déduire pour la prière de Roch Hachana et pour celle de toute l'année. Il montre, notamment, qu'un Juif doit faire en sorte que ces besoins personnels deviennent ceux de D.ieu, afin d'être pleinement exaucé par Lui. Le Rabbi commente également la Parchat Haazinou et, notamment, le choix de Moché, notre maître, qui fit des cieux et de la terre ses témoins, quand il mit en garde les enfants d'Israël, à propos de la pratique de la Torah et des Mitsvot. Le Rabbi justifie ce choix et il précise différents aspects de ce témoignage et des groupes de témoins, y compris selon la Hala'ha et la 'Hassidout.

Enfin, le Rabbi, en relation avec la fête de Soukkot, se demande pourquoi on s'acquitte de son obligation avec une Soukka empruntée, mais non avec les quatre espèces empruntées. Il propose une explication basée sur la 'Hassidout, indiquant de quelle manière ce qui est caché à Roch Hachana et à Yom Kippour se dévoile, pendant Soukkot. Il définit, plus précisément trois aspects de ces jours redoutables et de l'impact qu'ils ont sur la personnalité juive. Puis, il définit trois aspects équivalents en la fête de Soukkot et il répond ainsi à toutes les questions soulevées, sur ce sujet.

*

A n'en pas douter, la diffusion de ces grandes idées de notre héritage, qui sont également des concepts essentiels de la Pensée 'hassidique et de l'enseignement du Rabbi, saura hâter la venue du Machia'h.

C'est, en effet, le Machia'h lui-même qui affirma au Baal Chem Tov, lorsque celui-ci connut une élévation de l'âme, à l'occasion d'une fête de Roch Hachana et le rencontra dans les sphères célestes, qu'il se révélerait "lorsque les sources de ton enseignement se répandront à l'extérieur". Puisse D.ieu faire que la publication de ces textes apporte modestement sa contribution à cette diffusion.

Très prochainement, la promesse du Machia'h s'accomplira, comme le Rabbi nous en a lui-même donné l'assurance. Alors, le Rabbi sera, de nouveau, physiquement à notre tête et il nous prodiguera encore les merveilles de son enseignement. Par la suite, sans l'ombre d'un doute, nous assisterons, après l'avènement de la période messianique, à la parution de nouveaux Likouteï Si'hot.

Haïm MELLUL

15 Mena'hem Av 5770 (2010)

"Il n'y avait pas, pour Israël, de jour de fête comparable au 15 Av)

***Répartition des textes des Likouteï Si'hot, tomes 15 à 19,
entre les cinq volumes de leur traduction française,
séries 9 à 13***

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
Parchat Bamidbar 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie	X			X	
Parchat Bamidbar 2 Sivan		X			
Fête de Chavouot 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie					X X
Parchat Nasso 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie	X	X	X	X	X
Parchat Beaalote'ha 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie	X	X	X	X	X
Parchat Chela'h 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie	X	X	X	X	X

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
Parchat Kora'h 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie	X	X	X	X	X
Parchat 'Houkat 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie	X	X	X		
Parchat Balak 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie	X X		X		X
Parchat 'Houkat – Balak 12-13 Tamouz 12 – 13 Tamouz				X X	
Parchat Pin'has 12-13 Tamouz					X
Parchat Pin'has 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie	X	X	X		X
Parchat Matot 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie		X	X	X	
Parchat Matot –Masseï	X				

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
Parchat Masseï 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie		X			X
Parchat Masseï Trois semaines			X		
Additifs Parchat Bamidbar Fête de Chavouot Parchat Nasso Parchat Beaalote'ha Parchat Chela'h Tamouz Parchat Kora'h Parchat 'Houkat 12-13 Tamouz Parchat Balak Parchat Pin'has Trois semaines Mena'hem Av Eté			X	X X X(Chela'h) X X (Houkat – Balak) X X X(Pin'has) X(Masseï)	X X X X(Matot)
Parchat Devarim 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie	X	X	X	X	X
Parchat Vaét'hanan 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie		X	X	X	
Chabbat Na'hamou 15 Av	X				X

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
Parchat Ekev					
1 ^{ère} causerie		X			
2 ^{ème} causerie					X
3 ^{ème} causerie					X
4 ^{ème} causerie			X		
5 ^{ème} causerie				X	
20 Av			X		
Parchat Reéh					
1 ^{ère} causerie				X	
2 ^{ème} causerie					X
3 ^{ème} causerie	X				
4 ^{ème} causerie		X			
Elloul					
1 ^{ère} causerie			X		
2 ^{ème} causerie					X
Parchat Choftim					
1 ^{ère} causerie		X			
2 ^{ème} causerie	X				
3 ^{ème} causerie					X
4 ^{ème} causerie			X		
Parchat Tétsé					
1 ^{ère} causerie				X	
2 ^{ème} causerie	X				
3 ^{ème} causerie			X		
4 ^{ème} causerie		X			
Parchat Tavo					
1 ^{ère} causerie			X		
2 ^{ème} causerie					X
Parchat Tavo					
‘Haï Elloul	X				
‘Haï Elloul		X			

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
Parchat Nitsavim 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie		X		X	X
Roch Hachana			X		
Roch Hachana Vav Tichri					X
Parchat Vayéle'h 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie	X	X	X		X
Parchat Haazinou 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie		X			X
Soukkot 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie			X	X	X
Parchat Bera'ha Sim'hat Torah		X			
Sim'hat Torah	X				
<i>Commentaires d'Iguéret Ha Techouva</i> 1 ^{ère} causerie 2 ^{ème} causerie 3 ^{ème} causerie 4 ^{ème} causerie 5 ^{ème} causerie				X(Reéh) X(Choftim) X(Tétsé) X(Tavo) X (Nitsavim-Vayéle'h)	

Tome 19	Série 9	Série 10	Série 11	Série 12	Série 13
<i>Additifs</i>					
Parchat Devarim				X	
Mena'hem Av				X(Devarim)	
Parchat Vaét'hanan				X	
15 Av				X(Vaét'hanan)	
Parchat Ekev				X	
Parchat Reéh				X	
Elloul				X(Reéh)	
Parchat Choftim				X	
Parchat Tétsé				X	
Parchat Tavo				X	
Haï Elloul				X(Tavo)	
Parchat Nitsavim	X				
Tichri				X(Vayéle'h)	
Roch Hachana	X				
Dix jours de Techouva	X(Roch Hachana)				
Parchat Vayéle'h			X		
Yom Kippour	X(Haazinou)				
Fête de Soukkot				X	
Chemini Atséret et Sim'hat Torah				X	

Lettres aux fils et filles d'Israël, à l'occasion de Roch Hachana

18 Elloul 5738	X
Veille du saint Chabbat Chouva, 6 Tichri 5739	X
Mardi, 3 ^{ème} jour des Seli'hot 5738, aux femmes et jeunes filles d'Israël	X
18 Elloul 5739	X
6 Tichri 5740	X
Veille du saint Chabbat 18 Elloul 5740	X
Jours de Seli'hot 5740	X
Jours du mois d'Elloul 5740	X

SOMMAIRE

• BAMIDBAR • Chavouot

- **Le principe du voisinage** **page 29**
(Discours du Rabbi, second jour de Chavouot 5718-1958)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 28)

- **Moché, David et le Baal Chem Tov** **page 47**
(Discours du Rabbi, second jour de Chavouot 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 35)

• NASSO •

- **Le service du chant** **page 67**
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nasso 5725-1965
et 5734-1974)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nasso 4, 46)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 44)

• BEAALOTE'HA •

- **Le Pessa'h de l'Egypte et celui du désert** **page 91**
(Discours du Rabbi, causeries du mois de Nissan 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 104)

• CHELA'H •

- **Le prélèvement de la 'Hala** **page 131**
(Discours du Rabbi, 26 Sivan et
Chabbat Parchat Chela'h 5736-1976)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 15, 20)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 1178)

• **Lettres du Rabbi** **page 151**

• **Grand désastre** **page 155**

*(Discours du Rabbi, 1er jour de Roch 'Hodech Elloul
5714-1954)*

• **KORA'H** •

• **Conséquences de la dispute de Kora'h** **page 161**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Kora'h
3 Tamouz 5724-1964, 19 Kislev 5725-1964
et mardi de la Parchat Kora'h 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 218)*

• **'HOUKAT** •

• **Lettre du Rabbi** **page 187**

• **12-13 Tamouz - Pin'has et le Rabbi Rayats** **page 191**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 318)*

• **BALAK** •

• **Le Machia'h et la prophétie de Bilaam** **page 211**

*(Discours du Rabbi, 12 Tamouz, à l'issue du saint Chabbat
Parchat Balak et Parchat Pin'has 5738-1978)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 271)*

• **PIN'HAS** •

• **Transmission de Moché** **page 243**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5725-1965)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 28, 2)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 334)*

• MATOT •
Mena'hem Av

• Mois de miséricorde **page 263**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has,
qui bénit le mois de Mena'hem Av 5710-1950)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 490)*

• Télégramme du Rabbi à tous les 'Hassidim **page 266**

Roch 'Hodech Mena'hem Av 5738-1978

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 491)

• MASSEI •

• La résidence en Erets Israël **page 269**

*(Discours du Rabbi, 10 Chevat,
et Chabbat Parchat Bechala'h 5736-1976)
(Likouteï Si'hot, tome 18 page 399)*

• DEVARIM •

• La bénédiction de Moché **page 297**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Devarim 5736-1976)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 11)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 15)*

• VAET'HANAN •
Chabbat Na'hamou

• Double consolation **page 321**

*(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av, Chabbat Parchat Ekev
et Chabbat Parchat Re'eh 5734-1974)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 67)*

• EKEV •

• **Toute la Mitsva** **page 353**

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Ekev 5727-1967)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 94)

• **Le propriétaire de la pierre** **page 377**

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av 5724-1964)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 106)

• REEH •

• **Le lieu de l'élection** **page 399**

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot-Masseï,

Chabbat Parchat Devarim et chabbat Parchat Ekev 5740-1980)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 140)

• **Elloul : deux formes de service de D'ieu** **page 417**

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot-Masseï,

Chabbat Parchat Devarim et Chabbat Parchat Ekev 5740-1980)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 140)

• CHOFTIM •

• **Révélation prophétique** **page 427**

(Discours du Rabbi, fête de Chavouot

et Chabbat Parchat Nasso 5734-1974)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 177)

• TETSE •

• **La récompense des Mitsvot** **page 453**

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av
et 28 Mena'hem Av 5736-1976)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 197)

• TAVO •

• Dimension profonde des remontrances page 483

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tavo 5734-1974)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tavo 28, 68)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 235)

• Lettres de Roch Hachana page 501

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 589)

• NITSAVIM •

• Choisir la vie page 553

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nitsavim 5725-1965,

et second jour de Roch Hachana 5726-1965)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nitsavim 30, 19)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 274)

• VAYELE'H •

• La Mitsva du Hakhel page 573

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av 5731-1971)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 11)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 321)

• ROCH HACHANA •

6 Tichri

• La prière de 'Hanna page 595

(Discours du Rabbi, seond jour de Roch Hachana 573-1975)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 291)

• HAAZINOU •

• Les témoins page 611

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Haazinou 5726-1965)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Haazinou 32 1)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 329)

• SOUKKOT •

• Soukka empruntée

page 635

(Discours du Rabbi, second jour de Soukkot 5724-1963)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 348)

Likouteï Si'hot

*Perspectives 'hassidiques
sur la Sidra de la semaine*

* * *

*d'après les causeries du
Rabbi de Loubavitch*

• *Treizième série* •

Tome 4
BAMIDBAR

BAMIDBAR

Bamidbar - Chavouot

Le principe du voisinage

(Discours du Rabbi, second jour de Chavouot 5718-1958)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 28)

1. Faisant référence au don de la Torah, la Guemara⁽¹⁾ rapporte le récit suivant : "Lorsque Moché monta là-haut, les anges du service dirent au Saint béni soit-Il : 'Maître du monde, que fait un humain parmi nous ?'. Il leur répondit : 'Il est venu recevoir la Torah'. Ils Lui demandèrent : 'Ce plaisir caché qui était dissimulé pour Toi, Tu veux le donner à un être de chair et de sang ? Quel est cet homme pour que Tu en fasses mention ?⁽²⁾. Conserve Ta splendeur dans les cieux !⁽³⁾'. Le Saint béni soit-Il dit à Moché : 'Donne-leur une réponse'. Moché dit : 'Maître du monde, cette Torah que Tu me donnes, qu'y est-il écrit⁽⁴⁾ ? 'Je suis l'Eternel ton D.ieu,

Qui t'ai fait sortir du pays de l'Egypte'. Il leur demanda : 'Etes-vous descendus en Egypte ? Avez-vous été les esclaves du Pharaon ? Que feriez-vous donc de la Torah ? Et, qu'y est-il écrit d'autre⁽⁵⁾ : 'tu n'auras pas d'autres dieux'. Vivez-vous parmi les peuples idolâtres ?'."

Moché apporta ensuite aux anges des réponses relatives aux autres Commandements. Il leur dit : "Effectuez-vous un travail ? Le commerce existe-t-il entre vous ? Avez-vous un père et une mère ? Y a-t-il de la jalousie entre vous ? Possédez-vous un mauvais penchant ? Aussitôt, ils donnèrent raison au Saint béni soit-Il".

(1) Traité Chabbat 88b.

(2) Tehilim 8, 5.

(3) Tehilim 8, 2.

(4) Yethro 20, 2.

(5) Yethro 20, 3.

Les livres expliquent⁽⁶⁾ que, dans l'optique de la Hala'ha, l'argument des anges, "conserve Ta splendeur dans les cieux" est basé sur le principe de voisinage, selon leque^{l(7)}, lorsqu'un homme vend un champ à un autre, son voisin peut reprendre ce champ à l'acheteur, car il est préférable pour lui de grouper ses champs⁽⁸⁾ et la Torah

dit⁽⁹⁾ que : "tu feras ce qui est droit et bon aux yeux de l'Eternel ton D.ieu".

C'est précisément là ce que dirent les anges. La Torah est "dissimulée"^(9*) et elle se trouve : "là-haut", dans les cieux. Les anges en sont donc les "voisins" et ce sont eux qui doivent la recevoir. De ce fait, ils demandèrent : "Conserve

(6) Dans le Chteï Yadot, du Rav A. 'Hizkouni, publié à Amsterdam, en 5486, au début de la Parchat Terouma, ce passage est rapporté au nom du Midrash. Dans le Chéérit Yaakov, du Rav I. I. Algazi, paru à Costa, en 5511 et à Livourne, en 5580, dans la Parchat Bamidbar, il est dit : "au nom des Anciens, dont la mémoire est une bénédiction" et des "premiers Sages". Dans le Pnei David, du 'Hida, à la Parchat Yethro, il est dit que la Torah est : "fermée et enfermée". Ce point est discuté dans de nombreux ouvrages, notamment, en plus de ceux qui viennent d'être mentionnés, le Béer Its'hak, du Rav I. Shangi, publié à Salonique, en 5495, dans la Parchat Yethro, second commentaire, le Roch David, du 'Hida, à la Parchat Yethro, le 'Hasdeï Avot, sur le traité Avot, du 'Hida,

chapitre 3, à la Michna 14, le Mear'heï Lev, du Rav I. 'Hazan, publié à Salonique, en 5581, à l'article : "don de la Torah", commentaire n°12, le Brit Avot, du Rav A. Buryat, publié à Livourne, en 5622, à la Parchat Yethro, le Péta'h Chaar sur le Na'hal Its'hak, tomes 1 et 2. On verra aussi l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "voisin".

(7) Traité Baba Metsya 108a. Rambam, lois des voisins, chapitre 12, au paragraphe 5. Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 175, au paragraphe 6.

(8) Commentaire de Rachi, à cette référence du traité Baba Metsya. Rambam, à la même référence.

(9) Vaét'hanan 6, 18.

(9*) Ceci explique pourquoi ils ne dirent pas simplement : "plaisir caché".

ta splendeur dans les cieux” et c’est précisément pour cela qu’ils voulurent la recevoir, bien qu’il y soit écrit⁽¹⁰⁾ : “Ordonne aux enfants d’Israël”, “Parle aux enfants

d’Israël”. En effet, le principe du voisinage stipule qu’après la vente, on dessaisit l’acheteur pour donner le champ au voisin⁽¹¹⁾. En réponse à leur argument⁽¹²⁾, on trouve, dans

(10) En revanche, on verra ce que dit, à ce propos, le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4.

(11) Bien plus, l’apport essentiel du principe du voisinage concerne l’acheteur, qui doit se retirer, comme le dit Rachi, à cette même référence du traité Baba Metsya et l’on verra aussi, sur ce point, le Likouteï Si’hot, tome 19, à partir de la page 55. On consultera, en outre, le Mear’heï Lev, à la même référence, qui dit que, de ce fait, le Saint béni soit-Il demanda à Moché de leur répondre, mais Il n’apporta pas Lui-même cette réponse, car l’objection des anges était soulevée contre Moché, l’acquéreur. Certes, les anges s’adressèrent au Saint béni soit-Il et le Mear’heï Lev, à la même référence dit que D.ieu révéla aux anges que leur objection concernait uniquement Moché, mais l’on doit en conclure qu’il connaissait le principe du voisinage, en plus du fait que c’est Moché qui était l’acheteur, en l’occurrence. Au final, Moché aurait dû restituer la Torah au ciel, ce qui est le contraire de ce

que les anges recherchaient, comme l’indique le traité Ketouvt 110a, ce qui n’est pas comparable au fait de vendre à un non Juif, comme le précise le traité Baba Metsya, à cette même référence. En outre, l’obligation de l’acheteur, en l’occurrence, fait transgresser au vendeur l’Interdiction de placer un obstacle devant un aveugle. Toutefois, ceci conduit à s’interroger, car le vendeur transgresse lui aussi une interdiction, même si ce n’est pas celle du voisinage, alors que l’inverse, ce qui est recherché par les anges, n’est qu’un simple effort inutile.

(12) On pourrait dire que le contenu de la réponse de Moché est le suivant : la Torah ne concerne pas les cieux. Le voisinage et le principe qui en découle ne s’appliquent donc pas, pour ce qui la concerne, mais l’on verra ce que le texte dira, à ce propos, par la suite, au paragraphe 5. En fait, l’argument des anges n’appartenait pas au sens simple du verset, mais bien à sa dimension ésotérique.

les commentateurs, différentes explications⁽¹³⁾, notamment celles-ci :

A) Le principe du voisinage s'applique uniquement à la terre, non pas aux objets mobiliers⁽¹⁴⁾. Or, la Torah n'est pas une terre⁽¹⁵⁾ !

B) Le principe du voisinage s'applique seulement à une vente, mais non à un don⁽¹⁶⁾. Or, la Torah fut donnée en cadeau !

C) Les enfants d'Israël sont les proches du Saint béni soit-Il, ainsi qu'il est écrit⁽¹⁷⁾ : "Qui est ce grand peuple, duquel

(13) Concernant toutes ces explications, on verra les références qui ont été indiquées dans la note 6.

(14) Le Itour, tome 1, au chapitre 40, dit que la vente des terres est indiquée dans les références des lois des voisins, chapitre 13, au paragraphe 4, précisant : "y compris les biens mobiliers", alors que les autres références affirment : "à l'exception des biens mobiliers". On verra, à ce propos, le Chaar Hé 'Hadach, sur le Itour, à cette référence, au paragraphe 168. On consultera également le Ri de Barcelone, qui est cité à cette référence du Tour et le Choul'han Arou'h, à la même référence.

(15) On verra le Tanya, au chapitre 4, qui dit que : "de là-bas, elle voyagea et descendit". Le Brit Avot précise que la Torah est considérée comme une terre, car c'est elle qui perpétue le monde,

créé par son intermédiaire. Mais, l'on peut s'interroger, à ce propos, car, au final, la Torah est effectivement un bien mobilier et qu'importe que le monde se maintienne par son intermédiaire ? En outre, le monde a été créé pour la Torah et non l'inverse, ce qu'à D.ieu ne plaise. Enfin, la Torah permit la création du monde et son maintien uniquement par sa partie la plus superficielle, mais non par sa profondeur, comme l'explique, en particulier, le Tanya, dans le Kountrass A'haron, au paragraphe : "David l'appelait des chants". On verra aussi, sur ce point, la note 52, ci-dessous.

(16) Traité Baba Metsya, à la même référence. Rambam, même référence, chapitre 13, au paragraphe 1. Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au paragraphe 54.

(17) Vaé't'hanan 4, 7.

Dieu est proche ?". Bien plus, les Juifs sont : "les fils de Dieu"⁽¹⁸⁾. Or, quand il y a un lien de parenté⁽¹⁹⁾, a fortiori quand il s'agit de fils⁽²⁰⁾, le principe du voisinage ne s'applique pas.

D) Il est dit de Moché, notre maître⁽²¹⁾, qu'il était un : "homme de Dieu" et le Midrash explique⁽²²⁾ que : "par sa moitié inférieure, il était un homme, par sa moitié supérieure, il était divin". C'est

donc lui qui était le voisin direct de la Torah, se trouvant dans le ciel.

E) Commentant le verset⁽²³⁾ : "le peuple se tenait devant Moché du matin au soir", nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, précisent⁽²⁴⁾ qu'il : "rendait un jugement rigoureusement vrai", "comme s'il était l'associé de Dieu, dans la création". Or, la Hala'ha⁽²⁵⁾ précise que, si l'acheteur est l'associé du

(18) Traité Avot, chapitre 3, à la Michna 13. Reéh 14, 1. Chemot 4, 22-23.

(19) Selon la version du Baal Hala'hot Guedolot, qui est citée par le Beth Yossef, au nom du Ran, sur le Tour, 'Hochen Michpat, à cette référence et il est question, à ce propos, du proche et de l'érudit de la Torah, auxquels ne s'applique pas le principe du voisinage.

(20) C'est la réponse du Rif, qui est citée par la Chita Mekoubétsset, à cette même référence du traité Baba Metsya. Le Sifteï Cohen, 'Hochen Michpat, à cette référence, dans le même chapitre, au paragraphe 30, précise que : "c'est ce que le bon sens indique", mais l'on peut encore s'interroger, à ce propos.

(21) Au début du traité Bera'hot. Tehilim 90, 1.

(22) Midrash Devarim Rabba, chapitre 11, au paragraphe 4. Midrash Tehilim, édition Bober, Psaume 90. On verra aussi le Sifri, au début de la Parchat Haazinou, de même que le Targoum Yerouchalmi et le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à la même référence, le Midrash Tan'houma, même référence, au paragraphe 2, qui constate que : "Moché est proche des cieux".

(23) Yethro 18, 13.

(24) Traité Chabbat 10a et références indiquées.

(25) Rambam, même référence, chapitre 12, au paragraphe 5. Roch, à cette référence du traité Baba Metsya, au paragraphe 31. Nimoukeï Yossef, à la même référence. Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au paragraphe 49.

vendeur, le principe du voisinage ne s'applique pas⁽²⁶⁾.

2. On peut, cependant, s'interroger sur les deux dernières explications qui viennent d'être données, car Moché : "reçut la Torah du Sinai"⁽²⁷⁾, non seulement pour lui, mais aussi pour tous⁽²⁸⁾ les Juifs⁽²⁹⁾. En conséquence, certains commentateurs précisent que :

A) tous les Juifs sont les "voisins" de la Torah, car

leurs âmes sont "taillées sous le Trône céleste"⁽³⁰⁾,

B) lors du don de la Torah, ils devinrent tous les associés du Saint béni soit-Il. En effet, ils possédaient d'ores et déjà la Mitsva du Chabbat, qui leur avait été donnée à Mara⁽³¹⁾, avant même ce don de la Torah et nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, affirment⁽³²⁾ que : "quiconque prie, à la veille du Chabbat et proclame que : 'les cieux furent achevés', est

(26) Cette explication est d'après l'avis, rapporté par le traité Zeva'him 116a, qui dit que Yethro vint avant le don de la Torah, comme le rapporte le Béer Its'hak.

(27) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 1 et le traité Chabbat, à la même référence, dit : "la Torah que Tu me donnes".

(28) À l'exception de la discussion de la Torah, qui fut spécifiquement donnée à Moché, mais il adopta un comportement large et il la donna à Israël, selon les termes du traité Nedarim 38a.

(29) Bien entendu, on ne peut pas penser qu'un homme est plus proche du ciel que les anges parce qu'il a en lui une partie céleste, comme l'indique le

Midrash Béréchit Rabba, chapitre 8, au paragraphe 11 et chapitre 12, au paragraphe 8. Cela veut uniquement dire que, par trois ou quatre aspects, il ressemble aux anges du service, mais il n'y a bien là qu'une ressemblance, comme le disent le traité 'Haguiga 16, les Avot de Rabbi Nathan, chapitre 37, au paragraphe 2 et le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 8, au paragraphe 11.

(30) Zohar, tome 3, à la page 29b et l'on verra, à ce sujet, les références qui sont citées par le Nitsoutseï Or sur le Zohar, tome 1, à la page 113a.

(31) Traité Sanhédrin 56b.

(32) Traité Chabbat 119b.

considéré comme l'associé de D.ieu, dans la création".

3. Mais, en réalité, on peut s'interroger sur toutes les explications qui ont été données ci-dessus, car un élément essentiel en est absent, puisque aucune d'elles n'apparaît dans la réponse que Moché, notre maître donna aux anges⁽³³⁾ !

Bien plus, les trois dernières explications affirment, en apparence, le contraire de ce que Moché notre maître a dit. Elles soulignent, en effet, que Moché et tous les Juifs sont proches de D.ieu, liés aux cieux, associés du Saint béni

soit-Il. Or, la Guemara affirme l'inverse, puisqu'elle établit un lien entre la Torah et la descente en Egypte, mettant ainsi en avant l'aspect matériel de l'acheteur, la jalousie, le mauvais penchant.

4. On peut aussi s'interroger sur les deux premières explications, en plus de la question, d'ordre général, qui vient d'être posée sur toutes les explications à la fois :

A) Concernant la première explication, on a vu que le principe du voisinage ne s'applique pas aux biens mobiliers, car il permet de réunir deux champs, ce qui ne

(33) Les commentateurs expliquent que le Saint béni soit-Il dit à Moché : "tiens le Trône de Mon honneur", faisant ainsi allusion à l'explication du paragraphe 2, selon laquelle : "les âmes sont taillées sous le Trône céleste", mais cela est difficile à compren-

dre, car on ne trouve aucune allusion à tout cela dans les propos de Moché. On verra aussi ce que disent ces commentateurs de la discussion de la Torah, en fonction des différentes explications qui ont été précédemment citées.

concerne donc pas les biens immobiliers, pouvant être achetés dans un endroit, puis

transportés dans un autre⁽³⁴⁾. Toutefois, ceci ne s'applique pas à la Torah^(34*), qui ne peut

(34) Le Samé, 'Hochen Michpat, même chapitre, au paragraphe 97, précise que le principe du voisinage s'applique uniquement à une terre définitivement acquise, mais non au cas qu'il présente, dans lequel un des associés veut vendre, auquel cas la raison qui est invoquée par le texte ne s'applique pas. Il explique, comme le Pricha commentant le Tour, que le Choul'han Arou'h fait bien référence ici à un cas d'association, même si la source de cette Hala'ha, citée dans la note 14, ne fait pas mention de cette association et l'on verra, à ce propos, la discussion du Beth Yossef sur le Tour, à cette même référence. En tout état de cause, on peut considérer comme une évidence qu'il ne s'agit pas de biens mobiliers voisins, pour la raison qui est énoncée dans le texte.

(34*) On ne peut objecter que ceci supprime le principe du voisinage, car, en fait, celui-ci s'applique uniquement dans un cas où l'acheteur a la possibilité d'acquérir un champ dans un autre endroit. En effet, il est bien clair que la demande des anges : "conserve Ta splendeur dans les cieux" signifie : "uniquement dans les

cieux", comme le précisent le Likouteï Torah, Parchat Tazrya, à la page 23b et le Or Ha Torah, tome 2, à partir de la page 531. Il est donc fait allusion ici à l'étude dans le monde des anges, celui de Yetsira, qui correspond, à l'heure actuelle, à l'étude du Tana'h et des commentaires de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, comme le précisent les écrits du Ari Zal, le Likouteï Tana'h et le Likouteï Ha Chass. C'est uniquement de cette façon que les anges étudient la Torah. Les enfants d'Israël en font de même, quand leurs âmes s'introduisent dans des corps, ici-bas. Mais, dès lors, la Torah se trouve essentiellement dans les cieux et, ici-bas, même si l'on sait qu'elle a une dimension morale, on n'en perçoit pas la nature. Et, même si l'on admet que, dans ce domaine, les Juifs sont l'équivalent des anges, il n'en reste pas moins que la compréhension de ces derniers est plus aisée, car ils sont des êtres spirituels. Les enfants d'Israël devront donc fournir un effort plus important, avoir recours à des images qui donnent une apparence matérielle, par exemple à celle de l'achat dans un autre endroit.

pas être obtenue dans un autre endroit⁽³⁵⁾.

B) Concernant la seconde explication, trois termes sont employés à propos de la Torah :

a) elle est un héritage⁽³⁶⁾, ainsi qu'il est écrit⁽³⁷⁾ : "la Torah que Moché nous a ordonnée est un héritage...",

b) elle est le produit d'une vente, puisque nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent⁽³⁸⁾ : "le Saint

béni soit-Il déclare à Israël : Je vous ai vendu Ma Torah",

c) elle est également un cadeau, comme l'expliquent nos Sages⁽³⁹⁾, dont la mémoire est une bénédiction : "le Saint béni soit-Il a offert trois bons cadeaux à Israël... la Torah..." et nous citons dans la prière le : "temps du don de notre Torah"⁽⁴⁰⁾

Ces trois termes décrivent donc trois aspects de la relation qui existe entre la Torah

(35) En effet, après que la Torah ait été donnée ici-bas, "elle ne se trouve plus dans le ciel", selon l'expression du traité Baba Metsya 59b.

(36) Ceci a une incidence sur la Hala'ha, comme l'explique le traité Sanhédrin 59a.

(37) Ve Zot Ha Bera'ha 33, 4.

(38) Midrash Chemot Rabba, chapitre 33, au paragraphe 1 et l'on verra, à ce sujet, le traité Bera'hot 5a, qui dit : "Observe à quel point l'attitude du Saint béni soit-Il est différente de celle de l'homme... lorsqu'un homme vend un objet...".

(39) Traité Bera'hot 5a. On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 6, au paragraphe 5, qui explique que : "trois éléments

furent donnés au monde en cadeau". On verra aussi le Midrash Chemot Rabba, chapitre 28, au paragraphe 1, qui dit que : "elle lui fut donnée en cadeau". Il en est de même au chapitre 33, paragraphe 2 et l'on verra aussi le traité Chabbat 105a, qui dit : "Je l'ai donnée".

(40) On verra la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", de 5637, au chapitre 71, qui explique : "on peut penser que le don de la Torah correspond au niveau du cadeau qu'il y a dans la Torah". Concernant la bénédiction de la Torah, on verra le Likouteï Si'hot, tome 13, à la page 115, dans la note 23.

et les Juifs, comme l'établissent différents textes⁽⁴¹⁾. Dès lors, si la Torah est aussi un objet que l'on achète, le principe du voisinage devrait également s'appliquer à elle⁽⁴²⁾ !

5. Il existe, en outre, une autre explication, en apparence plus clairement en accord avec les termes de la Guemara. Certains commentateurs⁽⁴³⁾ disent, en effet, que

l'argument soulevé par les anges porte spécifiquement sur la dimension ésotérique de la Torah. En effet, les anges savent qu'ils ne sont pas concernés par son sens simple, par l'action concrète. Ils soulignent donc qu'ils sont "voisins" de sa partie cachée. En d'autres termes, on a donné aux enfants d'Israël l'ensemble de la Torah, alors que les anges n'auraient pu en

(41) On consultera, sur tout cela, la longue explication de la séquence de discours 'hassidique intitulée : "et, ainsi", de 5637, aux chapitres 66 et 68, le discours 'hassidique intitulé : "l'esprit qui domine", de 5695, à partir du chapitre 4, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2, à partir de la page 361a, le discours 'hassidique intitulé : "la Torah que Moché nous a ordonnée", de 5702 et le Likouteï Si'hot, tome 13, à la page 115, à partir du paragraphe 2.

(42) En effet, le principe du voisinage s'applique à un cadeau hypothéqué et a fortiori en sera-t-il ainsi, dans le cas présent. On verra, à ce propos, les références qui sont citées dans la note 16. En outre, le Rachbam, commentant le traité Baba Batra 51a et les Tossafot sur le traité Kiddouchin

26a, précisent que, si l'acte officiel qui a été dressé porte à la fois les termes de vente et de don, le principe du voisinage ne s'applique pas et la raison en est énoncée clairement : "un cadeau doit lui être donné et pourquoi donc avoir mentionné le terme de vente ? Pour lui conférer un pouvoir". A l'inverse, la Torah possède bien deux éléments, deux aspects différents, l'achat et le don. Et, l'achat rend possible l'application du principe de voisinage.

(43) On verra, notamment, le commentaire du Alche'h sur Tehilim, au Psaume 8 et le Maharcha sur le traité Chabbat, à la même référence, de même que plusieurs ouvrages qui sont cités dans la note 6 et le Or Ha Torah, Parchat Bechala'h, à partir de la page 646.

recevoir qu'une seule partie. Or, la Hala'ha⁽⁴⁴⁾ précise que : "si quelqu'un vend tous ses biens à une autre personne, le principe du voisinage ne s'applique pas à lui".

Une autre Hala'ha⁽⁴⁵⁾ dit que, si le voisin a besoin du champ pour élargir le sien, alors que l'acheteur souhaite l'acquérir : "parce qu'il a un moment difficile", on n'applique pas, en pareil cas, le principe du voisinage. Or, il en est bien ainsi, en l'occurrence. Les Juifs doivent recevoir la Torah "parce qu'ils ont un moment difficile" et qu'elle leur insuffle la vie, ainsi qu'il est dit : "elles sont notre vie". Grâce à la Torah, un Juif est en mesure de vaincre son mauvais penchant, comme le disent nos Sages⁽⁴⁶⁾, dont la

mémoire est une bénédiction : "J'ai créé le mauvais penchant et J'ai créé la Torah, son antidote". A l'inverse, les anges ne veulent que la dimension profonde de la Torah et ils n'ont pas de mauvais penchant. Il s'agit donc, pour eux, uniquement d'un "élargissement" de leur domaine.

Cependant, on peut s'interroger également sur ces dernières explications, car Moché répondit aux anges : "Etes-vous descendus en Egypte ? Effectuez-vous un travail ? Le commerce existe-t-il entre vous ? Avez-vous un père et une mère ? Possédez-vous un mauvais penchant ?". Il souligna, de cette façon, que les anges ne sont pas liés au sens simple de la Torah, à l'action concrète. Or, ceci n'était

(44) Traité Baba Metsya 108b. Rambam, même référence, chapitre 12, au paragraphe 6. Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au paragraphe 36.

(45) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Baba Batra 5a, le Baal Ha Maor, qui est cité par le Nimoukeï Yossef, sur le traité Baba Metsya, le Itour, au chapitre 40, à propos de la vente des terres, le Rama dans le Choul'han Arou'h, même chapi-

tre, au paragraphe 49. Tous discutent l'avis des Tossafot, sur le traité Baba Batra, à la même référence. On verra aussi le Ramban, dans ses Mil'hamot, à cette référence du traité Baba Metsya, les Hagahot Maïmonyot, à cette même référence, chapitre 12, au paragraphe 13 et le second avis donné par le Rama, à la même référence.

(46) Traité Kiddouchin 30b.

en aucune façon pour eux une idée nouvelle. Les anges en avaient bien conscience et c'est justement pour cette raison qu'ils en demandaient uniquement la partie profonde. La réponse appropriée aurait donc été : "à celui qui a vendu tous ses biens, ne s'applique pas le principe du voisinage", le fait que la Torah est la vitalité des Juifs, ce qui n'apparaît même pas en allusion dans les propos de Moché.

Certes, les Juifs ont besoin de la Torah : "parce qu'ils ont un moment difficile", du fait de la guerre qu'ils doivent mener contre leur mauvais penchant, ce qui souligne effectivement que : "vous possédez un mauvais penchant". Néanmoins, la longue réponse de Moché, notre maître :

"Effectuez-vous un travail ? Le commerce existe-t-il entre vous ? Avez-vous un père et une mère ?", permet d'établir qu'il n'est pas question ici de la lutte spécifique contre le mauvais penchant, mais plutôt du contexte général, selon lequel le sens simple de la Torah et son action concrète ne concernent pas les anges.

6. L'explication de tout cela est donc la suivante. La finalité de la Torah est d'accomplir la raison d'être de la création : "le Saint béni soit-Il conçut l'envie⁽⁴⁷⁾, qu'Il soit loué⁽⁴⁸⁾, de posséder une demeure ici-bas" et l'on sait⁽⁴⁹⁾ ce que signifie le mot : "demeure". Un homme réside, chez lui, dans toute l'essence de sa personnalité. De même, D.ieu eut l'envie que Son Essence se révèle aux créatures inférieu-

(47) On verra, notamment, le Midrash Tan'houma, Parchat Nasso, au chapitre 16 et le Tanya, au chapitre 36.

(48) C'est ce qu'ajoutait, à de multiples reprises, le Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, comme l'explique le Likouteï

Si'hot, tome 19, à partir de la page 27.

(49) On consultera, en particulier, le Or Ha Torah, à la page 997 et le début de la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 3.

res et il peut en être ainsi grâce à la Torah, par laquelle : “C’est Moi que vous prenez”⁽⁵⁰⁾.

Ceci répond à l’argument qui est soulevé par les anges, à propos du principe du voisinage. La Hala’ha précise⁽⁵¹⁾ que, si le voisin souhaite disposer du champ pour y

effectuer une plantation, alors que l’acheteur veut y construire une maison, on donnera le champ à l’acheteur, car : “la résidence est la plus importante et le principe du voisinage ne s’applique pas, en pareil cas”. Il en est donc de même pour ce qui fait l’objet de notre propos⁽⁵²⁾, puisque la finalité de la Torah est de bâtir

(50) On verra, notamment, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 30, au paragraphe 13, à propos des Mitsvot, le Midrash Chemot Rabba, au début de la Parchat Terouma, chapitre 33, au paragraphe 6, le Midrash Tan’houma, Parchat Terouma, au chapitre 3 et le Tanya, au chapitre 47.

(51) Traité Baba Metsya, à la même référence. Rachbam, à la même référence, chapitre 14, au paragraphe 1. Tour et Choul’han Arou’h, même référence, au paragraphe 26.

(52) On verra, sur tout cela, le Chéérit Yaakov, cité dans la note 6, qui explique que le monde a été créé par la Torah et le Saint béni soit-Il a imposé une condition à la création : “si Israël reçoit Ma Torah, c’est bien. Si ce n’est pas le cas, Je vous ferai retourner au chaos et au néant”. Ceci est à rapprocher du principe selon lequel : “il est préférable que la terre soit utilisée pour construire des maisons, car nous privilé-

gions l’implantation”. Toutefois, cette raison n’est pas encore suffisante. En effet, la vitalité des mondes supérieurs dépend également de la Torah, comme l’expliquent notamment le Tanya, au début du chapitre 23 et le Kountrass A’haron, au paragraphe : “David, tu les appelles des chants”. Certes, cela dépend de la pratique de la Torah et des Mitsvot qu’elle énonce. C’est le sens de l’affirmation suivante de nos Sages : “au commencement : pour la Torah”, pour la pratique des Mitsvot par les êtres inférieurs, comme l’expliquent le Tanya et le Kountrass A’haron. Si l’on fait abstraction de la raison qui sera énoncée par la suite, dans le texte, on peut penser qu’il en est ainsi parce que la Torah a été donnée ici-bas. Il est bien clair, en effet, que les anges, quand ils demandèrent : “conserve Ta splendeur dans les cieux”, incluaient aussi en cela la pratique des Mitsvot, bien que

une demeure, une maison⁽⁵³⁾. L'argument des anges sur le voisinage n'a donc aucun sens, en la matière.

C'est donc là ce que Moché répondit aux anges : "Etes-vous descendus en

Egypte⁽⁵⁴⁾ ? Effectuez-vous un travail ? Le commerce existe-t-il entre vous ?". La Torah est liée aux Juifs qui habitent le monde, précisément ce monde matériel, au sein des nations, là où la jalousie existe. En effet, la Torah fut don-

sous une forme spirituelle. De fait, comme le dit le Tanya aux chapitres 4 et 20, nos Sages soulignent que l'amour et la crainte de D.ieu sont à l'origine des Injonctions et des Interdits. Or, ces deux sentiments constituent le service de D.ieu des anges, comme l'explique le Tanya, au début du chapitre 39. Par ailleurs, il n'est question ici que de l'aspect superficiel de la Torah, non pas de sa dimension profonde, comme le souligne le Kountrass A'haron. Enfin, point essentiel, le fait que le monde se maintient grâce à la Torah n'est pas du tout mentionné, dans la réponse de Moché. Il n'en est pas de même, en revanche, d'après ce que le texte explique ici. Moché répondit aux anges que la finalité du don de la Torah est de bâtir pour D.ieu une demeure ici-bas, soit le maintien et le renforcement du monde. C'est précisément en cela que s'expriment

l'essence et la dimension profonde de la Torah, comme le texte le montrera par la suite, au paragraphe 8 et dans la note 61.

(53) On consultera ce qui est expliqué, à ce sujet, dans les discours 'hassidiques intitulés : "quand ils dirent d'abord", de 5712 et : "Il choisira pour nous", de 5723 : la finalité de la demeure de D.ieu bâtie ici-bas prend sa source en l'Essence de D.ieu. C'est la raison pour laquelle chaque homme possède, au fond de lui-même, une volonté profonde de se bâtir une maison.

(54) L'étymologie de ce nom désigne l'étroitesse et la limite, le voile et l'occultation, selon, notamment, le Torah Or, à la page 49d. Ce terme désigne ainsi le monde matériel, dans son ensemble, en lequel la Divinité transcendant la nature n'éclaire pas à l'évidence. On verra aussi ce qui est dit à la page 50b, à propos du temps de l'exil.

née afin de bâtir pour Lui, qu'Il soit loué, une demeure parmi les créatures inférieures⁽⁵⁵⁾.

7. La Torah ne fut pas donnée aux anges, mais non parce que les créatures célestes n'ont pas besoin de révéler l'Essence de D.ieu dans le monde, grâce à la Torah. En effet, dans les mondes supérieurs, par eux-mêmes, n'éclaire qu'un reflet de la Divinité. Ces mondes ne sont que : "une descente pour la Lumière de Sa Face, béni soit-Il"⁽⁵⁶⁾. C'est donc l'effort des créatures inférieures qui met en évidence l'Essence de D.ieu et bâtit Sa demeure éga-

lement pour les créatures supérieures, pour l'ensemble de l'enchaînement des mondes⁽⁵⁷⁾.

Et, l'on connaît⁽⁵⁸⁾ l'image qui est donnée, à ce sujet : "lorsque l'on veut soulever un monticule avec un instrument que l'on appelle un levier, on doit le placer sous sa partie la plus inférieure. En revanche, s'il est placé au milieu, tout ce qui se trouve sous lui ne sera pas soulevé". C'est pour cette raison que la Torah doit être donnée ici-bas, dans ce "monde inférieur, le plus bas qui soit"⁽⁵⁹⁾. C'est de cette manière qu'est bâti tout l'enchaînement des mondes.

(55) On verra le Midrash Tehilim sur le Psaume 8 : "Il lui dit : elle n'est pas apte à se maintenir parmi vous... Où se maintient-elle ? Parmi les créatures inférieures, ainsi qu'il est dit : J'ai fait une terre et, sur elle, J'ai créé l'homme".

(56) Tanya, au chapitre 36. On verra aussi le discours 'hassi-

dique intitulé : "Je suis venu dans mon jardin", de 5711, au chapitre 4.

(57) On verra, à ce propos, le discours 'hassidique intitulé : "les lumières de 'Hanouka", de 5643, à la fin du chapitre 1, qui est imprimé dans le Ha Tamim, tome 3, à la page 47.

(58) Torah Or, à la page 4a.

Et, c'est bien là ce que Moché entendait souligner, dans sa réponse : "Y a-t-il de la jalousie entre vous ? Possédez-vous un mauvais penchant ?". Il expliquait, par ces termes, à quel point ce monde : "inférieur par son niveau, le plus bas qui soit, par le Voile de la Lumière de D.ieu, béni soit-Il est rempli par les forces du mal"⁽⁵⁹⁾.

8. Il reste, néanmoins, encore un point que l'on doit comprendre. Il est vrai que, pour bâtir la Lumière de D.ieu parmi les créatures inférieures, on doit disposer de la Torah ici-bas, mais cela ne répond pas à l'objection qui a été soulevée par les anges à propos du principe du voisinage. Car, au final, ils sont effectivement des voisins et ils veulent aussi bâtir une demeure, une maison, au

moins pour les créatures supérieures.

Il faut en conclure que la demeure de D.ieu, béni soit-Il, la révélation de Son Essence, ne peut pas résulter du service de D.ieu des anges, pas même dans les sphères célestes⁽⁶⁰⁾. Seule l'action des créatures inférieures met en évidence l'Essence de D.ieu au sein de l'enchaînement des mondes.

L'explication de tout cela, la raison pour laquelle il en est ainsi est la suivante. La force de l'Essence de D.ieu se trouvant dans la Torah se révèle concrètement par l'effort d'une âme subissant les entraves et les limites de ce monde⁽⁶¹⁾. Car, cette âme descend dans un monde "empli de forces du mal et de l'autre côté, s'opposant à D.ieu, à

(59) Tanya, à la même référence.

(60) On verra, sur ce point, le Or Ha Torah, Parchat Vayétsé, à la page 855b et, de même, Parchat Bechala'h, à la référence qui est citée dans la note 43.

(61) On verra, à ce sujet, la longue explication du Kountrass Inyana Chel Torat Ha 'Hassidout, au chapitre 19, com-

mentant l'enseignement de nos Sages, dans le traité Kiddouchin 30b : "J'ai créé le mauvais penchant et J'ai créé la Torah, son antidote". En effet, l'essence de la Torah est unifiée à l'Essence de D.ieu, béni soit-Il et ceci s'exprime précisément quand elle sert d'antidote au mauvais penchant.

proprement parler”⁽⁵⁹⁾ et c’est en ce monde inférieur qu’elle doit lutter contre un mauvais penchant, supprimer les occultations et les voiles, transformer l’obscurité en lumière, les forces du mal totalement opposées à D.ieu en sainteté. Il y a bien là un fait nouveau, à l’origine de l’existence.

Or, la force d’introduire un fait nouveau émane bien de l’Essence de D.ieu, Qui seul a la capacité, le pouvoir de créer à partir du néant et donc d’introduire ce fait nouveau⁽⁶²⁾. Et, Il accorde ainsi la force de transformer l’existant en néant⁽⁶³⁾. La valeur de cette force d’introduire un fait nouveau est soulignée, dans

la réponse de Moché, par l’argument : “avez-vous un père et une mère ?”.

Comme on le sait⁽⁶⁴⁾, la naissance est comparable à la création à partir du néant. Elle relève donc de la force de l’En Sof, que les anges ne possèdent pas⁽⁶⁵⁾. Ce fut précisément la réponse de Moché, notre maître. Seules les âmes, ici-bas, possèdent cette force d’introduire un fait nouveau. Par leur service de D.ieu, dans ce monde matériel, elles “donnent naissance”, elles prennent les objets inférieurs et elles en font la demeure de l’Essence de D.ieu, béni soit-Il. Par la suite, il peut en être de même dans l’ensemble de l’enchaînement des mondes.

* * *

(62) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 20, à la page 130b.

(63) On verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 6, à partir de la page 23 et tome 12, aux pages 74 et 75, avec les références indiquées.

(64) Séquence de discours ‘hassidiques intitulée : “réjouir, tu

réjouiras”, de 5657, à partir de la page 3 et l’on verra aussi le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 40a.

(65) Likouteï Torah, Chir Hachirim, à partir de la page 39d et Biyoureï Ha Zohar, à la page 5d.

Moché, David et le Baal Chem Tov

(Discours du Rabbi, second jour de Chavouot 5737-1977)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 35)

1. Nous avons maintes fois souligné⁽¹⁾ que le moment de Chavouot établit un lien entre :

A) Moché, notre maître, par l'intermédiaire duquel la Torah fut donnée, à Chavouot,

B) le roi David, puisque : "David mourut à Chavouot"⁽²⁾,

C) le Baal Chem Tov, qui quitta également ce monde à Chavouot⁽³⁾.

Tout est effet de la divine Providence, notamment les événements qui concernent les Juifs, en général et les Grands, les chefs d'Israël, en particulier. Cela veut dire que :

A) ils ont tous un point commun⁽⁴⁾ et c'est précisément la raison pour laquelle ils sont tous liés à un même jour,

B) ce point commun concerne, en outre, le contenu essentiel de ce jour, en l'occur-

(1) On verra le Likouteï Si'hot, notamment tome 8, à partir de la page 21 et à partir de la page 249.

(2) Yerouchalmi, traité Beïtsa, chapitre 2, au paragraphe 4, traité 'Haguïga, chapitre 2, au paragraphe 3, qui est cité dans les Tossafot sur le traité 'Haguïga 17a. Midrash Ruth Rabba, chapitre 3, au paragraphe 2.

(3) Le premier jour de la fête de Chavouot, selon le Likouteï Dibbourim, à la page 32a.

(4) Concernant Moché et David, on verra le début du Midrash Tehilim : "tout ce qui fut fait par Moché fut refait par David". On consultera cette longue explication.

rence la fête de Chavouot, temps du don de notre Torah⁽⁵⁾.

A l'inverse, il doit également y avoir un fait nouveau, en ce point commun, tel qu'il se trouve chez chacun de ces trois chefs d'Israël. Selon l'expression de la Guemara, chacun d'eux "est nécessaire".

2. L'un des points communs à Moché, à David et au Baal Chem Tov est le fait que

chacun d'eux fut non seulement un roi, un chef d'Israël⁽⁶⁾, mais aussi le premier de sa catégorie de royauté et de direction du peuple juif.

Moché, notre maître, fut le premier chef⁽⁷⁾ de tous les enfants d'Israël, notamment d'après l'avis du Rambam⁽⁸⁾, qui affirme que : "il était un roi". Il fut, de ce fait, le premier roi d'Israël. David fut le premier : "roi de la maison de David". Or, "dès que David

(5) A propos de Moché et de David, le Midrash Tehilim, à cette référence, dit que : "Moché leur donna les cinq livres de la Torah. De même, David leur donna les Tehilim, qui comptent cinq livres". On notera que la 'Hassidout, qui fut révélée par le Baal Chem Tov, est l'essence de l'âme de la Torah, la Ye'hida, le cinquième niveau, grâce auquel les quatre premiers niveaux, Néfech, Roua'h, Nechama, 'Haya, sont différents. Tout ceci est longuement expliqué dans le Kountrass Inyana Chel Torat Ha 'Hassidout, à partir du paragraphe 6.

(6) Et, ils remplirent cette fonction comme un berger, selon l'explication qui est donnée par le Likouteï Si'hot, même tome, à partir de la page 250, avec les références indiquées.

(7) Puis, "dans chaque génération, descendent des parcelles de l'âme de Moché, notre maître, puisse-t-il reposer en paix et elles s'introduisent dans le corps et dans l'âme des Sages de la génération, les yeux de la communauté", comme l'indique le Tanya, au début du chapitre 42.

(8) Selon les lois de la maison d'élection, chapitre 6, au paragraphe 11, le commentaire de la Michna, traité Chevouot, chapitre 2, à la Michna 2, Rabbénou 'Hananel et le commentaire de Rachi sur le traité Chevouot 15a. On verra aussi, notamment, le traité Zeva'him 102a, le Midrash Tehilim, même référence et le Midrash Chemot Rabba, chapitre 48, au paragraphe 4, les Midrashim qui sont cités par le Ramban sur le verset Bera'ha 33, 5 : "Il y eut, en Yechouroun, un roi".

reçut l'onction, il mérita la couronne⁽⁹⁾ de la royauté, qui ne disparaîtra jamais de sa descendance"^(9*). Enfin, le Baal Chem Tov fut le premier chef⁽¹⁰⁾ de la 'Hassidout générale.

Ceci nous permettra de comprendre le lien particulier qui existe entre ces trois rois et chefs d'Israël, par leur point

commun et le don de la Torah. En effet, l'un des apports essentiels de ce don fut de rendre chaque Juif partie intégrante d'un "royaume de prêtres", de "princes"⁽¹¹⁾. Et, chacun reçoit ainsi la force d'exprimer ce caractère, d'une manière évidente. On l'obtient des chefs d'Israël de toutes les générations⁽¹²⁾, comme nous le montrerons.

(9) Rambam, lois des rois, chapitre 1, à partir du paragraphe 7 et lois de l'étude de la Torah, au début du chapitre 3, cité brièvement dans les lois de l'étude de la Torah de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 4. Cette référence renvoie au traité Yoma 72a et l'on peut s'interroger à ce propos, car la référence, en la matière, est les Avot de Rabbi Nathan, au début du chapitre 41 et le Sifri sur le verset Kora'h 18, 20. Mais, peut-être une référence du Talmud a-t-elle été préférée, bien qu'elle soit formulée différemment. Ce point doit encore être approfondi.

(9*) Rambam, à la même référence et l'on verra le Midrash Tehilim, à la même référence, qui dit que : "le meilleur des rois, c'est David". On verra aussi le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de nommer un roi, au chapitre 2.

(10) On verra la causerie de Chevii Chel Pessa'h 5696, qui est reproduite dans les additifs du Kéter Chem Tov, au paragraphe 225, affirmant que : "la grandeur d'un roi puissant est

insignifiante devant la grandeur de notre maître, le Baal Chem Tov". Comme on le sait, la révélation du Baal Chem Tov fut un avant-goût de celle du Machia'h. On verra, à ce propos, le Torat 'Haïm, Chemot, à la page 329b, qui dit que : "la crainte profonde du Baal Chem Tov évoque celle du Machia'h". On verra aussi la note 12, ci-dessous.

(11) Yethro 19, 6 et commentaire de Rachi.

(12) On verra le Séfer Ha Mitsvot, à la même référence, au chapitre 1, à propos de l'influence exercée par la soumission du roi, pour le peuple. En effet, différents textes expliquent que la grandeur du roi est liée à sa soumission profonde. On verra, à ce propos, le traité Bera'hot 34b et le Rambam, à la fin du chapitre 2 de ses lois des rois, qui dit que : "tout comme le verset lui a réservé un grand honneur et tous sont tenus de l'honorer, il est lui-même tenu d'avoir un cœur humble et contrit". On verra, à ce propos, la suite de la causerie de Chevii Chel Pessa'h 5696, qui est

3. Nous comprendrons la relation entre la "nation de prêtres" et le don de la Torah en définissant, au préalable, ce qu'est la royauté. Son aspect essentiel est l'élévation. Le roi est plus haut, séparé de tout le peuple. De ce fait, il n'a pas le droit de s'abaisser à effectuer un travail⁽¹³⁾ et l'on doit satisfaire tous ses besoins dans la plus grande largesse, ainsi qu'il est écrit⁽¹⁴⁾ : "tes yeux verront le roi dans sa beauté". Personne et rien, dans le royaume, ne peut l'empêcher de faire ce qu'il veut. Ainsi, comme le disent nos Sages⁽¹⁵⁾, dont la mémoire est une bénédiction :

"le roi peut briser les barrières et nul ne doit lui faire obstacle" ou encore⁽¹⁶⁾ : "si le roi l'ordonne, la montagne sera déracinée".

Une telle situation est comparable à celle que le don de la Torah apporta aux enfants d'Israël. Grâce à ce don, "Tu nous as élevés", les enfants d'Israël furent placés au-dessus des autres nations, au-dessus du monde, en général. Ils cessèrent d'être soumis aux voies de la nature. En d'autres termes, lorsque les Juifs accomplissent la Volonté de D.ieu, lorsqu'ils adoptent pleinement le comportement

citée dans la note 10, à propos du Baal Chem Tov, soulignant que sa royauté est celle de D.ieu. Ceci peut être rapproché de l'influence de la royauté, qui est accordée à tous. On verra aussi Iguéret Ha Kodech, au début du chapitre 29, d'après le Michnat 'Hassidim, traité : "obligation des âmes", chapitre 2, à la Michna 1, qui précise que : "les Mitsvot qui ne s'appliquent qu'au roi sont pratiquées par lui au nom de tout Israël, car il représente tous les Juifs à la fois".

(13) De fait, un responsable de la communauté ne doit pas travailler non plus, dès qu'il se trouve en présence de trois personnes et a fortiori

en est-il ainsi pour le roi, comme le disent le traité Kiddouchin 70a, le Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 25, au paragraphe 4, le Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 8, au paragraphe 4 et les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 16.

(14) Ichaya 33, 17. Lois des rois, chapitre 2, au paragraphe 5. On verra aussi le traité Horayot 9a, avec le commentaire de Rachi.

(15) Traité Pessa'him 110a et références indiquées.

(16) Traité Baba Batra 3b et références indiquées.

de la Torah et des Mitsvot, non seulement ils obtiennent la satisfaction de leurs besoins dans la largesse, mais, en outre, ils n'ont plus besoin de labourer, de planter. Leur travail est effectué par les autres⁽¹⁷⁾.

Appliqué au service de D.ieu de chaque Juif, cela veut dire que celui qui met en pratique la Torah et les Mitsvot doit adopter un comportement royal, se consacrer à la Mitsva comme s'il n'avait aucun autre travail, pas le moindre souci⁽¹⁸⁾, comme celui dont l'on satisfait tous les besoins dans la largesse⁽¹⁹⁾. Aucun raisonnement basé sur les lois naturelles ne doit faire obstacle à la pratique de la Mitsva. En effet, pour tout ce

qui concerne la Torah et les Mitsvot, un Juif est maître de la nature, son roi.

Quand un Juif aborde la pratique de la Torah et des Mitsvot avec l'attitude de celui qui appartient à une "nation de prêtres", il n'a plus à lutter contre son mauvais penchant, ni contre ce qui le trouble. Il agira dans le calme, se placera d'emblée au-dessus du monde. En ayant conscience d'appartenir à une "nation de prêtres", il écartera, d'emblée, toutes les contrariétés.

4. Toutefois, un Juif pourrait encore se poser la question suivante. On peut comprendre qu'il en soit ainsi par la dimension profonde de l'âme, qui transcende le corps

(17) On verra le traité Bera'hot 35b, de même que le Me'hilta et le commentaire de Rachi sur le verset Bechala'h 16, 32.

(18) Bien plus, en pareil cas, on n'a même pas son attention détournée par une autre Mitsva, comme l'indiquent, notamment, Rachi, dans son commentaire du traité Soukka 25a et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 38, au paragraphe 7.

(19) On trouvera une explication similaire dans le Likouteï Si'hot, tome 17, à la page 307, à propos de celui qui a l'étude de la Torah pour seule activité. On consultera aussi le Torah Or, à la page 38d, affirmant que celui qui n'a pas d'autres activités que l'étude est lui-même considéré comme un roi.

et ne s'introduit pas en lui. Il est alors bien clair que le monde et la matérialité ne remettent pas en cause l'attachement à D.ieu, l'accomplissement de Sa Volonté, de Ses Mitsvot, celles⁽²⁰⁾ du Roi du monde.

Mais, il s'agit, en l'occurrence, de la partie de l'âme qui s'introduit dans le corps et qui entre ainsi en contact avec les préoccupations du monde, lesquelles la limitent et la dérangent. Dès lors, comment lui demander de s'élever au-dessus de cette introduction et de le faire vraiment ?

La réponse est donc la suivante. Il y a, dans chaque génération, des chefs d'Israël, qui possèdent les qualités de la royauté et de l'élévation. Ce

sont eux qui apportent à tous les Juifs le pouvoir⁽¹⁹⁾ de mettre en évidence, au sein de leur propre personne, au moins jusqu'à un certain point, leur appartenance à la "nation de prêtres".

5. Moché, David et le Baal Chem Tov étaient tous des chefs, des rois. C'est pour cela qu'ils disposaient de la richesse, de l'opulence, y compris matériellement^(20*). En outre, ils régnaient sur la nature et la dirigeaient. Leur comportement était surnaturel.

Ainsi, la manière dont Moché conduisait le peuple, en Egypte, puis dans le désert, était miraculeuse⁽²¹⁾. De même, D.ieu fit constamment des miracles et des merveilles pour le roi David, comme l'in-

(20) La Mitsva est également un lien, une attache et, comme le disent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, "le serviteur d'un roi est lui-même un roi".

(20*) C'est ce que disent, pour Moché, le traité Nedarim 38a, à propos duquel on verra la note 36, ci-dessous, pour David, les versets Divrei Ha Yamim 1, 29, 2 et suivants,

commentés par le Rambam, dans ses lois des rois, chapitre 3, au paragraphe 4 et par le Kessef Michné, à la même référence, pour le Baal Chem Tov, comme l'établissent les récits qui sont rapportés, à son propos.

(21) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 59, au paragraphe 5, qui affirme que : "Moché est le miracle d'Israël".

diquent plusieurs prières et actions de grâce figurant dans le livre des Tehilim. Et, le Baal Chem Tov avait lui-même une attitude faite de miracles et de merveilles. Ses récits et ceux de ses disciples sont bien connus⁽²²⁾, au point qu'il est habituel de dire, dans le langage courant, quand on évoque un fait merveilleux : "c'est une histoire du Baal Chem !". Leur influence se répandit donc et c'est grâce à cela que l'aspect de roi peut être mis en évidence chez chaque Juif.

6. Pour définir la particularité de chacun d'eux, de Moché, de David et du Baal Chem Tov, ce qu'ils apportent à chaque Juif, il est nécessaire de définir, au préalable, les trois aspects du don de la Torah :

A) Il y eut d'abord la révélation de D.ieu, lors du don de

la Torah, ainsi qu'il est dit : "l'Éternel descendit sur le mont Sinai", transcendant la nature et le monde, mais il n'en fut ainsi que de manière éphémère.

B) Il y eut aussi la conséquence, l'effet de la révélation dans le monde. Quand le Chofar se tut, la Présence divine se retira⁽²³⁾ et la Lumière divine du don de la Torah disparut. Néanmoins, la nature du monde s'en trouva affinée, afin que par la suite, il soit plus aisé de mettre en évidence la Lumière de D.ieu.

C) Il y eut, enfin, la finalité du don de la Torah, l'union entre les créatures célestes et les créatures terrestres⁽²⁴⁾, ou encore, selon les termes du Tanya⁽²⁵⁾, la transformation de ce monde matériel, le plus bas qui soit, en une demeure pour D.ieu, béni soit-Il. Cela veut

(22) On verra le Déré'h Emouna du Tséma'h Tsédek, à la page 65a, qui souligne que : "il n'a pas eu d'équivalent depuis l'époque des premiers Sages. Il fut la plus grande merveille et le plus immense miracle, au-delà de la nature". On consultera aussi, à ce propos, la séquence de discours 'hasidiques de 5666, à la page 227.

(23) Yethro 19, 13 et commentaire de Rachi, à cette référence.

(24) Selon les termes du Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra, au chapitre 15 et du Midrash Chemot Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3.

(25) Au chapitre 36.

dire qu'au sein du voile du monde, en lequel la Divinité n'apparaît pas, en "la pénombre intense et profonde, emplie de forces du mal et de l'autre côté, qui est opposé à D.ieu, à proprement parler et prétend : "il n'est rien d'autre que moi", un Juif a le pouvoir d'introduire la révélation de la Lumière de D.ieu, telle qu'elle a été obtenue lors du don de la Torah.

7. De façon générale, ces trois aspects correspondent à trois périodes du peuple d'Israël, la génération du désert, l'époque en laquelle les enfants d'Israël se trouvaient sur leur terre et le temps de l'exil.

Les enfants d'Israël, dans la génération du désert, reçurent la Torah, âmes vêtues de corps et ils ont ensuite conservé, d'une manière évidente, une trace de cette révélation. Ils sont restés dans le désert,

où ils n'étaient pas soumis aux limites du monde. Ils dépendaient alors du comportement miraculeux, transcendant la nature, dans tous⁽²⁶⁾ les domaines. C'est ainsi qu'ils pouvaient se consacrer totalement à la Torah. Comme le soulignent nos Sages^(26*), dont la mémoire est une bénédiction, "la Torah fut donnée uniquement à ceux qui se nourrissaient de manne".

En Terre sainte, les enfants d'Israël se trouvaient, d'ores et déjà, dans un pays d'installation, avec un mode de vie basé sur les voies naturelles. En revanche, la Présence divine s'y révélait, ainsi qu'il est dit⁽²⁷⁾ : "un pays que l'Eternel ton D.ieu recherche, les yeux de l'Eternel ton D.ieu sont toujours tournés vers lui, du début de l'année à la fin de l'année". Du travail de la terre, il est dit : "la plantation et la récolte... ne disparaîtront pas"^(27*) et : "c'est par la pluie

(26) Ce sont, de façon générale, la manne, le puits de Myriam, les colonnes de nuée, qui empèsent les vêtements, selon le Midrash Tehilim 23, 2, le Midrash Devarim Rabba, à la fin de la Parchat Tavo et le commentaire de Rachi, sur le verset Ekev 8, 4.

(26*) Me'hilta, au début de la Parchat Bechala'h et au verset 16, 4.

(27) Ekev 11, 12 et Be'hayé, à cette référence, entre autres et l'on verra les références dans le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 2, dans la note 10. (27*) Noa'h 8, 22.

des cieux que tu boiras de l'eau"⁽²⁸⁾. Il est alors bien clair que c'est D.ieu Qui accorde sa subsistance à chacun et que l'on accomplit : "tout ce que tu fais"⁽²⁹⁾ uniquement pour forger le réceptacle en lequel : "l'Éternel ton D.ieu te bénira", à Sa propre initiative⁽³⁰⁾.

A l'inverse, pendant la période de l'exil, "nous ne voyons pas les miracles"⁽³¹⁾. Un Juif peut alors penser qu'il est totalement soumis aux lois de la nature, ce qu'à D.ieu ne plaise, au même titre qu'un non Juif. De ce fait, un effort est nécessaire pour briser le voile du monde et pour éclairer l'obscurité de l'exil.

8. La révélation du don de la Torah fut uniquement éphémère, dans l'effet qu'elle exerça sur le monde. Pour ce qui concerne les Juifs, en

revanche, elle leur fit acquérir, d'une manière définitive, la qualité de : "nation de prêtres". Chacun d'entre eux, quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve, est, au fond de son âme, beaucoup plus haut que tout ce qui l'entoure et il n'est pas soumis aux lois de la nature⁽³²⁾.

On retrouve la même différence et le même fait nouveau au sein des influences de la royauté et du commandement que Moché, David et le Baal Chem Tov ont exercé sur les Juifs. Moché, notre maître, est celui par l'intermédiaire duquel la Torah fut donnée, au point que celle-ci : "porte son nom"⁽³³⁾. Il fit en sorte que les enfants d'Israël de sa génération, ceux qui reçurent la Torah, âmes vêtues de corps⁽³⁴⁾, soient une : "nation de prêtres" au sens le plus lit-

(28) Ekev 11, 11.

(29) Reéh 15, 18 et Sifri sur ce verset.

(30) On verra, notamment, la longue explication du discours 'hassidique intitulé : "Et, tu sauras", de 5657.

(31) Tehilim 74, 9.

(32) Comme on le sait, selon, en particulier, le Likouteï Torah, au début de la Parchat Reéh, le don de la Torah fit que : "Avaya, transcendant la nature, soit 'ton D.ieu', ta force et ta vitalité, celle de chaque Juif".

(33) On verra, notamment, le traité Chabbat 89a et le Midrash Tehilim 1b.

(34) C'était une génération possédant la connaissance, au même niveau que Moché, notre maître, selon le Ets 'Haïm, en particulier, porte des principes, au chapitre 11 et porte des versets, au début de la Parchat Chemot.

téral, d'une manière concrète. En effet, tous leurs besoins étaient satisfaits par D.ieu⁽³⁵⁾, sans le moindre effort de leur part. Chacun connaissait la richesse, l'opulence⁽³⁶⁾ et vivait sa vie d'une manière miraculeuse.

Puis, les enfants d'Israël parvinrent en Terre sainte et la manne, "pain du ciel"⁽³⁷⁾, disparut. Selon les termes du verset, "quand vous parvien-

dreZ dans le pays... pendant six ans, tu planteras..."⁽³⁸⁾. Il fut alors nécessaire de travailler. Certes, la divine Providence apparaissait clairement, en Erets Israël et il était donc bien évident qu'en réalité, c'est D.ieu Qui accorde à l'homme sa subsistance. Malgré cela, il fallait encore forger, en empruntant les voies de la nature, le réceptacle qui pouvait contenir la bénédiction de D.ieu. Il restait

(35) En effet, la manne fut obtenue par le mérite de Moché, puis, par la suite, les colonnes de nuée et le puits de Myriam furent restitués, également par le mérite de Moché, selon l'explication du traité Taanit 9a.

(36) On consultera le traité Yoma 75a, qui explique que : "des pierres précieuses et des perles tombèrent, pour Israël, avec la manne". Ceci s'ajoutait au butin de l'Egypte et de la mer Rouge, qui était particulièrement important, comme l'expliquent le traité Be'horot 5b, le Me'hilta sur le verset Bo 12, 36 et le commentaire de Rachi sur le verset Bechala'h 15, 22. Or, cette richesse était elle-même liée au don de la Torah, puisqu'il est dit, dans le verset Chemot 3, 12 : "quand tu feras sortir le peuple d'Egypte, vous servirez D.ieu sur cette montagne". Cela veut dire que le butin de l'Egypte, qui était un aspect essentiel de la sortie de ce pays, comme l'expli-

quent, notamment, le traité Bera'hot 9a et le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 823, était directement lié à : "vous servirez D.ieu sur cette montagne". De fait, nos Sages disent, à la même référence du traité Nedarim, que Moché s'enrichit par les déchets des Tables de la Loi, ce qui veut dire, d'une manière profonde, que sa richesse était une conséquence accessoire de sa Torah. L'opulence matérielle lui fut donc accordée, comme l'écrit le Rambam, dans ses lois de la Techouva, au début du chapitre 9, afin qu'il puisse étudier largement. C'est ce que disent les Likoutim du Maharil à propos de Rabbénou Tam. On peut donc en dire de même pour la génération de Moché, comme l'indiquait la note 34.

(37) Bechala'h 16, 35 et Yochoua 5, 12.

(38) Behar 25, 2-3.

donc possible de penser que l'action réalisée avait une importance intrinsèque, qu'elle permettait réellement de gagner sa vie et qu'elle pouvait donc faire obstacle à la pratique de la Torah et des Mitsvot.

Tel fut donc l'apport du roi David⁽³⁹⁾, qui insuffla la force nécessaire pour qu'un Juif, installé dans un pays, puisse, néanmoins, exprimer son appartenance à un : "royaume de prêtres" et prendre conscience du fait que sa subsistance lui vient intégralement de D.ieu, qu'elle lui confère une largesse véritable, qu'il y a bien là, dans la source et dans la dimension profonde, un fait miraculeux, qui n'est pas limité par les voies natu-

relles et qu'il les emprunte uniquement parce que telle est la Volonté du Créateur, afin de mettre en pratique, de cette façon, les termes du verset : "en tout ce que tu feras"⁽⁴⁰⁾.

Il en résulte qu'en pareille situation, dès lors qu'il s'agit de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, un Juif sera toujours en mesure de le faire, sans le moindre obstacle, à la manière d'un roi, comme on l'a indiqué au paragraphe 3.

9. Puis, commença l'obscurité de l'exil et, notamment, la période en laquelle cette obscurité devint encore plus dense et profonde. Les difficultés d'une telle période firent que, pour gagner sa vie,

(39) Comme le disent nos Sages, "lorsque les enfants d'Israël avaient besoin d'assurer leur subsistance, le Sanhédrin se rendait chez David et disait...", selon les termes du traité Bera'hot 3b. Il en fut ainsi, notamment, durant sa vieillesse, lorsqu'il avait atteint la plénitude. Dès lors, les guerres de David s'achevèrent et la Terre sainte, pays d'installation, attei-

gnit elle-même la plénitude. David acheva, en outre, les préparatifs pour l'édification du Temple, selon les versets de Divreï Ha Yamim, 1, 8. La révélation divine devint, dès lors, possible.

(40) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 294 et tome 16, à la page 174, à partir du paragraphe 4.

il devint nécessaire, non seulement de travailler, mais aussi de subir les “soucis de la subsistance”⁽⁴¹⁾. Il fallut alors recevoir une force nouvelle, plus haute, afin d’être en mesure de réveiller, en sa propre personne, les caractères d’un roi.

Un Juif pourrait donc penser qu’en pareille époque, quand les voiles et les occultations, dans la pratique de la Torah et des Mitsvot, sont si intenses, il est amplement suffisant de maintenir le niveau habituel de cette pratique, ce qui suppose, d’ores et déjà, un âpre combat, avec beaucoup d’effort, pour surmonter de telles difficultés. A fortiori en est-il ainsi quand on ajoute un effort supplémentaire pour accomplir la Mitsva d’une meilleure façon, pour augmenter son étude de la Torah, au-delà de son obligation.

En revanche, comment mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, en une telle période, comme quelqu’un qui appartient à une “nation de prêtres”, comme si, concrètement, les voiles et les occultations de la période n’existaient pas ?

Le Baal Chem Tov répond à cette question⁽⁴²⁾ en soulignant qu’au plus profond de l’exil, un Juif peut encore s’élever au-dessus de ce qui l’entoure et avoir la conscience d’appartenir à un “royaume de prêtres”, que D.ieu conduit, par Sa Providence, de façon miraculeuse, au quotidien et jusque dans le moindre détail.

L’influence permettant de révéler, en chaque Juif, cette appartenance au “royaume de prêtres”, y compris pendant le temps de l’exil, est un fait encore plus nouveau, une élé-

(41) Cette notion est analysée précisément dans le discours ‘hassidique intitulé : “Les eaux nombreuses”, de l’issue du saint Chabbat Parchat Noa’h 5738, au paragraphe 2.

(42) Comme on le sait, le Baal Chem Tov se révéla parce qu’en son temps, les enfants d’Israël se trouvaient en état d’évanouissement, à l’issue des pogromes de 5408 et 5409, selon un ancien manuscrit de ‘Hassidout, dont l’auteur n’est pas connu.

vation particulière de la royauté⁽⁴³⁾, au-delà des deux situations précédentes.

En effet, la possibilité pour un Juif de s'élever au-dessus du monde et de la nature, quand il se trouve dans un désert, séparé du monde, ou même, au sein du monde, dans un endroit en lequel la Divinité se révèle, en Erets Israël, n'exprime pas pleinement le caractère infini de la royauté, qu'il peut posséder. En pareil cas, en effet, il n'est pas pleinement soumis aux limites de ce monde.

En revanche, quand un Juif adopte la même attitude pendant le temps de l'exil, il fait alors la preuve qu'il est capable de recevoir l'élévation et, selon l'expression bien connue⁽⁴⁴⁾, d'avancer : "à priori par le dessus de l'obstacle", non pas d'une manière progressive, mais bien au-delà de

toutes les limites, passant de l'obscurité la plus profonde de l'exil à l'immense élévation du : "royaume de prêtres".

10. Que D.ieu nous garde, cependant, de penser que l'apport de Moché, de David et du Baal Chem Tov fut réservé uniquement aux Juifs de leur génération ou, plus généralement aux époques en lesquelles ils vécurent, c'est-à-dire, pour Moché, en la génération du désert, pour David, en la période durant laquelle les Juifs se trouvaient en Erets Israël et, pour le Baal Chem Tov, en le temps de l'exil.

En fait, l'action de Moché, celle de David et celle du Baal Chem Tov sont véritablement éternelles⁽⁴⁵⁾, pour tous les Juifs, en toutes les générations. C'est la raison pour laquelle tous les Juifs appellent Moché : "notre maître" et ils proclament⁽⁴⁶⁾ que : "David,

(43) C'est la raison pour laquelle la direction du Baal Chem Tov est directement liée à la royauté du Machia'h, comme on l'a indiqué dans la note 10.

(44) Selon le dicton du Rabbi Maharach. On verra, à ce propos, le

Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 124 et tome 12, à la page 186.

(45) Concernant Moché et David, on consultera le traité Sotta 9a.

(46) Selon le texte de la sanctification de la nouvelle lune, d'après le traité Roch Hachana 25a.

roi d'Israël est vivant et il existe", encore à l'heure actuelle. En outre, la venue du Machia'h⁽⁴⁷⁾ dépend de la diffusion des sources de la 'Hassidout à l'extérieur⁽⁴⁸⁾ et ceci concerne donc bien tous les Juifs, en toutes les générations.

Mais, tout comme, de façon générale, leurs apports se répartissent entre trois périodes globales, ils correspondent aussi, au sein de chaque génération, à trois catégories de Juifs et, pour chacun, à titre individuel, à trois formes du service de D.ieu.

Il y a, globalement, trois formes du service de D.ieu, l'étude de la Torah, la prière, les bonnes actions et la pratique des Mitsvot, ce qui

inclut les Injonctions⁽⁴⁹⁾ : "en toutes tes voies, connais-Le" et : "toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu". Ces différentes formes peuvent être comparées à ce service de D.ieu, durant les trois périodes précédemment définies, le désert, Erets Israël et le temps de l'exil.

La Torah est la révélation de la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il et son étude est un dévoilement du haut vers le bas, mettant en évidence la Volonté et la Sagesse de D.ieu, en ce monde matériel. Elle permet donc de s'élever au-dessus du monde, comme l'étaient les enfants d'Israël dans le désert. La Torah permet d'être un roi et, comme le disent nos Sages⁽⁵⁰⁾, dont la mémoire est une bénédiction, "les Sages sont appelés des

(47) C'est alors que le monde entier connaîtra la perfection, au-delà de celle de la création, selon le Tanya, au chapitre 36, le Zohar, tome 3, à la page 125a, que l'on comparera au Zohar, tome 1, à la page 139a, le Rambam, à la fin des lois des rois et le Avodat Ha Kodech, tome 2, au chapitre 39.

(48) Selon la lettre bien connue du Baal Chem Tov, qui est imprimée, notamment, à la fin du livre Ben Porat Yossef et au début du Kéter Chem Tov.

(49) Michlé 3, 6. Traité Avot, chapitre 20, à la Michna 12. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 231.

(50) Traité Guittin, à la fin du chapitre 5.

rois". Un roi conduit la nature et il la dirige⁽⁵¹⁾, conformément aux affirmations bien connues de nos Sages⁽⁵²⁾, à propos du verset : "D.ieu Qui entérine pour moi".

La prière permet de formuler ses besoins à D.ieu⁽⁵³⁾. Celui qui prie a ainsi conscience que c'est D.ieu Qui les satisfait, comme on l'a indiqué à propos d'Erets Israël. Néanmoins, cet homme se préoccupe lui-même de ses propres besoins⁽⁵⁴⁾ et il en

demande à D.ieu la satisfaction, car il en ressent le manque.

Pour autant, celui qui prie n'est pas encore en prise directe avec les objets matériels, tels qu'ils sont dans le monde. Ceci évoque les enfants d'Israël se trouvant sur leur terre, "l'un sous sa vigne et l'autre sous son figuier"⁽⁵⁵⁾, non pas parmi les nations du monde. La relation de celui qui prie avec ces objets matériels se limite donc

(51) Comme on le sait, selon le Likouteï Torah, Parchat Tazrya, au début du discours 'hassidique intitulé : "On discute" et le Séfer Ha Maamarim 5700, à la page 116, les signes et les miracles des Sages de la Michna et de la Guemara furent réalisés par la force de leur Torah, car celle-ci transcende le temps et l'espace. On verra également, à ce propos, le Déré'h Emouna, à la référence qui est citée dans la note 22, expliquant que la Lumière que D.ieu dissimula dans la Torah leur était révélée.

(52) On verra, notamment, le Yerouchalmi, traité Nedarim, chapitre 6, à la fin du paragraphe 8, qui est cité par le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, lois de Nidda, chapitre 189, au paragraphe 123.

(53) On verra, notamment, le Rambam, au début des lois de la prière.

(54) Il en est de même également pour la dimension morale de la prière, le lien et l'attachement à D.ieu, qui sont réalisés du bas vers le haut, selon les forces et à la mesure de l'homme qui prie.

(55) Mela'him 1, 5, 5. Mi'ha 4, 4.

uniquement à une demande formulée à D.ieu, celle de satisfaire ses besoins.

La pratique des Mitsvot a recours aux objets matériels et a fortiori est-ce le cas pour l'élévation des actions permises, l'affinement et la transformation de l'obscurité et du voile inhérents à la matière du monde, afin que brille la lumière de la sainteté. Ceci est comparable à la présence des Juifs au sein des nations, pendant le temps de l'exil⁽⁵⁶⁾.

11. Telle est donc le caractère de royauté que Moché, David et le Baal Chem Tov insufflent à chaque Juif, en chaque génération. Moché, qui est lié à la Torah révèle, en chacun, l'essence même du "royaume de prêtres". Il évoque ainsi les érudits de la Torah⁽⁵⁷⁾, qui sont séparés du monde, ayant l'étude pour seule activité⁽⁵⁸⁾. C'est à leur propos qu'il est dit : "Qui sont les rois ? Ce sont les Sages"⁽⁵⁹⁾.

(56) C'est aussi la différence qu'il convient de faire entre la Torah, la prière et la pratique des Mitsvot, apportant l'élévation aux domaines permis, en fonction de leur manière de réaliser cette élévation. On verra, à ce propos, la séquence de discours 'hassidique intitulée : "Il a libéré mon âme dans la paix", de 5659, à partir de la page 160 et celle de 5704, à partir du chapitre 18, qui dit que : "la Torah réalise l'élévation du haut vers le bas, d'une manière pacifique, dans la paix". A l'inverse, la prière est orientée du bas vers le haut. C'est la raison pour laquelle elle procède de la guerre. Néanmoins, elle est rendue possible par un rayon de lumière et elle est donc : "un glaive de paix". En revanche, l'effort investi dans les objets matériels est une guerre, à proprement parler. C'est à ce propos qu'il

est dit : "on mange du pain à la force du glaive".

(57) On consultera, sur ce point, le Torah Or, à la page 69c, qui cite le traité Chabbat 101b et les références indiquées : "Moché, tu as bien parlé". Tout recteur de Yechiva, en chaque génération, relève également du niveau de Moché.

(58) On notera que Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, qui est l'exemple cité par la Guemara, dans le traité Chabbat 11a, de quelqu'un qui a l'étude de la Torah pour seule occupation, était une parcelle de Moché, notre maître, selon, notamment, le Sidour de l'Admour Hazaken, porte de Lag Ba Omer, à la page 304b.

(59) On verra, à ce propos, le Torah Or, à la référence qui est citée dans la note 19.

Il peut, de plus, en être de même pour chaque Juif⁽⁶⁰⁾, pendant le temps que l'on consacre à l'étude de la Torah. Un Juif détient le pouvoir, au moins à ce moment, de se séparer des préoccupations du monde et de se consacrer entièrement à cette étude, comme si elle était sa seule activité.

David correspond à la prière et c'est la raison pour laquelle il écrivit le livre des Tehilim⁽⁶¹⁾. Par la royauté qu'il possédait, il permit que le service de D.ieu ait un caractère royal, bien que l'homme soit conduit à demander à D.ieu la satisfaction de ses besoins. Dès lors, toutes ses requêtes sont effectivement exaucées, non pas comme lors d'une prière ordinaire, au cours de laquelle l'homme formule sa demande ici-bas, car celle-ci

peut alors affronter des obstacles, être empêchée. La réalisation peut aussi exiger une longue attente, ou encore ne pas être totale. En l'occurrence, par contre, elle est immédiate, sans limite, sans barrière, la plus parfaite qui soit, comme si elle émanait d'un roi.

Ceci peut être rapproché de ce que l'on obtient par la Torah. Comme le relate le Zohar⁽⁶²⁾, Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, quand il voulut obtenir la pluie, commenta le verset⁽⁶³⁾ : "comme il est bon et agréable que des frères soient assis, ensemble". Il obtint aussitôt des pluies de bénédiction, de la manière qui convenait⁽⁶⁴⁾.

C'est la raison pour laquelle on trouve, dans les Tehilim, prière de David, deux aspects

(60) On consultera, sur ce point, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 17, qui est citée dans la même note. On verra aussi le Torah Or, à la page 67b.

(61) Traité Baba Batra 14b. Le début du Midrash Tehilim dit : "même s'il est dit... ainsi qu'il est écrit... ceci fut instauré par David, roi d'Israël".

(62) Tome 3, à la page 59b. On verra, sur tout cela et sur la différence qui

existe entre l'effet de la prière et celui de la Torah, le Séfer Ha Maamarim Ethalé'h Lyozna, à partir de la page 210, le Or Ha Torah, Vaykra, tome 1, à partir de la page 254 et le Séfer Ha Maamarim 5627, à partir de la page 267.

(63) Tehilim 133, 1.

(64) Il n'en est pas de même, en revanche, par la prière, comme l'explique le traité Taanit 23a.

opposés. Ces textes sont, d'une part, des éloges et des louanges de D.ieu, au même titre que la prière et, d'autre part, l'un des vingt-quatre livres de la Loi écrite, qui, de ce fait, peut avoir le même effet que la Torah⁽⁶⁵⁾.

Le Baal Chem Tov mit en évidence l'Unité de D.ieu, béni soit-Il, dans le monde, l'existence véritable de chaque créature, qui est la Parole de D.ieu, le conduisant à l'existence, le maintenant et le vivifiant, à chaque instant. En outre, il révéla tout cela à la façon de la Torah, en donnant le commentaire de chaque verse⁽⁶⁶⁾.

De cette façon, la force fut accordée à chaque Juif, y compris à celui qui se consacre à une activité matérielle, par-

fois même grossière, bien que : "nous ne voyons pas les miracles", bien que l'élévation de la matière soit au prix d'un combat⁽⁶⁷⁾, de se battre comme quelqu'un qui appartient à une : "nation de prêtres".

Dès qu'il se rend au combat, un Juif, appartenant à une "nation de prêtres", se trouve, d'emblée, "sur ton ennemi", au-dessus de lui. La victoire vient donc d'en haut, "l'Eternel ton D.ieu le placera dans ta main"⁽⁶⁸⁾ et, de cette façon, "tu captureras son captif"⁽⁶⁸⁾, il prendra la parcelle de Divinité qui était, au préalable, "captive" au sein des objets matériels de son exil. De la sorte, l'obscurité se transformera en lumière et l'amertume, en douceur.

(65) On peut penser que c'est ce que demanda David, selon le début du Midrash Tehilim : "on lira ces Psaumes et l'on recevra une récompense, comme si c'était les lois des plaies et celle de la contamination de l'impureté". Cela veut dire que l'effet de la lecture des Tehilim est comparable à celui de la Torah. On verra, à ce sujet, le recueil de lettres sur les Tehilim Ohaleï Yossef Its'hak, notam-

ment aux pages 200, 201, 203 et 220.

(66) On verra, sur tout cela, le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 27, dans les notes.

(67) On verra, à ce propos, la note 59, ci-dessus.

(68) Au début de la Parchat Tétsé. On consultera, à ce propos, le Likouteï Torah, dans le second discours 'hassidique intitulé Ki Tétsé et son commentaire.

NASSO

Nasso

Le service du chant

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nasso

5725-1965 et 5734-1974

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 44)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nasso 4, 46)

1. Après avoir fait état⁽¹⁾ du recensement des fils de Kehat, des fils de Guerchon et des fils de Merari, de “quiconque est enrôlé dans l’armée, pour travailler dans la tente du Témoignage”⁽²⁾, le verset précise que⁽³⁾ : “tous les comptes que Moché a établis... dès l’âge de trente ans... jusqu’à l’âge de cinquante ans, quiconque vient effectuer un tra-

vail de service et un travail de transport, dans la tente du Témoignage, ces comptent furent...”.

Rachi commente l’expression : “travail de service” en ces termes : “c’est le chant avec les cymbales et les harpes, qui est un travail effectué pour un autre travail”⁽⁴⁾. Cela veut dire^(4*) que ce travail n’est

(1) Dans les versets Nasso 4, 34 et suivants.

(2) Nasso 4, 35-39-43.

(3) Nasso 4, 46-48.

(4) On verra, à ce propos, les changements dans le commentaire de Rachi sur le verset Divreï Ha Yamim 2, 29, 25, mais certains pensent que Rachi n’en est pas l’auteur, comme l’indique

notamment le Chem Ha Guedolim, du ‘Hida, à l’article : “Rachi”. De plus, il a déjà été expliqué, à plusieurs reprises, que le commentaire du Na’h n’exprime pas toujours précisément le sens simple du verset, comme le fait celui du ‘Houmach.

(4*) Notamment d’après le Réém.

pas un acte intrinsèque du service, mais qu'il sert à en effectuer un. C'est, en l'occurrence, le travail du chant, qui doit accompagner les sacrifices(5). On peut, toutefois, se poser les questions suivantes :

A) Les termes de la Guemara(5*), qui est la référence de ce commentaire de Rachi, sont : "quel est le tra-

vail qui exige un service(6) ? Considère que c'est le chant". En revanche, aucun instrument de musique n'y est cité. Pourquoi donc Rachi mentionne-t-il les cymbales et les harpes ?

B) Pourquoi Rachi dit-il : "c'est le chant avec les cymbales et les harpes", alors qu'il y avait aussi de nombreux aut-

(5) Selon le traité Ara'hin 11a et il en est également ainsi selon la Hala'ha. Chaque jour, ceux qui chantaient se tenaient sur les marches, comme l'indique le Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 7, au paragraphe 5. C'est le cantique du jour, qui accompagne le sacrifice perpétuel. Certes, le Rambam modifie les termes qu'il employait, au préalable, au chapitre 3, paragraphes 2 et 3 et il omet les mots : "du sacrifice". Il semble, néanmoins, qu'il donne la même indication ici, conformément à la règle du Yad Mala'hi, principes du Rambam, au paragraphe 6, qui dit que, dans le Michné Torah, il s'en remet à ce qu'il a déjà expliqué au préalable. Toutefois, cela est un peu difficile à admettre, puisqu'il indique clairement : "ils se tiennent pour le chant". Il est, toutefois, surprenant que je n'aie pas trouvé, pour l'heure, un ouvrage mentionnant la référence

de ce que le Rambam précise ici, à la différence du chapitre 3, ou encore des lois des sacrifices perpétuels et supplémentaires, à la fin du chapitre 6. On verra aussi les principes de la Torah et des Mitsvot, du Gaon de Ragatchov, qui explique que ces chants étaient également accompagnés par la flûte, tout au long de l'année. C'était une Mitsva et non un acte du service. On consultera également le Rambam, lois des instruments du Temple, chapitre 3, au paragraphe 6, mais ce point ne sera pas développé ici.

(5*) Traité Ara'hin 11a. On verra aussi le Midrash Léka'h Tov, à cette référence.

(6) Cette formulation semble indiquer que le service proprement dit, les libations des sacrifices, est accessoire devant le chant, ce qui est le contraire de ce que dit Rachi.

res instruments de musique, qui étaient utilisés pour accompagner le chant⁽⁷⁾ ?

C) Rachi ne cite pas du tout le chant vocal⁽⁸⁾ et cette omission soulève une question encore plus forte si l'on rapproche ce passage d'un autre chant, que l'on a déjà étudié au préalable, "alors, Moché chanta... en ces termes", lequel était effectivement un chant vocal⁽⁹⁾.

Et, l'on ne peut pas dire que Rachi cite uniquement ces deux instruments de musique⁽¹⁰⁾, parce qu'ils sont représentatifs de tous les autres. En effet⁽¹¹⁾, un verset de Divreï Ha Yamim⁽¹²⁾ en mentionne trois catégories : "trompettes, harpes et cymbales"⁽¹³⁾. Rachi aurait donc dû citer ou bien ces trois catégories à la fois, y compris les trompettes, ou bien une seule, à titre d'exemple⁽¹⁴⁾. Puis, par la suite, il aurait pu indiquer,

(7) Le Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 3, au paragraphe 4, d'après la Michna du traité Ara'hin, chapitre 2, Michna 2 et 5 et celle du traité Soukka, chapitre 5, à la Michna 4, explique : "les luths, les flûtes, les cymbales, les trompettes, les cylindres". Et, le Be'hayé, à cette référence, précise : "Ils chantaient avec huit instruments". On consultera ce texte et les références qui seront indiquées ci-dessous, dans la note 12.

(8) Bien plus, selon la Hala'ha, "tous s'accordent pour dire que le chant oral est essentiel", selon les traités Soukka 51a et Ara'hin 11a, de même que d'après le Rambam, à la même référence, au paragraphe 3.

(9) On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 4, 20, qui dit : "la harpe et le pipeau pour chanter".

(10) On consultera aussi la formula-

tion du Be'hayé, à cette référence. Il dit : "ce chant était accompagné de harpes et de cymbales", puis il parle ensuite de chant vocal. Enfin, il mentionne huit instruments, comme on l'a indiqué, dans la note 7.

(11) En outre, tout cela n'explique toujours pas pourquoi il ne fait pas mention du chant vocal.

(12) 1, 15, 16. 1, 16, 5 et 25, 1-6. Divreï Ha Yamim 2, 5, 12 et 29, 25. Né'hémya 12, 27.

(13) On peut penser que la trompette cumule en elle tous les instruments de musique joués avec la bouche, comme l'indique la note 59 ci-dessous, la harpe ceux qui ont des cordes et les cymbales, ceux qui sont durs et que l'on frappe l'un contre l'autre. On verra, à ce propos, la note 57.

(14) Il aurait pu aussi noter brièvement : "c'est le chant", comme la Guemara qui est citée ici par le texte.

comme on le voit dans Divrei Ha Yamim⁽¹⁵⁾ : “les cymbales et les instruments de musique”.

2. On peut également se poser la question suivante. On peut admettre que le verset, quand il parle d'un : “travail de service”, fait allusion au chant, qui est un “service pour un autre travail”. Néanmoins, c'est alors le verset lui-même qui est difficile à comprendre. La Torah, au préalable, n'avait encore rien dit du chant des Leviim. Elle expliquait⁽¹⁶⁾ uniquement que ceux-ci devaient porter le sanctuaire, le démonter et le dresser, le garder. Selon le sens simple du verset⁽¹⁷⁾, l'ordre de chanter n'est énoncé que par la suite, dans la Parchat Bealote'ha⁽¹⁸⁾ : “ils sont consacrés au transport, ils sont consacrés au chant”.

Ceci soulève la question suivante : pourquoi ici, après le recensement des fils de Lévi, “quiconque est enrôlé dans l'armée, pour travailler”, le verset mentionne-t-il uniquement le chant, mais non les autres formes de ce service, en dehors du transport, d'autant que l'Injonction relative au chant n'a pas encore été énoncée par la Torah ?

3. Puis, Rachi analyse l'expression : “un travail de transport” et il dit⁽⁴⁾ : “comme on le comprend”. Au sens le plus simple, il introduit, de cette façon, la précision suivante⁽¹⁹⁾. Il avait indiqué, au préalable, que le : “travail de service” désigne ici un : “travail effectué pour un autre travail”. On pourrait donc faire l'erreur de penser que le “travail de transport” est aussi un travail pour le

(15) 2, 5, 13. On verra aussi le verset Ezra 3, 10 et le commentaire de Rachi, à cette référence.

(16) Bamidbar 1, 50-53 et 3, 7 et versets suivants.

(17) Tel n'est pas l'avis de Rabbi Yehouda, dans le traité Ara'hin 11a, qui dit que : “le principe du chant est instauré par la Torah” et le déduit du présent verset.

(18) 8, 16 et commentaire de Rachi. Au préalable, Rachi ne donnait pas cette explication, dans le verset Bamidbar 3, 9. La raison en est exposée dans le Likouteï Si'hot, tome 13, à la page 15, que l'on consultera.

(19) Comme l'indique le Sifteï 'Ha'hamim.

transport, un travail qui permettra ce transport, non pas le transport lui-même. Rachi précise donc qu'il faut interpréter l'expression : "un travail de transport", "comme on le comprend", c'est-à-dire un travail consistant à effectuer ce transport.

On peut, cependant, se poser la question suivante : comment envisager que le : "travail de transport" puisse être un "travail pour le transport", alors que, comme le constate le Réem, "le transport n'est accompagné par aucun autre travail" ?

On pourrait proposer l'explication suivante : cette expression pourrait faire allusion au chargement des charrettes⁽²⁰⁾, qui n'est pas le transport proprement dit, mais bien un travail qui est

effectué pour permettre ce transport. Car, il fallait bien déposer les poutres dans les charrettes pour pouvoir ensuite les transporter. Pourquoi le verset définit-il ce travail précisément ici ? Parce que la Torah énumère, en l'occurrence, des travaux dont il n'a pas été question dans les versets précédents, le "travail de service", qui est le chant et le "travail de transport", c'est-à-dire le chargement des charrettes.

Mais, tout d'abord, il est difficile d'admettre que Rachi entend écarter ici le chargement des charrettes, dont il ne sera question que par la suite, dans la Sidra⁽²¹⁾. En outre, une telle interprétation soulèverait une question en sens opposé : pourquoi Rachi admet-il que le verset écarte ce travail⁽²²⁾ et affirme-t-il que

(20) On verra aussi, sur ce point le Maskil Le David, à cette référence, qui développe une explication quelque peu différente.

(21) 7, 3 et versets suivants. Certes, les différents passages n'ont pas été énoncés dans l'ordre, puisque l'inauguration du sanctuaire par les chefs de tribu eut lieu en le mois de Nissan, avant le dénombrement des Leviim, qui fut effectué pendant le second mois.

(22) Le Maskil Le David commente cette expression, "comme on le comprend", qui est employée par Rachi ici. Il dit : "tout est dans ce que l'on peut comprendre, y compris le chargement des charrettes". Mais, au sens le plus simple, cette expression, employée par Rachi, signifie que le "travail de transport" n'est pas un travail effectué pour permettre le transport, mais bien ce transport à proprement parler, comme l'indique le texte.

le : “travail de transport” est : “comme on le comprend”, alors que le chargement des charrettes était effectivement le rôle des fils de Guerchon et des fils de Merari ?

4. Nous comprendrons tout cela en envisageant, tout d’abord, un commentaire de Rachi sur le début de la Sidra : “recense également les têtes des fils de Guerchon : comme je te l’ai ordonné pour les fils de Kehat, afin de déterminer combien, parmi eux, sont en âge d’effectuer ce travail”. Or, il est difficile de comprendre la longueur de ce commentaire de Rachi : “afin de déterminer combien, parmi eux, sont en âge d’effectuer ce travail”.

L’Injonction⁽²³⁾ faite aux fils de Kehat suffit pour comprendre la raison qui conduisait à les compter, “dès l’âge de

trente ans... jusqu’à l’âge de cinquante ans”⁽²⁴⁾. Comme Rachi le dit lui-même⁽²⁵⁾, “il dénombra ceux, parmi eux, qui étaient capables de transporter, soit ceux qui avaient entre trente ans et cinquante ans”.

Le Maharal explique, dans son commentaire Gour Aryé, ce que Rachi veut dire ici. Le verset : “recense également les têtes des fils de Guerchon” ne veut pas dire qu’on doit les compter, comme on l’a fait pour les fils de Kehat, “dès l’âge de trente ans... jusqu’à l’âge de cinquante ans”, car le terme : “également” ne se rapporte pas à ce verset⁽²⁵⁾, mais bien à ce qui le précède. Il ne s’agit donc pas d’un simple recensement, mais plutôt de celui qui permet l’élévation de la tête⁽²⁶⁾ et qui confère de l’importance⁽²⁷⁾. Ainsi,

(23) Bamidbar 4, 2.

(24) Bamidbar 4, 3.

(25) Comme l’indiquent, notamment, le Séfer Ha Zikaron, le Réem et le Débek Tov.

(26) Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi cite, dans le titre de son commentaire, à la fois dans la Parchat Bamidbar et à cette référence : “recense les têtes”.

(27) On verra aussi le Abravanel, à la

fin de la Parchat Bamidbar, les Biyoureï Maharai, de l’auteur du Teroumat Ha Déchen, au début de la Parchat Nasso, cité par le Tséda La Dare’h, qui dit que le commentaire de Rachi sur le verset Bamidbar 4, 2 : “il compte, parmi eux” souligne qu’il n’y a pas là un simple recensement, mais aussi une nomination à la grandeur. On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence de Bamidbar et le

quelques-uns, parmi les fils de Guerchon, recevaient l'élévation en "atteignant l'âge du service". C'est la raison pour laquelle le verset ne demande pas ici un simple dénombrement.

Toutefois, cette interprétation soulève encore une autre question⁽²⁸⁾ : pourquoi le verset dit-il : "également", établissant ainsi une comparaison entre les fils de Guerchon et les fils de Kehat et soulignant qu'en matière d'élévation de la tête, les fils de Guerchon étaient accessoires, par rapport à ceux de Kehat ? En effet, l'objet de cette élévation était : "de déterminer

combien, parmi eux, sont en âge d'effectuer ce travail". En ce sens, les fils de Kehat et ceux de Guerchon devaient être identiques !

Et, cette question est d'autant plus forte qu'il n'est pas dit, à propos des fils de Merari, "recense les têtes", mais seulement : "tu les compteras"⁽²⁹⁾, bien qu'ils aient également été dénombrés : "dès l'âge de trente ans... jusqu'à l'âge de cinquante ans, quiconque vient effectuer un travail"⁽³⁰⁾. Or, s'il s'agit bien, en l'occurrence, d'élever la tête de ceux qui sont en âge d'assumer le service, pourquoi ne pas

Réem, à la même référence et au début de la Parchat Tissa, soulignant que : "Rachi indique que 'compter les têtes' signifie aussi leur apporter l'élévation". En revanche, le Maskil Le David, à la même référence, explique que : "il n'y a rien de tout cela dans les livres de Rachi qui sont parvenus jusqu'à nous".

(28) C'est la question que pose le Gour Aryé, à cette référence. Puis, il explique qu'il est dit ici : "quiconque est enrôlé" et l'on pourrait donc penser que l'on compte uniquement,

parmi les fils de Guerchon, ceux qui travaillent effectivement. Or, selon le sens simple du verset, même s'il ne disait pas : "également", il n'y a pas lieu de faire une distinction entre le compte des fils de Kehat et celui des fils de Guerchon. Il est donc indiqué ensuite qu'il est dit : "quiconque est enrôlé", afin d'exclure le muet et le sot, mais cela n'apparaît même pas en allusion, dans les propos de Rachi.

(29) Nasso 4, 29.

(30) Nasso 4, 30.

employer cette expression également à propos des fils de Merari ?

5. On pourrait expliquer⁽³¹⁾ la différence entre le recensement des fils de Kehat, celui des fils des Guerchon et celui des fils de Merari, par référence à ce que chacun d'eux transportait.

Les fils de Kehat portaient ce qui appartenait au : "saint des saints"⁽³²⁾, l'arche sainte, la table, le chandelier, les autels, les objets les plus saints du sanctuaire. Leur recensement était donc le plus essentiel, le plus élevé. Les fils de Guerchon avaient aussi : "un travail sacré par lequel on voyait le Saint des saints"⁽³³⁾. De ce fait, leurs têtes étaient

également élevées, mais la sainteté de ce qu'ils portaient n'égalait pas celle des objets transportés par les fils de Kehat. L'élévation de leur tête resta donc accessoire, "également", par rapport à celle des fils de Kehat⁽³⁴⁾. A l'inverse, les fils de Merari, ne transportaient pas ce que l'on voit "dans le Saint des saints"⁽³⁵⁾. C'est la raison pour laquelle l'expression : "recense les têtes" n'est pas du tout mentionnée, à leur propos.

Et, cette interprétation semble conforme à ce que Rachi expliquera par la suite, dans la Parchat Beaalote'ha⁽³⁶⁾, à propos des "trois balancements" des Leviim : "Le premier concernait les fils de Kehat, car ceux-ci portaient ce

(31) On verra, notamment, le Midrash Bamidbar Rabba, au début de la Parchat Nasso, le Abravanel, le Kéli Yakar et le Alche'h, à cette référence, de même que le Likouteï Torah, Parchat Nasso, à la fin du premier discours 'hassidique intitulé Nasso, avec son commentaire et dans le second.

(32) Bamidbar 4, 4 et versets suivants.

(33) Selon les termes de Rachi, que le texte citera par la suite.

(34) Ceci permet de comprendre pourquoi les fils de Kehat sont mentionnés avec les fils de Guerchon, bien que ce dernier soit l'aîné. On verra, à ce propos, les références qui sont citées dans la note 31.

(35) On verra, à ce propos, les Biyoureï Maharai sur le commentaire de Rachi, qui est cité par la suite dans le texte et qui est reproduit dans la note 55.

(36) 8, 11. On verra aussi le Maskil Le David, au début de la Parchat Nasso.

qui permettait le service dans le Saint des saints. Le second s'adressait aux fils de Guerchon, qui participaient aussi au service sacré par ce que l'on voyait dans le Saint des saints et le troisième était celui des fils de Merari.

Mais, il est impossible de penser que Rachi s'en remet ici à une explication qu'il ne donnera que par la suite, dans la Parchat Beaalote'ha. En outre, commentant le verset : "recense les têtes" qui est dit à propos des fils de Kehat, il explique : "il compte ceux, parmi eux, qui sont aptes à porter", c'est-à-dire les plus forts, comme Rachi le précise lui-même par la suite : "ceux qui ont moins de trente ans ne possèdent pas encore toutes leurs forces et ceux qui ont plus de cinquante ans commencent à s'affaiblir". En revanche, il ne mentionne pas du tout la sainteté de ce qu'ils portent. Cela veut bien dire que, selon lui, le verset : "recense les têtes" est uniquement lié au fait d'être : "apte à porter".

Cette conclusion conduit à reformuler encore une fois la même question. Quelle est la différence, dans ce domaine, entre les fils de Kehat, ceux de Guerchon et ceux de Merari ? Il faut en conclure que, dans le compte des fils de Lévi, de trente à cinquante ans, il existe effectivement, selon Rachi, deux groupes :

A) Il y a, tout d'abord, un premier compte, selon lequel : "recense les têtes" concerne essentiellement les fils de Kehat et accessoirement, "également", ceux de Guerchon, mais pas du tout ceux de Merari.

B) Il y a, en outre, le compte de tous les Leviim, "qui-conque est enrôlé dans l'armée, pour travailler dans la tente du Témoignage"⁽²⁾, qui n'est pas lié à l'élévation de la tête et qui est donc identique pour tous ceux qui participent à ce service, de trente ans à cinquante ans.

6. L'explication de tout cela est la suivante. Le compte exprimé par : "recense les

têtes” souligne l’importance et l’élévation de ceux qui étaient forts physiquement⁽³⁷⁾ et qui pouvaient donc transporter, comme le dit Rachi, à propos des fils de Kehat : “ceux, parmi eux, qui sont aptes à porter”. De ce point de vue, une distinction doit effectivement être faite entre les fils de Kehat, de Guerchon et de Merari, en fonction de ce qu’ils portaient.

A propos des fils de Kehat, le verset mentionne⁽³⁸⁾ uniquement le fait de porter. C’était là toute leur mission et l’Injonction : “recense les têtes”, pour eux, était donc essentielle. Concernant les fils de Guerchon, il est écrit⁽³⁹⁾ : “voici le travail des familles de Guerchon, pour travailler

et pour porter”, ce qui veut bien dire qu’ils ne faisaient pas que porter. Pour eux, l’élévation de la tête qui était liée à ce qu’ils transportaient n’était donc qu’accessoire, par rapport à celle de Kehat⁽⁴⁰⁾. De ce fait, Rachi dit bien : “combien sont en mesure de travailler”, sans mentionner le transport, comme il le fait pour les fils de Kehat.

Pour les fils de Merari, en revanche, n’est même pas employée l’expression : “voici le travail”, mais il est dit : “voici la garde de ce qu’ils portent”⁽⁴¹⁾. Cela veut dire que, pour eux, “porter” n’est pas un “travail”. Il ne leur est pas demandé de transporter sur leurs épaules. Ils sont uniquement “chargés” de ce

(37) On verra les traités Chabbat 92a et Nedarim 38a, à propos de celui qui est physiquement fort.

(38) Dans la Parchat Bamidbar, au verset 4, 15. Le verset 19 précise : “chaque homme en son travail et en son transport”. Il faut bien en conclure qu’il fait allusion au travail dans le Saint des saints, non pas au chant, par exemple. En effet, ceci fait suite à l’expression : “quand ils se présentent

devant le Saint des saints”. On verra, en outre, ce que dit Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence.

(39) Nasso 4, 24 et, de même 4, 27.

(40) On verra aussi le ‘Hizkouni et Rabbi Ovadya de Bartenora, au début de la Parchat Nasso, qui affirment, néanmoins, que ceux-ci étaient accessoires parce qu’ils ne portaient pas les objets sur les épaules.

(41) Au verset 31.

“transport”, comme Rachi l’a déjà expliqué⁽⁴²⁾ : “c’est une responsabilité dont un homme est chargé”.

Ils doivent donc uniquement vérifier que les objets ont bien été transportés, mais non le faire eux-mêmes, sur leur propre épaule. Et, concrètement, il en était bien ainsi. Ils ne portaient pas ces objets sur l’épaule, mais dans des charrettes, comme la Paracha le précisera par la suite⁽⁴³⁾. Leur rôle essentiel n’était donc pas : “un travail de transport” et, de ce fait, il n’avait pas l’élévation de la tête, l’importance qui en découlait, pour : “ceux qui étaient aptes à porter”.

7. Malgré cela, les fils de Merari ont également été

recensés, de trente à cinquante ans, car, même s’ils avaient : “la garde de ce qu’ils portent”, non pas : “le travail du transport”, il pouvait parfois leur arriver de porter également certains objets sur l’épaule. De façon générale, ils disposaient de charrettes, à cet effet, mais il fallait aussi transporter les objets jusqu’à ces charrettes. On peut imaginer, en outre, que ces charrettes ne contenaient pas tous les objets qui leur étaient confiés⁽⁴⁴⁾.

On peut donc admettre que c’est bien là la précision que Rachi donne en expliquant : “un travail de transport : comme on le comprend”. En effet, on aurait pu penser que cette expression fait allusion à un travail qui

(42) Bamidbar 3, 7.

(43) 7, 8. Concernant les fils de Guerchon, on verra le paragraphe 8, ci-dessous.

(44) Comme le dit le Gour Aryé, commentant le verset Beaalote’ha 8, 25 et répondant à la question qui est posée par le Ramban sur le commentaire de Rachi : “pourquoi les fils de Guerchon et de Merari furent-ils comptés uniquement jusqu’à cinquante ans ?”. On consultera ce texte et l’on verra, à ce propos, la note 60, ci-dessous. Malgré cela, il n’est pas

question, dans leur cas, d’un : “travail de transport”, car, pour eux, cela n’est pas une nécessité, comme le texte l’a montré. Bien plus, le “travail de transport” est non seulement un labeur, un effort, mais aussi un acte du service de D.ieu, comme l’indique le Gour Aryé, commentant le verset Nasso 4, 47. Un tel acte est comparable à ceux des Cohanim, mais, parce qu’ils ne sont pas tenus de porter sur l’épaule, on ne parle pas, à ce propos, de : “travail”.

permet le transport, tout comme il est dit, à propos des fils de Merari : “la garde de ce qu’ils portent”, ce qui ne désigne pas le transport proprement dit, mais la charge de vérifier que ce transport se fait correctement.

Rachi écarte donc cette interprétation, car elle ne justifie pas l’appel à ceux qui sont physiquement forts et elle ne devrait donc pas être limitée, de trente à cinquante ans⁽⁴⁵⁾. Il faut en conclure que les fils de Merari sont dénombrés à partir de trente ans afin de déterminer combien d’entre eux sont en mesure de porter les objets sur les épaules, puisque, comme on l’a indiqué, il leur arrivait de le faire également.

8. Toutefois, une question se pose encore. Les fils de Guerchon disposaient également de charrettes, pour leurs

transports⁽⁴⁶⁾. Dès lors, en quoi se distinguaient-ils des fils de Merari, qui portaient aussi sur l’épaule, comme on l’a dit ? Or, c’est précisément à leur propos qu’il est écrit : “voici le travail des familles de Guerchon pour porter”, ce qui veut bien dire que ce transport, sur l’épaule, était un “travail”, un acte du service.

L’explication est la suivante. On peut comprendre que les travaux de Guerchon et de Merari, quand le sanctuaire était édifié ou démonté, devaient être exécutés dans l’ordre. D’abord, les fils de Guerchon démontaient la partie du sanctuaire qui leur était confiée, les piquets de la cour, les tentures qui étaient étendus sur les poutres et les colonnes, qui tenaient sur elles. Ils les plaçaient sur leurs charrettes⁽⁴⁷⁾. C’est uniquement après cela⁽⁴⁸⁾ que les

(45) On verra les commentaires de Rachi et de Rabbi Ovadya de Bartenora sur le traité Avot, chapitre 5, Michna 21, au paragraphe : “à cinquante ans”.

(46) Nasso 7, 7.

(47) Il est clair qu’ils ne déposaient pas les tentures sur le sol, jusqu’à ce que les fils de Merari démontent les

colonnes de la cour.

(48) On verra la formulation du commentaire de Rachi sur le verset Beaalote’ha 10, 17, basée sur la Boraïta relatant l’édification du sanctuaire, au chapitre 13, qui dit : “les fils de Guerchon et les fils de Merari démontaient le sanctuaire et le transportaient sur des charrettes”.

filis de Merari commençaient leur travail. Ils prenaient les colonnes de la cour et les poutres du sanctuaire, qu'ils disposaient sur leurs propres charrettes.

Il en était de même également pour l'édification du sanctuaire. Les filis de Merari déchargeaient d'abord les poutres et les colonnes de leurs charrettes et ils les dressaient. Puis, les filis de Guerchon déchargeaient les tentures et les piquets de leurs charrettes et ils les plaçaient sur les poutres et les colonnes.

Cela veut dire que, lorsque les filis de Guerchon ôtaient les tentures du sanctuaire et les piquets de la cour de leur place, sur les colonnes, ces colonnes de la cour se dressaient encore. Ils devaient donc, nécessairement, porter les tentures sur leurs épaules⁽⁴⁹⁾ sur toute la surface de la cour du sanctuaire, puis à l'extérieur, car les charrettes ne pouvaient pas être introduites entre les colonnes de la cour⁽⁵⁰⁾, afin de les rapprocher du sanctuaire. Cela était donc bien, pour eux, un "travail de transport"⁽⁵¹⁾.

(49) On verra, à ce propos, le commentaire du Alche'h sur le début de la Parchat Nasso.

(50) On verra le traité Chabbat 99a, qui dit que la largeur de chaque charrette, avec ses côtés, était de cinq coudées. Or, cinq coudées séparaient aussi une colonne de l'autre, comme l'indique Rachi, commentant le verset Terouma 27, 14, d'après la Boräita de l'édification du sanctuaire, au chapitre 5. Et, "une coudée n'entre pas dans une coudée", comme l'indique le traité Pessa'him 109b, d'autant que Rachi inclut également dans ces cinq coudées l'épaisseur des colonnes, comme le fait remarquer le Réem, à cette même référence.

(51) On comprendra mieux la diffé-

rence qui doit être faite entre les filis de Guerchon et ceux de Merari d'après les Biyoureï Maharäi sur le commentaire de Rachi de la Parchat Beaalote'ha, au verset 8, 11, qui dit que : "les filis de Guerchon portaient les tentures et les poutres sur l'épaule, comme les filis de Kehat portaient les instruments sanctifiés. En revanche, les poutres étaient trop lourdes pour que les filis de Merari les portent sur l'épaule. Ils les plaçaient donc dans des charrettes". Ainsi, ils portaient les tentures et les poutres que l'on voyait dans le Saint des saints et l'on verra, à ce sujet, le Chem Ephraïm sur le commentaire de Rachi, qui s'interroge sur la version qu'il convient de retenir.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour les fils de Merari⁽⁵²⁾, qui ne devaient pas nécessairement porter eux-mêmes les planches sur un long parcours. En effet, ils pouvaient rapprocher leurs charrettes de ces poutres⁽⁵²⁾ et il leur suffisait alors de les déposer sur elles⁽⁵³⁾. Et, ceci nous permettra de comprendre plus clairement pourquoi le verset : "recense les têtes", qui est énoncé à propos des fils de Guerchon, dit : "également", c'est-à-dire de manière accessible aux fils de Kehat. Il en était ainsi non seulement parce qu'en plus de "porter", ils devaient aussi "travailler", mais aussi parce qu'ils portaient les objets uniquement jusqu'aux charrettes se trou-

vant à l'extérieur de la cour. Les fils de Kehat, à l'inverse, n'avaient pas du tout de charrettes et : "ils portaient sur l'épaule"⁽⁵³⁾.

Mais, de différents points de vue, il en est ainsi uniquement en apparence. En effet, l'édification du sanctuaire, de laquelle on peut déduire la façon de le démonter, qui en est l'opposé, est clairement décrite dans la Parchat Pekoudeï⁽⁵⁴⁾. Elle commençait par les socles, se poursuivait par les poutres et c'est uniquement à la fin que l'on disposait les poutres^(54*).

En tout état de cause, le travail physique des fils de Guerchon était plus intense

(52) On notera que, d'après cette explication, ils démontrèrent, tout d'abord les colonnes de la cour, puis, seulement après cela, les poutres du sanctuaire. On verra ce que le texte dira, à ce propos, par la suite.

(53) Nasso 4, 9.

(54) 40, 18 et versets suivants. On verra aussi les versets Beaalote'ha 10, 17-21.

(54*) Ceci explique aussi que : "les fils de Kehat le trouvent prêts et y introduisent les autels", comme le dit

Rachi, commentant le verset Beaalote'ha 10, 21. En effet, l'autel extérieur, qui faisait : "cinq coudées de longueur et cinq, de largeur", selon le verset Terouma 27, 1, ne pouvait pas non plus être passé entre les colonnes de la cour, que l'on dressait : "autour du sanctuaire et de l'autel" extérieur, comme l'affirme clairement le verset Pekoudeï 40, 33 et, avant cela 40, 8. Dès lors, l'expression : "ils le trouvent prêts" s'applique uniquement au sanctuaire".

que celui des fils de Merari, car ils plaçaient, ou ôtaient les tentures recouvrant les panneaux et les piquets uniquement quand les poutres et les colonnes étaient d'ores et déjà dressées. Pour les fixer par le haut et étendre les tentures à l'intérieur, ils devaient alors utiliser les boutonnières et les lacets.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'affirmation de Rachi selon laquelle le : "travail de service" est le chant avec les cymbales et les harpes. En effet, à l'issue de ce qui a été exposé, subsiste encore la question suivante : le dénombrement, à partir de trente ans, de ceux qui étaient physiquement forts, était lié au fait de transporter les objets. Dès lors, pourquoi ce compte des

fils de Guerchon s'appliquait-il aussi à ceux qui ne "portent" pas et ne font que "travailler" ?

On pourrait expliquer simplement que : "travailler" désigne ici⁽⁵⁵⁾ le démontage et l'édification du sanctuaire, de même que le chargement des charrettes, puisque, pour tout cela, il était également nécessaire d'être physiquement fort⁽⁵⁶⁾, certes pas autant que pour transporter ces objets et c'est pour cette raison qu'il n'est pas dit, à ce propos : "recense les têtes", Injonction qui confère une importance particulière, mais une certaine force était tout de même nécessaire pour le faire et, de ce fait, on devait avoir entre trente et cinquante ans, soit les âges en lesquels la force de l'homme est la plus grande.

(55) On trouvera plusieurs interprétations de ce "travail", notamment, dans les commentaires de Rabbi Avraham Ibn Ezra, d'Abravanel, de Sforino et du Alche'h sur ce verset.

(56) Peut-être ceci inclut-il également la garde. Là encore, il faut être physiquement fort pour s'assurer que : "un étranger ne s'approche pas", selon les

termes de Rachi, commentant le verset Bamidbar 3, 6. En effet, cet étranger peut venir parce qu'il est animé d'un fort désir de se rapprocher de D.ieu, comme ce fut le cas pour les deux fils d'Aaron, "lors de leur rapprochement devant l'Eternel". Dès lors, seul celui qui est physiquement fort peut l'empêcher d'approcher.

En revanche, quand on prend connaissance du verset : “dès l’âge de trente ans... quiconque vient effectuer le travail de service”, c’est-à-dire un travail qui en prépare un autre, en l’occurrence le chant, on est alors conduit à s’interroger : en quoi le chant est-il lié aux âges en lesquels on conserve encore sa force physique ?

Rachi répond à cela que ce chant était accompagné par les cymbales et les harpes. En revanche, il omet les trompet-

tes et même le chant vocal, car il déduit de la mention de ce service du chant précisément dans le présent verset, qu’il est fait allusion, en l’occurrence, à un chant pour lequel il faut avoir de la force, c’est-à-dire à celui qui est accompagné par les cymbales et les harpes, impliquant une action de la main⁽⁵⁷⁾ et donc un plus grand effort. La trompette, en revanche, rappelle une outre, ainsi qu’il est dit⁽⁵⁸⁾ : “une outre de vin” et il suffit d’y souffler⁽⁵⁹⁾, avec sa bouche, sans effort particulier. Et, c’est

(57) On verra, concernant les cymbales, le commentaire de Rachi sur le traité Ara’hin 13b et les Tossafot Yom Tov sur le traité Ara’hin, chapitre 2, à la Michna 5.

(58) Chmouel 1, 10, 3. On verra aussi le commentaire de la Michna, du Rambam, sur le traité Ara’hin, chapitre 2, à la Michna 3, qui compare également la trompette à une outre, bien qu’il la définisse clairement comme un instrument de musique.

(59) On verra, notamment, le commentaire de Rachi sur le traité Ara’hin, à la fin du chapitre 2 et le commentaire du Ralbag sur le verset Divrei Ha Yamim 15, 20. Et, l’on consultera aussi ce que dit le Rambam, dans son commentaire de la Michna, sur le traité Ara’hin, chapitre 2, Michna 3 et Michna 6, le Midrash Cho’her Tov, le commentaire de

Rachi sur le verset Tehilim 81, 3 et ce qui est envisagé à la fin du chapitre 2 du traité Ara’hin.

(60) Même si l’on considère, à la différence de ce qui a été dit dans la note 44, que les fils de Merari ne portaient rien sur les épaules, on peut penser qu’ils ont été dénombrés uniquement jusqu’à cinquante ans, bien qu’ils ne transportent rien, parce qu’ils ont aussi le : “travail de service”, c’est-à-dire le chant, qui est uniquement jusqu’à cinquante ans. Au sens le plus simple, il faut admettre qu’il y avait aussi des fils de Kehat qui chantaient. Il n’est donc question, à leur propos, à la fin de la Parchat Bamidbar, que de ce qu’ils transportent, mais non d’un autre travail, car le verset : “recense les têtes”, énoncé à leur propos, qui est le dénombrement essentiel, est justifié seulement par ce qu’ils portaient, ce

encore plus clairement le cas pour le chant oral.

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi le : "travail de service" est défini précisément dans ce verset, à l'issue du recensement. En plaçant ce verset de cette façon, on indique que l'on a dénombré les Leviim : "dès l'âge de trente ans... quiconque vient effectuer un travail de service et un travail de transport, dans la tente du Témoignage"

et, de la sorte, on établit clairement que le compte a été limité à ces âges pour les deux raisons qui sont indiquées ici, le "travail de service", le chant avec les cymbales et les harpes⁽⁶⁰⁾, d'une part, le "travail de transport", d'autre part, mais non pour les autres travaux⁽⁶¹⁾ effectués par les fils de Lévi, comme le démontage et l'assemblage du sanctuaire ou bien le chargement des charrettes⁽⁶²⁾, que l'on peut continuer à faire au-delà de l'âge de cinquante ans⁽⁶³⁾.

qui exigeait une grande force physique, de leur part, mais non par leur chant. Au prix d'une difficulté, on peut aussi penser que le chant est inclus dans le verset Nasso 4, 31 : "la garde de ce qu'ils portaient, pour tous leurs travaux".

(61) Il en résulte que le "travail" dont il est question, dans le verset 4, 24, à propos des fils de Guerchon, est uniquement le chant. Rachi ne le dit pas, à cette référence, car on le déduit du fait qu'il soit indiqué ici : "travail de service".

(62) Ainsi, le commentaire de Rachi : "travail de transport : comme on le comprend" exclut aussi le chargement des charrettes, comme l'indiquait le texte, au paragraphe 3.

(63) Certes, pour assumer ces travaux, il fallait beaucoup plus de force que pour chanter avec les cymbales et les harpes, mais peut-être faut-il en

conclure qu'ils étaient effectués par deux personnes ou plus encore. A l'inverse, pour ce qui est du chant avec les cymbales et les harpes, chaque personne devait être considérée d'une manière indépendante. Ceci permet également de comprendre la suite du commentaire de Rachi, dans la Parchat Beaalote'ha, comme le texte l'indiquera par la suite : "en revanche, il peut continuer... c'est le sens de : 'il servira ses frères', c'est-à-dire avec ses frères". Or, pourquoi donner cette précision dans le même commentaire ? En fait, Rachi explique ainsi que le Lévi retourne à ces travaux, bien que ceux-ci exigent de la force physique, parce qu'il lui est possible de les faire : "avec ses frères". Les commentateurs de Rachi, notamment le Réem, disent que, selon lui, le verset fait allusion, en l'occurrence, aux fils de Kehat, qui "portent sur l'épaule" et "avec leurs

Comme Rachi l'indique clairement dans la Parchat Beaalote'ha⁽⁶⁴⁾ : "il ne travaillera plus : un travail de transport sur l'épaule. En revanche, il peut continuer à fermer les portes, à chanter et à charger les charrettes" et aussi : "faire la garde, camper autour de la tente, dresser et démonter le sanctuaire, lors des étapes".

11. Ceci permet d'introduire une notion nouvelle, faisant partie des : "explications

merveilleuses"⁽⁶⁵⁾ de la Hala'ha que l'on découvre dans le commentaire de Rachi. Comme on l'a indiqué, le chant avec les cymbales et les harpes n'était confié aux Leviim que jusqu'à l'âge de cinquante ans. Il faut en conclure que la précision de Rachi, "en revanche, il peut continuer à chanter", fait allusion uniquement au chant oral ou bien à la trompette, mais non aux cymbales et aux harpes⁽⁶⁶⁾, lesquelles, selon le sens simple du verset, étaient

frères", c'est-à-dire avec les fils de Guerchon et de Merari. Mais, l'on verra aussi le gour Aryé, à cette référence, qui a été cité au paragraphe 7 et dans la note 44. Selon lui, les fils de Guerchon et de Merari portaient aussi les objets sur l'épaule. Rachi les inclut donc dans l'expression : "travail de transport, sur l'épaule".

(64) 8, 25-26. Le 'Hizkouni, qui est cité par le Riva, à cette référence, précise que Rachi fait allusion ici aux fils de Kehat, comme on l'a indiqué dans la note précédente. Les fils de Guerchon et de Merari, passé l'âge limite, ne pouvaient donc pas, eux non plus, charger et décharger les charrettes, démonter et dresser le sanctuaire. En revanche, ils pouvaient

chanter et faire la garde. Le Divreï David, du Toureï Zahav, à cette référence, considère qu'ils étaient écartés de tous les travaux, mais le commentaire de Rachi ne l'envisage pas du tout.

(65) Selon les termes du Chneï Lou'hot Ha Berit, dans son traité Chevouot, à la page 181a.

(66) Rachi mentionne, à cette référence de la Parchat Beaalote'ha, uniquement le : "travail de transport sur l'épaule", mais non le chant, car on recherche ceux qui sont forts essentiellement pour porter. C'est pour cela qu'il est dit, uniquement à ce propos : "recense les têtes", comme on l'a indiqué dans la note 60.

réservés aux Leviim ayant entre trente et cinquante ans⁽⁶⁷⁾.

En outre, la raison en est le fait que l'on perd sa force, après cinquante ans⁽⁶⁸⁾ et l'on éprouve alors des difficultés à se servir des cymbales et des harpes. Il n'y a donc pas lieu, en la matière, d'établir une

distinction entre le sanctuaire du désert et le Temple. Selon le sens simple du verset⁽⁶⁹⁾, un Lévi ayant atteint l'âge limite est disqualifié du service en toutes les générations, pour tout ce qui concerne les cymbales et les harpes, sauf, bien entendu, si l'on fait intervenir une décision de la Torah, transcendant la rationalité.

(67) On verra, à ce propos, le Mochav Zekénim, des Baalei Ha Tossafot, sur le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Nasso, lequel, cependant, distingue uniquement le chant instrumental du chant vocal, à la différence de ce que le texte indique ici, en séparant, au sein du chant instrumental, les cymbales, les trompettes et les autres instruments. Cette distinction permet de répondre, pour une large part, à la question qui a été posée par le Ramban et à la discussion des commentateurs sur les propos de Rachi, à cette référence de la Parchat Bealote'ha, mais ce point ne sera pas développé ici.

(68) Comme le dit Rachi, commentant le verset Bamidbar 4, 2 et l'on verra aussi, sur ce point, le Be'hayé au début de la Parchat Nasso, de même que le Mochav Zekénim, à la même référence de la Parchat Bealote'ha. A

l'inverse, le commentaire du Ramban sur Bealote'ha, explique que les Leviim ne peuvent plus chanter, après cinquante ans, dans le sanctuaire, parce que : "on ne désignait, pour ce chant, que ceux qui pouvaient porter les objets". On consultera son analyse. (69) Il n'en est pas de même, en revanche, selon la Hala'ha, comme l'indiquent le traité 'Houlin 24a et le Rambam, lois des instruments du Temple, chapitre 3, au paragraphe 8. On verra aussi l'avis du Baal Hala'hot Guedolot, qui compte l'Interdiction : "Il ne servira plus" parmi les Mitsvot et le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à la troisième racine, de même que les commentateurs, à cette référence. On verra également le Zohar, Parchat Bealote'ha, à la page 151b et les références qui sont indiquées dans le Nitsoutseï Or.

12. On trouve aussi le “vin de la Torah”, dans ce commentaire de Rachi. D’après la différence qui vient d’être faite entre les fils des Kehat, de Guerchon et de Merari, on peut, en effet, préciser une notion qui est exposée par l’Admour Hazaken, dans le Likouteï Torah, à la Parchat Nasso.

L’Admour Hazaken précise⁽⁷⁰⁾ la distinction qu’il convient de faire, concernant “l’élévation de la tête”, entre les fils de Kehat, de Guerchon et de Merari. En effet, une telle élévation transcende toutes les limites. Et, la tête atteint, de cette façon, le stade de la Volonté, le niveau de Kéter⁽⁷¹⁾. Les fils de Kehat et ceux de Guerchon correspondent ainsi aux deux formes d’élévation, du haut vers le bas et du bas vers le haut. C’est la raison pour laquelle, pour les uns comme les autres, il est écrit : “recense les

têtes”. En revanche, les fils de Merari sont “ceux qui se tiennent debout”. C’est la raison pour laquelle ils portaient les poutres, qui sont : “des bois de Chitim, debout”⁽⁷²⁾. De ce fait, il n’est pas écrit, à leur propos : “recense les têtes”.

Or, on peut s’interroger, à ce propos. La traversée du désert avait pour objet de permettre l’avancement des enfants d’Israël⁽⁷³⁾. Dès lors, comment affirmer que cette forme du service de D.ieu n’existait pas chez les fils de Merari ?

On peut l’expliquer, selon la dimension profonde de la Torah, d’après ce qui vient d’être dit. L’Injonction : “recense les têtes” est liée au : “travail de transport” et, de ce point de vue, les fils de Merari eurent aussi un avancement sans limite, “recense les têtes”⁽⁷⁴⁾. Mais, cet avancement dépendait des charrettes, qui

(70) A la fin du second discours ‘hasidique intitulé Nasso. On verra aussi la fin du premier et son commentaire.

(71) Likouteï Torah, même référence, aux pages 21b et 23c.

(72) Têrouma 26, 15.

(73) On verra le Likouteï Torah, Parchat Masseï, aux pages 88d, 89b et

96a, qui parle, à ce propos, d’avancement. On verra aussi la suite de ce même discours ‘hassidique, dans le Likouteï Torah.

(74) On consultera le Sifteï ‘Ha’hamim sur la Torah, au verset Nasso 4, 29 et le Alche’h, au début de la Parchat Nasso.

leur permettaient d'effectuer le transport dont ils avaient la charge. L'explication que l'on peut donner, à ce propos, est la suivante. L'avancement sans limite présente trois aspects⁽⁷⁵⁾ :

A) L'essence même de l'avancement sans limite est l'amour de D.ieu qui est éprouvé par l'âme animale, après qu'elle ait reçu l'élévation. Celle-ci émane, en effet, du monde de Tohou, qui est plus haut que la source de l'âme divine. C'est donc bien cette âme animale qui peut mettre en pratique les termes du verset⁽⁷⁶⁾ : "les récoltes abondantes viennent par la force du bœuf". C'est l'amour sans limite.

B) Il y a aussi la finalité de cet avancement sans limite, "nous courrons après toi"⁽⁷⁷⁾, au pluriel. De la sorte, l'âme divine, à son tour, émanant du Tikoun, connaît également une élévation sans limite.

C) Après avoir obtenu l'avancement sans limite, "nous courrons après toi", l'âme divine peut atteindre sa source et son origine véritable, qui ne concerne qu'elle, "le Roi m'a conduit dans Ses chambres", "m'a conduit" au singulier.

Telle est donc la différence qu'il convient de faire entre les fils de Kehat, de Guerchon et de Merari. A propos de ces derniers, il est dit uniquement : "la garde de leur transport". En revanche, le transport lui-même se faisait sur les charrettes et, même lorsqu'ils portaient ces objets sur l'épaule, ce n'était pas un "travail". Dans la dimension spirituelle du service de D.ieu, cela veut dire que leur avancement sans limite touchait uniquement leur âme animale, les "charrettes". En revanche, l'avancement ne les touchait pas eux-mêmes, en leur âme divine.

(75) Concernant ce qui suit, on verra, plus précisément, le Séfer Ara'him 'Habad, tome 1, à l'article : "amour de D.ieu", concernant l'apport de l'âme animale, en la matière.

(76) Selon les termes du verset Michlé 14, 4.

(77) Selon les termes du verset Chir Hachirim 1, 4.

Les fils de Guerchon, en revanche, mirent en pratique : “nous courrons après Toi”. Ils connurent un avancement sans limite, à la fois par leur âme animale, grâce au transport des charrettes et par leur âme divine, ainsi qu’il est dit : “voici le travail... pour le transport”.

Enfin, les fils de Kehat, à un stade plus haut, accomplirent : “le Roi m’a conduit dans Ses chambres”. Leur avance-

ment sans limite émanait de la source véritable de l’âme divine, sans aucune relation avec l’âme animale, avec les charrettes⁽⁷⁸⁾.

C’est pour cette raison que l’on portait essentiellement l’Arche sainte, c’est-à-dire la Torah. C’est, en effet, lors du don de la Torah, durant la fête de Chavouot, que s’est pleinement accompli : “le Roi m’a conduit dans Ses chambres”.

(78) On verra, notamment, à ce sujet, le début du premier discours ‘hassidique intitulé : “Attire-moi”, de 5701.

BEAALOTE'HA

Beaalote'ha

Le Pessa'h de l'Egypte et celui du désert

(Discours du Rabbi, causeries du mois de Nissan 5737-1977)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 104)

1. Il y a quelques différences entre le sacrifice de Pessa'h que l'on a offert en Egypte et celui de l'année suivante, dans le désert, dont il est question dans notre Paracha⁽¹⁾ : "les enfants d'Israël firent le Pessa'h en son temps, le quatorze..". Ainsi :

A) Le Pessa'h de l'Egypte fut offert pendant les jours de la semaine, en un temps profane⁽²⁾, car : "les enfants d'Israël quittèrent l'Egypte, un jeudi"⁽³⁾. Le 14 Nissan était donc la veille, soit un mercredi. En revanche, le Pessa'h du désert fut offert un Chabbat, comme l'indique le Séder Olam⁽⁴⁾. Cette année-là, le

(1) 9, 1 et versets suivants

(2) On verra le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 28 et chapitre 5, au paragraphe 18, qui dit que Moché instaura, pour eux, le repos du Chabbat. On consultera aussi Abudarham sur la prière de Cha'harit du Chabbat, le Torah Cheléma sur le verset Chemot 2, 11, au paragraphe 93, avec les références indiquées.

(3) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 430,

d'après le traité Chabbat 87b et le Tour, à la même référence, selon le chapitre 5 du Séder Olam. Néanmoins, dans la version du Séder Olam parvenue jusqu'à nous et, de même, dans le traité Chabbat 88a, il est dit que, selon le Séder Olam, le 14 Nissan était un jeudi.

(4) Au chapitre 7. On verra, notamment, le Torat Cohanin, au début de la Parchat Chemini, le traité Chabbat 87b et le commentaire de Rachi sur le début de la Parchat Chemini.

Roch 'Hodech Nissan était un dimanche et le 14 Nissan était donc un Chabbat⁽⁵⁾.

B) Le Pessa'h de l'Égypte soulignait l'importance de chaque individu. Chaque homme, chaque famille :

a) accomplissait personnellement tout ce qui était lié à ce sacrifice,

b) le faisait à la maison, ainsi qu'il est dit⁽⁶⁾ : "ils prendront du sang et ils le placeront sur les deux linteaux".

En revanche, le Pessa'h du désert fut apporté, par tous les enfants d'Israël, dans le

sanctuaire, qui, de la sorte, les réunissait tous. Selon les termes de la Guemara⁽⁷⁾, "ils vinrent en groupe", c'est-à-dire : "en réunissant des amis pour la fête"⁽⁸⁾. Il est donc considéré comme un sacrifice public.

2. On peut penser que l'on en déduit⁽⁹⁾ encore, après le don de la Torah, l'interdépendance de ces deux conditions. Le sacrifice de Pessa'h repousse le Chabbat parce qu'il est public, comme le dit la Guemara dans le traité Pessa'him⁽¹⁰⁾, "une fois, le 14 Nissan était un Chabbat. Or, on oublia la Hala'ha et l'on ne

(5) Comme l'indique le Séder Olam, à la même référence, à la fin de ce chapitre et l'on verra aussi la note 26 ci-dessous.

(6) Bo 12, 7. On verra le commentaire de Rachi, à cette référence, qui précise que : "c'est la réception du sang", le Me'hilta sur ce verset et le traité Pessa'him 96a, qui dit : "il y avait trois autels... le linteau et les deux montants". On consultera, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 3.

(7) Traité Yoma 51a. Commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him 66b.

(8) Commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him 76b, à propos du sacrifice de 'Haguiga. Rabbénou 'Hananel, à cette référence du traité Yoma, explique : "quand tous les enfants

d'Israël venaient célébrer... en effet, tous les enfants d'Israël sont tenus d'apporter le Pessa'h".

(9) Il ne s'agit pas d'une déduction, à proprement parler, car c'est uniquement à Mara qu'ils furent astreints à la pratique du Chabbat et l'on peut penser que la notion même de communauté fut introduite lors du don de la Torah. C'est ainsi que cette notion n'existe pas chez les descendants de Noa'h, même après le don de la Torah, comme le précise le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, Parchat Béréchit, aux pages 40 et 97, de même que la note 77, ci-dessous, mais ce point ne sera pas développé ici.

(10) A la page 66a et Yerouchalmi, à la même référence, Tossefta, même référence, chapitre 4, au paragraphe 11.

savait pas si le Pessa'h repousse le Chabbat ou non". En effet, "cette Hala'ha fut cachée" aux fils de Bateïra, qui dirigeaient alors la communauté d'Israël⁽¹¹⁾. Hillel déclara : "N'avons-nous qu'un seul Pessa'h par an, qui repousse le Chabbat ? Nous en avons beaucoup plus de deux cents, dans l'année, qui repoussent le Chabbat !".

Hillel faisait ainsi allusion aux sacrifices perpétuels et aux Moussaf⁽¹²⁾, qui étaient des sacrifices publics. La Guemara dit ensuite qu'il le

déduisait d'une identité de termes, "en son temps", "en son temps", l'un énoncé à propos du sacrifice de Pessa'h, l'autre, à propos du sacrifice perpétuel⁽¹³⁾.

Le Yerouchalmi⁽¹⁴⁾ l'énonce encore plus clairement. Selon lui, Hillel a déclaré : "Puisque le sacrifice perpétuel est public et que le Pessa'h est public, le sacrifice perpétuel, public repousse le Chabbat et le Pessa'h, public, repousse donc également le Chabbat"⁽¹⁵⁾.

(11) Selon le commentaire de Rachi, à la même référence, au paragraphe : "les fils de Bateïra".

(12) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence et l'on verra aussi le Yerouchalmi, même référence.

(13) Pin'has 28, 2.

(14) A cette même référence et dans la Tossefta, même référence.

(15) On ne peut pas soulever une objection, à partir de la Tossefta, qui est citée par Rabbénou 'Hananel, à cette référence du traité Pessa'him, affirmant que : "J'ai reçu de mes maîtres que le Pessa'h repousse le Chabbat, non pas le premier Pessa'h, mais le second, non pas le Pessa'h public, mais le Pessa'h personnel" et les Tossafot, à cette référence du traité Yoma, disent : "Même si tous les enfants d'Israël avaient des pertes

séminales ou bien se trouvaient dans un chemin lointain, à l'exception d'un homme ou deux et que la veille de Pessa'h est un Chabbat, on déduirait du sacrifice perpétuel qu'il repousse le Chabbat". En effet, le second Pessa'h repousse le Chabbat, bien qu'il soit un sacrifice individuel, puisqu'il n'est pas apporté en groupe, comme le dit le traité Yoma, à la même référence. Il est dit, à son propos : "on le fera avec toutes les lois du Pessa'h", comme l'indiquent la Guemara et les Tossafot, à la même référence du traité Yoma et l'on verra aussi le Michné La Méle'h sur les lois du sacrifice de Pessa'h, chapitre 1, au paragraphe 3. La Guemara, à cette référence du traité Yoma, dit : "s'il en est ainsi, il doit repousser le Chabbat, ce qui veut bien dire que, selon le Sage qui s'est exprimé juste

Et, l'on ne peut pas objecter que la Guemara dit⁽¹⁶⁾ : "N'oublie jamais ce principe : tout ce qui a un temps fixé repousse le Chabbat..., y compris à titre individuel" et le Rambam tranche la Hala'ha, lui aussi, de cette

façon⁽¹⁷⁾. C'est, en effet, l'avis de Rabbi Meïr⁽¹⁸⁾. En revanche, le Sage s'exprimant avant lui⁽¹⁸⁾ affirme que cela ne dépend pas du temps fixé, mais bien du caractère public⁽¹⁹⁾ : "les sacrifices publics repoussent le

avant cela, il ne devrait pas repousser le Chabbat. On verra aussi les Tossafot 'Hadachim sur la Michna du traité Temoura, au début du chapitre 2. Pour ce qui est du Pessa'h individuel, comme le dit la Tossefta, à cette référence, on consultera le Min'hat Bikourim, à la même référence, qui donne deux explications. Selon la première, il s'agit du Pessa'h Chéni. Selon la seconde, il est ici question de ceux qui ne sont pas inscrits pour le sacrifice. Mais, le Pessa'h reste un sacrifice public, puisqu'il est apporté par un groupe. Il y a ensuite une troisième explication : "si la majeure partie de la communauté a des pertes séminales", comme l'indiquaient les Tossafot, précédemment cités. En pareil cas, le sacrifice repousse le Chabbat, selon les Tossafot, parce que : "l'on peut déduire de cette identité de termes que, tout comme... le Pessa'h ne sera pas non plus écarté par le Chabbat... si tu prétends que le sacrifice personnel ne repousse pas le Chabbat, tu le supprimes complètement", ce qui veut dire que l'on supprime non seulement le sacrifice personnel, d'un certain homme, mais aussi le Pessa'h, dans son ensemble, qui est une obligation

pour tout Israël, en tant que communauté.

(16) Traité Yoma 50a.

(17) Lois de l'entrée dans le Temple, chapitre 4, au paragraphe 9.

(18) Michna, au début du second chapitre du traité Temoura 14a.

(19) On verra le traité Pessa'him 70b, à propos de 'Haguiga, qui demande : "Pourquoi ne repousse-t-il pas le Chabbat ? Il est clair que c'est un sacrifice public" et l'on verra les Tossafot, à cette référence et à la page 77a, qui précisent : "nous avons fait une déduction pour le sacrifice perpétuel et pour le Pessa'h. Mais, qu'en est-il pour les autres sacrifices ?". Et, Rachi, commentant le traité Mena'hot 21a, indique : "Tu l'offriras le Chabbat si c'est un sacrifice public". Dans la Michna du traité Temoura, à cette référence et dans le traité Yoma, à cette référence, Rabbi Meïr soulève une objection, à partir des pains du grand Prêtre et du bœuf de Yom Kippour, qui repoussent le Chabbat, mais l'on peut penser que le Sage s'exprimant le premier les considère comme des sacrifices publics et la Guemara Yoma, juste avant cela, à la même référence, dit : "cela veut dire

Chabbat... mais non les sacrifices individuels”⁽¹⁸⁾.

Ainsi, les fils de Bateïra, Hillel et aussi Rabbi Yochya et Rabbi Yonathan, comme on le dira au paragraphe 4, se demandaient si le sacrifice de Pessa'h repoussait le

que, selon un avis, c'est un sacrifice public”. Concernant les pains du grand Prêtre, on verra les Tossafot Yechénim, à cette référence. Concernant le bœuf de Yom Kippour, le traité Yoma indique, juste avant cela, que : “c'est un sacrifice public”, car : “il est offert pour ses frères Cohanim”, comme l'explique Rachi. Même si l'on admet qu'il est : “un sacrifice de 'Hatat offert par des associés”, on verra, à ce propos, la longue explication du Tossafot Yechénim, à cette référence, qui le comparent, par différents aspects au 'Hatat de la communauté. On verra aussi le Maharits 'Hayot sur le traité Yoma 6b, d'après les Tossafot Yechénim cités par le Chaar Ha Mélé'h. En effet, tous les sacrifices de ce jour dépendent du bœuf qui, de ce fait, peut lui-même être considéré comme un sacrifice public. On notera, notamment, qu'il en est de même pour les préparatifs de la Mitsva qu'il n'a pas été possible, d'après la Torah, d'apprêter la veille, selon le traité Chabbat, au début du chapitre 19 et le traité Pessa'him, au début du chapitre 6. Le Yerouchalmi, à la même référence du traité Pessa'him, à la fin du paragraphe 3, dit que l'aspersion ne repousse pas le

Chabbat. Et, ils optèrent pour l'avis du Sage s'exprimant avant Rabbi Meïr. En effet, d'après Rabbi Meïr lui-même, cette question ne se pose même pas⁽²⁰⁾, dès lors que le sacrifice de Pessa'h a un “temps fixé”⁽²¹⁾.

Chabbat, parce que ce qui permet de la faire est prêt depuis la veille, ce qui n'est pas le cas, en l'occurrence.

(20) Il n'en est pas de même lorsque cela dépend de la communauté. On peut alors considérer le Pessa'h comme individuel, comme on l'explique longuement, à partir du paragraphe 4. C'est la raison pour laquelle Rabbi Meïr ne soulève pas d'objection à partir du sacrifice de Pessa'h. Il est dit, en effet, à cette référence du traité Yoma : “Rabbi Meïr dit : le Pessa'h n'est-il pas un sacrifice individuel ?”, alors que la Michna, à cette référence du traité Temoura, ne parle pas du Pessa'h. En fait, il s'agit ici du second Pessa'h, comme on le dira par la suite, selon le traité Yoma 51a. On verra aussi, à ce propos, la note 15, ci-dessus. En l'occurrence on peut penser que le Sage s'exprimant avant Rabbi Meïr le considère comme un sacrifice public, parce qu'il est offert par un groupe, ce qui n'est pas le cas pour ce qui est dit dans la note précédente.

(21) On ajoutera que, selon les termes du Rambam, dans le commentaire de la Michna, introduction de l'ordre Kodachim : “ceci ressemble à un sacrifice public, car il repousse le Chabbat. En effet, tout sacrifice qui a un temps

Toutefois, on doit admettre que, selon le Sage s'exprimant avant Rabbi Meïr également, on doit également tenir compte du "temps fixé"⁽²²⁾, au moins en tant que condition accessoire. C'est ainsi qu'un bœuf sacrifié pour ce qui a été dissimulé à la communauté ne repousse pas le Chabbat⁽²³⁾, même s'il y a là : "une faute de la communauté"⁽²⁴⁾. Et, "il n'est pas de plus grande communauté que tout le peuple d'Israël".

fixé repousse le Chabbat", ce qui veut dire qu'avoir un temps fixé est le caractère propre à un sacrifice public. (22) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him 70b, à propos du sacrifice de 'Haguïga : "il est certain que c'est un sacrifice public et il a un temps fixé".

(23) C'est la question posée par Rabbi Yaakov sur l'avis du Sage qui s'est exprimé avant lui, à cette référence du traité Yoma. Ceci répond également à la question qu'il pose sur les boucs des non Juifs. Pour ce qui est du sacrifice de 'Haguïga, le traité Pessa'him, à cette référence, déduit de : "vous le célébrerez" qu'il ne repousse pas le Chabbat. De même, le traité Pessa'him 76b dit : "Il peut être complété pendant les sept jours suivants et, de ce fait, il ne repousse pas le Chabbat". A l'inverse, les Tossafot, à cette référence, ne retiennent pas cette version.

En conséquence, du Pessa'h de l'Égypte, qui était un sacrifice individuel, sacrifié pendant les jours de la semaine⁽²⁵⁾, on déduit qu'un sacrifice individuel ne repousse pas le Chabbat, alors que, du Pessa'h du désert, qui fut offert un Chabbat⁽²⁶⁾ et qui avait, à l'évidence, un caractère public, on déduit qu'il repousse le Chabbat.

3. Même si le Pessa'h du désert et celui de toutes les générations sont globalement

(24) Vaykra 4, 21.

(25) On notera qu'on le prit pendant le Chabbat, selon les Tossafot sur le traité Chabbat 87b. Toutefois, il est possible de le prendre sans transgresser le Chabbat, d'après la Torah. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 51.

(26) On verra le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset Pekoudeï 40, 2 et au début de la Parchat Chemini, qui dit que : "le huitième jour était le huit Nissan". Il précise, en outre, que tel est l'avis de Rabbi Akiva, dans le Sifri, sur le verset Bealote'ha 9, 6 et dans le traité Soukka 25b, qui dit que : "les hommes impurs étaient Michaël et Eltsafan, qui s'étaient occupés de Nadav et Avihou", car, si cela n'avait pas été le cas, ils se seraient arrangés pour être purifiés avant le 14 Nissan, conformément à la question posée par Rabbi Its'hak, dans le Sifri et à cette

considérés comme des sacrifices publics, ils ne le sont cependant pas dans tous les détails. Bien au contraire, ils sont intrinsèquement des sacrifices personnels et chaque groupe doit en apporter un, de son propre argent, non pas de l'argent du Temple, de l'argent public. Ce

sont les propriétaires du sacrifice qui le consomment et, plus encore, "le sacrifice de Pessa'h n'est offert, d'emblée, que pour être consommé"⁽²⁷⁾ et : "il n'est consommé que par ceux qui se sont inscrits, à cet effet"⁽²⁸⁾. Ce sont bien là les caractères d'un sacrifice personnel.

référence du traité Soukka. Il faut en conclure que, selon Rabbi Akiva également, "le septième jour de leur purification était à la veille de Pessa'h" et l'on verra, à ce propos, la version qui est citée par les Tossafot. Certains répondent à plusieurs de ces questions en affirmant que Rabbi Akiva n'est pas du même avis que le Torat Cohanim, cité à la note 4, qui dit que : "ce jour reçut dix couronnes". Il n'y a donc aucune preuve que le huitième jour était un dimanche. Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence de la Parchat Pekoudeï, affirme que : "le sanctuaire fut dressé un vendredi ou un Chabbat". On rappellera qu'il existe une discussion similaire à propos du Pessa'h de Guilgal : la veille de Pessa'h était-elle alors un Chabbat ? Le Séder Olam, au chapitre 11 et plu-

sieurs autres références disent que la conquête de Jéricho, le 28 Nissan, était un Chabbat. La veille de Pessa'h était donc bien un Chabbat et le verset Yochoua 5, 10 affirme que : "ils firent le Pessa'h, le quatorze...". En revanche, le Séder Ha Dorot indique que Roch 'Hodech Nissan était alors un lundi et la veille de Pessa'h était donc un jour de semaine. On connaît la discussion des derniers Sages, à ce propos et la discussion entre les fils de Bateïra et Hillel. Celle-ci est rapportée par le Torah Cheléma, Parchat Bo, tome 11, additifs, au paragraphe 13, avec les références indiquées.

(27) Traité Pessa'him 76b, dans la Michna.

(28) Traité Zeva'him 56b, dans la Michna.

Le Pessa'h est donc un sacrifice public uniquement par le fait que : "il est apporté en association" et égorgé en "trois groupes"⁽²⁹⁾, en trois assemblées⁽³⁰⁾. Cela veut dire qu'il a des aspects d'un sacrifice personnel et d'autres, d'un sacrifice public. Bien plus, ce ne sont pas là des aspects différents. C'est, en fait, ce qui est personnel qui prend un aspect public et ce qui est public qui prend un aspect personnel.

Comme on l'a indiqué, le Pessa'h est offert avec de l'argent personnel et : "d'emblée, pour être consommé", "par ceux qui se sont inscrits, à cet effet". Chaque groupe doit donc disposer de son propre sacrifice, mais il faut, néanmoins, faire tout cela, "en association", tous les Juifs ensemble. A l'inverse, même si on l'a offert, "en groupe", "en communauté", "en assemblée", il n'y a pas un seul groupe, il y en a trois, ce

qui veut dire que, même après avoir réuni des Juifs en assemblée et en communauté, on conserve encore une distinction entre eux et des détails. Il y a, de ce fait, trois groupes, au moins à cause du doute et ceux-ci restent trois assemblées⁽³¹⁾.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la discussion entre les fils de Bateïra et Hillel pour déterminer si le sacrifice de Pessa'h repousse le Chabbat ou non. En effet, ce sacrifice possède deux aspects à la fois, il est simultanément personnel et public. On peut donc se demander lequel de ces aspects est essentiel et déterminant, l'aspect personnel qui ne repousse pas le Chabbat, ou bien l'aspect public qui a le pouvoir de repousser le Chabbat.

On peut trouver une preuve supplémentaire de cette interprétation dans le com-

(29) Traité Pessa'him 64a et les Mi'htevei Torah, du Rav de Ragatchov, lettre n°4.

(30) Traité Pessa'him 64b, car il doit y avoir : "une assemblée, une communauté, Israël". Chacun correspond à

dix, comme l'indique Rachi, à cette référence.

(31) On consultera, à ce sujet, notamment, le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 228, au paragraphe 21.

mentaire du Sifri⁽³²⁾ sur le verset : “les enfants d’Israël firent le Pessa’h en son temps”, selon lequel Rabbi Yochya et Rabbi Yonathan se demandaient également si le sacrifice de Pessa’h repousse le Chabbat. Rabbi Yochya déduit de : “en son temps”, que le Pessa’h repousse le Chabbat, comme le dit Hillel. Rabbi Yonathan, en revanche, déclare : “cela n’est pas suffisant pour faire une telle déduction” et l’expression : “en son temps” ne permet pas, à elle seule, d’établir que le sacrifice de Pessa’h repousse le Chabbat⁽³³⁾, selon l’avis des fils de Bateïra.

L’aspect le plus déterminant, personnel ou public, est précisément, à différentes références, l’objet du désaccord entre Rabbi Yochya et

Rabbi Yonathan, comme nous le montrerons et il semble que ce soit aussi l’objet de leur discussion, concernant le sacrifice de Pessa’h.

5. On citera quelques exemples de discussion entre Rabbi Yochya et Rabbi Yonathan, qui maintiennent leur position sur le point qui vient d’être défini :

A) Pour ce qui concerne les hommes, à propos d’une ville entière convaincue d’idolâtrie⁽³⁴⁾ : “Jusqu’à combien de personnes déclare-t-on la ville convaincue d’idolâtrie ? Jusqu’à cent, selon les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : depuis cent jusqu’à la majeure partie d’une tribu”. Rachi explique⁽³⁵⁾ la raison de Rabbi Yochya : “s’il y en a moins de dix, ce n’est pas

(32) Il en est de même également dans le Sifri sur le verset Pin’has 28, 2 et dans le Me’hilta sur le verset Bo 12, 6.

(33) Il est difficile d’admettre que, après la réponse de Rabbi Yochya sur l’identité de termes, “en son temps”, “en son temps”, Rabbi Yonathan lui ait concédé qu’il en était bien ainsi. On verra le Yerouchalmi, à la référence citée dans la note 10, qui dit que : “les fils de Bateïra n’acceptèrent pas

son raisonnement”, la comparaison, le raisonnement a fortiori et l’identité de termes, tant que Hillel n’avait pas dit : “C’est ce que j’ai entendu de Chmaya et Avtalyon”.

(34) Traité Sanhédrin 15b et l’on verra la note 39 ci-dessous.

(35) Au paragraphe : “dix” et l’on verra aussi, à ce propos, le Yerouchalmi, à la référence qui est citée dans la note 57.

une ville et, s'il y en a plus de cent, ce n'est plus une ville, mais une communauté". Or, on parle bien d'une "ville" convaincue d'idolâtrie. Cela veut dire que, selon Rabbi Yochya, plus de cent personnes deviennent une communauté, alors que, pour Rabbi Yonathan, ils sont encore une ville, c'est-à-dire un rassemblement d'individus, tant qu'il n'y a pas : "la majeure partie d'une tribu".

L'explication est la suivante. Selon Rabbi Yochya, c'est la communauté qui est déterminante et plus de cent personnes en forment une, alors que, d'après Rabbi Yonathan, c'est l'individu qui est déterminant et la ville en reste donc une tant qu'il n'y a pas : "la majeure partie d'une tribu". Il en est de même entre dix et cent personnes. Rabbi

Yonathan ne voit alors que des individus, qui ne constituent même pas une ville, alors que, pour Rabbi Yochya, ils forment effectivement une ville⁽³⁶⁾.

B) Concernant celui qui : "maudit son père et sa mère"⁽³⁷⁾, il est dit : "chaque homme qui maudira son père et sa mère"⁽³⁸⁾ : je comprends ici son père et sa mère. Qu'en est-il de son père sans sa mère ou de sa mère sans son père ? C'est à ce propos que le verset dit⁽³⁸⁾ : il a maudit son père et sa mère, il est responsable de son sang, qu'il ait maudit son père ou sa mère. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : on comprend que les deux sont présentés comme un et l'on comprend que chacun est présenté séparément. Le verset doit donc les citer ensemble".

(36) Notamment d'après ce qui a été précédemment expliqué qu'une ville entière convaincue d'idolâtrie n'en a pas moins une existence unique et constitue une seule et même assemblée. On verra, à ce propos, la note 58, ci-dessous.

(37) Traité Sanhédrin 66a et références indiquées. Torat Cohanim, Parchat Kedochim, à cette même référence.

(38) Kedochim 20, 9.

(39) D'après ce que disent les Tossafot sur les traités Yoma 57b et Mena'hot 22b, Rabbi Yehouda est du même avis que Rabbi Yonathan. Certes, il considère que l'on mélange le sang des sacrifices dans les coins de l'autel, ce qui n'est pas l'avis de Rabbi Yonathan, comme le texte l'expliquera au paragraphe 8. Mais, il adopte cette position parce qu'il la déduit du mot :

Rabbi Yochya considère que la malédiction du père et de la mère forment un tout, l'ensemble de ceux qui ont enfanté l'homme les maudissant. Aussi, si ce n'était le verset : "il a maudit son père et sa mère", on devrait dire qu'il est coupable uniquement quand il maudit les deux conjointement. A l'inverse, Rabbi Yonathan précise que chacun d'eux doit être considéré séparément⁽³⁹⁾, le père d'une part, la mère d'autre part et, de ce fait : "le verset doit les citer ensemble". C'est la raison pour laquelle aucune déduction spécifique n'est

nécessaire pour : "son père sans sa mère...".

C) Pour ce qui est des sacrifices, il y a, tout d'abord, le cas du sacrifice de Pessa'h, qui a été exposé ci-dessus.

D) Il y a aussi le sacrifice d'Ola d'une volaille⁽⁴⁰⁾ : "Pour procurer une satisfaction à l'Eternel, du gros bétail ou du petit bétail⁽⁴¹⁾. Que signifie ce verset ? C'est parce qu'il est ici question d'un sacrifice d'Ola⁽⁴¹⁾. Je pourrais donc penser que cela inclut aussi un Ola de volaille", ce qui aurait pour conséquence que : "il

"unique", figurant dans le verset. Cela veut dire que Rabbi Yehouda maintient la position qu'il adopte, à propos d'une ville entièrement convaincue d'idolâtrie. Il dit, en effet, dans le Yerouchalmi, traité Sanhédrin, chapitre 10, au paragraphe 6 : "depuis cent personnes jusqu'à la majorité de la tribu". On notera aussi que celui qui discute avec lui, Rabbi Meïr indique : "de cinq à dix personnes". On verra, en outre, les livres qui sont cités par le Amoudeï Yerouchalaïm, Eisenstein, à cette référence du Yerouchalmi. On

notera, toutefois, ce qui a été maintes fois expliqué, notamment, dans le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 264, à propos des conceptions de Rabbi Yehouda et Rabbi Né'hémya. En effet, Rabbi Yehouda envisage un sujet dans sa globalité, même si son interprétation ne se retrouve pas dans chaque mot qu'il comporte. On consultera ce texte.

(40) Traité Mena'hot 90b et Sifri, Parchat Chela'h, sur ce verset.

(41) Chela'h 15, 3.

devrait également être accompagné de libations⁽⁴²⁾. Mais, "le verset précise : du gros bétail ou du petit bétail. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : cela est inutile. Il est précisé⁽⁴¹⁾ ici : 'sacrifice'. Or, la volaille n'est pas un sacrifice".

Selon Rabbi Yochya, le terme de "sacrifice" peut réunir en lui toutes les catégories à la fois, y compris les volailles, qui peuvent être énuquées, ce qui remplace la Che'hita⁽⁴³⁾. Une déduction spécifique est donc nécessaire pour dispenser l'Ola de volaille des libations. En revanche, Rabbi Yonathan considère qu'il convient de trancher en fonction de chaque sacrifice particulier. Ceci exclut l'Ola de volaille que l'on peut énuquer et qui n'est donc pas, à proprement parler, un sacrifice⁽⁴⁴⁾.

E) Concernant les problèmes financiers, à propos du cinquième ajouté⁽⁴⁵⁾ : "Il y ajoutera un cinquième⁽⁴⁶⁾ : lui et ce cinquième font cinq. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : ce cinquième est un cinquième du capital". Rabbi Yochya considère que le cinquième est inclus, qu'il y a un cinquième du capital avec ce que l'on ajoute, alors que, pour Rabbi Yonathan, il est extérieur. C'est un cinquième s'ajoutant au capital.

Et, l'explication de leur discussion est la suivante. Le capital et le cinquième sont deux montants différents. Le capital est le remboursement essentiel et le cinquième ce qui s'ajoute à lui. Ils ont, toutefois, un point commun. L'un et l'autre sont le remboursement d'un même acte. De ce fait, Rabbi Yochya, conservant la même optique, réunit les

(42) Sifri, à la même référence.

(43) Traité 'Houlin 20b.

(44) Selon un manuscrit de Rachi, à cette même référence du traité Mena'hot, au paragraphe : "encore".

(45) Traité Baba Metsya 54a. On verra la note 53 ci-dessous et la

Tossefta sur le traité Maasser Chéni, au début du chapitre 4. Le premier Sage exprimant son avis et Rabbi Eléazar, fils de Rabbi Chimeon discutent, à ce sujet.

(46) Be'houkotai 27, 27.

deux éléments et il inclut le cinquième. L'ensemble du capital et du cinquième est donc de cinq. A l'inverse, Rabbi Yonathan observe chaque élément d'une manière indépendante. La mesure d'un élément, du cinquième, est donc le cinquième d'un élément indépendant, le capital, en lequel il ne s'inclut pas.

F) Concernant le temps et sa définition, à propos de la génisse égorgée⁽⁴⁷⁾ : "un champ qui n'aura pas été travaillé et n'aura pas été planté⁽⁴⁸⁾ : de par le passé. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : à l'avenir". Et, la Guemara explique : "A l'avenir, tous s'accordent pour dire que l'on ne devra pas y planter. La discussion porte uniquement sur le passé".

L'explication est la même que celle qui était énoncée au préalable. Le temps présente deux aspects :

- a) les détails du temps, passé, présent, futur,
- b) le temps en général, sa continuité, le passé, le présent et le futur formant un tout.

Rabbi Yochya réunit tout cela et il observe le temps dans sa globalité. Selon lui, le passé, le présent et le futur forment donc un tout. Et, il en déduit que la nécessité de ne pas travailler et de ne pas planter s'applique au temps dans son ensemble, y compris au passé. A l'inverse, Rabbi Yonathan définit des aspects spécifiques du temps et chacun d'eux, passé, présent, futur, est alors différent de tous les autres. Il applique donc cette mesure uniquement au futur, mais non au passé.

6. Comme on l'a maintes fois souligné, quand on constate que nos Sages maintiennent une même position dans plusieurs cas différents, on doit justifier la nécessité d'enseigner chacun de ces cas, car, si on ne le fait pas, on pourrait se contenter d'exposer leurs points de vue respectifs dans un seul cas et l'on en déduirait ensuite qu'il en est de même pour tous les autres cas. Il en est bien ainsi, en l'occurrence.

(47) Traité Sotta 46b.

(48) Choftim 21, 4.

Pour les trois dernières discussions, la volaille, le cinquième et le temps, on pourrait exclure ce point commun à tous les cas, conduisant à penser que les mêmes Sages conservent les mêmes avis et dire qu'en l'occurrence, les points de vue respectifs ne dépendent pas de ce point commun, de la nécessité de réunir les détails ou bien de les considérer séparément l'un de l'autre, mais que d'autres raisons, d'autres explications interviennent, en l'occurrence, que chacune de ces discussions est effectivement indépendante de toutes les autres :

A) Concernant le sacrifice d'Ola d'une volaille, on pourrait dire que la discussion tendant à déterminer si la volaille est un sacrifice ou non dépend, non pas de la nécessité de réunir les détails ou de les distinguer, mais d'une tout autre discussion⁽⁴⁹⁾ : la Torah exige-t-elle la Che'hita pour une volaille ou non ?

(49) Entre Rabbi Eléazar Ha Kapar et Rabbi, dans le traité 'Houlin 28a. On verra les références qui sont indiquées et la page 27b.

Cette discussion concerne uniquement la volaille profane, mais non les sacrifices qu'il est nécessaire, selon tous les avis, d'énuquer⁽⁵⁰⁾. On constate, toutefois, que ce même terme de "sacrifice" est employé⁽⁵¹⁾ à propos de la volaille profane. De ce fait, si : "il n'y a pas de Che'hita pour la volaille, selon la Torah", on ne devrait pas employer le mot : "sacrifice", à son sujet, y compris quand il s'agit de sacrifices à proprement parler.

B) Pour ce qui est du cinquième, la raison pour laquelle il est rajouté, quand il s'agit de racheter un objet consacré, est expliquée par le Rambam⁽⁵²⁾ : "La Torah a sondé la pensée de l'homme... qui, par nature, désire multiplier ce qu'il possède". Il sera donc enclin à racheter cet objet pour moins que sa valeur.

On pourrait donc penser que la discussion porte ici sur l'évaluation de la pensée

(50) Ainsi qu'il est écrit : "il énuquera sa tête", dans les versets Vaykra 1, 15 et 5, 8.

(51) Re'eh 12, 21.

(52) A la fin des lois de Temoura.

humaine⁽⁵³⁾, sur la minoration de la valeur qu'il introduira⁽⁵⁴⁾. Le cinquième du capital est-il suffisant ou bien le doute subsiste-t-il encore sur la tendance d'un homme à racheter l'objet consacré pour moins que sa valeur, jusqu'à ce que l'on donne le quart du capital⁽⁵⁵⁾.

C) Pour ce qui est du temps, on peut penser que la question n'est pas ici d'associer ou de dissocier, mais que l'on s'interroge, en fait, sur la nature même de ce temps. Selon les termes du Gaon de Ragatchov⁽⁵⁶⁾, "le temps est-il une collection d'instants ou bien une entité unique ?".

7. Il était nécessaire d'enseigner également les deux premières discussions qui ont été rapportées dans le paragraphe 5. Ainsi, pour celui qui maudit ses parents, la discussion porte sur la manière d'interpréter la formulation du verset. Lorsque la Torah énonce deux éléments, sans les accompagner du mot : "ensemble", fait-elle allusion à ces deux éléments conjoints ou bien seulement à l'un d'eux ? Or, on ne peut pas répondre à cette question à partir des autres discussions !

En outre, quand la Torah détaille, dans un même verset, deux éléments totalement différents, à la différence du

(53) On notera que le Sifri sur le verset Nasso 5, 7 et la version de certains livres indiquent, selon Rabbi Yochya : "un cinquième de Séla", à la place de : "lui et son cinquième, qui font cinq". C'est aussi ce que dit le Yalkout Chimeoni, à cette référence de la Parchat Nasso. On verra aussi le Sifri, édition Horowitz, dont la version est quelque peu différente. En revanche, la version du Gaon de Vilna est bien : "lui et son cinquième, qui font cinq, tels sont les propos de Rabbi Yochya", comme dans le texte de la Guemara.

(54) Pour racheter les sacrifices, cette quantité est nécessaire, incluse ou

non. Il n'y a donc pas lieu de discuter pour toutes les autres références dans lesquelles il est question du cinquième, y compris lorsque la raison qui en a été donnée n'est pas applicable. On verra, à ce propos, le Léka'h Tov, du Rav Y. Engel, à la fin du principe n°8, qui dit que la discussion peut être écartée même dans un cas qui est introduit par la Torah.

(55) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Baba Metsya.

(56) On verra le Mefaané'h Tsefounot, chapitre 3, à partir du paragraphe 3, avec les références indiquées.

capital et du cinquième, qui ne sont pas différents, doit-on les réunir ? On peut effectivement penser que Rabbi Yochya, même s'il recherche une telle association dans d'autres cas, ne le fera pas ici.

Quand il s'agit de la ville entière convaincue d'idolâtrie, la discussion porte sur la signification d'un mot inscrit dans la Torah, qui parle d'une : "ville". Quand fera-t-on donc allusion, non plus à une ville, mais à une collection d'individus ? Et, quand cela sera-t-il une communauté⁽⁵⁷⁾ ?

On pourrait se poser la question suivante : cette discussion n'est-elle pas identique à celle que l'on a vu à propos de la volaille, pour laquelle il s'agit de déterminer le sens du mot : "sacrifice", employé par le verset ? Dès lors, comment justifier leur discussion à propos de la

ville entièrement convaincue d'idolâtrie ?

En fait, pour ce qui est de la volaille, la réponse à la question suppose que l'on détermine si, d'après la Torah, la Che'hita est nécessaire pour la volaille ou non. En outre, la ville entièrement convaincue d'idolâtrie présente effectivement un fait nouveau, le statut d'une communauté⁽⁵⁸⁾ : est-ce dix personnes, cent personnes, la majeure partie d'une tribu ?

On aurait donc pu penser que, dans ce cas, Rabbi Yochya accorde à Rabbi Yonathan que : "plus de cent personnes" forment une "ville", laquelle est également une "communauté". Ou bien, à l'inverse, Rabbi Yonathan pourrait concéder à Rabbi Yochya que dix personnes, de différents points de vue, cessent d'être considérées comme des individus.

(57) On verra les Tossafot sur le traité Sanhédrin 15b et 16a, le Yerouchalmi, traité Sanhédrin, chapitre 10, au paragraphe 6, qui précise : "une ville, mais

non un village, une ville, mais non une métropole". On consultera aussi les commentateurs, à cette référence.

(58) On verra, notamment, le

8. Rabbi Yochya considère, à propos de celui qui maudit ses parents, que l'on doit associer deux éléments que la Torah énonce conjointement, non seulement quand ils appartiennent à la même catégorie, comme c'est le cas pour le père et la mère, mais même quand ils sont différents. C'est ce que l'on déduit d'une autre discussion qui les oppose :

G) Y a-t-il un "mélange dans les coins" ou non⁽⁵⁹⁾ ? "Il prendra du sang du bœuf et du sang du bouc⁽⁶⁰⁾ : Ceux-ci sont mélangés et aspergés ensemble sur les coins de l'autel. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : l'un à part et l'autre à part".

En effet, le bœuf offert par le grand Prêtre, à Yom Kippour, est un sacrifice individuel⁽⁶¹⁾, alors que le bouc est offert : "pour le peuple"⁽⁶²⁾. Il

est donc un sacrifice public. Malgré cela, Rabbi Yochya considère qu'on les associe et on les mélange.

Il y a une autre idée nouvelle, dans le "mélange des coins", par rapport à celui qui maudit ses parents. Dans ce dernier cas, Rabbi Yochya constate que, sans cette déduction spécifique, on en serait resté à la malédiction de : "son père et sa mère". Mais, cela ne veut pas dire qu'il soit nécessaire de les maudire ensemble, dans la même parole. Ce peut être l'un après l'autre. L'idée nouvelle de ce verset est donc que l'on est coupable également pour son père seul, ou bien pour sa mère seule.

La réunion, en pareil cas, concerne l'un et l'autre, le père et la mère, mais aussi le fait de les maudire l'un après l'autre, ou bien de les distin-

Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 109, qui dit que toutes les personnes de la ville convaincue d'idolâtrie ne forment qu'une entité unique, ce qui explique que les femmes et les enfants qui n'ont pas commis de faute soient également exécutés.

(59) Traité Yoma 57b et références indiquées.

(60) A'harei 16, 18.

(61) Même si on le définit comme un sacrifice public, comme on l'a indiqué dans la note 19, il est clair qu'il ne peut pas être comparé à ce bouc, qui est un sacrifice public, à proprement parler.

(62) A'harei 16, 15.

guer et de ne maudire qu'un des deux. Pour ce qui est du : "mélange dans les coins", en revanche, l'un et l'autre admettent que l'on doit asperger les coins de l'autel des deux sangs à la fois. La discussion a donc pour objet de déterminer si l'on mélange les sangs, pour ne faire qu'une aspersion unique, ou bien si on les asperge l'un après l'autre. En pareil cas, la position de Rabbi Yochya présente effectivement un fait nouveau : le sang du bœuf doit être mélangé à celui du bouc⁽⁶³⁾.

A l'inverse, la conception de Rabbi Yonathan sur le "mélange des coins" présente aussi un fait nouveau⁽⁶⁴⁾, comme on l'a indiqué, car le bouc est bien un sacrifice public. On pourrait donc imaginer que, d'après tous les avis, y compris celui de Rabbi Yonathan, on réunit le sacrifice public, le bouc, avec le sacrifice individuel, le bœuf⁽⁶⁵⁾ et l'on "mélange dans les coins". Il n'en est pas de même, en revanche, pour un homme qui maudit ses parents, car son père et sa mère sont, l'un et l'autre, des individus.

(63) On verra les Tossafot sur le traité Yoma 57b et 58a, soulignant que, sans l'interprétation du mot : "unique", Rabbi Yochya aurait admis également qu'on ne mélange pas les sangs, "comme c'est le cas dans le Saint des saints et dans le sanctuaire, où il place lui-même de l'un et de l'autre". On le comprendra d'après ce qui est expliqué par le texte.

(64) Selon ce que dit le texte, on comprend mieux l'idée nouvelle qui est introduite, dans l'avis de Rabbi Yochya comme dans celui de Rabbi Yonathan et l'hypothèse de la Guemara selon laquelle c'est Rabbi

Yonathan qui demande de mélanger le sang dans les coins, ce qu'il déduit du mot : "unique". En revanche, selon Rabbi Yochya, on ne les mélange pas. C'est la question qui est posée par les Tossafot, à la référence citée dans la note précédente. On consultera ce texte.

(65) A fortiori si l'on admet, comme on l'a dit dans la note 19, que le bœuf est considéré comme un sacrifice public, à la différence de celui du blasphémateur, bien que l'un et l'autre soient présentés à titre individuel. Il n'y a donc pas lieu de les associer.

9. Il existe encore une autre discussion entre Rabbi Yochya et Rabbi Yonathan, tendant à déterminer si : “deux éléments ne font qu’un” ou bien si : “chacun doit être considéré d’une manière indépendante” :

H) Dans le cas⁽⁶⁶⁾ d’un adulte qui a une relation avec une petite fille⁽⁶⁷⁾ : “tous les deux mourront⁽⁶⁸⁾. Cela veut dire qu’ils doivent être identiques. Tels sont les propos de Rabbi Yochya. Rabbi Yonathan dit : l’homme qui a eu une relation avec elle mourra seul⁽⁶⁹⁾”.

Rabbi Yochya considère que la peine de mort s’applique aux deux formant un tout. Il faut donc que les deux soient en âge d’être punis. Rabbi Yonathan, en revanche, les considère séparément. Chacun est condamné à mort d’une façon indépendante. C’est donc en l’occurrence, l’homme, seul, qui doit mourir.

Et, cette discussion doit effectivement être enseignée, comme le commentaire de Rachi sur ce texte⁽⁷⁰⁾ permet de l’établir. Il ne faut pas dire

(66) Traité Kiddouchin 10a et références indiquées.

(67) Commentaire de Rachi, à cette référence et l’on verra aussi la note 70, ci-dessous.

(68) Tétsé 22, 22.

(69) Tétsé 22, 25.

(70) Leur identité s’exprime par le fait que l’un et l’autre peuvent être punis. Rabbénou Tam explique, à cette référence, qu’ils sont identiques par le fait qu’ils ont une même mort, ce qui exclut l’homme qui a une relation avec une petite fille, déjà fiancée, qui n’est pas puni de la même mort. Si elle avait été adulte, cet homme aurait été lapidé. En revanche, celui qui a des relations avec une petite fille, déjà mariée, est coupable, y compris selon l’avis de Rabbi Yochya, car l’un et l’autre reçoivent la même mort, la

strangulation. Si elle avait été adulte, elle aurait également été passible de strangulation. C’est la raison pour laquelle ce cas devait être enseigné, comme l’indique le texte. En effet, la petite fille ne peut pas être punie. Dès lors, l’identité ou la différence dans la condamnation à mort infligée ne sont pas effectives, mais uniquement potentielles, si elle avait été adulte. Cela veut dire que l’association et le principe général, en pareil cas, ne sont que potentiels et l’idée nouvelle introduite par Rabbi Yochya réside alors en deux points opposés. D’une part, l’homme qui a une relation avec une petite fille mariée est coupable, parce que l’un et l’autre sont identiques, ce qui veut dire que l’on suit la règle potentielle. Mais, d’autre part, si cette règle est remise en cause, y compris en

qu'une petite fille n'est pas identique à un adulte, du point de vue de la punition. Plus exactement, c'est la punition qui ne s'applique pas à elle. On aurait donc pu penser que, dans ce cas, Rabbi Yochya aurait été du même avis que Rabbi Yonathan. Bien que les deux ne puissent pas être punis conjointement, il reste, malgré tout, nécessaire de punir l'adulte. Et, le fait que la petite fille ne soit pas punissable, ne remet pas en cause son association avec un adulte et ne concerne même pas cette association⁽⁷¹⁾.

10. Le fait nouveau introduit par la discussion à propos de Pessa'h, du fait duquel on ne peut pas déduire cette discussion de toutes les aut-

res, est le suivant. Comme on l'a longuement indiqué au préalable, tous s'accordent pour reconnaître au sacrifice de Pessa'h une double définition. Il est à la fois un sacrifice public et un sacrifice personnel.

On aurait donc pu penser qu'en ce cas, Rabbi Yochya aurait dû être du même avis que Rabbi Yonathan et affirmer qu'un tel sacrifice n'est pas public. De même, à l'inverse, on peut imaginer que Rabbi Yonathan soit de l'avis de Rabbi Yochya et qu'il admette qu'un tel sacrifice n'est pas privé.

Le fait que le sacrifice de Pessa'h ait des aspects publics et des aspects personnels peut

potentiel uniquement, elle est supprimée et l'adulte ne peut donc plus être condamné à mort.

(71) On peut citer un exemple, à ce sujet : une pensée qui n'est pas consa-

crée à D.ieu disqualifie uniquement le sacrifice de la même espèce, comme le précise le traité Zeva'him 3a.

être clarifié en définissant, au préalable, ce qu'est une communauté. On peut, en effet, l'envisager de deux façons⁽⁷²⁾ :

A) Elle fait disparaître l'existence des individus et elle introduit une existence totalement nouvelle, une entité unique qui s'appelle une communauté, au même titre qu'un individu est une entité unique.

B) La communauté peut aussi ne pas avoir réellement d'existence propre. Elle n'est

que la collection d'un grand nombre d'individus. C'est ainsi qu'il est dit : "l'honneur du roi est dans une foule nombreuse"⁽⁷³⁾, ce qui ne veut pas dire que cette foule devienne une seule et même entité. Bien au contraire, il importe qu'elle soit nombreuse. Plus elle l'est, plus le roi est honoré.

On peut donc penser que c'est cette définition de la communauté qui doit être retenue pour le sacrifice de Pessa'h, que celui-ci n'est pas

(72) Le Tsafnat Paanéa'h explique longuement tout cela. On verra le Mefaanéa'h Tsefounot, chapitre 4, à partir du paragraphe 2, avec les références indiquées. Il précise que c'est là la discussion entre Rabbi Akiva et Rabbi Yossi Ha Guelili, dans le traité Bera'hot 49b, dans la Michna, pour déterminer si le texte de l'invitation au Birkat Ha Mazon est modifié, selon qu'il y a dix, cent, mille ou dix mille personnes présentes. Si une communauté est constituée d'individus, elle se renforce, au fur et à mesure que des individus la rejoignent. En revanche, si elle forme une entité unique, peu importe qu'elle soit constituée de dix personnes ou de dix mille. Certes, Rabbi Yochya et Rabbi

Yonathan ne discutent pas, sur ce point. On peut donc penser qu'ils le déduisent d'autres discussions. En revanche, ceci ne peut pas être rapproché de leur discussion à propos de la ville entière convaincue d'idolâtrie, car, dans ce cas, la "ville" est bien une communauté formant une existence unique, comme l'explique longuement le Likoutei Si'hot, à la référence indiquée dans la note 56.

(73) Michlé 14, 28. On verra l'Encyclopédie talmudique, à cet article et les références indiquées, de même que le rapport entre la communauté et la "foule nombreuse", selon la 'Hassidout, dans le Or Ha Torah, Béréchit, à la page 80a.

un sacrifice public, en lequel tout le peuple d'Israël devient une existence. En fait, chaque Juif appartenant à la communauté conserve sa propre existence et tous les individus se réunissent en trois groupes.

11. On peut peut-être avancer l'explication suivante. La raison profonde pour laquelle le sacrifice de Pessa'h possède les deux caractères à la fois, privé et public, est la suivante. Pessa'h marque la naissance du peuple d'Israël⁽⁷⁴⁾ et ce sont donc les deux caractères extrêmes de ce peuple qui se reflètent dans le sacrifice de la fête. En effet, tous les Juifs sont réunis en une seule com-

munauté, un "même organisme"⁽⁷⁵⁾. Pour autant, chacun d'eux, à titre individuel, est un "monde entier"⁽⁷⁶⁾.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi l'aspect public du sacrifice de Pessa'h apparut lors du Pessa'h célébré dans le désert, bien que la naissance du peuple d'Israël eut lieu lors de la sortie d'Egypte. En effet, les enfants d'Israël eux-mêmes ne commencèrent que plus tard, lors du don de la Torah, à se préparer à la formation d'une communauté⁽⁷⁷⁾. C'est alors que : "Israël campa là-bas, face à la montagne", "comme un seul homme"⁽⁷⁸⁾.

(74) Yé'hezkel 16. On consultera ce texte.

(75) On verra, notamment, le Likouteï Torah, au début de la Parchat Nitsavim.

(76) Traité Sanhédrin 37a, dans la Michna.

(77) Le Tsafnat Paané'a'h, notamment dans les lois des bénédictions, chapitre 10, au paragraphe 11 et, dans la seconde édition, à la page 90b, considère qu'il n'y a de communauté qu'en Erets Israël, mais peut-être en est-il ainsi uniquement pour que cette communauté soit considérée comme une entité unique. En revanche, la com-

munauté au sein de laquelle chacun conserve son individualité fut introduite lors du don de la Torah. Et, l'on peut penser qu'avant l'élection d'Erets Israël, il en était ainsi dans tous les pays, comme le dit le Me'hilta, commentant le verset Bo 12, 1, à propos de la prophétie. On verra aussi la seconde édition du Tsafnat Paané'a'h, à la même référence qui dit que : "la communauté est un qualificatif concret qui, après le don de la Torah, s'applique seulement au peuple d'Israël et uniquement en Erets Israël".

(78) Yethro 19, 2 et commentaire de Rachi sur ce verset.

Néanmoins, en Egypte, ils offrirent également un sacrifice de Pessa'h et, bien plus, différentes Hala'hot s'appliquant au Pessa'h de toutes les générations sont déduites précisément de ce qui est dit à propos du Pessa'h de l'Egypte⁽⁷⁹⁾, qui fut donc la tête, le fondement de tous les sacrifices de Pessa'h offerts par la suite. En effet, le peuple d'Israël forma une communauté, par la suite, lors du don de la Torah, sans faire disparaître l'existence et l'importance de chaque individu, soulignées par le Pessa'h de l'Egypte, comme on l'a montré. Chacun conserva ensuite sa propre personnalité.

Et, l'on peut même penser que, dans le Pessa'h de l'Egypte, il y eut une entrée en matière à ce qui allait devenir

une communauté par la suite. En effet, comme le relate le Midrash⁽⁸⁰⁾, "tous les enfants d'Israël" consommèrent le Pessa'h de Moché car, le Pessa'h de l'Egypte fut à l'origine de celui de toutes les générations et il devait donc avoir, au moins en celui du chef de la génération, une introduction à cette notion de communauté⁽⁸¹⁾.

12. Le fait que le peuple d'Israël constitue une communauté sans supprimer les individualités se reflète aussi dans les sacrifices publics, à proprement parler. Bien que ceux-ci soient financés par les fonds publics et qu'ils doivent être : "transmis à la communauté de la meilleure façon"⁽⁸²⁾, de sorte que l'argent n'appartienne plus à personne, à titre individuel, la part

(79) On verra le commentaire du Ramban sur le verset Bo 12, 9 et, notamment les références indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 18, page 4, dans la note 21.

(80) Midrash Chemot Rabba, chapitre 19, au paragraphe 5.

(81) En outre, tous les enfants d'Israël étaient tenus d'apporter le Pessa'h : "fixé en son temps", comme l'indique

la note 21, ci-dessus et "consommé en groupe", comme l'explique le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Bo 12, 4, qui précise que ce groupe devait compter au moins dix personnes. On verra la discussion, à ce sujet, dans le Torah Cheléma, sur ce verset.

(82) Traité Roch Hachana 7b.

personnelle de chacun dans le sacrifice perpétuel n'en disparaît pas pour autant⁽⁸³⁾.

Comme le disent nos Sages⁽⁸⁴⁾, dont la mémoire est une bénédiction, à propos d'un verset concernant Kora'h et son assemblée⁽⁸⁵⁾ : "n'agréé pas leur offrande : Je sais qu'une part leur revient des sacrifices perpétuels qui sont offerts par la communauté. Que cette part ne soit donc pas acceptée devant Toi !".

Bien plus, la Hala'ha précise que, lorsqu'un individu appartenant à la communauté est mis en balance avec l'ensemble de la communauté, on ne renonce pas à cet individu au profit de la communauté. Comme le tranche le Rambam⁽⁸⁶⁾, "Si les idolâtres disent : livrez-nous l'un d'entre vous et nous le tuerons ou, sinon, nous vous tuerons tous, tous se laisseront tuer plutôt que de leur livrer une âme d'Israël". Cela veut bien dire que, même si la commu-

(83) On verra aussi le Rambam, au début des lois de la Temoura et la longue explication du Mefaané'a'h Tsefounot, chapitre 4, aux paragraphes 2 et 4, avec les références indiquées, qui dit que tout dépend de la discussion entre Rabbi Akiva et Rabbi Yossi Ha Guelili, mentionnée dans la note 72. Mais, d'après ce qui est exposé dans le texte, les enfants d'Israël possèdent deux caractères et le fait qu'ils constituent une assemblée unique ne remet pas en cause leur individualité. On peut donc penser qu'il en est de même pour les sacrifices publics. Après qu'ils aient été

"transmis de la meilleure façon", ils n'en restent pas moins liés à chacun, à titre individuel et l'on peut donc demander à D.ieu que : "leur part ne soit pas agréée". On verra, à ce propos, le Séfer Ha Maamarim 5701, à la page 31, dans la note, mais ce point ne sera pas développé ici.

(84) Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 10 et l'on verra aussi le commentaire de Rachi sur ce verset.

(85) Kora'h 16, 15.

(86) Lois des fondements de la Torah, chapitre 5, au paragraphe 5.

nauté l'emporte sur l'individu, elle ne peut cependant pas faire disparaître son existence⁽⁸⁷⁾.

13. Ce qui est vrai pour la communauté, pour l'ensemble du peuple d'Israël s'applique aussi à chaque individu, auquel on demande aussi de posséder ces deux caractères, comme le dit Hillel⁽⁸⁸⁾ :

a) "si je ne suis pas pour moi, qui sera pour moi ?",

b) "si je ne suis que pour moi, que suis-je ?".

Chacun existe donc à titre individuel, "je suis pour moi", mais il est aussi une composante du peuple d'Israël, faute de quoi il n'aurait rien, "si je ne suis que pour moi, que suis-je ?".

Comme on l'a indiqué, ces deux caractères se reflètent dans le sacrifice de Pessa'h et, d'une manière plaisante et allusive, on peut appliquer les propos de Hillel à Pessa'h, après avoir introduit la notion suivante. Bien évidemment, on ne peut pas penser qu'à l'époque de Hillel, on avait coutume⁽⁸⁹⁾ d'étudier les Pirkeï Avot entre Pessa'h et Chavouot. Néanmoins, la Torah est éternelle⁽⁹⁰⁾, y compris les coutumes juives, qui en sont partie intégrante⁽⁹¹⁾. On peut donc penser que la parole de Hillel, figurant dans le premier chapitre des Pirkeï Avot, est liée au premier Chabbat après la fête de Pessa'h.

(87) On verra le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, dans la Haftara de la Parchat Vaét'hanan, aux pages 30 et 31, qui est reproduit à la même référence du Mefaanéa'h Tsefounot, au paragraphe 12. Ce texte dit que, dans les premières Tables de la Loi, la Torah constituait une existence unique, alors que, dans les secondes, elle devint un assemblage et il conclut : "si D.ieu le veut, elle cumulera, dans le monde futur, les deux qualités à la fois".

(88) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 14.

(89) Selon les références qui sont indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 7, page 175, dans les notes 1 et 2.

(90) Tanya, au chapitre 17 et Kountrass A'haron, au chapitre : "Pour comprendre le détail des Hala'hot".

(91) Selon les références qui sont indiquées, notamment, dans le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1080.

L'explication est la suivante. Comme on l'a indiqué au début de cette causerie, au paragraphe 2, Hillel a tranché que le sacrifice de Pessa'h repousse le Chabbat et, comme on l'a précisé, il en est ainsi parce que le Pessa'h est considéré comme un sacrifice public. Et, la Guemara conclut qu'en conséquence de tout cela, Hillel fut nommé le chef. C'est la raison pour laquelle, tout de suite après Pessa'h, après cette nomination de Hillel, on étudie une parole, une leçon, un enseignement qu'il délivra, en relation avec le sacrifice de Pessa'h, qui lui permit de devenir le chef.

Tout d'abord, "si je ne suis pas pour moi, qui sera pour moi ?", ce qui veut dire que le sacrifice de Pessa'h, par nature, est individuel. On doit l'offrir soi-même, avec son argent personnel et il est réservé à quelques personnes qui se sont inscrites, pour le partager. En revanche, "si je ne suis que pour moi, que suis-je ?" et

le Pessa'h doit donc être également un sacrifice public. S'il n'était qu'individuel, "pour moi", il n'aurait pas repoussé le Chabbat et Hillel n'aurait donc pas été le chef, "que suis-je ?".

On pourrait se poser la question suivante. Même si le sacrifice de Pessa'h est public, il doit, cependant, avoir un "temps fixé" pour pouvoir repousser le Chabbat, comme on l'a indiqué au paragraphe 2. C'est à ce propos que Hillel dit : "si ce n'est pas maintenant, quand cela sera-t-il ?". Le sacrifice de Pessa'h a effectivement un "temps fixé", le 14 Nissan.

14. Ce qui est vrai pour chacun, à titre personnel, s'applique aussi à son prochain, ainsi qu'il est dit : "tu aimeras ton prochain comme toi-même"⁽⁹²⁾. Comme on le sait⁽⁹³⁾, l'amour du prochain, quel qu'il soit, est justifié parce que : "tous les Juifs sont amis, comme un seul

(92) Kedochim 19, 18

(93) Concernant ce qui suit, on verra le Séfer Ha Ara'him 'Habad, à l'article : "amour du prochain", aux para-

graphes 2 et 4, avec les références indiquées, le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 159 et le Kountrass Ahavat Israël.

homme"⁽⁹⁴⁾ et l'Admour Hazaken explique⁽⁹⁵⁾ que tous sont : "comme un seul homme constitué de nombreux membres". On trouve, à ce propos, différentes explications :

A) Chaque Juif fait partie du peuple d'Israël et nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, expliquent⁽⁹⁶⁾ que : "si un seul homme du peuple d'Israël était absent, lors du don de la Torah, la Présence divine ne se serait pas révélée à eux" et que : "un jeûne auquel ne se joignent pas les impies n'en est pas un"⁽⁹⁷⁾. Il en est ainsi, non pas du fait de la qualité intrinsèque de chacun, mais bien parce que chaque individu est partie intégrante de l'ensemble⁽⁹⁸⁾.

B) Chaque Juif possède, en outre, des qualités qui lui sont

propres et qui complètent l'ensemble. Comme l'explique l'Admour Hazaken⁽⁹⁹⁾, le pied a une qualité que la tête n'a pas et, du point de vue de cette qualité, c'est effectivement le pied qui est "la tête". Mais, même si la valeur intrinsèque de chacun apparaît clairement, l'importance essentielle n'est pas celle de l'individu, mais bien la contribution qu'elle apporte à l'ensemble.

En revanche, quand l'Admour Hazaken définit l'amour du prochain⁽¹⁰⁰⁾, il ne se contente pas de dire que : "toutes les âmes sont identiques, elles ont toutes un même Père et c'est la raison pour laquelle les Juifs sont définis comme des frères". Il apporte, tout d'abord, la précision suivante :

(94) Choftim 20, 11.

(95) Iguéret Ha Kodech, chapitre 22, à la page 135b. On verra aussi le Yerouchalmi, traité Nedarim, chapitre 9, au paragraphe 4 et le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de l'amour du prochain.

(96) Midrash Devarim Rabba, chapitre 7, au paragraphe 8, avec les références indiquées.

(97) Traité Kritout 6b.

(98) Selon la terminologie de la 'Hassidout, il en est ainsi grâce à l'absence de l'âme, la Ye'hida, qui transcende toutes les qualités spécifiques.

(99) Likouteï Torah, début de la Parchat Nitsavim et l'on verra aussi, à ce propos, Iguéret Ha Kodech, à la même référence, qui dit que : "chacun s'arrange grâce à son prochain".

C) "Qui connaît la grandeur et la valeur de l'âme et de l'esprit, en leur source et en leur origine, dans le D.ieu de vie ?". Il faut donc aimer un Juif du fait de sa qualité personnelle, non pas uniquement parce qu'il est une partie de l'ensemble et qu'il le complète.

Un tel amour est : "comme toi-même", à proprement parler, comme les membres d'un même corps. Chacun d'entre eux est différent et doit l'être, mais tous n'en appartiennent pas moins au même corps. Aussi, même si l'on ne perçoit que la qualité spécifique d'un certain membre, sans voir qu'il complète l'ensemble du corps, on constate, cependant, qu'il s'attache effectivement à tous les autres membres pour former un corps unique⁽¹⁰¹⁾.

En se consacrant à l'Injonction : "tu aimeras ton prochain comme toi-même", dans la relation entre les Juifs,

de la manière qui vient d'être décrite, on obtiendra que D.ieu, "ton Prochain, c'est le Saint béni soit-Il"⁽¹⁰²⁾, manifeste Son amour pour les Juifs et les libère de l'exil, selon les deux façons qui viennent d'être décrites :

A) "Vous serez cueillis, un à un, enfants d'Israël"⁽¹⁰³⁾, chacun à titre personnel et Rachi précise⁽¹⁰⁴⁾ que D.ieu : "prend chacun par les mains, à proprement parler" pour lui faire quitter l'exil. Il en est de même pour : "ton Prochain, c'est le Saint béni soit-Il", lorsque : "l'Eternel ton D.ieu reviendra avec ta captivité", car : "quand ils seront libérés, la Présence divine le sera avec eux"⁽¹⁰⁵⁾.

B) Puis, tous les Juifs s'uniront en une "grande assemblée (qui) retournera là-bas"⁽¹⁰⁶⁾, lors de la délivrance véritable et complète, en un temps qui sera proche pour nous.

(100) Tanya au chapitre 32.

(101) On verra le Séfer Ha Ara'him 'Habad, à l'article : "membres", paragraphe 1, avec les références indiquées.

(102) Commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 31a.

(103) Ichaya 27, 12.

(104) Nitsavim 30, 3.

(105) Traité Meguila 29a.

(106) Yermyahou 31, 7.

Lettres du Rabbi

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 451)

Par la grâce de D.ieu,
veille du saint Chabbat qui bénit
le mois de Sivan 5740,
Brooklyn, New York,

Aux participantes à la
vingt-cinquième convention annuelle
des femmes et jeunes filles 'Habad,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous bénis et vous salue,

Cette année, la convention a lieu en les jours qui sont liés au Chabbat Parchat Beaalote'ha et il a été maintes fois souligné que l'on peut et que l'on doit donc tirer un enseignement de Torah, puisque *Torah* est de la même étymologie que *Horaa*, enseignement, de la Paracha de la semaine, qui est directement liée aux événements se produisant pendant la semaine correspondante.

Or, dès le début de cette Paracha, "lorsque tu allumeras les lumières", on trouve un enseignement clair. Un Juif doit allumer une lumière et illuminer. En la matière, il doit aussi imiter son Créateur, Qui, dès qu'Il a créé le ciel et la terre, les rendit lumineux, "que la lumière soit".

L'objet de la lumière, au sens physique, est d'éclairer et d'illuminer l'entourage, qui n'a jamais été allumé ou bien qui s'est éteint. La lumière n'a pas d'autre utilité et elle ne sert à rien, pour elle-même. C'est uniquement quand elle brille et illumine qu'elle accomplit sa raison d'être. Son rôle est d'éclairer l'homme, afin qu'il voit ce qui se passe autour de lui, que son chemin soit lumineux, qu'il ne trébuche pas, qu'il soit en mesure de faire ce qui lui incombe, de se rendre là où il doit aller.

La nature du feu veut que, si on l'approche de la mèche, même s'il s'agit, d'une très petite flamme, dès lors qu'on le fait de la manière qui convient, il prend à la mèche et celle-ci brûle d'elle-même, par la suite. C'est aussi ce que soulignent les mots : "lorsque tu allumeras les lumières : jusqu'à ce que la flamme s'élève d'elle-même".

Il en découle l'enseignement suivant. D.ieu donne une âme à l'homme, qui est une flamme divine, afin d'éclairer son chemin et sa vie, d'illuminer le monde. Toutefois, cette flamme de l'âme doit encore être allumée avec le feu de la Torah, afin qu'elle possède une clarté véritable, celle de : "la bougie (qui) est une Mitsva et la Torah (qui) est une lumière".

Tels sont donc le rôle et la mission de chaque Juif, être soi-même une bougie brillante et allumer, ou bien augmenter la clarté de chaque : "bougie de D.ieu (qui) l'âme de l'homme", avec laquelle on peut entrer en contact. On doit accomplir tout cela dans la plénitude, de sorte que, les autres, à leur tour, brillent de leur propre lumière et en allument d'autres, "une bougie à partir d'une autre", selon une chaîne ininterrompue.

Bien entendu, même si l'Injonction : "lorsque tu allumeras les lumières" fut transmise à Aharon le Cohen, l'enseignement qui en découle s'applique à chaque Juif, car tous appartiennent à une : "nation de prêtres", d'autant qu'il est dit : "Sois l'un des disciples d'Aharon... aime les créatures et rapproche-les de la Torah" en étant pénétré d'amour du prochain.

Ce qui vient d'être dit concerne chaque Juif et tous les Juifs à la fois, mais s'applique, encore plus clairement à une femme juive, qui est, concrètement, celle qui allume les bougies. C'est à elle que D.ieu a confié le rôle particulier, l'immense mérite et la Mitsva lumineuse des bougies du saint Chabbat et des fêtes. Il en est de même également dans le domaine spirituel.

Elle est la maîtresse de maison et c'est donc elle qui a le mérite d'illuminer son foyer, y compris son mari et ses enfants,

les amis et les invités qui viennent dans cette maison. Elle est aussi une mère et c'est donc elle qui éclaire, la première, les jeunes âmes de ses enfants, jusqu'à ce qu'ils puissent briller par eux-mêmes. De la sorte, elle contribue très largement à faire de son foyer juif et de toute la maison d'Israël, une demeure de la Présence divine, conformément à la finalité et au souhait de D.ieu : "Je résiderai parmi eux".

Il est inutile de souligner que, pour ressentir pleinement ces missions de la plus haute importance, une intense préparation est nécessaire, de la part des filles juives, qui doivent recevoir une éducation basée sur les valeurs sacrées, depuis le berceau jusqu'au mariage, puis, par la suite, en tant que maîtresse de maison et en tant que mère. Elles doivent alors approfondir et élargir cette éducation, afin de faire briller et d'illuminer leur foyer en Israël et la maison d'Israël, dans son ensemble, avec la clarté et l'enthousiasme de : "la bougie (qui) est une Mitsva et la Torah (qui) est une lumière".

Puisse D.ieu faire que la convention des femmes et jeunes filles 'Habad, qui, bien plus, fête sa vingt-cinquième année, "il fera ainsi et il ajoutera ainsi", apporte une motivation et une ardeur accrues en tous les points qui ont été mentionnés ci-dessus. Bien plus, nous avons reçu la certitude que D.ieu accorde Son aide, qu'Il agit, qu'Il insuffle des forces accrues, des bénédictions, afin de connaître la plus grande réussite en tout ce qui vient d'être dit, avec la clarté, l'inspiration et la joie de la 'Hassidout 'Habad. Avec ma bénédiction pour une grande réussite et pour me donner de bonnes nouvelles de tout ce qui vient d'être dit,

*

Par la grâce de D.ieu,
troisième jour⁽¹⁾,
“lorsque, deux fois, fut dit le mot :
‘bon’”⁽²⁾,
Parchat “les Leviim seront à Moi”⁽³⁾,
début du troisième mois 5738,
Brooklyn, New York,

Aux élèves de la Yechiva Tom'heï
Temimim Loubavitch de Montréal,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Vous m'avez fait savoir que la fête de conclusion aura lieu, à la Yechiva, le mercredi de la Parchat Beaalote'ha, “lorsque tu allumeras les lumières” et voici ma réponse. Puisse D.ieu faire que cette fête de conclusion soit la fête d'un commencement⁽⁴⁾ positif, qui permettra d'accroître l'élan et l'ardeur en l'étude de la Torah, de sa partie révélée et de la 'Hassidout, qui sera précédée par une prière fervente⁽⁵⁾.

(1) On verra, à ce propos, le traité Chabbat 88a et le commentaire de Rav Nissim Gaon, à cette même référence.

(2) On verra le traité Kiddouchin 40a, le commentaire de la Michna, du Rambam, traité Péa, chapitre 1, à la Michna 1, le Or Ha Torah, Béréchit, à partir de la page 33a, Michpatim, à la page 1157 et à partir de la page 1161, la lettre du Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, dans le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 18.

(3) Bamidbar 3, 12 et 45. On verra le Rambam, à la fin des lois de la Chemitta et du jubilé, qui souligne que : “cela ne concerne pas uniquement la tribu de Lévi, mais chaque homme...”.

(4) En effet, on fait en sorte qu'une conclusion soit suivie par un début, selon le *Rechout* qui est récité pour le 'Hatan Béréchit, d'après le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 669. On verra aussi la Idra Rabba, à cette même référence.

(5) On verra le traité Bera'hot 5b, le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 96b, le Sidour de l'Admour Hazaken, à la page 56b et la fin du discours 'hassidique intitulé : “Qui est comme Toi ?”, de 5688.

Ce sera donc un commencement positif pour chacun des élèves qui conclut son étude, parmi tous les élèves des Yechivot Tom'heï Temimim, où qu'ils se trouvent, que D.ieu leur accorde de longs jours et de bonnes années. L'ajout à la grandeur de l'étude⁽⁶⁾, qui conduit à l'action, à la pratique des Mitsvot, permettra de le faire de la meilleure façon, conformément à l'Injonction de la Torah qui demande de connaître l'élévation dans le domaine de la sainteté⁽⁷⁾ et d'après l'enseignement bien connu du Baal Chem Tov⁽⁸⁾, selon lequel : "tout ce qu'un homme voit ou entend lui délivre une leçon sur le comportement qu'il doit adopter pour servir D.ieu". A fortiori en est-il ainsi pour la fête de conclusion d'une certaine étude de la Torah, en un certain jour et dans une certaine Paracha.

Puisse D.ieu faire que l'on médite à l'un des enseignements délivrés par le mercredi, d'après les propos de l'Admour Hazaken⁽⁹⁾, citant l'affirmation de nos Sages⁽¹⁰⁾, dont la mémoire est une bénédiction, selon laquelle les luminaires furent

(6) Traité Kiddouchin 40b et l'on verra les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 2.

(7) Traité Bera'hot 28a et références indiquées. On verra le Zohar, tome 3, à la page 162b. Le traité Bera'hot, à cette référence dit : "On en déduit que l'on connaît l'élévation..." et le traité Mena'hot 99a : "D'où sait-on que l'on connaît l'élévation ?... Parce que le verset dit...". En revanche, le Yerouchalmi, traité Bikourim, chapitre 3, au paragraphe 3, explique : "J'ai entendu que l'on connaît l'élévation...". On consultera aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 34, le Sdeï 'Hémed, principes, chapitre du *Mêm*, au paragraphe 194, le Meassef Le 'Hol Ha Ma'hanot, Ora'h 'Haïm, chapitre 25, au paragraphe 12, précisant les différents avis de plusieurs aspects, en la matière, de même que ce qui est fixé par la Torah et ce qui est instauré par les Sages.

(8) Hayom Yom, à la page 52. Kéter Chem Tov, édition Kehot, dans les additifs, au paragraphe 127.

(9) Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 42.

(10) Traité 'Haguiga 12a. On verra aussi, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 1, 14.

alors suspendus. Il faut donc agir⁽¹¹⁾, développer ces luminaires⁽¹²⁾, révéler la Divinité en son âme et dans le monde, car D.ieu emplit tous les mondes et Il entoure tous les mondes, quand on repousse le mal et quand on le transforme en bien, de la manière qui convient et à la perfection.

L'un des enseignements du verset : "lorsque tu allumeras les lumières⁽¹³⁾, face au chandelier", en la dimension profonde de la Volonté de D.ieu⁽¹⁴⁾, "les sept lumières brilleront"⁽¹⁵⁾, les sept attributs de l'émotion⁽¹⁶⁾, "jusqu'à ce que la flamme s'élève d'elle-même"⁽¹⁷⁾. Vous assumerez donc votre mission en étant des lumières qui éclairent la maison, l'entourage et le monde entier, par : "la bougie (qui) est une Mitsva et la Torah (qui) est une lumière"⁽¹⁸⁾, de même que le luminaire de la Torah, qui en est la dimension profonde⁽¹⁹⁾.

(11) On verra le Or Ha Torah, Parchat Bealote'ha, à partir de la page 330 et le discours 'hassidique intitulé Bealote'ha de 5630.

(12) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 53, au paragraphe 8.

(13) On verra aussi le Likouteï Torah du Ari Zal et le Chaar Ha Mitsvot, au début de la Parchat Bealote'ha, de même que le Likouteï Lévi Its'hak sur le traité Mena'hot, à la page 239.

(14) Likouteï Torah, Parchat Bealote'ha, à la page 30d et l'on verra, à ce propos, le Or Torah, au début de la Parchat Bealote'ha.

(15) Car, "non seulement son âme est une parcelle de Divinité céleste", selon le Tanya, au début du chapitre 35 et à la fin du chapitre 53. On verra aussi la fin du discours 'hassidique intitulé Bealote'ha 5629.

(16) On verra, notamment, le Likouteï Torah et le Or Ha Torah, au début de la Parchat Bealote'ha.

(17) Traité Chabbat 21a et commentaire de Rachi sur le début de la Parchat Bealote'ha.

(18) Michlé 6, 23. On verra le Or Ha Torah, à cette page, avec les références indiquées.

(19) Selon la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, à la page 1322.

En diffusant les sources à l'extérieur, on obtiendra la venue du roi Machia'h⁽²⁰⁾ et : "comme aux jours de ta sortie d'Egypte"⁽²¹⁾, lorsque : "Tu as libéré Ton peuple de Ton bras"⁽²²⁾, "Je montrerai des merveilles", très bientôt et véritablement de nos jours. Avec ma bénédiction de réussite en tout ce qui vient d'être dit,

*

(20) D'après la lettre du Baal Chem Tov, publiée dans le Kéter Chem Tov, à la page 2a.

(21) Mi'ha 7, 15.

(22) Tehilim 77, 16. On verra le Yalkout Chimeoni, à cette référence, comme l'indique la suite du verset Vaét'hanan 4, 34 : "par Son bras".

Par la grâce de D.ieu,
vendredi 15 Sivan 5703

Je vous remercie d'avance pour la réponse que vous m'apporterez et j'émets le souhait que la flamme s'élèvera d'elle-même.

Pendant la période de l'exil, il est, en effet, nécessaire de raviver cette flamme. Puis, dans le monde futur, on pourra constater qu'elle s'élève d'elle-même.

Cela se passera très bientôt et de nos jours, *Amen*, puisse D.ieu faire qu'il en soit ainsi.

Avec ma bénédiction de Techouva immédiate, délivrance immédiate.

*

Par la grâce de D.ieu,
23 Sivan 5719,

La date de votre lettre mentionne la Paracha de la semaine⁽¹⁾ dans laquelle il est dit : “Parle à Aharon... Lorsque tu élèveras les lumières”. Nos Sages expliquent, à ce propos : “Jusqu’à ce que la flamme s’élève d’elle-même”.

Puisse donc D.ieu faire que vous assumiez également votre mission⁽²⁾, chaque Juif faisant partie d’une “nation de prêtres et un peuple sacré”. Cette mission, pour chacun, consiste à allumer : “la bougie de D.ieu (qui) est l’âme de l’homme”, chez tous les Juifs avec lesquels vous pourrez entrer en contact, à chaque fois “jusqu’à ce que la flamme s’élève d’elle-même”.

(1) On verra, à ce sujet, la lettre n°6892, dans les Iguerot Kodech du Rabbi.

(2) Consistant à allumer la flamme jusqu’à ce qu’elle s’élève d’elle-même.

*

Par la grâce de D.ieu,

A la fin des notes⁽¹⁾ : Il est dit : “les Leviim, en leur garde^{(2)”, mais peut-être s’agit-il d’une faute d’imprimerie. On peut aussi dire : “Les Leviim, en leur service”, selon l’expression du Talmud, notamment dans le traité Meguila 3a. On consultera également, à ce propos, le traité Taanit 26a.}

(1) Ceci est une remarque formulée par le Rabbi sur le Tossafot ‘Ho’hmeï Anglya, un ouvrage commentant le traité Sanhédrin, qui avait été publié par le Rav Avraham Sofer.

(2) Alors que l’expression courante est : “en leur chant”

*

Par la grâce de D.ieu,
27 Nissan 5731,

Je fais réponse à votre lettre de l'issue du Chabbat, dans laquelle vous réagissez à ma remarque selon laquelle il faut remplacer "les Leviim en leur garde" par "les Leviim en leur chant". Vous vous interrogez à ce propos, car le verset Bamidbar 8, 26 dit bien : "aux Leviim en leur garde" et le verset Divreï Ha Yamim 2, 8, 14 : "et les Leviim par leur garde".

Je suis surpris que votre question n'ait pas été encore plus forte que celle-ci. Car, le terme : "garde" est employé de très nombreuses⁽¹⁾ fois à propos de Guerchon, Kehat et Merari en tant que Leviim⁽¹⁾, à la fin de la Parchat Bamidbar et au début de la Parchat Nasso, de nombreuses fois⁽¹⁾ également dans le Na'h, comme l'indique la Concordance⁽²⁾.

La différence est bien simple. L'expression : "dans leur chant" souligne la particularité⁽¹⁾ des Leviim par rapport aux Cohanim et aux Israélites. Par contre, les "gardes" sont communes aux Cohanim, aux Leviim et aux Israélites, comme l'indique le traité Taanit 27a. Dans ce domaine, quand les Leviim et les Israélites viennent ensemble, ils se trouvent en opposition⁽¹⁾ et une explication supplémentaire est alors nécessaire, comme c'est le cas à cette référence de Divreï Ha Yamim : "les Cohanim en leur service, les Leviim en leur garde et les Israélites en leur présence". Une correction s'impose donc ou bien une précision complémentaire et, même quand elle est donnée, comme c'est le cas dans Divreï Ha Yamim, on peut encore formuler la remarque bien connue de nos Sages, dans le traité Kiddouchin 70a : "s'agit-il des Leviim en leur chant, selon ce que disent les Sages ?". On verra, à ce propos, le traité Meguila 3a et de nombreuses autres références⁽¹⁾.

(1) Le Rabbi souligne les mots : "très nombreuses", "Leviim", "de nombreuses fois", "particularité", "opposition", "de nombreuses autres références", "au préalable", "autant" et "autant".

(2) Précisant la référence des versets bibliques.

Or, j'ai donné, au préalable⁽¹⁾, la réponse à cette question en indiquant, à la fin de ma remarque : "On verra aussi le traité Taanit 26a". Il y est dit, en effet, qu'il y avait vingt-quatre gardes pour les Cohanim, autant⁽¹⁾ pour les Leviim et autant⁽¹⁾ pour les Israélites. On verra aussi le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 11, au paragraphe 3. Et, avant cela, j'ai également cité le traité Meguila.

* * *

CHELA'H

Chela'h

Le prélèvement de la 'Hala

(Discours du Rabbi, 26 Sivan

et Chabbat Parchat Chela'h 5736-1976)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 178)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 15, 20)

1. Commentant le verset⁽¹⁾ :
"Du début de vos pâtes, vous
prélèverez la 'Hala, un prélève-
ment comme le prélève-
ment de la grange, c'est ainsi
que vous la prélèverez",
Rachi explique : "aucune
mesure n'est énoncée à son
propos, à la différence du pré-
lèvement de la dîme, pour
lequel une mesure est effective-
ment donnée. En revanche,
les Sages en ont établi une
mesure, un vingt-quatrième
pour le maître de maison, un
quarante-huitième pour le
boulangier". A ce propos, on
peut se poser les questions
suivantes :

A) Rachi reproduit les
idées du Midrash et les ensei-
gnements de nos Sages, dont
la mémoire est une bénédic-
tion, concernant la Hala'ha,
uniquement quand ceux-ci
concernent le sens simple du
verset et sont rendus nécessai-
res par lui. Il énonce lui-même
le principe suivant :
"J'interviens uniquement
pour établir le sens simple du
verset"⁽²⁾. Aussi, quand il dit :
"aucune mesure n'est énoncée
à son propos, à la différence
du prélèvement de la dîme,
pour lequel une mesure est
effectivement donnée", on le
comprend bien, car il justifie,

(1) Chela'h 15, 20.

(2) Béréchit 3, 8. Il poursuit : "et
énoncer la Aggada qui permet de

comprendre les propos de la Torah,
chaque parole à sa façon". Il en est de
même, notamment, au verset 3, 24.

par ces termes, de la manière la plus simple, ce que la Torah veut dire en soulignant : “comme le prélèvement de la grange”⁽³⁾, ce qui exclut tout autre forme de prélèvement⁽⁴⁾. A l’inverse, comment le verset est-il précisé par la suite de son commentaire : “en revanche, les Sages en ont établi une mesure” ?

B) Même si l’on admet que Rachi précise ici que seul le verset n’indique pas la mesure de la ‘Hala, mais qu’en revanche, les Sages en ont bien fixé une, une question se pose encore : pourquoi préciser la mesure qui a été fixée par les Sages, ce qui, en appa-

rence, n’a pas d’incidence sur le sens simple du verset ? Car, Rachi n’a écrit pas un ouvrage de Hala’ha, il définit uniquement le sens simple du verset.

C) Même si l’on accepte, au prix d’une difficulté, que Rachi souhaite que l’on connaisse la mesure de la ‘Hala⁽⁵⁾, il aurait suffi de dire : “un vingt-quatrième pour le maître de maison”, la mesure qui s’applique le plus largement et qui concerne la majeure partie des hommes⁽⁶⁾. C’est effectivement ce que dit le Targoum Yerouchalmi⁽⁷⁾, bien qu’il soit plus éloigné du sens simple du verset. Celui-ci ne cite que cette mesure du

(3) Rachi a déjà expliqué, dans son commentaire du verset Nasso 5, 9, que : “le Cohen recherche la Terouma dans les granges”.

(4) Bien plus, dans les Sidrot précédentes, il est question, à plusieurs reprises de la dîme pour le Cohen ou pour l’Eternel. Ainsi, le verset Le’h Le’ha 14, 20 dit : “il lui donna la dîme de tout” et l’on verra le commentaire de Rachi. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 12. Le verset 28, 22 dit : “je prélèverai la dîme pour toi”. Les versets Be’houkotaï 27, 30-32 dit : “toute la dîme de la terre... toute la dîme du gros bétail et du petit bétail”.

On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Nasso 5, 10 : “celui qui retient ses dîmes”. Toutefois, Rachi précise ici : “le prélèvement de la dîme”, car le verset lui-même parle de prélèvement, Terouma.

(5) Bien plus, ce n’est pas une mesure usuelle dans la Torah, comme le cinquième ou le dixième.

(6) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Tavo 28, 66 : “tu ne croiras pas à ta vie : c’est celui qui s’en remet au boulanger”.

(7) De même, le commentaire de Rachi sur le verset Kora’h 18, 29, cite uniquement ce qui est la mesure moyenne.

vingt-quatrième. Pourquoi donc Rachi doit-il ajouter : “un quarante-huitième pour le boulanger”⁽⁸⁾ ?

D) Bien plus, la fin de ce commentaire de Rachi semble contredire son début. Il dit, tout d’abord, que l’expression : “comme le prélèvement de la grange” a pour objet de comparer ce prélèvement à la ‘Hala, afin d’en déduire, pour cette ‘Hala comme pour ce “prélèvement de la grange”, que : “aucune mesure n’est énoncée à son propos, à la différence du pré-

lèvement de la dîme, pour lequel une mesure est effectivement donnée”. Ainsi, non seulement la Torah ne donne pas de mesure pour la ‘Hala, mais, en outre, le verset précise clairement : “comme le prélèvement de la grange, c’est ainsi que vous la prélèverez”, sans mesure également. Comment donc accorder tout cela avec la fin du commentaire : “en revanche, les Sages en ont établi une mesure...” ?

E) Il en découle encore une autre question. Même si Rachi, pour une quelconque

(8) Certes, c’est aussi ce que Rachi dit pour la Terouma et le début de la tonte, dans le verset Choftim 18, 4 : “aucune mesure n’est donnée, à ce propos, mais nos Sages en ont fixé un”. Il faut en déduire que, là encore, la nécessité en est établie par le sens simple du verset, comme on peut le déduire du fait que la précision est donnée dans la Parchat Choftim, mais non dans le verset Kora’h 18, 12, avant cela, quand il est question des cadeaux faits aux Cohanim. Mais, l’on verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Kora’h 18, 29. Par ailleurs, cela n’est pas expliqué non plus, en particulier à propos des prémices, notamment au début de la Parchat Tavo, ou même encore avant cela, dans les versets Michpatim 23, 19, Tissa 34, 26 et Kora’h 18, 3, ou

encore à propos du coin du champ, dans les versets Kedochim 19, 9 et Emor 23, 22. Or, dans ces cas également, les Sages fixent des mesures, comme l’indiquent le traité Péa, chapitre 1, à la Michna 2, le traité ‘Houlin 137b et le Yerouchalmi, traité Bikkourim, au début du chapitre 3. En revanche, on verra, notamment, le commentaire de Rabbi Ovadya de Bartenora sur le traité Bikkourim, chapitre 2, à la Michna 3 et les Tossafot Yom Tov, Melé’het Chlomo, à cette référence. Cependant, on peut penser que Rachi ne donne pas cette précision, pour les prémices, parce qu’il a déjà dit, à ces références de la Parchat Michpatim et de la Parchat Tavo : “on sanctifie une figue qui mûrit en disant : voici les prémices”.

raison, souhaite préciser que : “les Sages en ont établi une mesure”, il aurait été plus adapté d’introduire cette précision à propos du second verset : “vous donnerez un prélèvement pour l’Eternel”, pour lequel Rachi dit : “Parce que nous n’avons pas reçu de mesure pour la ‘Hala, il est dit : ‘vous donnerez’, une quantité suffisante pour que l’on parle de don”. C’est alors que l’on aurait pu continuer : “En revanche, les Sages en ont établi une mesure, un vingt-quatrième pour le maître de maison, un quarante-huitième pour le boulanger”. Et, de fait, le Sifri donne effectivement cette précision à propos du verset : “vous donnerez un prélèvement pour l’Eternel”. Il souligne que : “il doit y avoir une quantité suffisante pour qu’elle soit donnée au Cohen. Tu peux en déduire que la mesure de la ‘Hala est, pour le maître de maison...”.

F) On peut aussi poser une question en sens opposé. Si Rachi détaille les mesures de

la ‘Hala qui ont été données par les Sages, “un vingt-quatrième pour le maître de maison, un quarante-huitième pour le boulanger”, pourquoi n’explique-t-il pas également la raison pour laquelle une différence est faite entre le maître de maison et le boulanger, comme le fait le Sifri⁽⁹⁾ ? Il semble donc qu’après que ces mesures aient été établies par Rachi, on peut comprendre seul la raison d’être de cette différence.

2. L’explication de tout cela est très simple. Le verset dit : “comme le prélèvement de la grange, c’est ainsi que vous la prélèverez”, ce qui veut dire, comme le précise Rachi, que : “aucune mesure n’est énoncée à son propos” et qu’une infime quantité de ‘Hala serait donc suffisante et ceci soulève une question sur le sens simple de ce verset, qui dit que : “du début de vos pâtes, vous prélèverez la ‘Hala, un prélèvement”. Rachi explique : “qu’une ‘Hala soit prise comme prélè-

(9) On verra la discussion du Yerouchalmi, traité ‘Hala, chapitre 2, au paragraphe 3, la version et l’explication des commentateurs, à cette

référence et les commentateurs de la Michna, à la même référence, chapitre 2, à la Michna 7, de même que, notamment, le Rambam et le Rach.

vement pour le Nom de l'Eternel" et il ajoute : "'Hala : tortille, en français", terme qui désigne un gâteau.

Ce que dit Rachi soulève effectivement une difficulté : comment dire que le prélèvement de la 'Hala est : "comme le prélèvement de la grange", qui n'a pas de mesure, comme on l'a indiqué ci-dessus, alors que le verset précise lui-même : "vous prélèverez la

'Hala, un prélèvement" et que la 'Hala, un gâteau, possède effectivement une mesure^(9*) ?

Rachi introduit donc une précision dans son commentaire et il souligne que, même si : "aucune mesure n'est énoncée, à son propos", la Torah, néanmoins, l'appelle : "'Hala : tortille, en français" et, de ce fait, "les Sages en ont établi une mesure"⁽¹⁰⁾.

(9*) On notera que c'est aussi l'avis de Rachi, selon la Hala'ha, comme le disent, en particulier, le Pardès, lois de Pessa'h, au chapitre 131, le Ma'hzor Vitry et le Siddour de Rachi : "celui qui veut prélever la 'Hala de la pâte dit : Il nous a sanctifiés par Ses Commandements et nous a ordonné de prélever la Terouma. En effet, 'prélever la 'Hala' n'est pas une bénédiction, car la 'Hala est un gâteau, un morceau de pâte, ce qui n'est pas un prélèvement. Le verset dit : 'vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement', ce qui veut dire ceci : 'une 'Hala, parmi les gâteaux sera prélevée pour la Terouma', ce qui est une partie de la pâte, puisque le verset l'appelle 'Hala". Tel n'est pas l'avis du Rambam, dans ses lois des prémices, chapitre 5, au paragraphe 11, ni celui du Ramban, dans ses lois de la 'Hala, ni celui du Or Zaroua, tome 1, au chapitre 225. On verra aussi le Dricha, Yoré Déa, chapitre 328, au paragraphe 2 et le commentaire du Gaon de Vilna,

même chapitre, au paragraphe 2. On notera aussi que, selon certains avis, le terme de 'Hala s'applique à l'expression : "vos pâtes", énoncée avant cela. Le Ha Ktav Ve Ha Kabbala explique longuement tout cela, à cette référence.

(10) On peut penser qu'il en est de même pour la Terouma et le début de la tonte, comme on l'a dit dans la note 8. Rachi dit : "En revanche, les Sages en ont donné une mesure". Le verset précédent dit : "ceci sera le jugement des Cohanim... Il donnera au Cohen la cuisse, les joues et l'estomac", des parties importantes et spécifiques de la bête. Autre point, qui est essentiel, tout ceci fait suite à ce qui a été indiqué au préalable : "les Cohanim n'auront pas de part et d'héritage... ils consommeront ceux qui passent par le feu de l'Eternel et Son héritage, soit les sacrifices du Temple, ceux du domaine sacré et la Terouma, selon le verset 18, 1, avec le commentaire de Rachi. Il n'est donc pas logique de

Ainsi, “‘Hala” signifie⁽¹¹⁾, en l’occurrence : “tortille, en français” et ce terme atteste que le prélèvement doit avoir une certaine importance. Il ne s’agit pas uniquement de donner des miettes. C’est la raison pour laquelle : “les Sages en ont établi une mesure” précise.

3. Cependant, se contenter de dire que : “les Sages en ont établi une mesure” n’est pas suffisant, car la : “‘Hala : tortille en français” n’a pas de mesure par elle-même et elle

peut donc avoir différentes tailles. De ce fait, on pourrait penser que la décision des Sages consiste à donner une mesure fixe à la taille de cette ‘Hala, comme le fait la Torah pour la ‘Hala des sacrifices⁽¹²⁾.

Rachi précise donc que ce n’est pas le cas, en l’occurrence et que les Sages ont fixé cette mesure en référence à la pâte : “un vingt-quatrième pour le maître de maison, un quarante-huitième pour le boulanger”^(12*).

penser que : “le début de ta moisson” puisse être un seul grain de blé. Rachi précise, de ce fait : “En revanche, nos Sages en ont donné une mesure”. On verra aussi, sur ce point, le commentaire de Rachi sur le verset Korah 18, 29, précédemment cité, mais tout cela ne sera pas développé ici.

(11) Il n’en est pas de même, en revanche, pour l’offrande, selon le verset Vaykra 2, 4, le sacrifice d’action de grâce, selon le verset Tsav 7, 12 et le pain de propitiation, selon le verset Emor 24, 5. Rachi, commentant les versets Vaykra 2, 1 et Tsav 7, 12, en donne la mesure et ne dit pas simplement : “tortille, en français”. C’est la raison pour laquelle, à ces références, Rachi ne précise pas que la ‘Hala est : “tortille, en français”.

(12) Selon les références indiquées dans la note précédente.

(12*) On ne peut pas penser que Rachi, en indiquant : “En revanche, les Sages en ont donné une mesure”, veut dire que les Sages ont précisé la mesure de la Torah et que celle-ci doit donc être considérée comme si elle avait été instaurée par la Torah, comme l’indique le Radbaz, commentant le Rambam, au début du chapitre 5 du traité Bikkourim et le Gour Aryé que le texte citera par la suite, au paragraphe 4. En effet, ce serait là le contraire du : “prélèvement de la grange”. En outre, on ne trouve pas, dans la Torah, de différence entre le maître de maison et le boulanger, par exemple, si ce n’est pour la distinction, clairement faite par le verset, entre le sacrifice du riche et celui du pauvre. Et, il est alors dit que tout dépend des moyens, selon le verset Vaykra 5, 14.

En d'autres termes, la mesure donnée par les Sages n'est pas indépendante, elle est liée à ce que le verset appelle 'Hala et elle en découle. On comprend donc pourquoi Rachi ne doit pas justifier la raison de ces mesures différentes, pour le maître de maison et pour le boulanger, car on le comprend aisément, d'après le sens simple du verset.

Les 'Halot confectionnées par un maître de maison, qui n'est pas un spécialiste, sont assez grandes et toutes réservées à l'usage familiale. Celle qu'il donne au Cohen a donc également une plus large mesure, un vingt-quatrième. A l'inverse, le boulanger doit adapter ses 'Halots à toutes les catégories de clients, les pauvres et les riches. Il fait donc également des petites 'Halot, sur lesquelles son profit, sa subsistance est ce qui lui reste, après avoir ôté ses

dépenses, le coût de la farine et du reste. La 'Hala qu'il donne au Cohen est donc plus petite, un quarante-huitième⁽¹³⁾.

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre simplement pourquoi Rachi cite les deux mesures, celle du maître de maison et celle du boulanger. En effet, les Sages ont donné une mesure en se basant sur le terme de "'Hala, tortille en français", qui est employé par la Torah, "vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement", comme on l'a indiqué. Ce mot 'Hala est aussi la raison pour laquelle une différence doit être faite entre la mesure du boulanger et celle du maître de maison. En effet, leurs 'Halot ne sont pas les mêmes.

Il y a aussi une autre raison pour laquelle Rachi cite ces deux mesures. En effet, il a indiqué au préalable que la

(13) Si la raison de Rachi, selon le sens simple du verset, est que la pâte du boulanger est plus importante, comme le disent les Sages, à cette référence du Yerouchalmi, il aurait dû le préciser, d'autant qu'il a déjà énoncé,

au préalable, la mesure de l'astreinte à la 'Hala, un Omer par personne, ce qui veut dire que tous prélèvent cette mesure. On verra ce que le texte dira par la suite, à ce sujet.

mesure à partir de laquelle on est astreint à la 'Hala est : "un Omer par personne, dont la mesure est quarante-trois œufs et un cinquième d'œuf"⁽¹⁴⁾. Si Rachi avait dit uniquement : "pour le maître de maison, un vingt-quatrième", on aurait pensé⁽¹⁵⁾ que, selon les Sages, une mesure importante est plus qu'un œuf, ce qui aurait contredit plusieurs lois, déjà enseignées au préalable, pour lesquelles la mesure retenue était uniquement un œuf⁽¹⁶⁾. C'est la raison pour laquelle Rachi ajoute : "pour le boulanger, un quarante-huitième", soulignant ainsi qu'une mesure inférieure à un œuf est concevable également.

4. On trouve aussi des explications merveilleuses dans ce commentaire de Rachi. Nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la contradiction qu'il comporte, à propos de ce qui est dit dans ce verset : "aucune mesure n'est énoncée à son propos... en revanche, les Sages en ont établi une mesure, un vingt-quatrième pour le maître de maison, un quarante-huitième pour le boulanger", ce qui veut dire que la Torah ne donne aucune mesure. Or, le verset précise : "vous donnerez à l'Eternel" et Rachi explique : "il doit y avoir une quantité suffisante pour qu'elle soit donnée", ce qui signifie que la 'Hala a effectivement une mesure, selon la Torah.

(14) Dans les éditions parvenues jusqu'à nous, les mots : "la mesure est... d'œuf" sont entre parenthèses, mais Rachi a déjà donné cette précision au préalable, dans son commentaire du verset Bechala'h 16, 36.

(15) On verra l'explication de Rabbénou Tam, dans le Séfer Ha Yachar, au chapitre 174, 208 dans l'édition Shlesinger, celui du Rach sur le traité 'Hala, chapitre 1, à la Michna 6,

les commentaires du Ramban et du Rachba sur le traité Chabbat 15a. On verra aussi le commentaire du Ri Be'hor Chor sur la Torah, à cette référence, qui donne la raison d'une discussion entre Chamaï et Hillel pour déterminer si la mesure de la 'Hala est un Kav ou deux.

(16) On verra, par exemple, la fin du commentaire de Rachi sur le verset Chemini 11, 34.

Le Réem explique⁽¹⁷⁾ que l'affirmation de Rachi : "vous donnerez à l'Eternel : il doit y avoir une quantité suffisante pour qu'elle soit donnée", n'est qu'un appui que l'on trouve dans le verset, alors que, selon la Torah, la 'Hala n'a effectivement aucune mesure. Le Gour Aryé dit que la : "quantité suffisante pour qu'elle soit donnée a été énoncée pour la Mitsva, mais il est certain qu'une quantité inférieure à cela porte aussi le nom de 'Hala"⁽¹⁸⁾.

Le Noda Bihouda⁽¹⁹⁾ développe une longue explication, définissant deux aspects de la 'Hala :

A) elle supprime l'interdiction d'une pâte sur laquelle les prélèvements agricoles n'ont pas encore été effectués et, dès lors, celle-ci peut être consommée,

B) sa Mitsva consiste essentiellement à être donnée au Cohen.

La différence entre ces deux aspects est la suivante. Pour supprimer l'interdiction de la pâte, la Torah ne donne pas de mesure et même une quantité infime est suffisante. En revanche, pour mettre en pratique la Mitsva de la donner au Cohen, une mesure est effectivement énoncée par la Torah, un vingt-quatrième ou un quarante-huitième d'un Issaron et, de ce fait, les Sages ont obligé à prélever une partie de chaque pâte, en fonction de sa taille, pour un maître de maison, un vingt-quatrième de sa pâte et, pour un boulanger, un quarante-huitième de chaque pâte.

(17) Selon le commentaire de Rachi, au paragraphe : "vous donnerez".

(18) On verra le Radbaz sur le Rambam, lois des prémices, au début du chapitre 5 et le Maskil Le David, à cette référence.

(19) Seconde édition des responsa, Yoré Déa, au chapitre 201. On a objecté ce que disent les Tossafot Rid, à la fin du second chapitre du traité Kiddouchin et l'on verra, à ce propos,

le Michné La Méle'h, au chapitre 6 des lois des dons aux pauvres, paragraphe 7. En revanche, le Ramban, dans ses notes sur le Séfer Ha Mitsvot, racine n°12, au paragraphe : "ainsi", qui précise qu'il s'agit de : "deux Mitsvot". A l'inverse, le Noda Bihouda écrit, à cette référence : "il s'agit d'une seule Mitsva, avec deux aspects". On consultera aussi le Sdeï 'Hémed, au chapitre du 'Heth, principe n°93.

De ce fait, commentant le verset : “comme le prélèvement de la grange, c’est ainsi que vous la prélèverez”, qui fait référence au prélèvement de la ‘Hala nécessaire pour que la pâte soit permise à la consommation, Rachi explique : “aucune mesure n’est énoncée à son propos”, dans la Torah et seuls les Sages en ont fixé un, selon la taille de cette pâte.

A l’inverse, commentant le verset : “du début de vos pâtes, vous donnerez à l’Eternel un prélèvement”, qui se réfère au don fait au Cohen, Rachi dit : “parce qu’il n’a pas été donné de mesure,

il est dit ici : ‘vous donnerez’, ce qui veut dire qu’il doit y avoir une quantité suffisante pour qu’elle soit donnée”. Une mesure fixe est donc introduite par la Torah, afin de mettre en pratique la Mitsva de donner au Cohen, en l’occurrence un vingt-quatrième ou un quarante-huitième d’un Issaron⁽²⁰⁾.

5. D’après l’explication qui vient d’être donnée, l’avis de Rachi, selon le sens simple du verset, est le suivant :

A) Ce que l’on prélève, d’après la Torah, doit nécessairement avoir une certaine importance⁽²¹⁾, être une “Hala, tortille en français”, de sorte

(20) On verra cette longue explication, selon l’avis du Rambam, dans son commentaire de la Michna, à la même référence du traité ‘Hala et des lois des prémices. Il dit que l’avis de Rachi, dans son commentaire du traité Mena’hot 77b, est que l’on déduit de la Terouma que la mesure est, selon la Torah, un quarante-huitième. Et, un manuscrit de Rachi dit : un vingt-quatrième.

(21) Ceci permet de comprendre et de maintenir la version du Sifri, à cette référence : “tout comme il est une Terouma de la grange, il est aussi une ‘Hala”. La Terouma doit aussi être un grain de blé et le Yerouchalmi, traité Teroumot, chapitre 4, à la fin du

paragraphe 3, précise que : “il n’y a pas de mesure, en la matière, ainsi qu’il est dit : ‘le début de ta grange, de ta vigne et de ton huile’, même en quantité infime”. On consultera le Rambam, au début du chapitre 3 des lois des prélèvements, qui se réfère à ce passage du Yerouchalmi et l’on verra aussi le Radbaz, à cette référence. Selon lui, ce prélèvement n’a pas de mesure, ainsi qu’il est dit : ‘le début de ta grange’, même en quantité infime et il ajoute : “même un seul grain de blé”. On verra aussi le traité Avoda Zara 77b, qui dit : “on prélève une infime quantité sur la récolte. Ce qui la permet est équivalent à ce qui l’interdit, puisque Chmouel dit : un seul

qu'une quantité infime, des miettes ne sont pas suffisantes.

B) La mesure donnée par les Sages n'est pas liée au don qui est fait au Cohen, mais bien à la 'Hala, dont la Torah donne la mesure, à propos de son prélèvement.

Et, l'on peut en expliquer simplement la raison. Le sens simple du verset indique que

non seulement les mots : "vous prélèverez un prélèvement pour l'Eternel", mais aussi ceux du second verset : "vous donnerez à D.ieu un prélèvement" se réfèrent au prélèvement de la Terouma pour l'Eternel, non pas à l'action concrète du don au Cohen⁽²²⁾, dont il est question par la suite, dans une autre Paracha, la Parchat Kora'h⁽²³⁾.

grain de blé". On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence et le Sdei 'Hemed, au chapitre du *Kaf*, principe n°34, mais ce point ne sera pas développé ici.

(22) Rachi dit qu'il doit y en avoir une quantité suffisante pour être donnée, mais il ne dit pas que ce don doit être fait au Cohen, comme l'indique le Noda Bihouda, à cette référence. Le Sifri dit : "le verset précise : vous donnerez à l'Eternel un prélèvement : il doit y en avoir une quantité suffisante pour la donner au Cohen". Rachi poursuit : "tu en déduis la mesure de la 'Hala pour le maître de maison". De même, le Yerouchalmi, à la même référence du traité 'Hala, précise que les différentes mesures, selon l'avis des

Sages, concernent les dons au Cohen. Il cite aussi le verset Kora'h 18, 28 : "et, vous donnerez la Terouma de l'Eternel à Aharon, le Cohen... il fera qu'ils le donnent". Il en est de même pour le commentaire de la Michna, du Rambam, à cette référence du traité 'Hala. Comme l'indique le Sifri, à la même référence, selon Rabbi Yossi, dans le Yerouchalmi, les différentes mesures dépendent du don au Cohen. C'est aussi l'avis de Rabbénou Tam, à la référence citée dans la note 15.

(23) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 18, 8, qui précise : "vingt-quatre cadeaux du Cohen". On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Nasso 5, 10.

En effet, ce verset⁽²⁴⁾ dit aussi qu'il y a là : "pour l'Eternel, une Terouma"⁽²⁵⁾ et le verset répète encore : "vous donnerez", ce qui a la même signification que : "vous prélèverez", parce que : "il n'a pas été donné de mesure",

comme le souligne Rachi, commentant ce verset⁽²⁶⁾.

6. On trouve aussi le vin de la Torah, dans ce commentaire de Rachi. Le Midrash dit⁽²⁷⁾ : "Pourquoi la Paracha de la 'Hala a-t-elle été rapprochée

(24) C'est pour cette raison que le Rambam, à la même référence des lois des prémices, au paragraphe 2, écrit : "selon les Sages, on prélève un vingt-quatrième de la pâte, afin qu'il y en ait une quantité pouvant être donnée au Cohen, ainsi qu'il est dit : tu lui donneras". Il cite ainsi le verset Choftim 18, 4 et non celui de la Parchat Chela'h, bien qu'il y soit question de la Terouma. Ces versets, en effet, font référence : "ceci sera le jugement des Cohanim", selon le verset 3. Au paragraphe 1, le Rambam cite le verset de la Parchat Chela'h : "du début de vos pâtes, une 'Hala", bien que, selon lui, dans son Séfer Ha Mitsvot, à la racine n°12, il ne compte qu'une seule Mitsva et l'on verra les commentateurs du Séfer Ha Mitsvot, à cette référence. Le commentaire de la Michna, à cette référence, donne une première explication, selon les versions parvenues jusqu'à nous : "car, D.ieu, béni soit-Il, a dit : vous donnerez". Le Ramban, à cette référence du traité Chabbat, précise que : "il est écrit, à propos de la 'Hala : vous prélèverez un prélèvement", citant un verset de la Parchat Chela'h, le 20 ou

le 19, "ce qui veut dire qu'il sera donné au Cohen". Le Rachba, à cette référence, explique : "puisqu'il est écrit : 'vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement et vous le donnerez au Cohen", citant ainsi un verset de la Parchat Chela'h, le verset 20. Mais, ce point ne sera pas détaillé ici.

(25) Il en résulte que, selon le commentaire de Rachi, le don au Cohen n'est pas une Mitsva indépendante et une autre mesure. En effet, aucune autre mesure n'est énoncée dans le don de la Terouma de l'Eternel au Cohen. On verra, sur ce point, le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 34, dans la note 24, qui ne définit pas deux Mitsvot différentes, mais plutôt deux actions, qui peuvent être comparées à la circoncision et au retournement de la membrane, selon le commentaire de Rachi, à la fin de la Parchat Le'h Le'ha.

(26) C'est aussi ce que l'on peut déduire du commentaire de Rachi introduit par : "du début de vos pâtes", qui explique : "Pourquoi est-il dit ?... Parce qu'il est dit...".

(27) Midrash Vaykra Rabba, chapitre 15, au paragraphe 6.

de celle de l'idolâtrie ? C'est pour t'enseigner que celui qui met en pratique la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il avait supprimé l'idolâtrie et celui qui néglige la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il avait maintenu l'idolâtrie". Or, ceci semble très difficile à comprendre :

A) En quoi la Mitsva de la 'Hala, accomplie par un acte ordinaire, qu'un Juif exécute sur la pâte, est-elle liée à la suppression de l'idolâtrie ?

B) Le rejet de l'idolâtrie n'est-il pas le fondement même de la foi et la base de toute la Torah ?

On peut, en outre, s'interroger sur la formulation de ce Midrash : "celui qui met en pratique la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il avait supprimé l'idolâtrie et celui qui néglige la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il avait maintenu⁽²⁸⁾ l'idolâtrie". On fait donc bien allusion ici à

une forme d'idolâtrie qui existait déjà au préalable et que l'on supprime en mettant en pratique la Mitsva de la 'Hala, alors qu'en négligeant cette Mitsva, on la maintient. Or, si une telle relation existe effectivement entre l'un et l'autre, il aurait fallu dire que : "celui qui met en pratique la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il niait l'idolâtrie et celui qui néglige la Mitsva de la 'Hala est considéré comme s'il admettait l'idolâtrie, comme s'il la servait".

7. L'explication est la suivante. L'une des raisons d'être de la Mitsva de la 'Hala, "du début de vos pâtes, vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement pour l'Eternel", est la suivante. Pour qu'un homme reçoive sa subsistance et la satisfaction de tous ses besoins, qui sont symbolisés par la pâte, le pain et la nourriture, qui sont l'aspect essentiel de cette subsistance⁽²⁹⁾, il

(28) C'est ce qui est dit dans plusieurs éditions et manuscrits du Midrash, "il a maintenu", "il maintient", mais l'un des manuscrits dit : "il sert l'idolâtrie" et l'on verra le Midrash Vaykra Rabba, édition Margolis.

(29) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayétsé 31, 54, qui dit que tout aliment est appelé : "pain". On verra aussi les versets Mikets 43, 32, Yethro 18, 12 et le traité Sanhédrin 38a, qui dit : "à la veille du Chabbat... pour le repas...".

lui faut labourer, semer, récolter, ainsi qu'il est dit⁽³⁰⁾ : "le Sage de la Michna enseigne l'ordre des travaux qui sont nécessaires pour faire le pain".

Tout cela est indispensable, d'une manière naturelle, pour un Juif comme pour un non Juif et, de ce fait, une erreur est possible. On peut penser que :

A) cela est indépendant de D.ieu, ce qu'à D.ieu ne plaise et l'on gagne sa vie naturellement, en empruntant les voies de la nature,

B) même si l'on admet que D.ieu a mis en place les voies de la nature de cette façon, de sorte que l'homme qui laboure et sème obtienne systématiquement la satisfaction de ses besoins, on peut encore se dire qu'après que D.ieu ait instauré tout cela pour la première fois, la bénédiction, par

la suite, ne dépend plus de Son intervention.

C'est à ce propos que la Mitsva de la 'Hala délivre un enseignement⁽³¹⁾ : "du début de vos pâtes, vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement pour l'Eternel". Ainsi, avant même de se servir de cette pâte, on prend conscience, au point de faire une action concrète, que le "début" de cette pâte et de tous les besoins de l'homme, comme on l'a dit, est : "un prélèvement pour l'Eternel", non pas le produit de son propre travail, selon les voies naturelles. En fait, "c'est D.ieu Qui te donne la force de faire des merveilles" et : "c'est la bénédiction de D.ieu qui enrichit"⁽³²⁾.

Bien plus, D.ieu "renouvelle, dans Sa bonté, chaque jour, en permanence, la création originelle". Il refait la créa-

(30) Traité Chabbat 74b.

(31) On verra ce qui est expliqué par nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Chabbat 31a et les Tossafot, citant le Yerouchalmi : "la foi, c'est l'ordre de Zeraïm, car on place sa foi en Celui Qui possède la vie éternelle et l'on

plante". On verra le Likouteï Si'hot, tome 1, aux pages 216 et 240, tome 18, à la page 295.

(32) On verra, à ce propos, l'introduction du Déré'h 'Haïm et le Kountrass Ou Mayan, au discours n°17.

tion, à partir du néant, à chaque instant⁽³³⁾. Ainsi, non seulement la bénédiction de D.ieu s'introduit dans la nature et dans les actions de l'homme, mais, en outre, les événements naturels et tous les accomplissements de l'homme ne sont rien, par eux-mêmes. Leur existence émane, à chaque instant de façon nouvelle, de D.ieu, Qui les conduit à l'existence, les vivifie et les maintient.

C'est la raison pour laquelle : "du début de vos pâtes, vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement pour l'Eternel", non pas en tant que Tsedaka, d'autant que cette Paracha ne fait pas référence au don du Cohen, comme on l'a indiqué ci-dessus. Il est bien précisé ici que : "vous prélèverez la 'Hala, un prélèvement pour l'Eternel". Ce prélèvement est donné à D.ieu, car, en réalité, c'est bien à Lui qu'il appartient.

(33) Début du Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna.

(34) On verra le Rambam, au début des lois de l'idolâtrie.

(35) On verra le Rambam, à cette référence, qui dit : "c'était essentiellement le service idolâtre".

8. La faute d'idolâtrie, y compris selon la partie révélée de la Torah⁽³⁴⁾, ne consiste pas uniquement à servir l'idole, au sens propre et à l'accepter comme dieu. C'est aussi accorder de l'importance aux étoiles, aux astres et même aux forces de la nature, en considérant qu'ils ont un pouvoir, distribuent leur influence, même si l'on admet qu'au début, c'est D.ieu Qui les a créés et Qui leur a donné la force⁽³⁵⁾. En réalité, toutes les forces de la nature, les étoiles et les astres sont uniquement comme la cognée dans la main du bûcheron, sans la moindre force qui leur soit propre, sans même la capacité de modifier l'influence qui se révèle par leur intermédiaire. Ils ne sont que des "vêtements" à travers lesquels se révèle la bénédiction de D.ieu⁽³⁶⁾.

Il existe aussi une forme encore plus fine d'idolâtrie.

(36) On verra aussi le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la circoncision, chapitre 3, au paragraphe 1 et à la Mitsva de la tonsure du lépreux, au chapitre 3, de même que, notamment, le Kountrass Ou Mayan, discours n°23, au chapitre 1 et à partir du discours n°24.

Celle-ci conduit à croire non seulement qu'il existe des forces autres que celles de D.ieu, mais aussi qu'il y a une autre existence que celle de D.ieu. Car, en réalité, "il n'est rien d'autre que Lui", aucune autre existence que la sienne. Toutefois, dans le monde et dans le comportement naturel, cela n'apparaît pas à l'évidence et ceux-ci semblent posséder une existence indépendante. Une profonde méditation est donc nécessaire pour comprendre que : "ce monde a un Maître"⁽³⁷⁾, que D.ieu le dirige, avec tout ce qui s'y trouve.

De ce fait, quand un Juif met en pratique la Mitsva de la 'Hala, il admet et met en évidence le fait que cette pâte, sa subsistance, qu'il obtient en agissant selon les voies de la nature, lui vient intégrale-

ment de D.ieu. C'est de cette façon que l'on supprime l'idolâtrie, que l'on fait disparaître ce qui, dans le monde, semble avoir une existence indépendante ou même posséder une force propre et exercer une influence spécifique.

À l'inverse, celui qui néglige la Mitsva de la 'Hala, ne reconnaît pas que sa subsistance, la satisfaction de ses besoins proviennent de D.ieu. C'est alors : "comme s'il maintient" cette idolâtrie. Il "maintient" le fait que les forces de la nature semblent être autonomes, qu'elles en ont l'apparence. Il admet que l'influence obtenue dépend de ces forces"⁽³⁸⁾.

Plus encore, celui qui oublie la Mitsva de 'Hala par inadvertance, qui omet de la prélever, maintient également

(37) On verra le Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 39.

(38) On verra aussi, en particulier, le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 64d, les discours 'hassidiques intitulés : "Et, tu sauras", de 5657, "Un homme fera attention", de 5691,

commentant l'affirmation de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Avoda Zara 8a, selon laquelle : "les enfants d'Israël, en diaspora, sont des idolâtres dans la pureté".

l'idolâtrie, car l'oubli est concevable uniquement pour ce que l'on ne voit pas à l'évidence. Ce qui se trouve devant soi, en revanche, ne peut pas être oublié. Et, celui qui oublie de prélever la 'Hala montre qu'il ne comprend pas que tout vient de D.ieu. Il maintient ainsi l'existence de l'idolâtrie dans un monde semblant avoir une existence indépendante, ce qu'à D.ieu ne plaise.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la différence de mesures, au sein de la Mitsva de la 'Hala. Tout comme l'interdiction de l'idolâtrie porte même sur la quantité la plus infime⁽³⁹⁾, de même, le don de la 'Hala, par lui-même, n'a pas de mesure⁽⁴⁰⁾ et la quantité la plus infime est suffisante également.

A l'inverse, l'idolâtrie commença par le soleil, la lune, une statue, ainsi qu'il est dit : "il dressa une brique et se prosterna devant elle"⁽⁴¹⁾. Elle est liée à tout cela et il en est de même également pour la Mitsva de la 'Hala, puisque les Sages ont donné une mesure, à son propos, y compris au sens quantitatif.

L'explication est la suivante. De par l'essence de l'âme, qui est à l'origine de la foi, l'interdiction de l'idolâtrie porte même sur la quantité la plus infime. En effet, la foi ne peut pas faire la moindre place à ce qui est extérieur à D.ieu, même sous sa forme la plus fine⁽⁴²⁾. Il en est donc de même dans le sens positif. La Mitsva de la 'Hala, représentant le point de la foi, n'a pas de mesure, au sens quantitatif. Elle doit, en revanche, être

(39) On verra, à ce propos, le traité Avoda Zara 73b.

(40) On notera qu'à cette référence du traité Avoda Zara, la récolte dont la Terouma n'a pas été prélevée est comparée à l'idolâtrie, dont l'interdiction est en la quantité la plus infime. Or, la 'Hala est elle-même appelée Terouma et il est dit, à son propos : "comme la

Terouma de la grange, qui n'a pas de mesure". On consultera ce texte, qui précise : "Chmouel dit : un grain de blé..."

(41) On verra le traité Avoda Zara 46a.

(42) On verra aussi le Tanya, à la fin du chapitre 19, à la fin du chapitre 22 et au chapitre 24.

une 'Hala, à proprement parler, une mesure importante, au sens qualitatif. La pointe de la foi, émanant de l'essence de l'âme ne subit, qualitativement, aucune limite.

"En revanche, les Sages en ont donné une mesure". L'expression par l'intellect, par la compréhension de l'esprit, "les Sages", a effectivement une mesure, tout comme l'idolâtrie a une certaine mesure de l'erreur qui peut être faite, à son propos. En effet, la Mitsva de la 'Hala est la suppression et la négation de l'idolâtrie qui prend forme également dans l'intellect de l'homme. Une certaine mesure subsiste alors.

L'idolâtrie, que la 'Hala vient réparer, n'est pas uniquement sa forme la plus litérale, ce qu'à D.ieu ne plaise.

C'est aussi le fait que, par la pensée, sous une forme plus fine, on accorde plus d'importance aux voies naturelles, parce que l'on est habitué à elles⁽⁴³⁾ et que l'on peut donc penser que l'on gagne sa vie grâce à elles. C'est précisément la différence qui peut être faite entre le boulanger et le maître de maison, comme nous le montrerons.

10. La 'Hassidout explique⁽⁴⁴⁾ qu'un commerçant voit plus clairement la divine Providence que celui qui se consacre à l'étude de la Torah. Un commerçant doit réaliser différentes actions pour que ses affaires lui procurent un profit, acheter des marchandises, les revendre. Tout cela évolue selon les conditions de l'époque et du lieu, selon la hausse ou la baisse des cours. Et, l'on observe souvent que

(43) Comme l'explique le Ran, au début du traité Pessa'him, c'est parce que l'homme est habitué au 'Hamets tout au long de l'année que la Torah lui interdit de le voir et de le trouver pendant Pessa'h. Ceci permet de préciser la relation entre le 'Hamets et l'idolâtrie, selon le Zohar, tome 2, à la page 182a. L'un et l'autre sont interdits dans la quantité la plus infime, comme l'indique le Baal Ha Tourim,

commentant le verset Michpatim 23, 13. En effet, l'idolâtrie, accordant une large part aux voies de la nature, s'explique aussi par l'habitude.

(44) On verra le Hayom Yom, à la page 93. C'est ce qu'a dit l'Admour Haémtsah sur la qualité des commerçants, que ne possèdent pas ceux qui se consacrent à l'étude, s'agissant de la perception de la Divinité par ses sens.

Celui Qui réunit les circonstances fait en sorte que l'on connaisse la réussite en ses affaires. Il en résulte que le commerçant observe la divine Providence plus clairement que celui qui se consacre à l'étude, dont la subsistance est fixée d'avance, prête.

Telle est aussi la différence qui peut être faite entre le maître de maison et le boulanger. La maîtresse de maison, à laquelle la Mitsva de la 'Hala a essentiellement été confiée⁽⁴⁵⁾, pétrit le pain pour sa famille. De façon générale, elle ne connaît pas tous les détails de la manière dont on a gagné et acquis la farine, qu'on lui confie toute prête. Elle ne ressent donc pas très clairement que tout cela est lié à la divine Providence et en dépend. Elle doit donc donner une plus grande quantité

de 'Hala, un vingt-quatrième, car elle doit être plus spécifiquement mise en garde, afin de ne pas oublier que tout cela vient de D.ieu.

A l'inverse, le boulanger est un homme⁽⁴⁶⁾ qui est un commerçant, gagnant sa vie de cette façon. Il doit donc acheter, vendre, accomplir tous les actes commerciaux. De la sorte, il observe beaucoup plus clairement la divine Providence. Il sait que D.ieu lui accorde sa subsistance et il peut donc donner une quantité de 'Hala plus réduite, un quarante-huitième. Cette quantité est suffisante pour le préserver de l'erreur, selon laquelle tout viendrait de sa propre action et de son comportement naturel.

Grâce à la Mitsva de la 'Hala, on a le mérite de :

(45) Yerouchalmi, traité Chabbat, chapitre 2, à la fin du paragraphe 6, Midrash Tan'houma, au début de la Parchat Noa'h, Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 17 et Yalkout Chimeoni, Béréchit, au paragraphe 32.

(46) Ceci correspond à l'interprétation du Sifri et à la seconde explication du commentaire du Rambam, à cette référence du traité 'Hala, établissant une différence entre le maître de maison et le boulanger. Le premier correspondant à la femme qui agit avec parcimonie et le second à l'homme, qui est large.

“déposer la bénédiction dans ta maison”⁽⁴⁷⁾, d’introduire la bénédiction de D.ieu en tout ce qui concerne sa maison. Dès lors, il apparaît clairement que tous les domaines de cette maison sont conformes à la Volonté de D.ieu et la bénédiction peut alors s’y révéler, au sens le plus littéral, enfants, santé et prospérité matérielle, dans la largesse.

* * *

(47) Yé’hezkel 44, 30.

Lettres du Rabbi

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 457)

Par la grâce de D.ieu,
Roch 'Hodech Sivan 5735,
Brooklyn, New York,

Aux responsables et aux amis
des écoles Beth Rivka et
à tous les participants à la célébration
annuelle, en particulier,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

J'ai appris, avec plaisir, que votre célébration annuelle serait, cette année, avec l'aide de D.ieu, le 25 Sivan, dans le mois du don de la Torah. Cet événement est spécifiquement lié aux femmes juives, comme cela a été maintes fois souligné, conformément au récit de nos Sages⁽¹⁾, dont la mémoire est une bénédiction, commentant le verset⁽²⁾ : "ainsi, tu parleras à la maison de Yaakov et tu diras aux enfants d'Israël"⁽³⁾. Quand vint le moment de donner la Torah au peuple d'Israël, D.ieu ordonna à Moché, notre maître de s'adresser, tout d'abord, aux femmes, "à la maison de Yaakov" et, uniquement après cela, aux hommes, "aux enfants d'Israël". La Torah, de la même étymologie que *Horaa*, enseignement⁽⁴⁾, délivre ici un enseignement éternel, pour toutes les époques et pour tous les lieux⁽⁵⁾ :

(1) Selon le Me'hilta et le commentaire de Rachi sur ce verset.

(2) Yethro 19, 3.

(3) Le Rabbi souligne les mots : "ainsi, tu parleras à la maison de Yaakov et tu diras aux enfants d'Israël", "tous", "Hala", "l'éducation des filles" et : "maîtresses de maison".

(4) Selon le Zohar, tome 3, à la page 53b.

(5) On verra, à ce propos, le Tanya, au début du chapitre 17.

les femmes juives reçoivent une mission particulière, un objectif. Elles doivent s'assurer que la réception et le respect de la Torah et des Mitsvot par tous⁽³⁾ les Juifs soient conformes à ce qu'ils doivent être, avec abnégation et joie.

La Sidra de la semaine⁽⁶⁾ du banquet fait également allusion aux femmes par la Mitsva de la 'Hala⁽⁴⁾, l'une de celles qui furent spécifiquement confiées aux femmes et aux jeunes filles juives, une Mitsva qui révèle de nombreuses bénédictions divines pour ces femmes et pour toute leur famille.

Une seconde Mitsva spécifiquement confiée aux femmes et aux jeunes filles juives, y compris aux très petites filles qui commencent à recevoir une éducation juive, est l'allumage des bougies, à la veille du Chabbat et des fêtes⁽⁷⁾, comme on l'a expliqué à différentes occasions. Cette lumineuse Mitsva a une large portée, non seulement pour la mère ou la fille qui allument ces bougies, mais aussi pour toute la famille. De plus, tout ceci apparaît clairement dans le fait que ces brillantes bougies illuminent toute la maison et la table, pour tous les membres de la famille.

Ces Mitsvot et d'autres encore, spécialement confiées aux femmes, en plus de celles qu'elles partagent avec les hommes, soulignent l'importance de l'éducation des filles⁽³⁾, de leur préparation à assumer leur rôle de maîtresses de maison⁽³⁾, desquelles dépend, pour une large part, l'organisation du foyer juif.

Ceci nous conduit à l'objet de cette célébration annuelle. Les écoles Beth Rivka dispensent une véritable éducation juive à des centaines d'élèves, puisse D.ieu les multiplier, leur permettant d'assumer la mission divine, dans leur vie, de la meilleure façon et la plus complète. De ce fait, le mérite de tous ceux qui

(6) Chela'h 15, 19-21

(7) On verra, à ce propos, la lettre n°10.778, dans les Iguerot Kodech du Rabbi.

contribuent à renforcer les institutions Beth Rivka est particulièrement important. Ceux-ci leur permettent non seulement de poursuivre leur œuvre, mais aussi de l'élargir, conformément aux besoins du moment. Je veux espérer et je suis certain que chacun et chacune saura mesurer ce mérite, qui est aussi une responsabilité.

Que D.ieu accorde la réussite à vous tous et à chacun d'entre vous, avec les membres de votre famille, en tous vos besoins, matériels et spirituels. Je vous adresse la bénédiction traditionnelle pour recevoir la Torah avec joie et d'une manière profonde, en cette fête du don de la Torah et tout au long de l'année,

*

Par la grâce de D.ieu,
29 Tamouz 5715

Concernant les Tsitsit⁽¹⁾ et les Matsot faites à la machine, le Rabbi Rachab, père de mon beau-père, le Rabbi, en a permis l'utilisation, dans un cas de force majeure, lorsque les réfugiés, en Russie, étaient nombreux, à partir de 5670. Des Tsitsit furent alors faites à la machine, après que le début du processus de fabrication ait été introduit par les hommes. Mais, ce point ne sera pas développé ici⁽²⁾.

(1) On verra, à ce sujet, la lettre n°1722, dans les Iguerot Kodech du Rabbi.

(2) On consultera, sur ce point, le Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 508.

Par la grâce de D.ieu,
Note, Mena'hém Av 5708,

“Même si l’on a des pensées et des désirs, on ne les acceptera pas de son plein gré, on les repoussera et on les oubliera. De la sorte, on met en pratique l’Injonction divine : ‘Vous ne vous détournerez pas’, qui est l’une des six cent treize Mitsvot”⁽¹⁾.

Peut-être y a-t-il deux explications⁽²⁾, dépendant des avis de ceux qui font le compte des Mitsvot. On verra, à ce propos, le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à l’Interdiction n°47 : “ne pas se détourner, ce qui veut dire ne pas suivre ses désirs physiques, ne pas investir sa pensée en eux”.

De même, le Séfer Ha ‘Hinou’h formule la même affirmation à la Mitsva n°387. On verra aussi le Chaar Ha Techouva, de Rabbénou Yona, chapitre 3, au paragraphe 1. En revanche, le Yad Ha ‘Hazaka, lois de l’idolâtrie, au chapitre 2 et le Séfer Mitsvot Gadol, édition Lewin, au chapitre 15, indiquent qu’il en est ainsi uniquement pour les principes fondamentaux de la foi ou bien pour la débauche.

Rabbénou Saadia Gaon ne compte pas du tout l’Injonction : “Vous ne vous détournerez pas” parmi les Mitsvot, ni dans ses mises en garde, ni dans son Séfer Ha Mitsvot. Et, l’on consultera son livre Emounot Ve Déot, discours n°10, à la porte n°4.

(1) Ceci est un extrait des résumés et notes du Tanya, à partir de la page 13.

(2) Le Rabbi faisait valoir que cette mention n’apparaît pas dans le manuscrit

Grand désastre

(Discours du Rabbi, 1^{er} jour de Roch 'Hodech Elloul 5714-1954)

La télévision est un grand désastre, auquel nul autre n'est comparable et les non juifs eux-mêmes l'attaquent violemment, à l'heure actuelle. Elle a un effet catastrophique sur les enfants et l'on se demande comment l'éloigner, le plus possible. Il est malheureux de constater que les Juifs doivent apprendre une leçon des non juifs. On sait ce qui est arrivé, dernièrement, à quatre garçons juifs et l'on connaît d'autres cas similaires de crimes et de meurtres. Tous s'accordent pour dire que l'une des causes de cela est la télévision et le cinéma, permettant de voir comment l'on tue et l'on massacre.

Il y a aussi un autre point. Même si quelqu'un se dit qu'il ne regardera que les programmes "pieux" de la télévision, ce qu'il est permis de voir, comment les parents peuvent-

ils garantir que leurs enfants ne verront pas d'autres programmes, ceux que l'on n'a pas le droit de voir, en expliquant que, si leurs parents regardent la télévision, ils peuvent aussi regarder ce qu'ils veulent, surtout ici, en Amérique, où les enfants n'obéissent pas toujours aux parents ?

Et, qui peut le garantir pour les parents eux-mêmes ? Qui dit qu'ils ne trébucheront pas ? Aujourd'hui, ils regarderont les programmes permis et, demain, ils jetteront un coup d'œil sur un autre programme, puis, peu à peu, les autres deviendront totalement permis ! Et, il y a encore un autre argument. Comment était le monde, il y a dix ans, avant l'invention de la télévision ? Ne se conduisait-il pas de la même façon ?

Un autre inconvénient en découlera pour certaines personnes. On saura qu'untel possède une télévision, alors qu'il porte une barbe entière. Et, l'on ne se dira pas qu'il ne regarde que certains programmes, ceux qui sont permis. On se permettra donc de regarder tous les programmes, y compris ceux qui sont interdits, en s'en remettant à la permission qu'il délivre ainsi. Et, l'on demandera pourquoi untel a une télévision, pourquoi de bons Juifs et même des Juifs 'hassidiques en ont une. Dès lors, pourquoi ne pas les imiter ?

Ceci est comparable au fait que l'on possède, physiquement, deux cent quarante-huit membres et tous ne sont pas nécessairement en bonne santé. Chez l'un, la vision est faible et chez l'autre, c'est un second membre qui est atteint. Quelqu'un dira-t-il que, puisque l'autre a les yeux malades, il souhaite que les siens le soient également ? Or, il en est de même en spirituel. Personne n'est parfait, chacun met en pratique la Torah et les Mitsvot dans la mesure de ses moyens. Dès lors, pourquoi

imiter ce qui n'est pas bien chez l'autre ?

De tous ceux qui possèdent une télévision, nul ne prétendra l'avoir achetée pour des raisons de crainte de D.ieu, afin de la parfaire, ou bien pour acquérir de bons comportements. Chacun aura sa propre justification, parce qu'il manquait un meuble à la maison, ou bien pour son épouse. Ou encore prétendrait-on l'avoir reçue en cadeau. Fallait-il la jeter ?

Auparavant, on faisait attention de ne pas passer devant une église, on préférait faire un détour. Une mère ne laissait pas son enfant s'en approcher, ni même regarder une croix. Mais, de nos jours, avec la télévision, on fait malheureusement entrer à la maison l'église, le curé et la croix ! Un jeune Rav, un homme sympathique et craignant D.ieu, formé dans une pieuse Yechiva, a déclaré qu'il écoute et regarde la télévision, tous les jours, de douze à treize heures. Il y a alors un curé qui parle et son discours lui permet de préparer ce qu'il doit dire en chaire, le Chabbat,

dans sa synagogue. Il a raconté cela naïvement et il pensait réellement agir pour le Nom de D.ieu, afin de savoir quoi dire dans sa synagogue. Il ne ressentait pas lui-même la grave interdiction qu'il transgressait.

Avant, on faisait don de sa propre personne pour ne pas écouter le discours du curé, alors que, de nos jours, on fait entrer le curé chez soi, avec la télévision et l'on inscrit tout cela dans le domaine de la sainteté, pour le Nom de D.ieu. C'était la conception des premiers tenants de la Haskala, dont le slogan était : "sois un Juif dans ta maison et un homme quand tu en sors" et il y avait même, parmi eux, des Rabbanim, ayant reçu l'ordination rabbinique.

Or, qu'y avait-il de mal à cela ? Cela n'est pas interdit par le Choul'han Arou'h et il n'est pas nécessaire de marcher dans la rue en proclamant : "Je suis pieux !". Pourquoi donc ce slogan serait-il interdit ? Pourtant, la pratique montre bien ce qu'ils sont devenus. Leurs enfants et leurs petits-enfants n'ont pas

conservé la moindre trace de Judaïsme.

On raconte qu'un Cho'het, dans le village de L., a commencé à porter des bottes en caoutchouc. On l'a alors licencié de la Che'hita. Or, en quoi cela était-il interdit ? Mon beau-père lui-même a porté des bottes en caoutchouc. En fait, à l'époque de ce Cho'het, c'était une pratique nouvelle et seuls les portaient des Juifs qui s'habillaient comme les nobles, qui imitaient leur comportement, participaient à leurs bals et à leurs beuveries. On savait donc que celui qui les portait s'était corrompu et, au final, on s'aperçut que c'était effectivement le cas de ce Cho'het et de toute sa famille.

Une fois, un Juif est venu voir son père, qui habitait à Loubavitch et il lui a dit : "Est-il si difficile de rester à Loubavitch, de s'enfermer dans sa chambre et d'être un Juif fidèle ? Se trouver à Petersburg, marcher dans la rue et ne pas commettre de faute est beaucoup plus honorable !". Il poursuivit :

“Et, même cela n’est rien. Se trouver à Petersburg, entrer dans un théâtre, garder les yeux fermés et ne pas commettre de faute est beaucoup plus honorable !”.

Et, ce Juif dit encore :

“Cela n’est pas suffisant non plus. Etre assis dans un théâtre de Petersburg, avec les yeux ouverts et ne pas commettre de faute est beaucoup plus honorable !”.

Mais, l’homme ne s’arrête pas là :

“Cela n’est toujours pas suffisant. Entrer dans le théâtre et

s’approcher de la scène, là où les artistes jouent et ne pas commettre de faute est beaucoup plus honorable !”.

Il énuméra ainsi une longue liste et l’on peut s’imaginer dans quel enfer une telle manière de raisonner conduit l’homme !

Vous devez faire en sorte de réparer ce qui doit l’être, dans votre ville. Vous pouvez commencer à le faire à New York, car, de fait, il y a ici de nombreuses choses qui doivent être réparées !

* * *

KORA'H

Kora'h

Conséquences de la dispute de Kora'h

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Kora'h, 3 Tamouz 5724-1964,
19 Kislev 5725-1964 et mardi de la Parchat Kora'h 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 218)*

1. Faisant référence à la proximité et à la relation établie entre, d'une part, le verset : "Quant à Moi, voici que Je t'ai donné la garde de Ma Terouma, pour tout ce qui est consacré par les enfants d'Israël..."⁽¹⁾, définissant les cadeaux au Cohen et, d'autre part, la dispute de Kora'h, qui

est relatée juste avant cela dans la Paracha, le Sifri, cité par le commentaire de Rachi⁽²⁾ précise qu'après la remise en cause de la prêtrise par Kora'h⁽³⁾, D.ieu décida d'inscrire, de sceller et d'officialiser cette prêtrise d'Aaron en lui accordant ces cadeaux⁽⁴⁾.

(1) Kora'h 18, 8 et versets suivants.

(2) Sur ce même verset et le Sifri le répète encore une fois au verset 20.

(3) C'est ce que dit le Sifri et le commentaire de Rachi : "Kora'h vint et il contesta la prêtrise d'Aaron, le verset vient et il la confirme". En revanche, le Midrash Léka'h Tov dit : "Parce que Kora'h avait contesté les cadeaux au Cohen, le verset vient enseigner qu'on doit les maintenir à Aaron et à ses fils. Il te précise ainsi que...". On verra aussi le Midrash Tan'houma, Parchat Kora'h, au chapitre 3 et le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre

18, au paragraphe 4, qui expliquent : "ils commencèrent à les défier... vingt-quatre cadeaux leur furent donnés".

(4) Le Sifri dit : "C'est pour cela que cette Paracha fut énoncée à proximité de celle de Kora'h". En revanche, le commentaire de Rachi conclut : "C'est pour cela que cette Paracha a été approchée d'ici". C'est aussi ce que dit le Midrash Léka'h Tov, à la même référence. Ceci a été longuement expliqué dans la causerie du Chabbat Parchat Kora'h 5727 et ne sera donc pas développé ici.

On peut, néanmoins, s'interroger sur cette conclusion, car elle explique la raison pour laquelle les cadeaux du Cohen sont présentés après la dispute de Kora'h, mais, en revanche, elle n'explique pas le rapport pouvant être établi avec la dîme^(4*) que l'on donne au Lévi. Il est dit, en effet : "Et, aux fils de Lévi, voici que J'ai donné toute la dîme", tout de suite après cela, dans la même Parole que : "Je suis ta Part", "les cadeaux que Je te donne sont ta part"⁽⁵⁾, les cadeaux au Cohen⁽⁶⁾. Or, en quoi tout cela est-il lié à la dispute de Kora'h ?

Bien plus, non seulement ce qui vient d'être dit semble

être sans relation avec cette dispute de Kora'h, mais son contenu semble même aller à l'encontre de cela. Car, la dispute de Kora'h porta uniquement sur la prêtrise, ainsi qu'il est dit : "vous avez également demandé la prêtrise"⁽⁷⁾, mais non sur le statut de Lévi. Du reste, Kora'h était lui-même un Lévi et, plus encore, l'un des plus importants, "fils de Itshar, fils de Kehat"⁽⁸⁾ !

On pourrait expliquer que cette situation justifie, précisément, qu'il en soit ainsi. Kora'h appartenait à la tribu de Lévi et il était à l'origine de cette dispute, avec quelques autres membres de cette tribu.

(4*) Dont il est question dans la suite de cette Paracha, à partir du verset 21.

(5) Selon le Targoum Onkelos, à cette référence, qui est plus proche du sens simple du verset que le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, lequel dit : "Je suis ta part".

(6) Au sens le plus simple, on aurait pu expliquer, pour faire suite à ce qui a été dit au préalable, que la Terouma, dîme de la dîme, est l'un des vingt-quatre cadeaux au Cohen et qu'il était donc nécessaire de définir, au préalable, le don de la dîme au Lévi. Mais, ceci soulève une autre difficulté, car la dîme fut énoncée à Aharon dans la même Parole que les cadeaux au

Cohen, avec un "et" de coordination, alors que la Terouma de la dîme apparaîtrait dans une autre Parole et une Paracha indépendante, énoncée à Moché, dans le verset 18, 25. Et, l'on notera que, dans le verset 20, il est répété, encore une fois, en plus de ce qui est dit au début de la Paracha, au verset 8 : "Et, D.ieu dit à Aharon". On verra, à ce propos, la note 13, ci-dessous.

(7) 16, 10.

(8) Au début de la Paracha Kora'h. Bien plus, c'est la raison pour laquelle il vint : "contester Moché", selon le commentaire de Rachi, à cette référence, au paragraphe : "et, Datan".

Et, c'est précisément parce qu'ils étaient tous des Leviim qu'ils s'insurgeaient et se révoltaient⁽⁹⁾. Comme le leur dit Moché^(9*) : "De grâce, écoutez, fils de Lévi, est-il peu de chose pour vous que l'Éternel, Dieu d'Israël, vous ait séparés de l'assemblée d'Israël pour Le servir ?... Il t'a rapproché, toi-même et tes frères, fils de Lévi, avec toi, mais vous demandez également la prêtrise !".

On pourrait donc commettre l'erreur de penser que les prérogatives de la tribu de Lévi avaient été diminuées, de ce fait. Ce serait donc pour cela que Dieu, en énonçant les Injonctions relatives aux

cadeaux du Cohen, demande, simultanément de confier la dîme aux fils de Lévi, pour faire la preuve que ceux-ci avaient conservé leur importance⁽¹⁰⁾.

Il reste, néanmoins, difficile d'admettre une telle interprétation, car la Torah présente les dîmes après les dons au Cohen, avec un "et" de coordination⁽¹¹⁾, ce qui veut bien dire que la dîme du Lévi est, elle aussi, liée à la dispute de Kora'h au même titre que le sont les dons du Cohen. Il s'agit donc, d'emblée, de souligner l'importance des Leviim⁽¹²⁾, non pas de diminuer leur qualité⁽¹³⁾.

(9) Ou bien s'agissait-il des chefs du Sanhédrin, comme un Talith entièrement fait de fils d'azur qui, selon eux, était dispensé de Tsitsit. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi, au début de la Parachat Kora'h, au paragraphe : "et, Datan".

(9*) 16, 8 et versets suivants.

(10) On verra le commentaire du Sifteï Cohen sur le verset Kora'h 18, 26.

(11) Le verset 18, 21 dit : "et, aux fils de Lévi...".

(12) On notera qu'à cette référence également, il est dit : "et, aux fils de Lévi, voici que J'ai donné". Le Sifri précise : "le terme 'voici' indique la

joie". C'est aussi ce qu'il explique au verset 8, de même que le commentateur de Rachi, à propos des cadeaux au Cohen. On verra, à ce propos, la causerie du Chabbat Parchat Kora'h précédemment définie.

(13) On peut expliquer, au sens le plus simple, que la proximité entre les cadeaux au Cohen et la dîme du Lévi est bien évidente. Ceci fait suite à la Paracha précédente, à partir du verset 18, 1 : "toi, tes fils et la maison de ton père avec toi, vous porterez la responsabilité du sanctuaire", ce qui est une réponse à la plainte des enfants d'Israël, dans les versets 17, 27-28 : "voici que nous périssons... qui-

En outre, tout ce qui appartient à la Torah est particulièrement précis. Il faut en conclure que le rapport entre les cadeaux au Cohen et au Lévi, d'une part, la dispute de Kora'h, d'autre part, n'a pas uniquement une portée générale. Les cadeaux au Cohen ne sont pas une simple indication, une preuve confirmant la prêtrise d'Aharon après qu'elle ait été remise en cause⁽¹⁴⁾. En fait, le contenu de ces cadeaux au Cohen et au

conque est proche du sanctuaire de l'Eternel", "et, tes frères, de la tribu de Lévi, rapproche-les avec toi... et ils garderont... pour servir...". Les versets 18, 21-22 disent clairement : "aux fils de Lévi, J'ai donné toute la dîme, en Israël... en échange de leur service... et les enfants d'Israël ne s'approcheront plus de la Tente du témoignage". Il en est donc de même pour les dons au Cohen, comme l'indiquent les commentateurs de la Torah, notamment le Sforno et le Or Ha 'Haïm, au verset 18, 8. On verra le Sifri, même référence au verset 21, qui mentionne l'avis de Rabbi Yochya. Notamment, le Sifri et le commentaire de Rachi justifient le long exposé, par le détail, des dons au Cohen, plutôt qu'une présentation générale en énonçant l'image d'un roi, afin de supprimer l'accusation de Kora'h : "c'est pour cette raison que cette Paracha a été rapprochée d'ici".

(14) Bien plus, on en avait déjà eu la preuve, par le fait que : "le bâton

Lévi est directement lié à la dispute de Kora'h⁽¹⁵⁾ et il permet de répondre à l'argument avancé par lui.

2. On a déjà, une fois⁽¹⁶⁾, longuement commenté l'explication du Noam Eliméle'h⁽¹⁷⁾, à propos du Targoum : "Et, Kora'h se sépara"⁽¹⁸⁾, selon laquelle ce verset doit être rapproché d'un autre verset : "un espace séparait l'eau de l'eau"⁽¹⁹⁾, introduisant ainsi une coupure, une rupture

d'Aharon avait fleuri", selon le verset 17, 23 et il était : "gardé, en signe", selon le verset 25, c'est-à-dire, comme l'explique Rachi : "pour que l'on se souvienne que J'ai choisi Aharon, le Cohen".

(15) On verra, à ce propos, le Midrash Léka'h Tov, à la référence qui est citée dans la note 3.

(16) On consultera, sur ce point, le Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 116, avec les références indiquées.

(17) Cité et commenté, en particulier, dans le Or Ha Torah, Parchat Kora'h, aux pages 697 et 723, dans le discours 'hassidique intitulé : "Tout premier-né", de 5627, d'après le Zohar, tome 1, à partir de la page 17a, cité dans le Tseror Ha Mor, à cette référence.

(18) Cité dans le commentaire de Rachi.

(19) Béréchit 1, 7. On verra, à ce propos, le Or Ha Torah, Parchat Kora'h, tome 3, à partir de la page 496b.

entre les créatures célestes et les créatures terrestres. Tel fut précisément la portée de cette contestation de la prêtrise d'Aaron.

Un Cohen, en effet, est totalement séparé des domaines du monde et il se consacre uniquement au domaine de la sainteté⁽²⁰⁾. Selon les termes du verset⁽²¹⁾, "Il sépara Aaron pour le sanctifier saint des saints, lui et ses fils". A fortiori en est-il ainsi pour Aaron, pour le grand Prêtre lui-même, duquel il est écrit⁽²²⁾ : "il ne quittera pas le sanctuaire". Dès lors, "pourquoi vous placez-vous au-dessus de l'assemblée de l'Eternel ?"⁽²³⁾.

De quelle manière doit s'exercer l'influence décou-

lant de cette élévation et de cette sainteté d'Aaron sur les enfants d'Israël, assemblée de l'Eternel, afin qu'eux-mêmes connaissent, à leur tour, l'élévation et qu'ils se séparent des domaines du monde, alors que leur service de Dieu consiste à se consacrer aux objets matériels et à en faire des réceptacles de la Divinité ?

En fait, leur objection : "pourquoi vous placez-vous au-dessus de l'assemblée de l'Eternel ?", ne contredisait pas leur désir d'être des Cohanim. Car, Kora'h voulait instaurer une autre forme de prêtrise, sans relation avec : "toute l'assemblée". C'est ainsi que, dans le domaine de la sainteté, Chamai⁽²⁴⁾, parce

(20) C'est un terme de prélèvement et de séparation. On verra, à ce propos, notamment, le Torat Cohanim et le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Kedochim, de même que le Tanya, au chapitre 46 et Iguéret Ha Techouva, au chapitre 10.

(21) Divrei Ha Yamim 23, 13

(22) Emor 21, 12.

(23) 16, 3.

(24) Sa source est la ligne de la rigueur, selon le Zohar, tome 3, à la page 245a et l'on verra, sur ce point, l'introduction du Tanya, de même que le Zohar, tome 1, à partir de la page 17a, le Likouteï Torah, Parchat Kora'h, à partir de la page 54b et les références qui sont indiquées dans la note 70.

qu'il était sévère⁽²⁵⁾, repoussa l'étranger venu le consulter jusqu'à l'extrémité de l'édifice⁽²⁶⁾. Or : "les propos de Beth Chamaï, devant ceux de Beth Hillel, ne sont pas une Michna"⁽²⁷⁾. En effet, il pesait ses voies, les évaluait⁽²⁸⁾.

Un autre exemple de ce principe est celui de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï et de ses amis. Il est dit que nombreux furent ceux qui l'imitèrent, mais ils ne connurent pas le succès⁽²⁹⁾ et Rabbi Eléazar, son fils, même après treize ans passés dans la grotte, ne l'égalait pas encore^(29*). Il en était de même également pour ses amis.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi l'Injonction relative aux cadeaux du Cohen fait suite à la dispute de Kora'h. Ces cadeaux établissent un lien entre les Juifs et les Cohanim. Ainsi, les Juifs donnent ce qu'ils possèdent aux Cohanim, qui sont séparés des domaines du monde. De la sorte, les Cohanim apportent l'élévation aux objets matériels qui leur appartiennent, ils en font des cadeaux au Cohen, desquels on peut dire : "Je suis Ta part", comme on l'a indiqué, ce qui veut dire qu'en fait, ces Juifs les donnent à D.ieu.

(25) On verra, à ce propos, le traité Baba Batra 160b, à propos des Cohanim, qui sont sévères. Il est expliqué, par ailleurs, dans les Biyoureï Ha Zohar du Tséma'h Tsédek, à la page 491 et dans le Likouteï Lévi Its'hak, Parchat 'Houkat, à la page 389, qu'il peut en être ainsi bien qu'ils bénissent les enfants d'Israël avec amour et qu'ils sont les disciples d'Aharon, bien plus, ses fils, alors qu'il a enseigné : "aime

les créatures", comme le dit Hillel et comme le démontre également son comportement, selon le traité Chabbat 31a.

(26) Traité Chabbat 31a.

(27) Traité Bera'hot 36b et références indiquées.

(28) Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 48c.

(29) Traité Bera'hot 35b.

(29*) Traité Chabbat 33b

Toutefois, ceci ne semble pas encore suffisant. Il est vrai que, concrètement, Kora'h contesta la prêtrise, notamment celle d'Aaron, mais il voulut, en fait, instaurer une séparation⁽³⁰⁾, rompre tout lien entre les créatures inférieures, celles du monde et les créatures supérieures, la sainteté du Divin. La réparation d'une telle situation aurait donc dû être de donner à D.ieu tout ce qui constitue le monde, en attachant totalement ce qui est supérieur et ce qui est inférieur, en sanctifiant pleinement chaque objet du monde, comme les sacrifices que l'on offrait à D.ieu, sur l'autel. En revanche, comment se suffire des cadeaux au Cohen, qui sont mangés par lui, dont il tire un profit physique ? Bien plus, certains d'entre eux sont même considérés comme étant profanes !

3. Souvent, la Parchat Kora'h est lue dans la semaine du 3 Tamouz, ou bien, comme c'est le cas cette année, en ce jour même. C'est à cette date que mon beau-père, le Rabbi fut libéré de prison, en 5687⁽³¹⁾. Comme on le sait, tout est effet de la divine Providence et, bien plus, le Chneï Lou'hot Ha Berit dit⁽³²⁾ que toutes les fêtes apparaissent en allusion dans les Sidrot qui sont lues quand elles surviennent. Le contenu de ce jour est donc lié à la Parchat Kora'h. D'après l'explication qui vient d'être donnée, à propos de la dispute de Kora'h, on peut comprendre aisément ce lien.

Kora'h n'acceptait pas la notion de prêtrise, la séparation entre les Cohanim et les domaines du monde. Comme on l'a dit, sa dispute portait sur le fait de conférer la sainteté à "toute l'assemblée". Or,

(30) Concernant la relation négative, on verra le traité Zeva'him 3a, qui dit que ce qui appartient à la même catégorie peut apporter la destruction, alors que ce qui n'est pas de la même catégorie ne peut pas le faire.

(31) On trouvera le récit de son emprisonnement et de sa libération dans le Likouteï Dibbourim, recueils 34 à 37.

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

il en fut de même pour ceux qui s'opposèrent au Rabbi, à l'époque et qui le persécutèrent. Ils arrêtaient le Rabbi parce qu'ils ne pouvaient supporter, non pas la pratique de la Torah et des Mitsvot par le Rabbi, pour lui-même, mais bien son œuvre de : "diffusion de la Torah dans l'ensemble de notre pays"⁽³³⁾, parmi tous les Juifs qui s'y trouvaient alors.

De même, sa libération du 3 Tamouz signifia que D.ieu établissait clairement, aux yeux de tous, qu'il pouvait effectivement continuer cette œuvre de diffusion de la Torah, tout comme D.ieu avait supprimé et fait dispa-

raître la contestation de Kora'h en : "inscrivant, scellant et officialisant la prêtrise d'Aharon".

Il semble, toutefois, que les deux situations ne soient pas totalement identiques. Le 3 Tamouz, le Rabbi n'était pas encore totalement libéré, il avait uniquement quitté la prison et il était envoyé en exil, à Kostroma, où il n'était pas en mesure de poursuivre son œuvre de diffusion du Judaïsme de la manière qui convient. C'est uniquement par la suite, les 12 et 13 Tamouz qu'il fut libéré et, là encore, des difficultés subsistèrent, jusqu'à ce qu'il quitte le pays⁽³⁴⁾.

(33) Dans une lettre de celui dont nous célébrons la libération, à l'occasion d'une célébration de cette période, le 15 Sivan 5688, dans le Séfer Ha Maamarim 5688, à la page 146,

publié encore une fois sous la forme d'un fascicule indépendant, en 5738.

(34) On verra, à ce propos, le Séfer Ha Toledot du Rabbi Rayats, qui est paru à Kfar 'Habad, en 5733, tome 3.

Il faut en conclure que la comparaison entre la libération du Rabbi et le fait : “d’inscrire, de sceller et d’officialiser la prêtrise d’Aharon” porte uniquement sur la partie de sa délivrance en laquelle, au moins superficiellement, il devait encore supporter les limites de l’exil, auprès de ceux qui l’avaient arrêtés.

4. Nous comprendrons tout cela en posant, au préalable une question simple sur les cadeaux au Cohen et sur la dîme, en général. Les cadeaux

qu’un Juif fait au Cohen⁽³⁵⁾ ne sont qu’une certaine partie, très limitée, de ce qu’il possède. La ‘Hala, la Terouma, tout ce dont le “début” doit être donné au Cohen, ont une mesure. Ce n’est là qu’un “début” et, même selon l’avis des Sages, la Terouma donnée avec largesse n’est qu’un quarantième⁽³⁶⁾. Il en est de même également pour la ‘Hala⁽³⁷⁾. On ne peut pas, en revanche, consacrer l’ensemble de sa récolte à la Terouma. Ce qui en reste doit être une partie significative⁽³⁸⁾. Ceci est vrai

(35) Tout cela est cité dans la Guemara, traités Baba Kama 110b, ‘Houlin 133b, Tossefta du traité ‘Hala, au chapitre 2, Sifri sur le verset Kora’h 18, 20 et Rambam, au début des lois des prémices.

(36) Traité Teroumot, chapitre 4, à la Michna 3.

(37) Traité ‘Hala, chapitre 2, à la Michna 7 et Sifri sur le verset Chela’h 15, 21, cité par le commentaire de Rachi sur le verset 20.

(38) On verra, à ce propos, le traité Teroumot, chapitre 4, à la Michna 5, le traité ‘Houlin 136b, le Rambam, lois des Teroumot, chapitre 3, au

paragraphe 5, à propos de la Terouma et au début du chapitre 5 des lois des prémices, à propos de la ‘Hala. En revanche, concernant le début de la tonte, il tranche, au chapitre 8, paragraphe 8, selon l’avis qui déduit, à cette référence du traité ‘Houlin, de : “toutes les tontes sont comme des débuts”, que les Sages ont également donné une mesure pour les prémices. Néanmoins, celui qui veut donner l’ensemble de son champ à titre de prémices peut encore le faire, selon le traité Bikourim, chapitre 2, à la Michna 4 et le Rambam, même référence, chapitre 2, au paragraphe 17.

également pour la dîme, qui n'est bien qu'un dixième des fruits ou de la récolte.

Or, si l'on peut admettre qu'il y ait une mesure minimale⁽³⁹⁾, à laquelle on ne peut pas déroger, pourquoi, en revanche, fixer une quantité maximale et interdire de consacrer tous ses biens à D.ieu ou même, dans certains cas, de dépasser cette mesure⁽⁴⁰⁾ ? C'est ainsi que le Rambam tranche⁽⁴¹⁾ que : "un homme ne sanctifiera jamais tous ses biens et il ne les excommuniera pas. Celui qui le fait transgresse les termes

du verset. Quand on consacre son argent aux Mitsvot, on n'en dépensera donc pas plus d'un cinquième".

5. L'explication de tout cela est la suivante. La 'Hassidout explique⁽⁴²⁾ la différence qui doit exister entre les Cohanim et les Leviim. Le Cohen est un homme de bonté^(42*), alors que le Lévi introduit la rigueur. Kora'h était un Lévi et, en mettant en cause la qualité de Cohen que possédait Aharon, il entendait ainsi placer la rigueur au-dessus de la bonté et, de cette façon, substituer les Leviim aux Cohanim.

(39) Il en est ainsi au moins selon les Sages, mais non d'après la Torah et l'on verra, à ce propos, le Rambam, au début du chapitre 5 des lois des prélèvements, de même que dans les lois des prémices, à la même référence, au début du chapitre 5 et au début du chapitre 10. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 179, qui dit que, selon différents avis, il y a une quantité minimale à la Terouma que l'on doit donner, de même qu'à la 'Hala, y compris selon la Torah. Et, l'on verra les références indiquées.

(40) Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent que l'on ne doit pas évaluer les prélèvements, selon les traités Avot, chapitre 1, à la Michna 16 et Mena'hot 54b.

(41) A la fin des lois des évaluations et des excommunications.

(42) Concernant ce qui suit, on verra, notamment, le Or Ha Torah, Parchat Kora'h, aux pages 686 et 692, Parchat A'hareï, à la page 541, le Yohel Or, à la page 190, le discours 'hassidique intitulé : "tout premier-né", à la même référence, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à la page 1043, le Likouteï Torah, Parchat Kora'h, à partir de la page 54b et le Séfer Ha Likoutim, à l'article : "Kora'h".

(42*) Zohar, tome 3, à la page 145b et l'on verra aussi les pages 176a, 242a et tome 1, à la page 244a, de même que le Tanya, au début du chapitre 50.

Dans le service de D.ieu de chacun, une différence existe aussi entre la bonté et la rigueur. La bonté est une influence qui est orientée du haut vers le bas, une réintroduction au sein de la matière du monde, alors que la rigueur est une élévation tournée du bas vers le haut, l'extase permettant de quitter le monde.

L'origine de l'argument de Kora'h était le désir d'accorder la place principale à la rigueur, à l'extase et à l'élévation. Kora'h pensait que les êtres inférieurs, du fait de l'existence qui est la leur, ne sont pas des réceptacles pour la Divinité. C'est la raison pour laquelle ils doivent connaître l'extase, se départir de leur situation inférieure et s'élever vers D.ieu.

Ceci ne contredit pas ce qui a été expliqué au préalable et qui est précisé par ailleurs⁽⁴³⁾, le fait que la dispute de Kora'h portait sur la qualité des Cohanim et notamment du grand Prêtre, qui suscitent l'élévation de tous les Juifs, grâce à leur service de D.ieu, ici-bas, dans le monde⁽⁴⁴⁾. Car, c'est bien là l'effet d'une action qui est menée par Aharon le Cohen, homme de bonté, révélant la Divinité du haut vers le bas au sein de la créature inférieure, avec l'existence qui est la sienne. De la sorte, les Juifs connaissent l'élévation sans quitter le monde, ici-bas. C'est, en fait, ce monde matériel qui devient alors un réceptacle pour la Divinité. C'est à ce propos qu'il est dit : "toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu" et : "en toutes tes voies, connais-Le"⁽⁴⁵⁾.

(43) Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 106 et à partir de la page 116, avec les références indiquées.

(44) On peut penser que ce que le texte explique, à propos de l'argument de Kora'h, selon lequel les créatures inférieures, avec leur existence propre, ne sont pas des réceptacles pour la Divinité. C'est la raison pour laquelle elles connaissent l'extase. Ceci découle, à un stade plus bas, de son argu-

ment selon lequel toute l'assemblée possède une qualité, puisqu'elle transforme les objets du monde en réceptacles de la Divinité. C'est la différence entre le service de D.ieu des Cohanim et celui du reste de l'assemblée, comme l'explique le même Likouteï Si'hot, au paragraphe 2.

(45) Traité Avot, chapitre 2, à la Michna 12 et Michlé 3, 6.

C'est la raison pour laquelle l'issue et la réparation de la dispute de Kora'h ne furent pas obtenues par des sacrifices et par des biens consacrés, par les biens d'un Juif qu'il offre à D.ieu et qu'il place sur l'autel, mais, précisément, par des cadeaux au Cohen. Les sacrifices ou, plus généralement, les biens consacrés, qu'un Juif offre à D.ieu, ne soulignent pas que les objets inférieurs peuvent être des réceptacles de la Divinité. En effet, ils perdent leur statut profane et leur relation avec l'homme, ici-bas, dès lors qu'ils sont consacrés, placés sur l'autel.

L'inverse de cela est vrai pour les cadeaux au Cohen, les biens que l'homme possède et qu'il donne à un Cohen^(45*), lequel les consomme et en tire : "l'onction, la grandeur"⁽⁴⁶⁾, "comme mangent les rois"^(46*), y compris ceux qui ne sont pas juifs. Bien plus, certains de ces dons au Cohen, offerts également en diaspora, restent profanes. Dès lors, il apparaît clairement, il est souligné que, même en leur état, tels qu'ils sont ici-bas, restant profanes, ces biens sont attachés à D.ieu⁽⁴⁷⁾.

(45*) Ce sont les biens du Cohen, comme l'indiquent les traités Bikkourim, au début du chapitre 2 et Mena'hot 73a, de même que, notamment, le commentaire de Rachi, à cette référence.

(46) Commentaire de Rachi sur le verset Kora'h 18, 8.

(46*) Traité Zeva'him 91a et références indiquées.

(47) On verra le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva, pour les Cohanim, de consommer les sacrifices les plus saints, le discours 'hassidique intitulé : "Il se tenait devant eux", de 5663, qui dit que la combustion de l'autel correspond à la transformation et à l'élévation du bas vers le haut, alors que la consommation des Cohanim est une révélation du haut vers le bas. On verra aussi ce que le texte dit, à ce propos, par la suite.

6. Cependant, les cadeaux au Cohen eux-mêmes ne soulignent pas encore la façon la plus parfaite que les objets inférieurs, tels qu'ils se trouvent ici-bas, dans ce monde matériel, sont effectivement attachés à D.ieu. En effet :

A) Ces cadeaux au Cohen, pour la plupart⁽⁴⁸⁾, soit dix dans le Temple et quatre à Jérusalem, sont d'abord sanctifiés et c'est ensuite seulement qu'ils sont donnés au Cohen, lequel : "les mérite de la table de D.ieu"⁽⁴⁹⁾. Il en est de même également pour la Terouma, pour les prémices et

pour la 'Hala, qui sont, tout d'abord, prélevés et donnés à D.ieu, puis, uniquement après cela, transmis au Cohen, comme le soulignent les versets de la Parchat Kora'h : "Leur début qu'ils offriront à D.ieu, Je te le donnerai"⁽⁵⁰⁾, "tous les aînés qu'ils auront dans leur pays, qu'ils apporteront à D.ieu, seront à toi"⁽⁵¹⁾, "vous donnerez un prélèvement pour l'Eternel"⁽⁵²⁾. Il en est de même également pour le vol de l'étranger, puisque celui-ci est, tout d'abord : "acquis par D.ieu", puis, uniquement après cela, donné au Cohen⁽⁵³⁾.

(48) Concernant ce qui suit, on verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 71, avec les références indiquées et tome 8, à partir de la page 33.

(49) Traité Baba Kama 13a et référence indiquées.

(50) 18, 12, à propos de la Terouma.

(51) 18, 13, à propos des prémices.

(52) Chela'h 15, 21, à propos de la 'Hala et, avant cela, au verset 19 :

"vous prélèverez une Terouma pour l'Eternel.

(53) Traité Baba Kama 109b. Commentaire de Rachi sur le verset Nasso 5, 8. En revanche, dans les versets Choftim 18, 3-4, il est clairement dit : "ceci sera le jugement des Cohanim, par le peuple... le début de ton blé... le début de la tonte de ton troupeau, tu les lui donneras".

B) Les autres cadeaux également, parmi^(53*) les dix dans le reste du pays, sont des objets qui, se trouvant encore dans le domaine des Juifs, appartiennent d'ores et déjà au Cohen⁽⁵⁴⁾, comme c'est le cas pour la cuisse, les joues, la panse, le champ de propriété et le champ confisqué⁽⁵⁵⁾. De fait, les cadeaux et le champ de propriété⁽⁵⁶⁾ ne sont pas clairement mentionnés dans

la Parchat Kora'h⁽⁵⁷⁾ et, comme le constatent nos Sages⁽⁵⁸⁾, dont la mémoire est une bénédiction, ces cadeaux sont liés à l'épisode de Pin'has, qui se déroula par la suite⁽⁵⁹⁾.

C'est la raison pour laquelle la Paracha parle ensuite de la dîme des Leviim. En effet,

A) cette dîme, après avoir été prélevée et donnée au Lévi⁽⁶⁰⁾, reste totalement

(53*) Selon cette répartition de la Guemara et du Rambam, la Terouma et la 'Hala mentionnées avant cela font effectivement partie des dix biens donnés dans le reste du pays.

(54) On verra, notamment, les responsa du Rachba, tome 1, au chapitre 18 et le Abudarham, à la porte 3, qui disent que l'on ne récite pas de bénédiction sur les cadeaux au Cohen, car "ils sont accordés de la table de D.ieu, non pas par leur propriétaire". On verra aussi, à ce propos, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "bénédiction des Mitsvot".

(55) On verra le traité Be'horot 32a et le Rambam, lois des évaluations et des excommunications, chapitre 6, au paragraphe 5, qui disent que les objets excommuniés, se trouvant encore dans la maison des propriétaires, sont considérés, en tout point, comme consacrés.

(56) Qui sont profanes, selon le Rambam, lois des prémices, chapitre 1, aux paragraphes 6 et 7. On verra

aussi les références mentionnées dans la note précédente.

(57) On verra le commentaire du Ramban sur le verset Choftim 18, 3, qui dit que, dans notre Paracha, est mentionné ce qui est donné dans la sainteté, alors que la cuisse et le reste sont totalement profanes.

(58) On verra le traité 'Houlin 134b, le Sifri et le commentaire de Rachi sur le verset Choftim 18, 3.

(59) On verra le commentaire du Ramban sur le verset Choftim 18, 3, de même que, notamment, le Malbim, à cette référence.

(60) Il est écrit, à ce propos, dans le verset 18, 24 : "ils prélèveront pour l'Eternel une Terouma". On verra le commentaire de Rachi, à cette référence, qui est basé sur le Sifri, selon lequel : "le verset l'appelle Terouma, jusqu'à ce qu'il en prélève la Terouma de la dîme". On verra aussi le Sifri sur le verset 18, 21 : "c'est, là aussi, la jalousie de D.ieu".

profane⁽⁶¹⁾ : “sans la moindre sainteté” et consommable par ceux qui ne sont pas des Léviim⁽⁶²⁾,

B) cette dîme n'est pas une certaine partie de la récolte, appartenant au Lévi avant même d'avoir été prélevée par un Juif.

Ceci souligne encore plus clairement que ce qui possède un caractère totalement profane, “inférieur” à proprement parler peut, néanmoins, être lié à D.ieu en le donnant au Lévi, car : “l'Eternel est son héritage”⁽⁶³⁾.

7. L'un des arguments qui introduisit la contestation, par Kora'h, de la prêtrise d'Aaron fut celui-ci : “un vêtement entièrement fait de

fils d'azur est-il dispensé de Tsitsit ?”⁽⁶⁴⁾ et la 'Hassidout⁽⁶⁵⁾ en donne l'interprétation suivante : ce “vêtement entièrement fait de fils d'azur” fait allusion à la Lumière qui entoure tous les mondes, laquelle se passe de Tsitsit dont les fils correspondent à l'introduction profonde. C'est de cette façon que Kora'h voulut exprimer sa remise en cause de la prêtrise d'Aaron, comme l'explique longuement la 'Hassidout.

Appliqué au service de D.ieu, sous une forme plus fine, cela veut dire aussi qu'un Juif raffine son existence en recevant la Lumière céleste, non pas par son propre effort, orienté du bas vers le haut. Ainsi, même s'il s'unifie

(61) Commentaire de Rachi sur le verset Kora'h 18, 30.

(62) Rambam, lois de la dîme, chapitre 1, au paragraphe 2.

(63) Choftim 18, 2.

(64) On verra, notamment, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 3 et le Midrash Tan'houma, Parchat Kora'h, au chapitre 2.

(65) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 46c et au début de la Parchat Kora'h, le Or Ha Torah, Parchat Chela'h, à la page 575 et à la Parchat Kora'h. On consultera aussi le Séfer Ha Likoutim du Ari Zal, à cette référence, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 283 et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, même référence, à la page 1044.

effectivement à D.ieu, il le fait uniquement grâce à la révélation céleste qu'il reçoit. Ceci, par rapport à sa personnalité, reste donc superficiel. L'introduction profonde lui manque, car celle-ci ne peut émaner que de lui-même.

On peut en conclure que la dîme, à elle seule, n'est pas encore suffisante pour réparer la dispute de Kora'h. Il est nécessaire, en outre, que les cadeaux au Cohen et la dîme exercent conjointement une influence, ici-bas, qu'ils soulignent et qu'ils établissent ce qu'est le reste de la récolte, conservé par un Juif.

Les cadeaux au Cohen et, de même, la dîme, par eux-mêmes, sont prélevés par un Juif parce qu'ils sont des Mitsvot de D.ieu. Ils n'expriment donc pas pleinement le fait que les objets matériels, tels qu'ils sont, en leur état et avec leur forme, sont des réceptacles de la Divinité. C'est aussi ce que l'on peut

déduire de l'enseignement de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, y compris à propos de la Tsedaka, selon lequel les dîmes sont une partie de l'argent et des biens qui, d'emblée, n'appartiennent pas à l'homme et qui lui sont uniquement confiés, sous forme de dépôt(66).

En revanche, quand les cadeaux au Cohen et la dîme sont prélevés, on souligne, de cette façon, que tout ce qui reste appartient à l'homme, permettant de satisfaire ses propres besoins et d'en faire ce que bon lui semble. Il en est ainsi parce que D.ieu a souhaité partager ces biens et, de la sorte, l'homme peut effectivement les utiliser d'une manière conforme à la Volonté de D.ieu.

C'est donc de cette façon que l'on met en évidence le fait que les biens matériels, tout en restant la possession de l'homme, n'en sont pas moins profondément liés à

(66) On verra le discours 'hassidique intitulé : "Rabbi Chmouel Bar Na'hmani dit", de 5690, au chapitre

3, publié dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à la page 119a.

D.ieu, de sorte que : “en toutes tes voies, reconnais-Le”⁽⁶⁷⁾. C’est de cette façon que la Demeure de D.ieu, parmi les créatures inférieures, est bâtie de la façon la plus parfaite⁽⁶⁸⁾.

Et, peut-être est-il possible d’ajouter que telle est la raison pour laquelle les cadeaux au Cohen et la dîme ont tous une mesure fixe et un homme ne peut pas leur consacrer tout ce qu’il possède. En effet, le lien avec D.ieu par l’intermédiaire de ces biens est différent de celui qui découle des biens que l’on doit donner. De ce fait, “la Torah a

pitié de l’argent des enfants d’Israël”⁽⁶⁹⁾, afin qu’ils puissent recevoir l’élévation de la manière qui convient.

8. Un exemple, une équivalence de ces trois aspects, les biens consacrés à proprement parler, la majorité et l’aspect essentiel des cadeaux au Cohen et de la dîme, les biens qui restent à l’homme, peuvent être trouvés dans les différentes formes de l’Unité de D.ieu. Il s’agit de l’unification du Nom de D.ieu unique, orientée du bas vers le haut, de celle qui est orientée du haut vers le bas⁽⁷⁰⁾, de

(67) On verra le Tanya, à la fin du chapitre 3.

(68) On consultera également le Likouteï Si’hot, tome 5, à partir de la page 75 et le fascicule de l’issue du Chabbat Parchat ‘Hayé Sarah 5738, à la page 21.

(69) On verra le Rambam, à la fin des lois des évaluations et des excommunications, le traité Roch Hachana 27a et les références indiquées. On consultera, en outre, le Kéter Chem Tov, au paragraphe 218, le Tsavaat Ha Ribach, au paragraphe 119, le Or Torah, du Maguid de Mézéritch, à la page 101d et, de même, le Likouteï

Si’hot, tome 17, à partir de la page 229.

(70) On verra le Or Ha Torah, Parchat Kora’h, à la page 697, qui dit : “En revanche, Kora’h voulut qu’une séparation soit conservée. C’est la dispute, la différence, qui n’est pas consacrée au Nom de D.ieu, afin que l’élément masculin et l’élément féminin ne s’unissent pas. Néanmoins, cette unification peut être envisagée du haut vers le bas ou bien du bas vers le haut”. On consultera aussi la fin du discours ‘hassidique intitulé : “afin de comprendre”, à partir de la page 704.

l'Unification supérieure et inférieure⁽⁷¹⁾.

Le Nom de D.ieu unique, en phase d'élévation du bas vers le haut, signifie que les mondes, après avoir été créés, sont soumis, au point de faire totalement abstraction de leur existence, comme avant leur création, ce qui veut dire que les créatures n'ont pas d'existence propre, telles qu'elles sont là-haut, en Atsilout. De ce fait, on sert D.ieu en se retirant des objets du monde, en les surpassant. C'est la vie des Tsaddikim et leur service de D.ieu⁽⁷²⁾, plus haut que la matière du monde.

La seconde forme du Nom du D.ieu unique, en phase de dévoilement du haut vers le bas⁽⁷³⁾, indique que celui-ci se répand et s'introduit en tout objet. Cette unification appel-

le un service de D.ieu qui n'implique pas la séparation des domaines du monde, mais, bien au contraire, compose avec eux, permet d'en tirer profit, mais, néanmoins, ce profit est divin. Une telle unification, même si elle fait intervenir les objets matériels, conduit à la perception que deux éléments différents s'unissent, en l'occurrence, la Divinité et la matérialité.

Enfin, il y a l'Unification supérieure et inférieure, qui permet de ressentir que l'existence matérielle, l'action de l'homme, son profit sont effectivement de nature divine.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre le rapport qui peut être fait entre le 3 Tamouz et la Parchat Kora'h. Les 12 et 13 Tamouz,

(71) Concernant ce qui suit, on verra la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 153, aux pages 228 et 242, le Torat Chalom, à partir de la page 51, à partir de la page 184, de même que, à partir de la page 196, ces deux aspects en l'Essence de D.ieu. On consultera aussi le discours 'hassidique intitulé : "Proches pour

l'éternité", de 5680, au chapitre 2, dans la note.

(72) On verra, sur ce point, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 27 et dans son commentaire.

(73) Cette façon correspond à un niveau plus haut que la première, selon cette même séquence de discours 'hassidiques, à la page 242.

quand le Rabbi a été totalement libéré, y compris de son exil à Kostroma, n'expriment pas pleinement l'effet de son œuvre de diffusion de la Torah et du Judaïsme sur les "créatures inférieures" qui l'avaient arrêté, au point que ces hommes donnent eux-mêmes leur accord. D'une manière évidente, le Rabbi avait alors quitté ses quatre coudées, même si, dans ce pays-là, de façon générale, on luttait contre les Juifs et le Judaïsme.

C'est précisément le 3 Tamouz que ces hommes envoyèrent le Rabbi en exil à Kostroma. S'y rendant, avant même d'y arriver, il fit en sorte que l'on y réunisse des enfants et que l'on y fonde un 'Héder, que l'on y arrange le Mikwé⁽⁷⁴⁾ et que l'on y commente la 'Hassidout⁽⁷⁵⁾.

De la sorte, il fut établi que les créatures les plus inférieures, conservant encore leur

forme la plus basse et maintenant donc le Rabbi en exil, donnent leur accord à sa diffusion de la Torah et du Judaïsme. Ceci est comparable à la pleine réparation qui écarta et supprima la dispute de Kora'h, de sorte que les objets matériels, conservant leur existence inférieure, sont, dans leur dimension profonde, la Divinité.

10. On peut déduire de ce qui vient d'être dit que les trois aspects ayant été définis, qui ont supprimé et réparé la dispute de Kora'h, apparaissent également, en allusion, dans l'enseignement que le Rabbi délivra, en quittant la prison, avant de partir pour Kostroma⁽⁷⁶⁾ :

"Nous demandons à D.ieu, béni soit-Il : 'que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous comme Il était avec nos ancêtres, qu'Il ne nous abandonne pas et qu'Il ne nous repousse

(74) On verra le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1063.

(75) Dans le discours 'hassidique intitulé : "Une vigne de l'Égypte", qui est

publié dans le Séfer Ha Maamarim Kounrassim, tome 1, à la page 352.

(76) Publié dans le même ouvrage, à la page 350.

pas⁽⁷⁷⁾. Que D.ieu, béni soit-Il, soit avec nous et Il sera avec nous, comme Il a été avec nos ancêtres, bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres, qui firent don d'eux-mêmes, d'une manière concrète, pour la Torah et les Mitsvot". Il convient, tout d'abord, de se poser les questions suivantes :

A) Dans cette requête, "que l'Eternel (Avaya) notre D.ieu (Elokim) soit avec nous", le Nom Avaya indique que D.ieu a été, qu'il est et qu'Il sera dans un même instant⁽⁷⁸⁾. C'est le stade de la Divinité Qui transcende le monde et il est donc nécessaire d'ajouter, de faire savoir qu'Il est : "avec nous". A l'inverse, le Nom Elokim indique que : "Il est puissant et fort, Il détient les possibilités en haut et en bas"⁽⁷⁸⁾. L'expression : "notre D.ieu" signifie que D.ieu est : "notre force et notre vitalité" et c'est bien la preuve qu'Il est avec nous et il est donc inutile de préciser : "avec nous" ou encore aurait-il fallu dire : "que l'Eternel soit avec nous".

B) "Que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous" semble beaucoup plus fort que : "Qu'Il ne nous abandonne pas et qu'Il ne nous repousse pas".

C) Le Rabbi déclara : "bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres, qui firent don d'eux-mêmes, d'une manière concrète, pour la Torah et les Mitsvot". Or, le Rabbi lui-même, à l'époque, faisait don de sa propre personne, d'une manière concrète et il fut même emprisonné, par la suite. Y compris quand on admet que, par humilité, le Rabbi considérait que son abnégation n'était pas comparable à celle de : "nos ancêtres", il n'aurait cependant pas dû l'exprimer dans des termes qui excluent son propre sacrifice : "bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres, qui firent don d'eux-mêmes, d'une manière concrète".

11. L'explication est la suivante. Le Rabbi voulut apporter la délivrance à tous les

(77) Mela'him 1, 8, 57.

(78) Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour

Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 50, au paragraphe 3. Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 7.

Juifs, y compris : "ceux pour qui Israël n'est qu'un surnom"⁽⁷⁹⁾. C'est pour cette raison qu'il cita le verset : "Que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous", en ajoutant : "bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres". Ainsi, les Juifs qui ne ressemblent pas à : "nos ancêtres" et qui, d'une manière concrète, ne font pas don de leur propre personne pour la Torah et les Mitsvot, peuvent ressentir également que : "l'Eternel notre D.ieu est avec nous comme Il était avec nos ancêtres".

Si l'on admet que le Rabbi voulait obtenir la délivrance de : "ceux pour qui Israël n'est qu'un surnom", quel que soit leur niveau de pratique de la Torah et des Mitsvot, on peut comprendre que la précision qu'il apporta : "bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres", était une allusion à l'explication suivante du Midrash⁽⁸⁰⁾ : "voici ce que Chlomo dit devant le Saint béni soit-Il : lorsqu'un roi loue

les services de travailleurs, qui font bien leur travail et reçoivent leur salaire, en quoi y a-t-il là un éloge pour le roi ? Quand donc le roi sera-t-il digne d'éloge ? Quand il s'attache les services de mauvais travailleurs, qui font mal leur travail et qu'il leur accorde, malgré cela, leur salaire. Il y a là un grand bienfait et c'est à ce propos qu'il est dit : "Que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous comme Il était avec nos ancêtres". En d'autres termes, le Rabbi voulut apporter la délivrance également aux : "mauvais travailleurs".

12. Ce qui vient d'être dit nous permettra de définir les trois aspects du verset : "que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous" et l'on peut penser qu'ils correspondent aux trois niveaux précédemment définis :

A) "L'Eternel (Avaya)" devient : "notre D.ieu (Elokim)", c'est-à-dire : "notre force et notre vitalité". C'est alors l'existence de l'homme,

(79) Selon la lettre, précédemment citée, du 15 Sivan. On verra aussi, sur ce point, le Likouteï Si'hot, tome 8, à

partir de la page 329, avec les références indiquées.

(80) Midrash Tehilim, Psaume 26.

dans son ensemble, sa force et sa vitalité de manière affirmée qui sont Divinité.

B) "L'Eternel notre D.ieu est avec nous", l'homme semble avoir une existence indépendante, mais D.ieu reste avec lui. Dès lors, le fait que : "notre D.ieu" est : "avec nous" fait la preuve que cet homme est effectivement attaché à D.ieu.

C) "Qu'il ne nous abandonne pas et qu'Il ne nous repousse pas". Dans le but d'exercer une influence sur les Juifs d'un niveau : "inférieur", à proprement parler, "ceux pour qui Israël n'est qu'un

surnom", qui n'ont aucune relation évidente avec la Divinité⁽⁸¹⁾, afin qu'ils connaissent également la délivrance, le Rabbi ajouta : "comme Il a été avec nos ancêtres, bien que nous ne soyons pas identiques à nos ancêtres". De la sorte, il faisait allusion à l'explication précédemment citée⁽⁸²⁾ et il obtint, grâce à cela, que les : "mauvais travailleurs" puissent, au moins, ressentir que : "Il ne nous abandonne pas et ne nous repousse pas", qu'il soit évident que, tels qu'ils sont, en leur situation, ils ne sont pas séparés de D.ieu et ne sont pas perdus, ce qu'à D.ieu ne plaise.

(81) On verra aussi le Likouteï Si'hot, à la même référence.

(82) On peut penser que, de ce fait, il fit l'éloge de nos ancêtres, "qui firent don de leur propre personne, à proprement parler". De façon générale, l'expression : "nos ancêtres" se rapporte aux forces de l'intellect, comme l'indiquent le Tanya, au début du chapitre 3 et la fin du discours 'hassidique intitulé : "Que l'Eternel soit avec nous", de 5710. En effet, face à l'abnégation, tous les Juifs sont iden-

tiques, comme le souligne le Tanya, au chapitre 18. Bien plus, la génération du talon du Machia'h possède une qualité particulière, en la matière, car elle met en pratique la Torah et les Mitsvot avec cette abnégation. On verra, à ce propos, notamment, le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à partir de la page 106, le Séfer Ha Maamarim 5710, à la page 237, le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 122. Mais, ceci n'apparaît pas clairement en chaque Juif.

De la sorte, il apparaît que ceux qui sont “inférieurs”, en leur existence évidente et révélée, n'en sont pas moins liés à D.ieu. Quel que soit son niveau, un Juif, par son être véritable et profond, est lié à la Divinité. Selon les termes du Rabbi⁽⁷⁹⁾, “le cœur de chaque homme d'Israël”, quelle que soit sa situation particulière, concernant le respect de la Torah et des Mitsvot, “est entier envers D.ieu et envers Sa Torah”.

Et, ceci exerça une influence également sur les êtres “inférieurs” du monde, y compris ceux qui ont arrêté le Rabbi. Ceux-ci, dans leur situation, donnèrent leur accord à la diffusion de l'enseignement du Rabbi. Ils apportèrent leur concours à sa libération et à sa délivrance, au sens le plus littéral.

13. Il est dit que : “ces jours sont commémorés” et, de cette façon, “revécus”⁽⁸³⁾. Chacun, en particulier et tous, ensemble, “avec nous”, reçoivent donc la leçon et la force du 3 Tamouz, pour ne pas s'affecter devant les barrières et les obstacles se dressant devant la diffusion de la Torah et du Judaïsme.

Et, l'on a la certitude, puisque : “qu'Il soit” signifie aussi : “Il sera”, que : “Il ne nous abandonnera pas et ne nous repoussera pas”. Dès lors, s'accomplira la promesse selon laquelle : “Que l'Eternel notre D.ieu soit avec nous comme Il était avec nos ancêtres, qu'Il ne nous abandonne pas et qu'Il ne nous repousse pas” et tous les enfants d'Israël posséderont la lumière, à la fois spirituellement et matériellement⁽⁸⁴⁾.

(83) On connaît l'explication du Ari Zal, selon laquelle on s'en souvient de la manière qui convient quand ils s'effectuent de nouveau, comme le dit le Ramaz, dans le Tikoun Chovavim, cité et commenté par le Lev David, du 'Hida, au chapitre 29.

(84) Selon la conclusion des termes de mon beau-père, le Rabbi, dans sa causerie du 3 Tamouz, précédemment citée.

'HOUKAT

'Houkat

Lettre du Rabbi

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 467)

Par la grâce de D.ieu,
troisième jour, lorsque deux fois
fut dit le mot : “bon”⁽¹⁾, Parchat
“Je suis ta part et ton héritage”⁽²⁾,
septième année, “Chabbat pour
l’Eternel”⁽³⁾ 5740,
Brooklyn, New York,

Aux élèves de la Yechiva Tom’heï
Temimim Loubavitch de Montréal,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Vous m’avez fait savoir que la fête de fin d’année de la Yechiva sera le mercredi de la Parchat : “Voici le Décret de la Torah”⁽⁴⁾ et ceci est ma réponse. Que D.ieu fasse que cette fête

(1) On verra le traité Kiddouchin 40a, le commentaire de la Michna, du Rambam, traité Péa, chapitre 1, à la Michna 1, le Or Ha Torah, Parchat Béréchit, à partir de la page 33a, Parchat Michpatim, à la page 1157 et à partir de la page 1161, la lettre du Rabbi Rachab, dont l’âme est en Eden, dans le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 18.

(2) Kora’h 18, 20. On verra le Rambam, à la fin des lois de la Chemitta et du Jubilé, qui dit que : “ce sont les légions de D.ieu... Je suis ta part et ton héritage. Et, ceci ne concerne pas uniquement la tribu de Lévi...”.

(3) Behar 25, 4. On verra les lettres qui sont adressées à tous, à l’occasion de Roch Hachana, figurant dans les additifs du Likouteï Si’hot, tome 19.

(4) On verra le Likouteï Lévi Its’hak, notes sur le Zohar, tome 3, à cette référence.

de conclusion soit une fête d'un bon début⁽⁵⁾ pour renforcer l'élan et l'ardeur en l'étude de la Torah, partie révélée et 'Hassidout, qui sera précédée par une prière fervente⁽⁶⁾.

Ce sera donc un bon début pour chacun des élèves qui concluent l'année, au sein de tous les élèves des Yechivot Tom'heï Temimim, en tout endroit, que D.ieu leur accorde de longs jours et de bonnes années. Cet ajout à l'étude, dont la grandeur est de conduire à l'action⁽⁷⁾, à la pratique des Mitsvot, permettra de les accomplir de la meilleure façon, conformément à l'Injonction de notre sainte Torah, selon laquelle : "on connaît l'élévation dans le domaine de la sainteté"⁽⁸⁾.

Comme l'indique un enseignement bien connu du Baal Chem Tov(9), "tout ce qu'un homme voit ou entend lui délivre une leçon pour son comportement, dans le service de D.ieu" et a fortiori est-ce le cas pour la fête de conclusion d'une certaine

(5) En effet, "on rapproche la fin du début", selon le *Rechout* qui est récité pour le 'Hatan Béréchit, le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 669 et l'on verra le Or Zaroua, à cette référence.

(6) On verra le traité Bera'hot 5b, le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 96b, le Sidour de l'Admour Hazaken, à la page 56a et la fin du discours 'hasidique intitulé : "Qui est comme Toi ?", de 5688.

(7) Traité Kiddouchin 40b. On verra les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, à la Michna 2.

(8) Traité Bera'hot 28a et références indiquées. On verra le Zohar, tome 3, à la page 162b. La Guemara, à cette référence du traité Bera'hot, précise que : "l'on déduit cette élévation" du traité Mena'hot 99a : "Comment sait-on qu'il faut s'élever ? Parce que le verset dit...". En revanche, le Yerouchalmi, traité Bikkourim, chapitre 3, au paragraphe 4, indique : "j'ai entendu que l'on doit connaître l'élévation". On verra aussi, sur ce point, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 34, le Sdei 'Hemed, principes, *Mêm*, au paragraphe 194, le Meassef Le 'Hol Ha Ma'hanot, Ora'h 'Haïm, chapitre 25, au paragraphe 12, énumérant les différents avis pour plusieurs aspects de cette notion ou pour déterminer s'il s'agit d'une institution de la Torah ou bien d'une disposition de nos Sages.

(9) Hayom Yom, à la page 52. Kéter Chem Tov, édition Kehot, additifs, au paragraphe 127.

étude de la Torah, d’un certain jour et d’une certaine Paracha. Puisse donc D.ieu faire que l’on médite à l’un des enseignements délivrés par l’étude du ‘Houmach de ce mercredi : “Moché envoya des émissaires, de Kadesh, au roi d’Edom : ainsi parle ton frère, Israël... nous suivrons la voie royale, nous ne nous écarterons ni à droite, ni à gauche...”⁽¹⁰⁾.

Ainsi, le Moché se trouvant en chacun⁽¹¹⁾ envoie des émissaires de Kadesh, de la sainteté⁽¹²⁾ que chaque Juif porte en lui, au roi d’Edom, à ceux auxquels D.ieu a confié le pouvoir, pendant le temps de l’exil : “ainsi parle ton frère, Israël”⁽¹³⁾. Même si le corps grossier ressemble, dans sa grossièreté, à celui des nations du monde⁽¹⁴⁾, même si celui d’un Juif, comme les autres, a besoin de manger et de boire, malgré cela, “nous suivrons la voie royale”, celle du Roi du monde, la voie de l’Eternel, “nous ne nous écarterons ni à droite, ni à gauche”.

Comme l’a proclamé mon beau-père⁽¹⁵⁾, le Rabbi, chef de notre génération, le troisième jour du mois de Tamouz, en 5687 : “Nous affirmerons clairement, aux yeux de tous que, pour tout ce qui concerne notre religion, la Torah, les Mitsvot et les coutumes d’Israël, nous autres Juifs, n’avons besoin de l’avis de personne”.

(10) ‘Houkat 20, 14-17.

(11) Tanya, au début du chapitre 42. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset ‘Houkat 21, 21 : “Et, Israël envoya”, selon lequel : “Moché est Israël... car, le chef est tout”.

(12) C’est le niveau de ‘Ho’hma de l’âme divine, comme l’indique la fin du chapitre 19 du Tanya.

(13) On verra, notamment, le Likouteï Torah du Ari Zal, à la fin de la Parchat Vaychla’h et le discours ‘hassidique intitulé : “La Torah que Moché nous a ordonnée”, de 5702, au chapitre 2. On peut, toutefois, s’interroger sur ce que dit le Torat Haïm, Béréchit, tome 8, 1-2, le début du discours ‘hassidique intitulé : “Ne persécute pas Moav” et la séquence de discours ‘hassidique intitulée : “et, ainsi”, au chapitre 68.

(14) Tanya, chapitre 49, à la page 70a.

(15) Imprimé dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à la page 350.

S'agissant, notamment, d'élèves de la Yechiva Tom'heï Temimim, le point essentiel, en la matière, est qu'ils assument leur mission, qu'ils soient des "lumières qui illuminent"⁽¹⁶⁾, la maison, l'entourage, le monde entier, par : "la bougie (qui) est une Mitsva et la Torah (qui) est une lumière"⁽¹⁷⁾, de même que par le luminaire de la Torah, qui en est la dimension profonde⁽¹⁸⁾. Car, c'est en diffusant les sources à l'extérieur que l'on obtient la venue du roi Machia'h⁽¹⁹⁾.

Jusqu'à sa venue et encore après celle-ci, s'accomplira en chacun de vous, en nous tous et en tous nos frères, les enfants d'Israël, auxquels D.ieu accordera de longs jours et de bonnes années : "Quant à nous, nous sommes Ton peuple et le troupeau que Tu fais paître, nous Te louerons pour l'Eternité, en chaque génération, nous proclamerons Ton éloge"⁽²⁰⁾. Avec ma bénédiction de réussite en tout ce qui vient d'être dit.

* * *

(16) On verra le Or Torah, du Maguid de Mézéritch, à la fin de la Parchat Ekev.

(17) Michlé 6, 23. On verra le Or Ha Torah sur ce verset, avec les références indiquées.

(18) Selon la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, à la page 1322.

(19) D'après la lettre du Baal Chem Tov, figurant dans le Kéter Chem Tov, à la page 2a.

(20) Tehilim 79, 13. On verra le Yalkout Chimeoni sur ce verset et le Or Ha Torah sur Tehilim, Yohel Or, à partir de la page 68, avec les références indiquées.

12-13 Tamouz

Pin’has et le Rabbi Rayats

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin’has 5737-1977)

(Likouteï Si’hot, tome 18, page 318)

1. Les jours de la délivrance, les 12 et 13 Tamouz de l’année 5687, lorsque mon beau-père, le Rabbi fut libéré de prison, correspondent, cette année, au mardi et au mercredi de la Parchat Pin’has. De même, à propos de la date de sa naissance, le 12 Tamouz 5640⁽¹⁾, le

Rabbi dit lui-même⁽²⁾ : “Je suis né quand on lisait, dans la Torah, la Parchat Pin’has⁽³⁾. La plupart des événements qui se sont passés pour moi et autour de moi apparaissent en allusion, d’une manière cachée ou d’une manière révélée, dans la Parchat Pin’has”.

(1) On notera que l’année 5739 est le début du centenaire, dix fois dix, un nombre entier, depuis sa naissance.

(2) Selon la causerie du Chabbat Parchat Pin’has, 14 Tamouz 5700, dans le Séfer Ha Si’hot 5700, à la page 158.

(3) On peut faire une correction, à ce propos, car le 12 Tamouz 5640 était le lundi de la Parchat Balak. Peut-être faut-il donc corriger et dire que le Rabbi est né dans la semaine de la Parchat Balak et que celle de la

Parchat Pin’has était la semaine de sa circoncision. Mais, de fait, l’épisode de Pin’has est relaté à la fin et à la conclusion de la Parchat Balak. On verra ce que le texte dira, à ce sujet, au début du paragraphe 3, de même que le Choul’han Arou’h de l’Admour, Ora’h Haïm, seconde édition, à la fin du chapitre 4, qui dit que : “le début de l’introduction de l’âme de sainteté se fait lors de la Mitsva de la circoncision.

Ainsi, sa délivrance, son œuvre, tout ce qui le concerne, en général était directement lié à ce qui arriva à Pin'has, dont toute la Sidra porte le nom. On peut aussi trouver une allusion à cela dans le fait que le second prénom de celui dont nous célébrons la délivrance est Its'hak, qui a la même valeur numérique que Pin'has⁽⁴⁾, comme l'indique le Zohar⁽⁵⁾. Le fait que ces deux noms aient la même valeur numérique fait la preuve que, profondément, ils sont liés et qu'ils présentent une similitude⁽⁶⁾, d'autant que cette valeur numérique est mentionnée par la Torah.

On peut aussi déterminer un rapport avec le premier prénom de celui dont nous célébrons la délivrance, Yossef. En effet, Pin'has était un descendant de Yossef,

comme le souligne le verset⁽⁷⁾ : "Eléazar, fils d'Aharon, prit l'une des filles de Poutyel pour épouse et elle lui donna Pin'has". Or, Poutyel était : "un descendant de Yossef, qui excita son mauvais penchant"⁽⁸⁾.

Le second prénom de celui dont nous célébrons la délivrance, Its'hak, a un rapport évident avec Pin'has, qui a la même valeur numérique. A l'inverse, le premier prénom, Yossef, n'a qu'un rapport caché. Il n'apparaît pas, en allusion, dans le nom de Pin'has et il faut en conclure que le rapport entre celui dont nous célébrons la délivrance et Pin'has est défini par la forme du service de Dieu correspondant au nom de Its'hak. A l'inverse, son aspect qui est lié à Yossef est plus caché, comme nous le montrerons.

(4) Ce nom est écrit avec un *Youd*. On verra, notamment, le Beth Chmouel, lois des actes de divorce, noms des hommes, le Chaï La Mora, à cette référence, le Tiv Guittin, à cette référence, de même que Pin'has, avec un *Youd*, dans le Zohar, tome 3, aux pages 57b, 213b, 220a et 236b, le Min'hat Chaï, Parchat Pin'has et la note 38, ci-dessous.

(5) Tome 3, à la page 236b.

(6) On verra le Chomer Emounim, première discussion, aux chapitres 21 à 23, de même que le Tanya, tome 2, aux chapitres 1 et 7, à la page 84b.

(7) Vaéra 6, 25.

(8) Commentaire de Rachi, à cette référence, d'après le traité Sotta 43a et les références indiquées.

2. Le rapport évident et révélé⁽⁹⁾ entre l’œuvre de celui dont nous célébrons la délivrance et Pin’has réside⁽¹⁰⁾ dans l’attitude extrême de ce dernier, qui “vengea ma vengeance”⁽¹¹⁾. Une telle attitude était basée sur la Hala’ha selon laquelle : “si quelqu’un a commerce avec une araméenne, ceux qui veulent adopter une attitude extrême peuvent s’en prendre à lui”⁽¹²⁾. Ce principe n’est pas men-

tionné dans le Choul’han Arou’h⁽¹³⁾, qui ne prône pas une telle réaction, car : “si un homme veut adopter une attitude extrême et vient demander conseil, à ce propos, on ne lui enseignera pas qu’il doit le faire”⁽¹⁴⁾.

Bien plus, non seulement on ne peut pas enseigner qu’il faut agir de la sorte, mais, en outre, selon quelques-uns des premiers Sages⁽¹⁵⁾, un tel

(9) On verra les deux termes, à cette référence de la causerie : “apparaissent en allusion, de manière cachée ou de manière révélée.

(10) On verra le Likouteï Si’hot, tome 18, à partir de la page 291.

(11) Au début de la Parchat Pin’has, au verset 25, 11.

(12) Traité Sanhédrin 82a et commentaire de Rachi sur le verset Balak 25, 7.

(13) On verra, à ce propos, la note suivante.

(14) Traité Sanhédrin 82a. Rambam, lois des relations interdites, chapitre 12, au paragraphe 5. Tour, Even Ha Ezer, au chapitre 16. Rama, ‘Hochen Michpat, chapitre 425, au paragraphe 4. On verra le Likouteï Si’hot, tome 8, page 151, dans la note 10. On peut penser que c’est aussi la raison pour laquelle l’auteur du Choul’han Arou’h omet ce principe selon lequel celui qui adopte une attitude extrême peut s’en prendre à l’homme qui a mal agi.

Il y fait uniquement allusion dans le Even Ha Ezer, chapitre 16, au paragraphe 2, qui dit : “s’il n’a pas été attaqué par ceux qui ont une attitude extrême”. Le Rambam et le Tour n’en font pas une Hala’ha non plus, mais le présentent de manière narrative : “si ceux qui adoptent une attitude extrême le rencontrent et le tuent...”. C’est ce que dit le Rambam, au paragraphe 4, à la différence de son affirmation, dans les lois du Sanhédrin, chapitre 18, au paragraphe 6, mais ce point ne sera pas développé ici. Le Tour, à cette référence d’Even Ha Ezer, dit : “si des hommes ayant une attitude extrême s’en prennent à lui”.

(15) On verra le Yad Rama et le Roch, à cette référence du traité Sanhédrin. Ce texte explique ainsi que Pin’has n’eut pas à rendre compte de la mort de Zimri, qui était considéré comme s’il le poursuivait pour le tuer. Le traité Sanhédrin, à cette référence, dit que : “il n’est pas une Mitsva de le

enseignement n'a pas lieu d'être. La Torah ne demande pas à celui qui adopte une telle attitude de réagir de cette façon. Néanmoins, s'il le veut, "il en a le droit".

Tel fut également le comportement de celui dont nous célébrons la délivrance⁽¹⁶⁾. Il "vengea Ma vengeance", fit don de sa propre personne afin de renforcer la Torah et le Judaïsme, dans ce pays-là. C'est à cause de cela qu'il fut emprisonné. La Hala'ha ne l'obligeait pas à une telle abnégation et : "l'on n'enseignera pas qu'il doit le faire". En dehors des trois Mitsvot pour lesquelles la Torah demande de se laisser tuer plutôt que de les transgresser, la Torah n'en fait pas obligation, ni pour les autres

Interdictions, ni les Injonctions, mais elle indique seulement que : "il en a le droit"⁽¹⁷⁾.

3. On peut, toutefois, se poser la question suivante. La comparaison qui vient d'être faite concerne essentiellement la fin de la Parchat Balak, relatant l'action de Pin'has et son attitude extrême. Comme c'est très souvent le cas, peut-être même la majeure partie des années, la date de la naissance du Rabbi et les jours de la délivrance, les 12 et 13 Tamouz sont dans la semaine⁽¹⁸⁾ de la Parchat Balak⁽¹⁹⁾. En revanche, quelle relation établir avec les aspects de l'épisode de Pin'has qui sont relatés dans la Parchat Pin'has ?

tuer. Cela est uniquement permis. On verra le Michné La Mélé'h, à la fin du premier chapitre des lois du crime, au nom du Rio et le Rama, 'Hochen Michpat, chapitre 425, au paragraphe 4, qui dit que : "l'on a le droit de le tuer".

(16) On verra le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 301, avec les références indiquées.

(17) Selon les termes du Rama, dans

le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 157, au paragraphe 1. On verra aussi les références indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 18, page 302, dans la note 17.

(18) Ou bien le Chabbat même, comme c'est le cas en cette année 5739.

(19) Il en fut de même en l'année de sa naissance, 5640, comme on l'a indiqué dans la note 3.

Nous le comprendrons en rappelant, au préalable, ce qui est expliqué dans le Yerouchalmi⁽²⁰⁾, affirmant que l'épisode de Pin'has survint : "contre la volonté des Sages", qui : "voulurent l'excommunié⁽²¹⁾, si l'esprit saint ne s'était pas manifesté pour déclarer que : 'Il aura, lui et sa descendance après lui, l'alliance de la prêtrise pour l'éternité'^{(22)''}.

Ceci souligne encore plus clairement l'importance de l'attitude extrême de Pin'has. Avant même que : "se manifeste l'esprit saint", il savait⁽²³⁾ que cela était : "contre la volonté des Sages". Cela veut bien dire que, selon l'avis des Sages de la Torah, une telle attitude n'avait pas lieu d'être⁽²⁴⁾. Il en résulte qu'en adoptant cette attitude extrême, Pin'has fit le don de sa propre personne, non

(20) Traité Sanhédrin, chapitre 9, au paragraphe 7.

(21) On verra aussi le Babli, à la même référence, qui rapporte que les anges du service voulurent le repousser et que les chefs de tribu l'humilièrent.

(22) Pin'has 25, 13.

(23) Il est logique de penser qu'il avait entendu et connaissait la Hala'ha selon laquelle il pouvait s'en prendre à lui, puisque, comme l'indique le Yerouchalmi, à cette référence : "il se souvint de la 'Hala'ha", alors que le Babli dit : "ce n'est pas ce que tu nous as enseigné". Rachi commentant le verset Balak 25, 7 indique : "nous avons reçu de toi". C'est donc ce qu'il avait appris et il connaissait les détails de la Loi, que l'on n'enseigne pas, car les Sages ne le veulent pas. En effet, "toute Mitsva qui a été donnée à Moché, sur le Sinaï, avec son commentaire", comme l'indique le Rambam, dans l'introduction du Yad Ha 'Hazaka. On notera ce que dit le

Rambam, dans ce chapitre des lois des unions interdites, au paragraphe 4, à propos de la permission de s'en prendre à ceux qui se conduisent de la sorte : "c'est une Hala'ha énoncée à Moché sur le mont Sinaï". On verra le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 150, dans la note 2.

(24) Le Pneï Moché sur le Yerouchalmi, à cette référence explique que : "contre la volonté des Sages" signifie que l'on ne doit pas leur demander leur avis et, si on le fait, ils ne peuvent pas prôner cette attitude. Ainsi, les commentateurs du Yerouchalmi adoptent la position du Babli, selon laquelle on n'enseigne pas un tel comportement et l'on verra aussi le Maré Panim, à cette référence. En revanche, le Yefé Maré, à la même référence, affirme, selon le sens le plus littéral, que les Sages ne sont pas satisfaits de ceux qui adoptent une position extrême et s'en prennent à l'homme qui a commerce avec une araméenne. De même, le Korban Ha

seulement physique⁽²⁵⁾, mais également moral⁽²⁶⁾, car cela n'était pas la volonté des Sages de la Torah, qui, de ce fait, "voulurent l'excommunier".

Malgré tout cela, quand Pin'has vit que : "Israël s'était installé à Chitim"⁽²⁷⁾, que : "un homme commet une faute uniquement quand il est saisi par un esprit de folie"⁽²⁸⁾, qu'une épidémie se répandait parmi les enfants d'Israël⁽²⁹⁾, il

se dit qu'il importait peu qu'il se mette en danger, physiquement et moralement pourvu que, de cette façon : "Il a calmé Ma colère contre les enfants d'Israël".

4. L'attitude consistant à : "venger Ma vengeance" en faisant don de sa propre personne, jusqu'à l'essence de son âme, est, en sa source, plus haute que la Torah⁽³⁰⁾. Cette forme de sacrifice est donc elle-même plus haute

Eda affirme, à cette référence : "il agit à l'encontre de la volonté des Sages". On verra aussi, en particulier, la longue explication du Roch David, du 'Hida, sur la Parchat Pin'has, à partir de la page 127b et le Migdal Oz, sur le Rambam, à cette référence des lois des unions interdites et le Tsafnat Paanéah sur le Rambam, à cette référence.

(25) On verra le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Balak 28, 8, le Sifri et le Midrash Tan'houma, à la fin de la Parchat Balak, qui soulignent qu'il fut sauvé miraculeusement.

(26) On rappellera, à ce propos, plusieurs récits du Baal Chem Tov, de ses disciples et des disciples du Maguid de Mézéritch, qui firent don de leur propre personne au point de renoncer au monde futur, pour le bien d'un Juif. On connaît aussi le récit de l'Admour Hazaken, concernant un manuscrit de 'Hassidout qui

avait brûlé, sur lequel il avait inscrit, de sa main, que celui qui en prendrait connaissance perdrait ce monde et le monde futur. Après qu'il ait été brûlé, l'Admour Hazaken demanda si quelqu'un l'avait consulté. L'Admour Haémtsahi lui demanda : "N'as-tu pas dit que celui qui le ferait serait excommunié dans ce monde et dans le monde futur ?". L'Admour Hazaken lui répondit alors : "Où est donc le sacrifice de sa propre personne pour la 'Hassidout ?".

(27) Balak 25, 1.

(28) Traité Sotta 3a.

(29) On verra le traité Sanhédrin, à la même référence, qui dit : "Que vit-il ? Il vit un ange qui arriva et apporta la destruction au peuple".

(30) On verra, notamment, le Séfer Ha Maamarim 5659, à la page 13 et le Likouteï Si'hot, tome 18, à la page 302.

que les limites et les mesures imposées par la Torah⁽³¹⁾. La récompense en fut, de ce fait : "Il aura, lui et sa descendance après lui, l'alliance de la prêtrise pour l'éternité", au-delà de cette mesure de la Torah, selon laquelle on hérite de son père le statut de Cohen. Or, à l'époque, Pin'has n'était pas encore Cohen⁽³²⁾ et il ne pouvait donc pas transmettre ce statut à : "sa descendance après lui".

Toutefois, Pin'has fut : "jaloux pour son D.ieu"⁽²²⁾. Son attitude extrême était pour "son D.ieu", au-delà des mesures de la Torah. En conséquence, D.ieu lui accorda, pour : "lui et sa descendance après lui, l'alliance de la prêtrise", bien que cela n'ait pas été possible, selon les règles qui avaient été édictées par D.ieu Lui-même, dans Sa Torah.

C'est donc précisément la Parchat Pin'has, dans laquelle il est dit : "Il aura, lui et sa

descendance après lui, l'alliance de la prêtrise pour l'éternité, parce qu'il a été jaloux pour son D.ieu et qu'il a apporté l'expiation aux enfants d'Israël", qui révèle ce que fut cette situation extrême de Pin'has, le don de lui-même, physique et moral, même si, ici-bas, les Sages de la Torah n'en furent pas satisfaits et ils voulurent même l'excommunier. Telle était, cependant, la Volonté de D.ieu, au-delà de la Torah.

5. Il en fut de même également pour celui dont nous commémorons l'emprisonnement et la délivrance. Non seulement son œuvre de diffusion de la Torah et de renforcement du Judaïsme impliquait le sacrifice de sa propre personne, au sens le plus physique, dans des domaines en lesquels il n'était pas tenu de le faire, selon la Torah, et, de fait, nul ne le lui aurait demandé, mais, en outre, plusieurs, parmi les Grands et les Sages d'Israël, à son

(31) Plus généralement, le don de sa propre personne dépasse la Torah, comme l'indique le Séfer Ha Maamarim 5659, à la même référence, le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 121, avec la note et le

Likouteï Si'hot, tome 8, page 158, dans la note 65.

(32) Comme l'indique Rachi, à cette référence, selon l'avis de Rabbi Eliezer, dans le traité Zeva'him 101b.

époque, ne comprenaient pas son attitude et ne l'acceptaient donc pas. Pour leur part, ils agissaient autrement⁽³³⁾, comme ce fut le cas pour Pin'has. Il fallut donc se sacrifier à chaque pas et ceci engageait également les autres Juifs, comme on le montrera.

Bien plus, son action mit en péril l'ensemble de son œuvre sacrée. Comme on l'a dit⁽³⁴⁾, ce qui lui était essentiellement reproché, la raison de son arrestation, fut ses efforts pour l'éducation des enfants. Ainsi, il se mit en danger physiquement, à proprement parler, mais aussi moralement, en sa spiritualité. Il mit également en danger l'essence de son œuvre. Il le fit parce que la situation,

dans ce pays-là, remettait en cause l'existence même des Juifs et du Judaïsme.

Il ne fallait donc pas que la Lumière d'Israël s'éteigne, ce qu'à D.ieu ne plaise. De ce fait, le Rabbi ne fit aucun calcul. Il ne tint compte d'aucune mesure, dans son don de sa propre personne, pour le bien des Juifs. Or, il en fut de même pour Pin'has et, de ce fait, après sa sortie de prison, il devint évident, aux yeux de tous⁽³⁵⁾, que le Rabbi avait : "été jaloux pour D.ieu et obtenu l'expiation pour les enfants d'Israël". C'est là l'action qui est réellement utile, en pareil cas. Dès lors, y compris ici-bas, d'une manière affirmée, un accord fut délivré à son œuvre⁽³⁶⁾.

(33) Selon l'avis de plusieurs, il devait quitter ce pays-là et l'on verra le Roch David, à cette référence, à la page 128a.

(34) Selon les références indiquées dans la note 30.

(35) On verra les termes de mon beau-père, le Rabbi, dans sa lettre pour la première célébration du 12 Tamouz, en 5688, qui est imprimée, notamment, dans le Séfer Ha Maamarim 5708, à la page 263.

(36) Comme on le sait, à propos de

l'emprisonnement et de la libération de l'Admour Hazaken, la dénonciation et l'incarcération furent la conséquence d'une accusation portée là-haut. Par la suite, quand cette accusation fut écartée, on le libéra, comme l'indique le Torat Chalom, à la page 26 : "tout comme l'olive produit son huile quand elle est écrasée, de même les accusations permirent la révélation de la dimension profonde". Et, l'on peut en dire de même de l'épisode de Pin'has, comme l'explique, selon la

Une différence subsiste, néanmoins. Il est dit, à propos de Pin'has, que ceux qui adoptent une attitude extrême pouvaient s'en prendre à celui qui a commis la faute, mais la Hala'ha stipule clairement que l'on ne peut pas enseigner clairement aux autres la nécessité de le faire. Pour ce qui est de l'œuvre du Rabbi, en revanche, sa libération fit la preuve évidente que c'était la voie juste et qu'il fallait l'enseigner.

Du reste, on observa concrètement que celui dont nous célébrons la délivrance donna des instructions en ce sens et qu'il demanda aux autres d'en faire de même. Et, c'est précisément cette manière

d'agir qui a maintenu la flamme du Judaïsme, dans ce pays-là, pour : "lui et sa descendance après lui, l'alliance de la prêtrise pour l'éternité⁽³⁷⁾".

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'établir un lien entre Pin'has et Its'hak, puisque, comme on l'a dit, les deux noms ont la même valeur numérique⁽³⁸⁾. En effet, cette façon de faire le don de sa propre personne est liée au sacrifice de Its'hak et elle en découle. C'est bien là la perfection de Its'hak.

L'abnégation de Its'hak ne consista pas uniquement à faire le don de son corps, au sens le plus littéral⁽³⁹⁾. Elle fut

partie révélée de la Torah, le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Pin'has et sur le traité Sanhédrin, à la même référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

(37) C'est à propos de chaque Juif que le verset Yethro 19, 6 dit : "vous serez pour Moi un royaume de Cohanim".

(38) On verra le Zohar, à la référence citée dans la note 5, qui établit un lien entre Pin'has et Its'hak, deux noms ayant la même valeur numérique. Le *Youd* de Pin'has lui fut ajouté après l'épisode de Zimri, quand il : "vengea Sa vengeance". On consultera aussi le Min'hat Chaï, à cette référence.

(39) On notera ce que dit le Torat Cohanim, cité par le commentaire de Rachi, sur le verset Be'houkotaï 26, 42 : "Il n'est pas question de souvenir, à propos de Its'hak, car on voit ses cendres, comme si elles étaient rassemblées près de l'autel. On verra aussi le point commun entre l'action de Pin'has et le sacrifice de Its'hak. L'action de Pin'has apporta l'expiation aux enfants d'Israël et, de fait, elle continue encore à le faire jusqu'à la résurrection des mots, selon le Sifri, commentant le verset Pin'has 25, 13. On consultera également le traité Sanhédrin 82b, qui dit : "cela veut

aussi plus profonde que cela, plus haute, spirituellement. En effet, ce fut, tout d'abord, le contraire de la promesse de D.ieu : "c'est par Its'hak que tu auras une descendance"⁽⁴⁰⁾. En outre, le sacrifice eut pour effet de : "déraciner la pousse qui avait été plantée par Avraham"⁽⁴¹⁾.

Le service de D.ieu d'Avraham et celui de son fils Its'hak⁽⁴²⁾ consistaient à diffuser le Nom du Saint béni soit-Il dans le monde et la

pérennité du peuple d'Israël, en général. Malgré cela, non seulement Its'hak alla mettre en pratique l'Injonction que D.ieu avait donnée à Avraham, mais, en outre, il ne posa aucune question et il partit avec un cœur entier⁽⁴³⁾.

7. Cependant, une différence peut être faite entre Pin'has et celui dont nous célébrons la délivrance et l'on peut trouver une allusion à cela dans le fait que le Rabbi s'appelle Yossef Its'hak, non

dire qu'il ne s'agit pas d'une action du passé, mais d'un processus qui se poursuit à chaque instant", comme l'indique le Tsafnat Paané'a'h, à la même référence de la Parchat Pin'has. Ceci est comparable au sacrifice de Its'hak, que : "D.ieu considère pour pardonner à Israël, chaque année, pour le sauver, afin que l'on puisse dire, en toutes les générations, en ce jour : la montagne en laquelle l'Eternel est vu. La cendre de Its'hak est rassemblée, pour l'expiation", comme le dit Rachi, commentant le verset Vayéra 22, 14. Le Tsafnat Paané'a'h, lois des prélèvements, reproduit dans le Tsafnat Paané'a'h sur la Torah, à cette référence de la Parchat Be'houkotaï, indique, à propos des cendres de Its'hak, que : "l'on ne peut pas parler de souvenir, mais seulement de vision". De ce fait, Rabbi Eliezer dit, dans le traité

Meguilá 7a, qu'il s'agit, d'après la Torah, d'un événement qui se continue et qui exerce son effet en permanence.

(40) Vayéra 21, 12. On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 56, au paragraphe 8 et le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 22, 12.

(41) Selon les termes du Rambam, dans ses lois de l'idolâtrie, à la fin du chapitre 1, à propos de la situation des enfants d'Israël, en Egypte : "la pousse plantée par Avraham fut presque arrachée".

(42) On verra le Rambam, à la même référence, qui dit que : "il le fit savoir à Its'hak, son fils. Its'hak prit place, enseigna et mit en garde. Il fit savoir que...".

(43) On verra le commentaire de Rachi, à la même référence, au verset 8.

pas uniquement Its’hak⁽⁴⁴⁾. Nous le comprendrons d’après l’explication de la Kabbala et de la ‘Hassidout, à propos de la différence qui existe entre Yossef et Its’hak⁽⁴⁵⁾. Ainsi, la valeur numérique de Yossef est trois fois celle du Nom divin Ban et la valeur numérique de Its’hak, quatre fois celle du Nom Ban.

En termes très simples, nous comprendrons cette différence d’après celle qui est établie par la Guemara⁽⁴⁶⁾, entre le *Guimel* et le *Dalet* : “Prodigue le bien (*Gmol*) aux pauvres (*Dalim*)”. Le *Guimel* fait donc allusion à la bienfaisance et le *Dalet*, au pauvre. L’explication est la suivante⁽⁴⁷⁾. La différence entre le don de la Tsedaka, *Gomel*, *Guimel* et le fait de la recevoir, *Dal*, *Dalet*, est que le don est une préparation à l’action. Lorsque le pauvre la reçoit, une action concrète a été réalisée, ainsi qu’il est dit : “tu as fait revivre

l’âme du pauvre”⁽⁴⁸⁾.

On peut en déduire ce qu’il en est, chaque fois qu’une influence est accordée. Le *Guimel* fait alors allusion à la préparation de cette influence, telle qu’elle est encore chez celui qui l’accorde. A l’inverse, le *Dalet* correspond à l’influence effective, lorsque celui qui la reçoit l’a déjà obtenue.

Il en est de même également chez l’homme lui-même. Le *Guimel* est l’état en lequel il s’apprête à agir, par ses forces intellectuelles et sentimentales, alors que la conclusion, le stade final de ces forces, en l’action concrète, apparaît en allusion dans le *Dalet*.

8. Ceci permet également d’établir un rapport entre les chiffres trois et quatre, qui sont proches l’un de l’autre. Toute influence se répartit en

(44) On verra les responsa Tséma’h Tsédek, Even Ha Ezer, au chapitre 143.

(45) On verra le Or Ha Torah, Parchat A’hareï, à la page 551, avec les références indiquées.

(46) Traité Chabbat 104a.

(47) Concernant ce qui suit, on verra le Torah Or, à la page 59a, les Biyoureï Ha Zohar, Parchat Balak, à partir de la page 107d et le Likouteï Si’hot, tome 17, à la page 202.

(48) On verra le Midrash Tan’houma, Parchat Michpatim, au chapitre 15.

trois aspects, trois directions, *Guimel* et son stade final, son application concrète, est le quatrième niveau, *Dalet*, faisant suite à la révélation des trois premiers. Il en est de même également dans les mondes. Il y en a trois, Atsilout, Brya et Yetsira, alors que le quatrième⁽⁴⁹⁾ est celui d'Assya⁽⁵⁰⁾.

C'est la raison pour laquelle, dans l'ordre des Sefirot, *Guimel* correspond à Yessod, la Sefira de l'influence, qui la reçoit des trois lignes de Sefirot à la fois et *Dalet* à la Sefira de Mal'hout, quatrième pied du Char céleste, qui accorde l'influence aux mondes, d'une manière concrète.

Ce sont là les deux aspects qui apparaissent dans les deux prénoms Yossef et Its'hak qui, mis ensemble,

constituent un seul nom, précisément dans cet ordre, Yossef, puis⁽⁵¹⁾ Its'hak, car ces deux aspects se complètent. Yossef est du niveau de Yessod, comme on le sait^(51*). Il décrit la préparation de l'influence et de la révélation, avant qu'elle soit effective, *Guimel*, la bienfaisance, alors que Its'hak fait allusion à la réception de cette influence, au *Dalet*, au pauvre. Au sein de la personnalité humaine, c'est le stade de l'action concrète, comme on l'a indiqué.

De façon générale, dans l'application au service de D.ieu, la préparation de l'action concrète, jusqu'à ce qu'elle soit effective, le *Guimel*, correspond, globalement, à : "nous comprendrons" et le service de D.ieu, concrètement assumé, le *Dalet*, à : "nous ferons".

(49) Likouteï Torah, Parchat Masseï, à la page 95a, avec les références indiquées.

(50) On verra le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 10, à propos du chapitre 4, comme l'explique le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Vayétsé, avec les références indiquées. On peut penser

que ceci est également lié à l'affirmation des écrits du Ari Zal, à propos du quatre, qui est à la fois la quatrième position et le chiffre quatre, faisant allusion au monde d'Assya.

(51) Bien que Its'hak précède Yossef.

(51*) On verra, notamment, le Torah Or, à la page 44c et le Or Ha Torah, à la même référence.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra également de comprendre le rapport entre l'abnégation de Pin'has et celle du Rabbi, comme l'indiquent leurs noms. Pin'has n'était pas le chef de sa génération. Il n'était pas celui qui devait demander aux autres de faire don de leur propre personne. Il était un émissaire⁽⁵²⁾, chargé de l'application concrète et, en tant que tel, il devait, avant tout, mettre en pratique : "nous ferons". La valeur numérique de Pin'has est celle de Its'hak, le *Dalet*, quatre fois le Nom Ban. En revanche, Pin'has était beaucoup moins concerné par la préparation de : "nous fer-

ons", c'est-à-dire par le : "nous comprendrons", qui peut parfois troubler l'action et remettre en cause sa plénitude⁽⁵³⁾.

Il est écrit⁽⁵⁴⁾ que : "l'action finale se trouve dans la Pensée première", ce qui veut dire que la fin et la conclusion de l'action sont liées à son début, qui précède la Pensée, y compris en sa phase première⁽⁵⁵⁾. C'est la raison pour laquelle, en faisant don de sa propre personne, au-delà des limites de la Torah, il "fut jaloux pour son D.ieu" et : "vengea Ma vengeance", ce qui veut dire qu'il s'éleva vers le niveau du : "commence-

(52) C'est le sens simple de ce récit, à cette référence du traité Sanhédrin, qui est cité dans le commentaire de Rachi, à la fin de la Parchat Balak, selon lequel Moché dit à Pin'has : "il appartient à celui qui lit la lettre d'en mettre les termes en application". Il fut un "émissaire", selon le terme de Rachi, commentant le traité Sanhédrin, à cette référence. En revanche, on verra le Yad Rama, à cette référence et les commentaires du Ran, au paragraphe : "celui qui lit".

(53) Ceci peut être rapproché de ce qui est expliqué à différentes références, notamment dans le dis-

cours 'hassidique intitulé : "Je dors", de 5709 : la force du don de soi éclaire essentiellement pendant la période de l'exil, non pas à l'époque du Temple, car le service de D.ieu profond, par l'âme et par le cœur, l'occulte.

(54) Selon le cantique Le'ha Dodi.

(55) On verra le Torat 'Haïm, au début de la Parchat Vaygach, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 19, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à partir de la page 1117.

ment", plus haut que ce qui figure dans la "Pensée première", du point de vue de la Torah⁽⁵⁶⁾.

Pin'has eut la préparation de : "nous comprendrons", qu'il reçut du chef de sa génération, Moché, notre maître, comme l'indique, d'une manière allusive, l'expression qu'il employa : "J'ai reçu de toi"⁽⁵⁷⁾, mais, par la suite, le : "nous comprendrons" resta caché, chez lui. D'une manière évidente et révélée, il ne fit que mettre en pratique la mission qui lui avait été confiée : "il appartient à celui qui lit la lettre d'en mettre les termes en pratique".

En revanche, du chef de la génération, il est dit⁽⁵⁸⁾ que : "le chef est tout". Les deux aspects doivent donc être réunis et ils le sont effectivement, d'une manière pleine et entière, à la fois : "nous ferons" et : "nous comprendrons". Son nom souligne

donc tout cela, Yossef Its'hak, la préparation et la révélation de : "nous comprendrons", Yossef et la réception de l'influence, "nous ferons", Its'hak.

On vit effectivement ces deux aspects, d'une manière concrète, chez celui dont nous célébrons la délivrance et la joie. Le don de sa propre personne pour diffuser la Torah et le Judaïsme parmi tous les milieux juifs, petits et grands, la construction de bains rituels, l'envoi de Rabbanim, de Cho'hatim, de Mohalim, là où leur présence est nécessaire, la création d'écoles, en lesquels les enfants pourraient étudier l'*Aleph Beth*, l'envoi d'enseignants, tout cela fut le : "nous ferons". A l'inverse, l'attitude consistant à étudier et à révéler les notions les plus profondes de la partie révélée de la Torah et de sa dimension profonde, y compris les secrets des secrets, fut le : "nous comprendrons".

(56) On verra le *Likouteï Si'hot*, tome 19, à partir de la page 385, sur le fait que les âmes d'Israël ont le pouvoir de développer des explications nouvelles de la Torah.

(57) Selon les termes de Rachi, com-

mentant le verset Balak 25, 7. Le traité Sanhédrin, à la même référence, dit : "ce n'est pas ce que tu nous as enseigné".

(58) Selon le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 21, 21.

10. Ce qui vient d'être dit apporte une précision supplémentaire sur le rapport que l'on peut faire entre celui dont nous célébrons la délivrance, dont le nom est Yossef Its'hak et Pin'has. Ceci délivre, en outre, un enseignement concrètement applicable au service de Dieu de chacun, d'une manière effective.

Le Rabbi a demandé de ses émissaires et il leur demande encore de mettre en pratique l'Injonction : "Attrape et mange, attrape et bois"⁽⁵⁹⁾, au-delà de toute limite. Cela veut dire que l'on doit, en premier lieu, mettre en pratique : "nous ferons", Its'hak, qui a la même valeur numérique que Pin'has.

Il faut donc se rendre dans le monde et convaincre les Juifs de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, y compris quand on ne s'est pas préparé à cela de la manière qui convient, quand on n'a pas encore mis soi-même en

pratique, de la manière qui convient : "nous comprendrons", en tout ce qui concerne la Torah et les Mitsvot. On doit, malgré cela, s'employer à convaincre un autre Juif et appliquer pleinement : "nous ferons", se soumettre et faire don de soi-même pour le bien de son prochain juif.

Il en fut bien ainsi pour Pin'has, qui fit preuve d'abnégation pour : "calmer Ma colère contre les enfants d'Israël". En la matière, pour être en mesure de convaincre un autre Juif, il est nécessaire de souligner l'importance de l'action, car : "l'acte est essentiel"⁽⁶⁰⁾. En effet, "le Talmud et les Décisionnaires tranchent clairement que, selon la Hala'ha, la pensée n'est pas identique à la parole et celui qui lit le Chema Israël par la pensée, uniquement en son cœur, même s'il le fait avec toute sa ferveur, ne s'est pas acquitté de son obligation. Il doit donc le relire. En revanche, s'il l'a prononcé par

(59) Traité Erouvin 54a et l'on verra la lettre du Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, imprimée dans l'introduction du Kountrass Ou Mayan, à la page 22.

(60) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 17.

ses lèvres, sans penser à ce qu'il disait, en son cœur, il se sera acquitté de son obligation"⁽⁶¹⁾.

A fortiori en est-il ainsi quand on vit à la fin de l'exil, à la conclusion de cette période du talon du Machia'h. On n'a alors pas le temps d'attendre jusqu'à ce que l'on parvienne à mettre soi-même en pratique : "nous comprendrons", car le Machia'h arrive ! On doit donc se servir de chaque instant pour mettre en pratique, avec abnégation : "nous ferons".

Bien plus, on accomplit tout cela en assumant la mission qui est confiée par le chef de notre génération. Ce que l'on fait permet donc également de mettre en pratique :

"nous comprendrons", d'obtenir le niveau de Yossef, à l'image de Pin'has, qui dit : "je l'ai reçu de toi", comme on l'a indiqué. Lorsque l'on transmet : "nous ferons" à son prochain, on fait en sorte qu'il ait également le : "nous comprendrons".

Ceci apparaît également, en allusion, dans le nom de Its'hak, qui correspond au *Dalet*, quatre fois le Nom divin Ban. En effet, Dalet est le chiffre quatre, soit tous les quatre éléments à la fois, non pas uniquement le quatrième, mais aussi les trois précédents⁽⁶²⁾.

Grâce à cette forme du service de Dieu, on peut mériter la révélation de : "Pin'has, c'est Elyahou"⁽⁶³⁾,

(61) Tanya, au début du chapitre 38.

(62) Ceci peut être rapproché du compte de l'Omer, dont le compte n'est pas ordinal, "second jour", "troisième jour", mais bien cardinal, incluant les jours précédents, "deux

jours", "trois jours". On verra le Likouteï Si'hot, notamment tome 3, à la page 996.

(63) Selon les références indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 170, dans la note 59.

l'annonciateur de la délivrance⁽⁶⁴⁾, qui révélera également le : "nous ferons", ainsi qu'il est dit⁽⁶⁵⁾ : "Il fera revenir le cœur des pères vers les fils et des fils vers les pères...".

Cette délivrance⁽⁶⁶⁾, qui sera la quatrième, est donc elle-même liée au chiffre quatre.

C'est ainsi que quatre termes de délivrance sont employés à propos de la délivrance du monde futur⁽⁶⁷⁾, que le Saint béni soit-Il fera alors boire quatre coupes de malheur aux nations du monde et que, de ce fait, Il fera boire à Israël quatre coupes de consolation⁽⁶⁸⁾, très prochainement.

(64) Commentaire de Rachi sur le verset Be'houkotai 26, 42. On verra aussi le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Vaéra 6, 18, le Yalkout Chimeoni, au début de la Parchat Pin'has et le Rambam, lois des rois, chapitre 12, au paragraphe 2. On verra le Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 609, qui compare Pin'has, avec un *Youd* à Toledot, avec deux *Vav*, qui fait allusion à la délivrance future. On verra aussi, à cette référence, le rapport entre Pin'has et la délivrance.

(65) Mala'hi 3, 24.

(66) La délivrance proprement dite résulte de l'effort pour faire le don de sa propre personne, transcendant la raison. Le Machia'h vient quand on ne pense pas à lui, selon le traité Sanhédrin 97a. On verra aussi Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4, à la page 105b.

(67) Commentaire du Be'hayé sur le verset Chemot 6, 8.

(68) Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 10, au paragraphe 1. On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 88, au paragraphe 5.

BALAK

Balak

Le Machia'h et la prophétie de Bilaam

*(Discours du Rabbi, 12 Tamouz,
à l'issue du saint Chabbat Parchat Balak
et Parchat Pin'has 5738-1978)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 271)*

1. A la fin de ses lois des rois⁽¹⁾, se référant au roi Machia'h, le Rambam dit que : “celui qui ne croit pas en lui ou bien n'attend pas sa venue, ne renie pas uniquement les autres prophètes, mais aussi la Torah et Moché, notre maître. En effet, la Torah a porté témoignage, à son propos, ainsi qu'il est dit⁽²⁾ : l'Eternel ton D.ieu fera revenir ta captivité”.

Puis, il poursuit : “Cela est également dit, dans la Paracha de Bilaam, lequel prophétisa qu'il y aurait deux Machia'h, le premier, David, qui sauva Israël de ses ennemis et le dernier, l'un de ses descendants, qui sauvera Israël au final⁽³⁾. A cette référence, il est dit⁽⁴⁾ : je le vois, mais pas maintenant, c'est David, je l'observe, mais il n'est pas proche, c'est le roi

(1) Chapitre 11, au paragraphe 1.

(2) Nitsavim 30, 3.

(3) En revanche, un manuscrit du Rambam et des éditions qui n'ont pas été révisées par la censure, comme celles de Rome, en 5240, de Chonsya, en 5250, de Costa, en 5269, de Venise, en 5284, l'édition Bourgadin en 5310, l'édition Justinien en 5311, disent : “des mains des fils d'Esav”. Le texte intégral et non censuré de ce chapitre 11 des lois des rois, d'après

des manuscrits et des éditions anciennes, avec une introduction et une table des différences, figure à la fin de l'édition Pardès du Rambam, publiée à Jérusalem. On y trouve aussi la reproduction de plusieurs manuscrits de ce chapitre. Par la suite, le texte et les notes de la présente causerie feront référence essentiellement aux différences ayant une incidence sur ce qui fait l'objet de notre propos.

(4) Balak 24, 17, 18.

Machia'h. Une étoile a fait son chemin de Yaakov, c'est David, un bâton s'est dressé en Israël, c'est le roi, le Machia'h⁽⁵⁾. Il écrasera les extrémités de Moav, c'est David, ainsi qu'il est dit⁽⁶⁾ : il frappa Moav et le mesura au cordeau. Il défera tous les fils de Chet, c'est le roi, le

Machia'h, duquel il est dit⁽⁷⁾ : il dominera d'une mer à l'autre. Edom sera son héritage, c'est David⁽⁸⁾, ainsi qu'il est dit⁽⁹⁾ : et, Edom fut assujetti⁽¹⁰⁾ à David^(10*). Il héritera de Séir, ses ennemis⁽¹¹⁾, c'est le roi, le Machia'h, ainsi qu'il est dit⁽¹²⁾ : des sauveurs monteront sur le mont Tsion, etc.^{(12*)''}.

(5) C'est ce que disent les éditions et plusieurs manuscrits qui sont cités dans la note 3. Dans les éditions que nous avons pu consulter, à propos de : "un bâton s'est dressé en Israël", il est écrit : "c'est le roi Machia'h" et c'est uniquement pour les deux derniers éléments qu'il est dit : "c'est le roi, le Machia'h". Deux manuscrits d'Oxford, n°591 et Stockholm, cité dans l'édition du Rambam mentionnée dans la note 3, disent, dans l'ensemble de ce paragraphe : "c'est le roi". A l'inverse, deux autres manuscrits d'Oxford, n°568 et 610, disent aussi, à propos de : "je le vois, mais il n'est pas proche", "c'est le roi, le Machia'h". On peut expliquer simplement ce changement. A propos du premier élément, il est dit : "c'est le roi Machia'h", puis, par la suite, lorsque celui-ci est déjà connu, il est indiqué : "c'est le roi, le Machia'h", avec un article défini se référant à ce qui a été dit au préalable.

(6) Chmouel 2, 8, 2.

(7) Ze'harya 9, 10.

(8) Dans les éditions et la plupart des manuscrits qui sont cités dans la note 3, il est précisé : "à David".

(9) Chmouel 2, 8, 6.

(10) Le verset dit : "Aram" et le verset 14 précise : "tous les habitants d'Edom furent les serviteurs de David". Il semble donc qu'il soit bien fait allusion ici au verset 14.

(10*) La plupart des manuscrits ne disent pas : "etc.", ce qui semble également indiquer qu'il est ici question du verset 14, de Chmouel 2, 8. En effet, la suite de ce verset est sans rapport avec ce qui est indiqué ici. A l'inverse, le verset 5 précise ensuite : "ceux qui portent l'offrande".

(11) Les versions que nous avons consultées disent : "il hérite...". En revanche, c'est bien ce qui figure dans les versions et les manuscrits qui sont cités dans la note 3.

(12) Ovadya 1, 21.

(12*) La plupart des manuscrits cités reproduisent aussi la suite du verset : "pour juger le mont d'Esav", mais le manuscrit n°610 d'Oxford ajoute : "et, ce sera".

Le Yad Ha 'Hazaka est un ouvrage de Hala'ha, comme le souligne le Rambam, à la fin de son introduction. Il n'a pas pour objet de commenter les versets de la Torah. On peut donc se poser la question suivante : pour donner une preuve de la Hala'ha selon laquelle : "celui qui ne croit pas en lui ou bien... renie la Torah et Moché, notre maître", il aurait suffi de dire : "cela est également dit, dans la Paracha de Bilaam(13), lequel prophétisa qu'il y aurait deux Machia'h, le premier, David, qui sauva Israël de ses ennemis et le dernier, l'un des descendants, qui sauvera Israël, au final". On en aurait déduit qu'il fait référence aux versets de sa prophétie, laquelle est introduite par les mots : "ce que ce peuple fera à ton peuple à la fin des jours"⁽¹⁴⁾.

Pourquoi le Rambam analyse-t-il ces preuves par le

détail, dans les versets traitant des deux Machia'h, en précisant à qui fait allusion chaque partie de ces versets ? Or, même s'il voulait préciser à quels versets il se réfère, il aurait suffi qu'il en cite le début, "je le vois, mais pas maintenant... Il héritera de Séir, ses ennemis"⁽¹⁵⁾.

2. Le Rambam cite donc pour preuve le fait que : "cela est également dit, dans la Paracha de Bilaam", bien qu'il ait déjà précisé, au préalable, que : "la Torah a porté témoignage, à son propos, ainsi qu'il est dit : l'Eternel ton Dieu fera revenir ta captivité". On peut en déduire, et c'est aussi ce qu'il suggère lui-même par cette formulation, qu'il cite les versets de cette Paracha de Bilaam, non pas en tant que preuve de la venue du Machia'h proprement dite, qui libèrera les Juifs de l'exil, mais aussi, et avant tout, parce que Bilaam :

(13) Selon les termes de son commentaire de la Michna, chapitre 'Hélek, principe n°12 et celui qui a un doute, en la matière, renie la Torah, qui y fait clairement allusion, dans la Paracha de Bilaam et dans la Parchat Nitsavim. C'est aussi ce que dit la traduction du Rav Y. Kafah.

(14) 24, 14.

(15) On verra Iguéret Téïman, à la fin du chapitre 3, dans l'édition Kafah, qui dit : "comme Dieu nous l'a promis dans la Torah, en ces termes : je le vois, mais pas maintenant, je l'observe, mais il n'est pas proche... Edom sera son héritage".

“prophétisa qu’il y aurait deux Machia’h, le premier, David, qui sauva Israël de ses ennemis et le dernier, l’un de ses descendants”. C’est pour cette raison que le Rambam détaille et commente ces versets, montrant ainsi que cette prophétie porte bien sur les deux Machia’h à la fois.

On peut, toutefois, s’interroger sur ce qui vient d’être dit, car il est compréhensible qu’il cite, comme preuve, les versets de la Paracha de Bilaam, afin d’établir le principe de la venue du Machia’h, puisque le verset : “l’Eternel ton D.ieu fera revenir ta capti-

tivité” n’indique pas⁽¹⁶⁾ que ce retour sera le fait du Machia’h⁽¹⁷⁾ et qu’il doit donc citer une référence de la Torah se référant clairement au roi Machia’h. En revanche, pourquoi est-il nécessaire de préciser que cette prophétie, figurant dans les versets de la Torah, porte non seulement sur le : “dernier Machia’h”, mais aussi sur David, le premier Machia’h ? Bien plus, pourquoi détailler à ce point cette analyse, commenter chaque aspect, chaque terme figurant dans ces versets, ceux qui se rapportent au roi David et ceux qui annoncent le roi Machia’h⁽¹⁸⁾ ?

(16) On notera, toutefois, que le Rambam précise bien que : “la Torah a porté témoignage, à son propos”.

(17) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Sanhédrin 99a, qui dit que : “les enfants d’Israël n’ont pas de Machia’h. C’est le Saint béni soit-Il Lui-même Qui règnera sur eux et Il les libèrera, seul”. On consultera, à ce propos, les responsa ‘Hatam Sofer, à la fin de Yoré Déa, au chapitre 356, qui affirment que : “celui qui prétend, comme Rabbi Hillel, qu’il n’y a pas de Machia’h pour Israël et que le Saint béni soit-Il Lui-même les libèrera est comme s’il rejetait l’ensemble de la Torah”.

(18) Bien entendu, on ne peut pas dire que ce soit le seul Midrash que le

Rambam ait trouvé pour appliquer ces versets au roi Machia’h et que, de ce fait, il le cite en l’état, avec la première moitié de chaque verset se rapportant à David. En effet, l’explication qui est donnée par le Rambam figure également dans le Be’hayé sur notre Paracha, “à la façon du Midrash”. Il en est de même également pour le Midrash Ha Gadol, sur ce verset et pour le Ramban, dans le Séfer Ha Gueoula, à propos de ce passage, sans citer de preuve du verset. C’est vrai aussi, d’une certaine façon, pour le Midrash Aggada, édition Bober, à propos de ce verset et le Ralbag, à la même référence. En effet, le Rambam n’a pas l’habitude de citer tous les détails qu’il trouve dans le

3. On peut penser que la raison pour laquelle le Rambam cite la preuve relative aux deux Machia'h, y compris le premier, David, qui sauva Israël, bien que celle-ci semble sans incidence sur la foi d'Israël en le Machia'h, réside dans le fait que David est appelé Machia'h, au même titre que le roi Machia'h lui-même, au point que tous deux soient présentés comme : "les deux Machia'h", avec un article défini.

Il en est ainsi parce que cela est important et renforce la foi en la venue du

Machia'h. De la sorte, on prend conscience que le Machia'h n'est pas un fait nouveau, puisqu'il y a déjà eu : "un premier Machia'h David, qui a sauvé Israël de ses ennemis". On peut, de cette façon, raffermir sa foi en le Machia'h, qui viendra sauver Israël dans le futur. Ceci peut être rapproché de la preuve que nos Sages donnent de la résurrection des morts : "s'il en est ainsi pour ceux qui ont perdu la vie, n'est-ce pas, a fortiori, le cas pour ceux qui la possèdent encore ?"⁽¹⁹⁾.

Midrash. Il sélectionne ceux qui concernent la notion qu'il expose. En outre, il existe des Midrashim de nos Sages qui appliquent aussi la première partie du verset au Machia'h, "une étoile a fait son chemin de Yaakov". Ainsi, on verra le Yerouchalmi, traité Taanit, chapitre 4, au paragraphe 5, le Midrash Devarim Rabba, chapitre 1, au paragraphe 20, de même que le Targoum Onkelos et le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, sur ce verset. C'est aussi le commentaire que donne le Ramban de tous ces versets parlant du Machia'h. On verra aussi ce qu'il dit dans le Séfer Ha Gueoula, édition Shevel, à la page 266, contre Rabbi

Eléazar Ben Azarya qui applique les versets de notre Paracha à David. Le Lé'hem Michné sur le Rambam, à cette référence, constate : "Peut-être s'agit-il de Midrashim divergents". Dernier point, qui est essentiel, le Rambam, dans ce texte, ne cherche pas à tirer des preuves des Midrashim de nos Sages, car : "tous les livres sont emplis de cela", plus que les propos des prophètes, comme il l'affirme lui-même, au paragraphe 2. En fait, il cite uniquement ce qui est clairement énoncé dans le verset, ce qui en est le sens simple.

(19) Traité Sanhédrin 91a.

Les commentateurs⁽²⁰⁾ avancent également une autre explication. Les deux Machia'h apparaissent dans la même prophétie. Aussi, tout comme s'est accomplie sa première partie, portant sur le : "premier Machia'h, David, qui sauva Israël de tous ses ennemis", on peut avoir la certitude qu'il en sera de même pour : "le dernier Machia'h, l'un de ses descendants, qui sauvera Israël, à la fin".

On comprend, toutefois, qu'il est difficile d'imaginer que ce soit là la seule raison. En effet, la formulation du Rambam indique qu'en citant ces versets, celui-ci ne cherche pas une preuve que le Machia'h viendra, sans le moindre doute. Il établit, plus exactement, que sa venue est effectivement annoncée par la Torah. De ce fait, "celui qui ne croit pas en lui ou n'attend pas sa venue ne renie pas uniquement les autres prophètes, mais aussi la Torah et Moché, notre maître".

Dès lors, pourquoi est-il important de préciser que la prophétie porta sur les deux Machia'h, y compris sur "le premier Machia'h, David" et surtout de commenter les quatre versets comportant chacun deux parties, la première s'appliquant au premier Machia'h et la seconde, au dernier Machia'h ?

4. Par la suite, le Rambam enseigne, dans un autre paragraphe : "Il est également dit⁽²¹⁾, à propos des villes de refuge : si l'Eternel ton Dieu élargit ta frontière, tu ajouteras, pour toi, trois autres villes... Ceci ne s'est jamais réalisé et le Saint béni soit-Il n'a pas pu émettre une Injonction en vain".

On sait que, chez le Rambam, la répartition en paragraphes est également effectuée avec précision. On peut donc se demander pourquoi il mentionne cette preuve dans un paragraphe indépendant, plutôt que dans le paragraphe précédent, avec

(20) Kiryat Séfer sur le Rambam, à cette référence des lois des rois, comme dans la conclusion du traité Makot.

(21) Choftim 19, 8-9.

les deux autres preuves de la Torah. Et, s'il y a lieu de faire de chaque preuve un paragraphe indépendant, il aurait dû séparer également la Paracha de Bilaam.

En outre, pourquoi le Rambam prend-il soin de préciser la référence du verset,

surtout en indiquant : "il est également dit, à propos des villes de refuge", plutôt que : "dans la Parchat Choftim"⁽²²⁾, tout comme il précisait, au préalable : "dans la Paracha de Bilaam" ?

5. Il nous faut comprendre également l'expression⁽²³⁾ :

(22) En effet, concernant les villes de refuge, on trouve déjà une autre Paracha avant cela, Masseï 9, à partir du verset 35 et aussi Vaét'hanan 4, partir du verset 41. Or, l'expression : "il est dit, à propos des villes de refuge" ne permet pas de déterminer clairement sa référence, dans la Torah. Ce serait le cas également s'il était dit : "la Paracha des villes de refuge".

(23) On peut aussi poser d'autres questions sur les propos du Rambam. Celui-ci mentionne la Paracha de Bilaam, alors qu'il n'a pas l'habitude de citer une référence, tout comme il ne dit pas, à propos du verset, qu'il cite en introduction, "l'Eternel ton D.ieu fera revenir..." et n'indique pas non plus : "il est écrit dans la Parchat Nitsavim". En outre, pourquoi préciser qu'il s'agit d'une prophétie ? Et, il est difficile d'admettre que cette précision soit donnée uniquement parce que l'on a mentionné la Paracha de Bilaam. On peut donc penser qu'il est ici question de prophétie, parce que le Rambam disait, au préalable : "Il rejette la Torah et Moché, notre maître". Sur le rejet de la Torah, le Rambam indique que : "la Torah a

porté témoignage, à son propos" et, sur le rejet de Moché notre maître, il précise que la prophétie apparaît dans la Paracha de Bilaam. Il ne dit pas que Bilaam lui-même prophétisa, comme le précise le Kiryat Séfer, commentant le Rambam, car il fait bien allusion ici à la prophétie de Moché lui-même. C'est aussi ce que développe le commentaire de la Michna du Rambam, sur le traité Avot, chapitre 4, à la Michna 3 : "De même, David... D.ieu, béni soit-Il, en a porté témoignage pour nous, par l'intermédiaire de Moché, notre maître. C'est l'étoile qui s'est dressée de Yaakov, comme le précisent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction". On pourrait également donner une autre explication, justifiant la nécessité d'ajouter, comme preuve, la prophétie de Bilaam, en plus de ce qui a été indiqué au préalable : "la Torah a porté témoignage, à son propos", dans la Parchat Nitsavim. C'est, en effet, le moyen d'indiquer que cette promesse se réalisera nécessairement. En effet, la faute peut empêcher l'accomplissement d'une assurance de la Torah, comme le précise le traité Bera'hot 4a.

“les deux Machia'h”. En quoi importe-t-elle ici de mentionner David et pourquoi est-ce

précisément lui qui est appelé Machia'h ? Car, tout comme il reçut l'huile d'onction, avec

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la prophétie, laquelle, quand elle est positive, se réalise en tout état de cause, y compris quand elle est assortie d'une condition, comme le souligne le Rambam, dans ses lois des fondements de la Torah, chapitre 10, au paragraphe 4. Néanmoins, il a déjà été dit au préalable, au paragraphe 3, que le Rambam n'a pas pour objet ici de confirmer la certitude de la venue du Machia'h. Il souligne, en fait, que celui qui ne l'accepte pas, rejette la Torah et Moché, notre maître. La prophétie n'intervient donc pas, en la matière et le Rambam précise, dans l'introduction de son commentaire de la Michna, la différence entre une promesse qui peut être annulée par la faute et une prophétie positive. C'est précisément celle qui existe entre D.ieu et le prophète lui-même. Car, la faute peut effectivement intervenir, dans ce dernier cas, alors que, quand D.ieu lui demande de promettre un certain bienfait aux hommes, sans autre précision, il est impossible que celui-ci ne se réalise pas. Il est donc certain, lorsque : “la Torah porte témoignage, à son propos”, qu'il doit nécessairement en être ainsi, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela. On verra aussi, sur tout cela, le Chneï Lou'hot Ha Berit, Parchat Balak, à la page 362b, commentant la Guemara, dans le traité Baba Batra 14b : “Moché écrivit son livre et la Paracha

de Bilaam”. C'est pour cela que celui qui rejette la Torah et la prophétie de Moché peut être qualifié d'hérétique et d'impie, bien que la Torah fasse elle-même partie de la prophétie de Moché. On verra, en outre, sur ce point, le commentaire de la Michna, du Rambam, chapitre 'Hélek, fondements n°7 et 8, de même que ses lois des fondements de la Torah, chapitre 8, au paragraphe 3, chapitre 9, à la fin du paragraphe 1, aux paragraphes 4 et 5. Tout cela a été longuement commenté dans le Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 177. On consultera, en outre, ses lois de la Techouva, chapitre 3, au paragraphe 8, qui disent que : “si quelqu'un prétend que la Torah n'émane pas de D.ieu, mais que Moché l'a dite de sa propre initiative, il est considéré comme rejetant toute la Torah”, alors que, là encore, il ne contredit que la prophétie de Moché, notre maître, comme dans les trois cas précédemment cités. Cela veut dire que tout dépend de ce qu'il entend contester. Même si celui qui rejette la Torah nie ainsi également la prophétie de Moché, il n'est pas considéré comme un hérétique pour autant. Mais, l'on peut encore s'interroger sur tout cela. En tout état de cause, ce qui vient d'être dit justifie la mention de la preuve sur les villes de refuge dans un paragraphe indépendant. Car, il s'agit bien d'une preuve supplémentaire qui est

une corne⁽²⁴⁾ et il fut appelé l'oïnt, Machia'h, de D.ieu⁽²⁵⁾, Chaoul, déjà avant lui, avait reçu l'onction⁽²⁶⁾, avec un vase⁽²⁴⁾ et il fut donc également appelé l'oïnt de D.ieu, Machia'h⁽²⁷⁾.

En outre, si l'on veut distinguer ces deux sauveurs d'Israël, le premier et le dernier, il aurait, semble-t-il, était plus adapté que Moché, notre maître soit le premier libérateur et le Machia'h, le der-

nier⁽²⁸⁾. L'un et l'autre, en effet, sont les sauveurs d'Israël de leur exil, ce qui n'est pas le cas de David. On notera que, concernant le niveau de leur prophétie également, le Rambam considère que le Machia'h sera le plus grand de tous les prophètes⁽²⁹⁾, ou encore, comme il l'indique dans son Yad Ha 'Hazaka⁽³⁰⁾, que : "il sera un grand prophète, proche de Moché, notre maître", ce qui n'est pas le cas de David⁽³¹⁾.

basée sur la logique : "cela ne s'est jamais réalisé et le Saint béni soit-Il n'a pas émis une Injonction en vain". Il ne s'agit donc plus du rejet de la Torah et de Moché, notre maître. On comprend aussi pourquoi le Rambam écrit : "à propos des villes de refuge, il est dit", plutôt que : "dans la Parchat Choftim, il est dit", par exemple, afin de souligner que tout ceci est sans rapport avec le rejet de la Torah. Mais, il est clair que cette explication est difficile à admettre et cela ne sera pas développé ici. On verra également, à ce propos, le paragraphe 11, ci-dessous.

(24) Traité Meguila 14a.

(25) Chmouel 2, 19, 22. On verra aussi le verset 23, 1.

(26) Chmouel 1, 10, 1. C'est ce verset qui est cité, par le Rambam, dans ses lois des rois, chapitre 1, au paragraphe 7, à propos de l'onction du roi. On verra aussi le traité Meguila 14a.

(27) Chmouel 1, 24, 6 et 11, de même que 26, 9. Chmouel 2, 1, 14 et 16.

(28) On verra le Midrash Chemot Rabba, chapitre 2, au paragraphe 4, le Zohar, tome 1, à la page 253a et le Chaar Ha Pessoukim, à la Parchat Vaye'hi.

(29) Au début du chapitre 4, d'Iguéret Teïman, dans la traduction du Rav Y. Kafah, il est dit que : "le Machia'h est un très grand prophète, plus grand que tous les autres, ultérieurs à Moché, notre maître. Il atteindra le point le plus haut des prophètes et il occupera la place la plus honorable, après celle de Moché, notre maître".

(30) Dans ses lois de la Téchouva, chapitre 9, au paragraphe 2.

(31) On verra le traité Meguila 14a et le commentaire de Rachi, à cette référence, qui indique qu'il était prophète. Il en est de même également pour le traité Sotta 48b. On peut, toutefois,

6. Nous comprendrons tout cela en répondant à quelques questions qui sont soulevées par les deux paragraphes suivants de ces lois des rois, à cette même référence. Au troisième paragraphe, en effet, le Rambam dit : “Qu’il ne te vienne pas à

l’esprit que le roi Machia’h doit faire des signes et des miracles, introduire des éléments nouveaux dans le monde, faire revivre les morts, ou tout ce qui en est l’équivalent⁽³²⁾. Il n’en est pas ainsi, car Rabbi Akiva...”.

s’interroger sur le Zohar, tome 2, à la page 154a et le Nitsoutseï Zohar, à la même référence, le début du Chaar Roua’h Ha Kodech. Dans différents textes, Tehilim, ou Michlé, dans les Ecrits saints, à la différence de ce que dit le traité Sotta, il est précisé que David et Chlomo s’exprimèrent par inspiration divine, non pas par prophétie. Le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 45, dans la seconde qualité, écrit que : “David, Chlomo et Daniel appartiennent à cette catégorie, à la différence d’Ichaya et de Yermياهو, par exemple, car eux-mêmes n’ont parlé que par inspiration divine”. Dans son commentaire de la Michna, traité Avot, chapitre 4, à la Michna 3, le Rambam indique : “de même, David était un prophète” et, avant cela, il disait : “tu peux le déduire de Moché, notre maître”. Toutefois, cela n’est pas une preuve, car ce texte ne parle pas du niveau et de la qualité de la prophétie, mais de l’humilité. La différence entre la prophétie et l’inspiration divine n’intervient donc pas, en

la matière. Dans le septième de ses huit chapitres, le Rambam indique que : “le roi David, puisse-t-il reposer en paix, qui était prophète, dit...”. Il commente, à cette référence, l’affirmation de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, selon laquelle : “la prophétie est accordée uniquement à celui qui est sage, fort et riche. En revanche, le prophète ne doit pas nécessairement posséder toutes ces qualités”. Il cite alors l’exemple de Chlomo, David, Elyahou, Chmouel et Yaakov. C’est aussi ce qui est dit dans l’édition du commentaire de la Michna qui est parvenue jusqu’à nous, selon la traduction du Rav Yossef Kafah. La Guemara, dans le traité Chabbat 93a souligne que : “la Présence divine ne se révèle pas” et dans le traité Nedarim 38a : “le Saint béni soit-Il ne fait pas résider Sa Présence”.

(32) Dans les éditions et les manuscrits du Rambam qui sont mentionnés dans la note 3, il est indiqué : “les sots disent”.

Le Rambam expose ensuite la preuve relative à Ben Koziva, puis il conclut : “Les Sages ne lui ont demandé aucun signe, aucun miracle. Le principe général est donc le suivant. Cette Torah, ses Décrets et ses Jugements^(32*) sont éternels et immuables. On n’y ajoute rien et l’on n’en retranche rien. Quiconque⁽³³⁾ ajoute ou retranche, en la matière, est comme s’il dénaturait la Torah et écartait les Mitsvot de leur sens simple. Il est alors, sans le moindre doute, un imposteur, un impie et un hérétique”.

Dans la suite de ce paragraphe consacré au roi Machia’h, le Rambam parle donc de : “principe...cette Torah, ses Décrets et ses Jugements... immuables”, ce qui veut dire que, selon lui, quelqu’un qui prétend que le

Machia’h doit faire un signe, un miracle, introduire un élément nouveau dans le monde, réalise, de cette façon, un ajout à la Torah, ou bien la réduit. Or, il est interdit de pratiquer un tel ajout. On peut, toutefois, se demander quel rapport il y a entre ces deux idées⁽³⁴⁾.

Bien plus, le Rambam affirme, à propos d’un prophète⁽³⁵⁾, que : “chaque prophète qui nous viendra et qui affirmera que D.ieu l’a envoyé ne devra pas faire un signe, comme l’un de ceux de Moché, notre maître ou bien comme ceux d’Elyahou et d’Elisha, qui modifièrent la nature du monde. Le signe sera, pour lui, la prédiction de ce qui se passera dans le monde et la réalisation de ses propos, ainsi qu’il est dit...”.

(32*) Plusieurs manuscrits du Rambam qui sont cités dans la note 3 disent : “ses Décrets et ses Jugements ne changent pas”.

(33) C’est ce qui est dit dans les éditions et les manuscrits qui sont cités dans la note 3, mais tout ceci ne figure pas dans celle qui est parvenue jusqu’à nous.

(34) La fin de ce paragraphe a été supprimée par la censure : “quiconque

fait un ajout est un impie et un hérétique”. Il semble qu’elle fasse allusion à celui que l’on sait. Ceci permet de comprendre ce qui est affirmé par la suite, dans le paragraphe suivant, comme l’indique la note 36. Cependant, pourquoi était-il nécessaire de dire : “le principe est le suivant... la Torah...” ?

(35) Dans ses lois des fondements de la Torah, au début du chapitre 10.

Cela veut dire que, dans ce cas, le Rambam, même s'il écarte aussi un signe modifiant la nature du monde, ne conclut cependant pas, comme il le fait dans ce texte, en rappelant que la Torah, ses Décrets et ses Jugements sont immuables. En outre, il exige effectivement un signe puisqu'il dit que ses paroles doivent se réaliser.

7. Dans le paragraphe suivant des lois des rois, le Rambam poursuit : "Si⁽³⁶⁾ un roi de la maison de David est nommé, érudit de la Torah et se consacrant aux Mitsvot, comme David, son ancêtre, selon la Loi écrite et la Loi orale, s'il conduit tout Israël à suivre sa voie et à la renforcer, s'il mène les combats de D.ieu, on présumera alors qu'il est le Machia'h. S'il agit de la sorte, connaît la réussite et obtient la victoire sur tous

les peuples, alentour⁽³³⁾, s'il reconstruit le Temple à sa place et rassemble les exilés d'Israël, il est alors le Machia'h avec certitude et il transformera⁽³⁷⁾ le monde...".

On peut ici se poser la question suivante : pourquoi le Rambam ne mentionne-t-il pas, dans ce paragraphe, pas plus que dans le reste de ce chapitre, les grandes qualités que l'on prête au roi Machia'h⁽²⁹⁾, comme le Rambam les décrit lui-même à une autre référence de son *Yad Ha 'Hazaka*⁽³⁰⁾ : "il sera plus sage que Chlomo, il sera un grand prophète, proche de Moché, notre maître", selon ce qui a été indiqué à la fin du paragraphe 5 ?

8. Nous comprendrons l'explication de tout cela en rappelant, au préalable, que le Rambam a placé les lois des

(36) Ce paragraphe du Rambam a été commenté dans le *Likouteï Si'hot*, tome 8, aux pages 358, 361 et 362, dans les notes.

(37) C'est ce que disent les versions qui sont parvenues jusqu'à nous. En revanche, les manuscrits et les versions qui sont cités dans la note 3 intercalent ici un paragraphe qui a été omis : "s'il ne réussit pas..." et les

mots : "il transformera le monde" se trouvent, dans ces textes, au milieu du paragraphe : "tous ces propos de Yochoua le Notsri et de l'Ismaélite ont uniquement pour but d'ouvrir la voie pour le roi Machia'h et de transformer le monde entier". On verra aussi ce qu'il dit à la fin de son propos, de même que ce que le texte expliquera ci-dessous, au paragraphe 16.

rois et de leurs guerres⁽³⁸⁾ ou bien des guerres^(38*) à la fin et à la conclusion de son livre, le *Yad Ha 'Hazaka*. Or, selon l'ordre chronologique, que le Rambam définit lui-même au début de ses lois des rois : "les enfants d'Israël reçurent trois

Mitsvot, quand ils entrèrent en Terre sainte, nommer un roi, supprimer la descendance d'Amalek et construire la maison d'élection". Les lois des rois auraient donc dû être enseignées bien avant cela, dans son livre⁽³⁹⁾.

(38) C'est le nom intégral, comme l'indique l'introduction du Rambam, le "compte des Mitsvot selon l'ordre des Hala'hot du Rambam, d'après le titre du livre *Choftim* et des lois des rois.

(38*) C'est ce que dit l'édition de Rome, précédemment citée, celles de Venise, de 5284 et 5310, dans le titre du livre de *Choftim* et des lois des rois. En revanche, à la fin de l'introduction du Rambam, dans l'ordre des Hala'hot du livre de *Choftim* et dans les lois des rois, en toutes les éditions précédemment citées, il est indiqué : "lois des rois et de leurs guerres". C'est aussi ce que l'on trouve dans le manuscrit des Yéménites, à cette référence, de même que dans plusieurs autres manuscrits, à la fin de l'introduction du Rambam, dans les Hala'hot du livre de *Choftim* et dans les lois des rois. On verra aussi, à ce propos, le livre de Mada, du Rambam, publié à Jérusalem en 5724, avec les références indiquées.

(39) L'introduction du Radbaz au livre de *Choftim* dit : "parce que ses lois s'appliqueront après la venue du Machia'h", mais l'on peut s'interroger, à ce propos, car plusieurs de ces lois s'appliquent d'ores et déjà avant la

venue du Machia'h, par exemple celles du chapitre 1, à partir du paragraphe 8, qui, vraisemblablement, ne s'appliqueront plus, après sa venue. En outre, pour cette même raison, les huitième et neuvième livres, *Avoda*, le service de D.ieu du Temple et *Korbanot*, les sacrifices, auraient dû être plus proches de la fin du livre. S'agissant des sacrifices, on pourrait dire, bien qu'au prix d'une difficulté, que, selon le Rambam, dans ses lois de la maison d'élection, chapitre 6, au paragraphe 15 et chapitre 2, au paragraphe 4 : "on peut offrir tous les sacrifices également lorsque le Temple n'est pas construit". En revanche, on ne peut pas en dire de même pour le Temple lui-même et tout ce qui le concerne, comme l'indiquent le *Midrash Béréchit Rabba*, à la fin du chapitre 64 et le *Min'hat 'Hinou'h*, à la Mitsva n°95. En effet, le Rambam écrit, à cette référence des lois des rois, au début et à la fin du chapitre, que c'est le Machia'h lui-même qui reconstruira le Temple. On verra aussi l'introduction de son commentaire de la *Michna*, à propos du traité *Midot* et les lois de la maison d'élection, chapitre 1, au paragraphe 4. On connaît la discussion entre les Sages, à ce pro-

On peut donc penser qu'en enseignant tout cela à la fin de son Yad Ha 'Hazaka, qui est un recueil de Hala'hot, le Rambam souligne que la Torah et la Hala'ha sont mises en pratique d'une façon parfaite, lorsqu'il y a un roi⁽⁴⁰⁾. C'est aussi ce que l'on peut comprendre, au sens le plus simple, puisque la perfection de toutes les Mitsvot et des Hala'hot de la Torah est effectivement liée à la présence d'un roi, régnant sur tout Israël et par l'intermédiaire duquel sont menées les guerres de D.ieu, qui sont une

Mitsva⁽⁴¹⁾, le moyen de supprimer la descendance d'Amalek, puis est construite la maison d'élection. C'est uniquement après cela que l'on peut mettre en pratique toutes les Hala'hot et les Mitsvot de la Torah.

C'est, concrètement, ce que réalisa le roi David, qui était le roi⁽⁴²⁾ de tout le peuple d'Israël, à la fois d'Israël et de Yehouda. C'est lui qui acheva la conquête d'Israël, mena toutes les guerres jusqu'à leur terme et : "l'Eternel l'affranchit de tous ses ennemis, alen-

pos, mais celle-ci ne sera pas présentée ici. On peut donc penser que le Rambam, au début du Yad Ha 'Hazaka, dans l'ordre des Mitsvot selon leurs Hala'hot, quand il écrit : "dans le quatorzième livre, j'inclurai les Mitsvot confiées au Sanhédrin et celles du roi et de ses guerres", indique, de la sorte, que ces lois concernent uniquement le roi, à titre individuel. C'est la raison pour laquelle elles figurent à la fin de son livre, bien que plusieurs de ces lois s'appliquent à tous les Juifs. On verra aussi, à ce propos, les lois des rois, chapitre 5, à partir du paragraphe 7.

(40) On consultera, à ce propos, le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, Injonction n°173, selon la traduction de Rabbi Chlomo Ibn Yov, qui est

citée dans l'édition du Rav 'Haïm Heller : "Il nous a ordonné de nommer au-dessus de nous un roi d'Israël, qui raffermira notre foi. En revanche, on verra la traduction de Heller, le Séfer Ha Mitsvot, dans la version parvenue jusqu'à nous et la traduction de Rav Yossef Kafah. Dans les lois des rois, il est dit, à la fin du chapitre 4, que : "son objectif et sa pensée seront de redresser la religion de vérité".

(41) On verra le Rambam, lois des rois, chapitre 1, au paragraphe 8 et à la fin du chapitre 4.

(42) On verra le Rambam, lois des rois, chapitre 1, au paragraphe 7, qui dit que : "dès que David reçut l'onction, il mérita la couronne de royauté et cette royauté...". On verra aussi, sur ce point, le paragraphe 9.

tour”⁽⁴³⁾. En tout état de cause, c’est lui qui commença les préparatifs⁽⁴⁴⁾ de la construction du Temple, à Jérusalem, ainsi qu’il est dit⁽⁴⁵⁾ : “Et, David dit : c’est la maison de l’Eternel”. Dès lors, la Torah et les Mitsvot purent être mises en pratique, d’une façon parfaite.

9. Le Rambam plaça les lois du Machia’h, à la fin de son livre, le *Yad Ha ‘Hazaka* et à la fin des lois des rois et de leurs guerres^(45*), car c’est précisément de cette façon que le Machia’h peut être défini et présenté, selon la *Hala’ha*. Le Rambam explique, dans le

chapitre 11 des lois des rois, non seulement la venue du Machia’h et la nécessité d’y croire, mais aussi ce que sont son objectif, sa nature, son mode d’action et la manière dont il se révélera. C’est de cette manière qu’il définit l’obligation de croire en lui.

C’est pour cette raison que le Rambam affirme, au début de ce chapitre : “le roi Machia’h se dressera et il rétablira la royauté de David”⁽⁴⁶⁾, comme auparavant et l’auto-rité⁽⁴⁷⁾, comme au début. Il reconstruira le Temple et il rassemblera les exilés d’Israël. Tous les jugements, de son

(43) Chmouel 2, 7, 1, qui est cité par le Rambam, au début des lois des rois, au paragraphe 2.

(44) *Divrei Ha Yamim* 1, 28-29.

(45) *Divrei Ha Yamim* 22, 1. Le Rambam le cite au début de ses lois de la maison d’élection, au paragraphe 3. On verra aussi le traité *Sotta* 9a, le *Séfer Mitsvot Gadol*, Injonction n°163, qui dit que : “le temps de cette Mitsva de construire la maison d’élection n’était pas encore arrivé, avant la période de David” et la longue explication du *Likoutei Si’hot*, tome 16, à la page 301, à partir du paragraphe 6.

(45*) On notera que le titre des chapitres 11 et 12 des lois des rois, dans l’édition de Venise, parue en 5284, puis en 5310, est : “lois des rois, des guerres et du roi Machia’h”.

(46) C’est ce qui figure dans les éditions qui sont parvenues jusqu’à nous. Les manuscrits et les éditions mentionnées dans la note 3 disent : “la maison de David”.

(47) Les manuscrits cités et les éditions de Rome et de Costa disent : “l’autorité” et le Rambam qui est cité dans la note 3, d’après le manuscrit, indique : “par l’autorité”.

vivant, seront rétablis, comme au préalable. On offrira des sacrifices et l'on respectera la Chemitta et le jubilé, selon toute sa Mitsva⁽⁴⁸⁾ qui est dite dans la Torah".

Il n'y a pas là un simple récit de ce que le Machia'h fera, mais bien une Hala'ha. Le Machia'h sera celui qui : "rétablira la royauté de David, comme auparavant et l'autorité comme au début". Il ne viendra donc pas introduire un fait nouveau. Concrè-

tement, il en sera ainsi parce qu'il : "reconstruira le Temple et rassemblera les exilés d'Israël". Ceci permettra d'accomplir l'objectif de sa venue : "tous les jugements, de son vivant, seront rétablis comme au préalable, on offrira des sacrifices et l'on respectera la Chemitta et le jubilé, selon toute sa Mitsva qui est dite dans la Torah", ce qui implique, notamment, le rassemblement des exilés d'Israël et la présence de tous les Juifs sur leur terre⁽⁴⁹⁾.

(48) On peut se demander pourquoi il est dit : "sa Mitsva", au singulier. Les manuscrits qui sont cités dans la note 3, pour la plupart, disent : "les Mitsvot qui ont été dites".

(49) On verra le Kiryat Séfer sur le Rambam, à cette référence, qui cite, à ce propos, le verset relatif au jubilé. Néanmoins, ce texte permet d'établir que, selon le Rambam, la Chemitta, "dans toute sa Mitsva telle qu'elle est énoncée par la Torah", dépend de : "celui qui rassemble les exilés d'Israël". On verra aussi les lois de la Chemitta et du jubilé, à la fin du chapitre 12. On connaît aussi la discussion, à ce sujet, mais celle-ci ne sera pas rapportée ici. Il en résulte que : "l'on offre des sacrifices, on fait la Chemitta et le jubilé" à cause des deux éléments qui ont été indiqués au préalable : "il reconstruira le Temple", ce qui permettra d'offrir des sacrifices

et : "il rassemblera les exilés d'Israël", ce qui permettra de célébrer la Chemitta et le jubilé. Il est aussi écrit que : "tous les jugements seront rétablis comme au préalable", ce qui découle d'un premier principe, énoncé au préalable : "la royauté de David sera rétablie, comme elle était au préalable et elle aura l'autorité, comme au début". Mais, l'on peut se demander en quoi cela est lié, car "tous les jugements" sont ceux qui dépendent du Sanhédrin, notamment les quatre formes de condamnations à mort, comme l'indique le traité Sanhédrin 51b, avec le commentaire de Rachi, à cette référence. C'est tout cela qui sera rétabli, quand le Machia'h viendra, selon le verset Ichaya 1, 26. On notera que, dans l'un des manuscrits, celui d'Oxford n°591, qui est cité dans le Rambam que l'on a indiqué dans la note 3, il est précisé : "ce que

Ainsi, tout ce qui a manqué à la pratique de la Torah et des Mitsvot, en l'absence de la perfection d'Israël et du Temple, c'est-à-dire du fait de l'exil, sera complété par le Machia'h. C'est en ce sens qu'il : "rétablira la royauté de David, comme auparavant et tous les jugements seront rétablis, car il restaurera la perfection des Hala'hot et des Mitsvot de la Torah".

l'on sacrifiait au préalable". Ceci peut être l'explication du fait que : "tous les jugements seront rétablis, de son vivant, comme au préalable", ce qui veut dire que l'on offrira des sacrifices et que l'on célébrera la Chemitta, non pas qu'il y aura là un fait indépendant. Et, peut-être est-ce également là l'interprétation qu'il convient d'adopter dans les éditions imprimées et dans la plupart des manuscrits : "on offre des sacrifices", sans relation avec ce qui est dit au préalable. Deux manuscrits cités dans l'édition du Rambam que l'on a dite, en revanche, indiquent : "et, l'on offre des sacrifices", reliant ainsi cette affirmation avec ce qui a été mentionné au préalable. C'est aussi ce que dit le Kiryat Séfer, à cette même référence. En revanche, on verra le Radbaz, lois du Sanhédrin, chapitre 14, au paragraphe 12, qui dit que le Machia'h : "donnera l'onction au Tribunal suprême" et l'on verra aussi, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 105, dans la note 74, avec les référen-

Ceci aura une incidence sur la Hala'ha, concrètement applicable, pour ce qui concerne la foi en le Machia'h et la nécessité d'attendre sa venue. En effet, si telle est la définition du Machia'h, il ne suffit pas de croire qu'il viendra pour libérer les Juifs de l'exil. Il faut aussi croire qu'il "rétablira la royauté de David" et que : "tous les jugements seront rétablis"⁽⁵⁰⁾.

ces indiquées. De plus, le Rambam, à la même référence, chapitre 2, au paragraphe 5, affirme que : "les rois de la maison de David siégeaient et jugeaient le peuple". Le Kiryat Séfer, à cette référence des lois des rois, dit : "il rétablira les jugements, comme au préalable" et le Rambam, à la même référence, à la fin du paragraphe 4, considère que : "d'emblée, on ne nomme un roi que dans le but de rendre le jugement, ainsi qu'il est dit : 'notre roi nous a jugés'". Mais, tout cela ne sera pas développé ici.

(50) Ce qui est dit ici permet de comprendre ce qu'explique le Rambam, dans son commentaire de la Michna, au chapitre 'Hélek, à la fin du principe n°12 : "de ce principe de la venue du Machia'h, on peut déduire qu'un roi d'Israël doit nécessairement appartenir à la maison de David et à la descendance de Chlomo. Quiconque s'oppose à cette famille renie le Nom de D.ieu, béni soit-Il et les propos de Ses prophètes". Le Roch Amana, de Rabbi Its'hak Abravanel, au chapitre

10. Le Rambam cite une preuve, à ce propos : comment sait-on que le Machia'h conduira à la perfection de la Torah, qu'il "rétablira la royauté de David" et que : "tous les jugements seront rétablis" ? Il en est ainsi parce que : "la Torah a porté témoignage, à son propos". Les preuves qu'il cite présentent deux aspects : "il est dit : l'Eternel ton Dieu fera revenir tes captifs", ce qui veut dire que les exilés d'Israël seront rassemblés, car c'est alors que l'on pourra rétablir la royauté de David et les jugements⁽⁵¹⁾, les Hala'hot de la Torah qui ne s'appliquent plus, du fait de l'exil d'Israël.

Puis, le Rambam indique que : "cela est également dit,

dans la Paracha de Bilaam, lequel prophétisa qu'il y aurait deux Machia'h, le premier, David, qui sauva Israël de ses ennemis et le dernier, l'un de ses descendants, qui sauvera Israël au final", ce qui veut bien dire que le rôle du Machia'h est de rétablir la royauté d'Israël, comme auparavant et son autorité, comme au début. Car, il sera le "dernier Machia'h" précisément par rapport au premier, à David⁽⁵²⁾.

Il est donc dit, dans la Paracha de Bilaam, que tous les caractères du premier Machia'h, David, se retrouveront en le dernier, le roi Machia'h, en commençant par le début de sa révélation et de son pouvoir, jusqu'à sa per-

1, reproduit les treize principes, dans la traduction de Rabbi Chmouel Tiboun, dont il précise, à la fin du chapitre 1, que : "elle est digne foi", puis il poursuit : "quiconque s'oppose à cette royauté et à cette famille..."

(51) On verra les responsa Haïm Chaal, tome 1, au chapitre 97, qui disent que : "cela veut dire qu'il sera le roi de tout Israël et de Yehouda, comme le précise le verset : ils auront tous un même roi... Le Rambam fait allusion à tout cela quand il dit que la royauté de la maison de David sera rétablie comme au préalable".

(52) On consultera le traité Sanhédrin 98b, qui dit que : "le Saint béni soit-Il dressera une autre génération... comme César et demi César". C'est ce que disent la Guemara et le Ein Yaakov. En revanche, le Arou'h, à l'article : "César", indique : "et, sa moitié". On verra aussi le Zohar, tome 1, à la page 82b, le Zohar 'Hadach, à la page 53a et le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, Parchat Vaye'hi, au verset 49, 9.

fection : “Il écrasera les extrémités de Moav” et, de même, le Machia’h : “défera tous les fils de Chet”. En outre, “Edom sera son héritage, c’est David” et : “Il héritera de Séir, ses ennemis, c’est le roi, le Machia’h”.

Le Machia’h révélera la perfection de la Torah, car la suppression de l’assujettissement aux nations, bien plus la suprématie du Machia’h sur les nations, permettra de : “se consacrer dignement à la Torah et aux Mitsvot”⁽⁵³⁾, car : “ils seront libres pour la Torah

et sa sagesse, ils n’auront plus d’oppresser, tentant de les en détourner”⁽⁵⁴⁾, comme le Rambam⁽⁵⁵⁾ l’explique longuement⁽⁵⁶⁾.

11. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le Rambam dit, tout d’abord que : “quiconque ne croit pas en lui ou ne croit pas en sa venue ne rejette pas uniquement les autres prophètes, mais aussi la Torah et Moché, notre maître. En effet, la Torah a porté témoignage, à son propos” et c’est à ce propos qu’il cite le verset : “l’Eternel ton

(53) Rambam, lois de la Techouva, chapitre 9, au paragraphe 2.

(54) Lois des rois, chapitre 12, au paragraphe 4.

(55) Lois de la Techouva et lois des rois, à la même référence.

(56) Ceci permet de comprendre simplement pourquoi les caractères et la définition du roi sont son combat pour les guerres de D.ieu, comme le dit le Rambam, à cette référence, chapitre 1, au paragraphe 8 et à la fin du chapitre 4. On notera qu’il s’agit des lois des rois et de leurs guerres et l’on verra ce qui est indiqué, à ce propos, dans la note 38. Les autres éditions et manuscrits, qui disent : “les guerres”, comme on l’a indiqué dans la note 38*, indiquent aussi, à la fin de l’in-

troduction, avant le détail des Hala’hot : “lois du roi et de ses guerres”, comme on l’a rappelé dans la note 39. On trouve aussi : “ses guerres”, “sa guerre”, comme l’indique le Rambam qui est mentionné dans la note 38*. En outre, le Rambam précise, au début du chapitre 5, que : “le roi combat uniquement, a priori, pour une guerre de Mitsva, celle qui est dirigée contre les sept peuples, la guerre d’Amalek et le secours d’Israël, contre ses ennemis qui l’attaquent”. Tous ces événements, en effet, empêchent les Juifs de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. Il n’en est pas de même, en revanche, pour une guerre permise.

Dieu fera revenir tes captifs”, puis il dit : “cela est également dit dans la Paracha de Bilaam”.

En effet, pourquoi le Rambam, exposant les lois du Machia'h, doit-il préciser que : “il ne rejette pas uniquement les autres prophètes, mais aussi la Torah et Moché, notre maître”⁽⁵⁷⁾ ? Cette précision n'a-t-elle pas plutôt sa place dans les lois de la Techouva⁽⁵⁸⁾, qui définissent une telle forme de rejet⁽⁵⁹⁾ ?

En fait, le Rambam souligne, de cette façon, que le roi Machia'h apportera la perfection aux Hala'hot et aux Mitsvot de la Torah, afin de : “rétablir la royauté de David comme auparavant... rétablir les jugements” et qu'il n'y a pas là un autre point qui sera révélé par les prophètes. C'est là, en fait, la Torah et Moché, notre maître. Car, la Torah elle-même dit, affirme que le Machia'h viendra et qu'elle atteindra alors sa propre perfection⁽⁶⁰⁾.

(57) On peut expliquer simplement que le Rambam entend préciser la force de la foi et sa définition, ce qui est aussi une Hala'ha, selon laquelle la foi en la venue du Machia'h doit être une certitude, comme si elle était vécue concrètement, sans rien de commun avec ce qui est dit par : “les autres prophètes”, du fait de : “la Torah et Moché, notre maître”. Car, “la Torah a porté témoignage, à son propos”, comme l'indiquent aussi les lois des fondements de la Torah, au chapitre 8. C'est le sens de la précision : “et, Moché, notre maître”, car sa prophétie fut confirmée quand tous se tinrent devant le mont Sinai, lorsque : “nos yeux virent et nos oreilles entendirent”. Cette confirmation de la prophétie de Moché conduit à : “une certitude immuable”

en la Torah, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 184. Ceci permet de comprendre aussi la partie négative de cet enseignement : “il ne rejette pas uniquement les autres prophètes”, à la différence du Kiryat Séfer, sur le Rambam, à cette référence, qui dit : “il rejette la Torah, Moché notre maître et les autres prophètes”. En effet, il y a également là une Hala'ha, concernant la foi en la venue du Machia'h. On verra aussi ce qu'il dit, à la fin du paragraphe 2, en soulignant : “dans les propos des prophètes, aucune preuve n'est nécessaire, car tous les livres sont emplis de cette notion”.

(58) Et, dans le commentaire de la Michna, au chapitre 'Hélek.

(59) Chapitre 3, au paragraphe 8.

(60) On verra la note 63, ci-dessous.

C'est le sens de la conclusion du Rambam : "toutes ces notions sont clairement énoncées par la Torah et elles englobent tout ce qui a été dit par l'ensemble des prophètes". En d'autres termes, tout ce qui a été annoncé par les prophètes, concernant le Machia'h est partie intégrante de la Torah, permettant de mettre en pratique, de la façon la plus parfaite, cette Torah et ses Mitsvot.

12. C'est aussi pour cette raison que le Rambam cite la preuve des villes de refuge dans un paragraphe indépendant. En effet, il établit, de la sorte, non seulement que le Machia'h apportera la plénitude à la pratique de la Torah et des Mitsvot, mais aussi qu'il y aura alors un ajout à cette Mitsva des villes de refuge, "tu ajouteras pour toi trois villes", car : "le Saint béni soit-Il n'a pas donné une Injonction en vain".

En d'autres termes, c'est la Torah elle-même qui affirme qu'un temps viendra en lequel on mettra en pratique les Mitsvot qu'elle prône de la manière qui convient.

13. Ce qui vient d'être exposé nous permettra également de comprendre pourquoi le Rambam indique, dans un troisième paragraphe : "Ne t'imaginer pas que le roi Machia'h doit faire des signes et des miracles, introduire des éléments nouveaux dans le monde, faire revivre les morts ou tout ce qui en est équivalent. Ce n'est pas le cas". Par ces termes, il exclut deux points. Tout d'abord, il n'est pas le fait du Machia'h de : "faire des signes et des miracles, introduire des éléments nouveaux dans le monde"⁽⁶¹⁾. Ce n'est pas ce qui prouve sa véracité⁽⁶²⁾. Puis, le Rambam conclut : "le principe général est le suivant. Cette Torah, ses Décrets et ses Jugements sont immuables".

(61) C'est ce que sa formulation semble indiquer, mais l'on verra aussi ce que dit la note suivante, à ce sujet.

(62) C'est ce que l'on peut déduire de la preuve de Bar Koziva. On verra, à ce propos, le discours sur la résurrec-

tion des morts, au début du chapitre 6. Cette Hala'ha du Rambam et l'objection soulevée par le Rabad ont été largement commentées dans la cause-rrie du 11 Nissan 5733 et les réunions 'hassidiques suivantes.

Tels sont donc la définition et l'apport du Machia'h, perfection de la pratique des Hala'hot et des Mitsvot de la Torah. Aussi, si quelqu'un s'imagina que : "le roi Machia'h doit faire des signes et des

miracles, introduire des éléments nouveaux dans le monde", afin de le changer, il contredit, de cette façon, le fait que : "la Torah, ses décrets et ses jugements sont immuables"⁽⁶³⁾.

(63) Ceci nous permet de comprendre pourquoi, selon le Rambam, la venue du Machia'h est un principe, comme l'indiquent le Roch Amana, au chapitre 3, dans le cinquième doute et les responsa 'Hatam Sofer, à cette référence. Il en est ainsi non seulement parce que : "la venue du Machia'h est clairement énoncée dans la Torah, dans les Prophètes et dans les Ecrits saints, de sorte que celui qui la rejette nie les trois à la fois", comme l'indiquent le Roch Amana, au chapitre 14, dans le troisième argument et les responsa 'Hatam Sofer, à la même référence, mais aussi parce que la perfection de la Torah en dépend, puisqu'elle dit elle-même qu'un temps viendra en lequel elle sera mise en pratique de façon parfaite. En d'autres termes, l'éternité et la perfection de la Torah, le fait que : "cette Torah, ses Décrets et ses Jugements sont immuables", car elle est la Volonté profonde du Saint béni soit-Il, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot,

tome 19, aux pages 182 et 183, dans les notes. Elle l'est non seulement en tant qu'Injonction du Créateur, mais aussi de la façon dont elle est étudiée et mise en pratique. Il en sera ainsi avec la venue du roi Machia'h. On peut donc peut-être avancer que telle est la raison pour laquelle la foi en la venue du Machia'h n'apparaît pas dans le compte des Mitsvot, comme l'indique le Roch Amana, à cette référence, au chapitre 5, dans le troisième doute. En effet, les Injonctions ayant une portée générale n'apparaissent pas dans ce compte et a fortiori est-ce le cas, en l'occurrence, comme l'indique le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à la quatrième racine. On verra aussi ce qu'il dit, à cette référence des lois des rois : "quiconque n'a pas foi en lui...". Or, il n'écrit pas que l'on doit avoir foi en lui, comme l'indique le commentaire de la Michna, à cette référence et l'on verra aussi le Roch Amana, à la fin du chapitre 19.

Ainsi, l'objet et l'effet du Machia'h ne sont pas les signes, les miracles, les faits nouveaux dans le monde. Et, ce n'est donc pas de cette façon que l'on vérifie sa véracité. S'agissant d'un prophète, on vérifie la véracité du signe qu'il accomplit quand : "il prédit le futur du monde et ses propos s'accomplissent, ainsi qu'il est écrit : si tu te dis, en ton cœur, comment connaissons-nous cette chose ?", comme on l'a indiqué à la fin du paragraphe 6. Sa véracité est donc mesurée à travers sa prophétie, qui est une prédiction de l'avenir⁽⁶⁴⁾.

Il en est donc de même également pour le Machia'h, qui sera aussi un grand pro-

phète, plus haut que tous les autres et proche de Moché, notre maître. Toutefois, celui-ci sera, avant tout, le roi Machia'h, comme on l'a indiqué, ce qui signifie, comme le précise le paragraphe 4 du Rambam, que le signe et l'indice de sa véracité sont qu'il est entièrement la Torah et sa pratique : "si⁽⁶⁵⁾ un roi se dresse de la maison de David, versé dans la Torah et se consacrant aux Mitsvot, à la Loi écrite et à la Loi orale". C'est donc lui qui apportera aux Juifs la perfection de la pratique des Mitsvot : "il conduira tout Israël à suivre sa voie et à la renforcer, puis, il mènera les combats de D.ieu", ce qui fait aussi partie de la perfection qui est appor-

(64) On verra le Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 10, au paragraphe 3, qui explique que : "tu peux en déduire qu'un prophète nous vient uniquement quand...", de même que la fin du chapitre 7 et le chapitre 9, au paragraphe 2.

(65) Ceci permet de comprendre et de souligner la suite logique du paragraphe précédent, que le Rambam commence par : "et, si", avec un : "et" de coordination. On verra le Kiryat Séfer, à cette référence, qui souligne que : "le roi Machia'h ne doit pas faire des signes et des miracles, mais un roi se dressera".

tée à la Torah, comme on l'a souligné au préalable. On élimine ainsi ceux, parmi les nations, qui font obstacle et qui s'opposent.

Cependant, celui qui agit de la sorte est uniquement : "présumé Machia'h". En revanche, quand il réalise la perfection de la pratique de la Torah et des Mitsvot, d'une

manière effective : "s'il a agi ainsi et connu la réussite, vaincu tous les peuples alentour, reconstruit le Temple à sa place, réuni les exilés d'Israël", dès lors, il est effectivement : "le Machia'h, avec certitude". De ce fait, "tous les jugements sont restaurés... selon sa Mitsva qui est dite dans la Torah"⁽⁶⁶⁾.

(66) Ceci permet de comprendre simplement pourquoi le Rambam ne dit pas, au début du chapitre, que le Machia'h mènera les combats de D.ieu. En effet, il explique alors ce qu'il est et son but, la restauration de la royauté de David comme auparavant, après que l'on ait atteint la perfection de la Torah, lorsque l'état du Machia'h sera certain. Il n'en est pas de même, en revanche, avant la victoire dans les combats de D.ieu. On peut ajouter à cela, au moins selon la dimension profonde de la Torah, que le Rambam parle de deux Machia'h, le premier David et le dernier, car on retrouve l'équivalent de l'un et de l'autre en le Machia'h lui-même, car il y aura deux périodes, deux étapes après sa venue. Avant la reconstruction du Temple, il sera uniquement présumé Machia'h, tout comme David ne construisit pas lui-même le Temple. C'est alors qu'il mènera les combats de D.ieu, comme l'indique le verset Divrei Ha Yamim 1, 22, 8. David prépara tout ce qui était nécessaire pour cette construction, "comme

l'Eternel me le fit comprendre", selon les termes du verset Divrei Ha Yamim 1, 28, 19. Puis, lorsqu'il sera le Machia'h avec certitude, il reconstruira le Temple à sa place, comme l'indique la longue lettre du Rabbi Rachab, dans le Kovets Mi'htavim, tome 1, à la lettre n°9, commentant l'expression de nos Sages : "le fils de David est venu" ou même : "David est venu", selon le Baït 'Hadach, Ora'h 'Haïm, au chapitre 118, qui distingue deux aspects du Machia'h, sa venue avant la reconstruction du Temple et de Jérusalem, quand il est uniquement présumé Machia'h et cette reconstruction du Temple et de Jérusalem par le Machia'h, lorsque : "David est venu", selon l'expression du traité Meguila 17b. Il est alors certain qu'il est vraiment le Machia'h. On notera le changement de formulation, dans le Rambam, comme on l'a indiqué au paragraphe 9 et dans la note 46 : "restaurer la royauté de David" ou : "la maison de David", mais ce point ne sera pas développé ici.

14. On peut ajouter que les preuves citées par le Rambam, précédemment mentionnées, portent non seulement sur le contexte général, depuis le début du chapitre : “le roi Machia’h viendra et il rétablira la royauté de David, comme elle était au préalable et l’autorité comme avant... selon sa Mitsva qui est dite dans la Torah”, mais aussi sur les aspects spécifiques de ce que le Rambam enseigne, dans son chapitre 4⁽⁶⁷⁾.

C’est la raison pour laquelle le Rambam mentionne également la preuve de la Paracha de Bilaam, qui est une prophétie à propos des deux Machia’h, David et le Machia’h, de même que les quatre points, les quatre aspects de la révélation du Machia’h, qui sont clairement énoncés dans cette prophétie, faisant suite à : “la restauration de la royauté de David, comme auparavant”.

De façon générale, on distingue, en la matière, trois aspects :

A) David et le Machia’h eux-mêmes,

B) leur action et leur règne sur les Juifs,

C) leur action et leur règne sur les nations du monde et sur le monde, en général. Ce dernier aspect se répartit en deux époques, en deux points. C’est ce que nous montrerons.

15. A) L’événement par lui-même, “un roi de la maison de David viendra, versé dans la Torah et se consacrant aux Mitsvot, comme David son ancêtre, selon la Loi écrite et la Loi orale”, est clairement mentionné dans la Torah : “Je le verrai, mais pas maintenant, c’est David, je l’observerai mais il n’est pas proche, c’est le roi Machia’h”. Cette prophétie porte sur David et le Machia’h eux-mêmes.

(67) Il en est de même également pour l’aspect négatif, la partie qui figure dans le troisième paragraphe et que l’on peut déduire de la preuve énoncée au second paragraphe, intro-

duisant le troisième. On verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, Parchat Choftim 5741, à partir du paragraphe 3.

B) "Il conduira tout Israël à suivre sa voie et à la renforcer" correspond à l'action qu'ils exerceront sur les Juifs, à leur royauté. Ceci est clairement exprimé dans la suite du verset : "une étoile s'est dressée de Yaakov", c'est David, "un bâton s'est dressé en Israël", c'est le roi Machia'h. La relation avec les Juifs est clairement établie, de cette façon, "une étoile de Yaakov... un bâton en Israël". Ceci établit la perfection et la supériorité du roi Machia'h, le dernier Machia'h, par rapport au premier.

Les termes employés à propos de David sont :

a) "étoile", ce qui veut bien dire qu'il est plus haut, supérieur aux autres hommes⁽⁶⁸⁾, comme l'indique le

Rambam⁽⁶⁹⁾ à propos des étoiles, au sens littéral : "toutes les étoiles et les astres ont un esprit, une connaissance et une compréhension. La perception des étoiles est supérieure à celle des hommes".

b) "de Yaakov", terme qui décrit les Juifs quand leur élévation n'est pas la grande qui soit.

En revanche, à propos du Machia'h, il est écrit :

a) "un bâton s'est dressé", ce qui veut dire, au sens le plus simple que le roi dirige et gouverne⁽⁷⁰⁾. Tout ceci apparaîtra, à l'évidence, chez le Machia'h, qui : "conduira tout Israël à suivre sa voie et à la renforcer",

b) "en Israël", terme qui décrit les Juifs dans toute leur perfection⁽⁷¹⁾.

(68) On verra le Radak sur ce verset, le Ralbag et le Ramban, selon lesquels il s'agit ici du Machia'h, de même que le Likouteï Si'hot, tome 13, à partir de la page 88.

(69) Lois des fondements de la Torah, chapitre 3, au paragraphe 9.

(70) Commentaire de Rachi sur ce verset.

(71) La qualité du Machia'h est soulignée également dans le premier aspect, qui traite de David et du

Machia'h eux-mêmes. A propos de David, il est écrit : "mais pas maintenant". Cependant, je le verrai effectivement en un temps proche. En revanche, du Machia'h, il est dit : "il n'est pas proche", car ceci correspond à un niveau élevé, que l'on atteint uniquement après une longue période, après que se soient multipliées nos actions et nos réalisations, afin d'atteindre ce niveau.

C) "il mènera les combats de D.ieu... S'il l'a fait, puis a obtenu la réussite, a vaincu les nations, autour de lui", le verset précise que : "il écrasera les extrémités de Moav, c'est David, ainsi qu'il est dit : il frappa Moav et le mesura au cordeau. Il défera tous les fils de Chet, c'est le roi, le Machia'h, duquel il est dit : il dominera d'une mer à l'autre".

Ceci souligne aussi la valeur du roi Machia'h, puisque David se contente "d'écraser" et le fait uniquement à Moav, alors que le Machia'h "défera" et il le fera pour : "tous les fils de Chet". Il possèdera ainsi l'autorité⁽⁷²⁾ sur toutes les nations⁽⁷³⁾. Ou encore, selon les termes des prophètes, à propos de David : "il frappa" précisément : "Moav" et, pour le Machia'h, "il dominera" et le fera : "d'une mer à l'autre".

(72) C'est ce que dit le Targoum Onkelos, à cette référence. Il semble que tel soit aussi l'avis du Rambam, qui cite le verset : "il domine d'une mer à l'autre". Rabbi Avraham Ibn Ezra dit : "il détruit". On verra aussi son commentaire intitulé : "les fils de Chet". Il en est de même également pour le Ralbag et le Radak. On

consultera aussi le Targoum Yonathan Ben Ouzyel et le Targoum Yerouchalmi, de même que le Likouteï Si'hot, à la référence précédemment citée, mais ce point ne sera pas développé ici.

(73) On verra, à ce propos, les références qui sont mentionnées dans la note précédente.

D) "Il transformera le monde entier pour que tous servent l'Eternel ensemble, ainsi qu'il est dit : alors, Je transformerai les nations en un langage clair, afin que toutes invoquent le Nom de l'Eternel et Le servent d'une seule épauLe". Le verset dit, à

ce propos, que : "Edom sera son héritage, c'est David, ainsi qu'il est dit : et, Edom fut assujetti à David. Il héritera de Séir, ses ennemis, c'est le roi, le Machia'h, ainsi qu'il est dit : des sauveurs monteront sur le mont Tsion..."⁽⁷⁴⁾.

(74) Ceci est également lié au fait qu'il reconstruira le Temple à sa place, car : "l'héritage, c'est Jérusalem", selon le traité Meguila 10a. On verra aussi le traité Zeva'him 112b et 119a, qui la définit comme un héritage, une situation fixe, qui ne sera pas modifiée par la suite, sans interruption. On consultera aussi le Rambam, lois de la maison d'élection, chapitre 1, au paragraphe 3 et le Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 465. On ne fait pas allusion à cela dans un verset indépendant, car cet aspect est inclus, avec le rassemblement des exilés d'Israël, dans l'autorité sur Israël, "un bâton se dressera d'Israël". Peut-être est-il possible d'expliquer, au moins d'une manière allusive, que le Rambam mentionne la Paracha de Bilaam à cause de cela. De cette façon, il explique et il souligne que l'essentiel de sa prophétie fut la chute des nations, devant être dominées par David et par le roi Machia'h, ainsi qu'il est écrit : "la cognée provient de l'arbre lui-même". En effet, un prophète des autres nations, qui est l'équivalent de Moché, selon, notamment, le Sifri, commentant le verset

Bera'ha 34, 10, prédit la chute des nations et la suprématie d'Israël. Concernant le niveau de la prophétie de Bilaam, on verra le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 45, qui affirme qu'elle était inspirée par D.ieu, comme les propos de David et Chlomo, qu'elle n'était donc pas une prophétie à proprement parler. On verra, à ce propos, les commentaires de Kreskas et d'Abravanel, à cette référence. Le Tsafnat Paanéa'h, sur la Torah, commentant le verset Balak 22, 35, indique qu'il devint un prophète par la suite, puis D.ieu voulut qu'il soit l'équivalent de Moché, notre maître. On peut comprendre, à cette référence, que ceci est lié à cette dernière prophétie. On consultera ce texte. On trouve aussi une explication similaire à propos d'Ovadya, dans le traité Sanhédrin 39b, qui rappelle que le verset : "des sauveurs monteront sur le mont Tsion", que le Rambam cite à la fin de ce paragraphe, est, en fait, la conclusion de la prophétie d'Ovadya. A la même référence, à propos de David, il est dit que : "il frappa Moav". C'est ce que le Rambam mentionne ici.

Là encore, on perçoit la qualité du Machia'h, puisque, pour David, le verset dit : "Edom sera son héritage" et, de ce fait : "et, Edom fut assujetti à David", alors qu'il est indiqué, à propos du Machia'h : "Il héritera de Séir, ses ennemis", non seulement les habitants de la ville, mais aussi, comme l'indique le début de ce verset : "des sauveteurs monteront sur le mont Tsion pour juger le mont d'Esav" et sa conclusion est : "la Royauté sera à l'Eternel"^(74*).

16. L'apport du quatrième aspect, par rapport au troisième, "il mènera les combats de D.ieu" et la victoire contre les nations, "il dominera d'une mer à l'autre" peut être établi à partir des termes employés par ce texte : "il dominera... son héritage... il combattra... il transforma le monde". C'est la différence qui existe entre l'héritage et la conquête". Pour Erets Israël, on retrouve les deux notions à la fois, puisque la Terre sainte fut

acquise par la conquête, mais qu'elle constitue aussi un héritage⁽⁷⁵⁾.

La guerre, la victoire, la conquête par le combat ont pour objet de "défaire" et de "dominer", de conférer le pouvoir, à l'inverse de l'existence et de la volonté de celui qui est conquis. Il n'en est pas de même, en revanche pour l'héritage, "il héritera de Séir". On prend alors ce qui est proche et que l'on possède, sans qu'il soit nécessaire de conquérir et de dominer.

Il en sera de même également pour le fait nouveau qui sera introduit par : "il transformera le monde entier pour que tous servent l'Eternel ensemble", supérieur à : "il mènera les combats de D.ieu... il vaincra tous les peuples, alentour". Ces peuples eux-mêmes reconnaîtront le bien-fondé de la royauté du Machia'h. La fin de ce paragraphe du Rambam l'indique en allusion, ou même ouvertement, puisque ce passage

(74*) On verra, à ce propos, la note 12* ci-dessus.

(75) On verra, sur ce point, le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 106.

fut supprimé par la censure :
"Quand se dressera vraiment
le roi Machia'h, qui réussira,
s'élèvera et sera très haut.
Tous reviendront et verront
que leurs ancêtres ont reçu cet
héritage de façon mensongère,
que leurs prophètes et
leurs parents les ont égarés".
Dès lors, ils pourront : "tous
invoquer le Nom de l'Eternel
et Le servir d'une seule
épaule"⁽⁷⁶⁾.

Grâce à la foi parfaite en la
venue du Machia'h, telle
qu'elle est définie par la
Torah, en attendant sa venue,
"j'attendrai qu'il vienne
chaque jour", et l'on peut pen-
ser que ceci inclut également
l'étude des lois du Machia'h,
on pourra ainsi⁽⁷⁷⁾ hâter sa
venue, au plus vite et très pro-
chainement.

(76) On peut comprendre le lien de tout cela avec le roi Machia'h, puisqu'il est écrit, à la même référence, chapitre 8, au paragraphe 10 : "Moché, notre maître, ordonna, de la bouche de D.ieu, de conduire tous les habitants du monde à accepter les Mitsvot qui furent prescrites aux descendants de Noa'h". On verra aussi ce qu'il dit, à la fin du chapitre 4 : "afin

d'emplir le monde de justice". On peut avancer qu'il y a là deux accomplissements différents, conduire tous les habitants du monde, d'une part et emplir le monde de justice, d'autre part, conformément à la différence qui est faite, par le texte, entre le troisième point et le quatrième.

(77) On verra, à ce propos, la causerie de A'haron Chel Pessa'h 5699.

PIN'HAS

Pin'has

Transmission de Moché

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5725-1965)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 334)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 28, 2)

1. A la fin de la Sidra, après l'énoncé des différents sacrifices, le sacrifice perpétuel, les sacrifices supplémentaires du Chabbat, du Roch 'Hodech et de chaque fête, il est indiqué que : "Moché dit aux enfants d'Israël tout ce que l'Eternel avait ordonné à Moché". Pourquoi le verset devait-il indiquer que Moché avait transmis aux enfants d'Israël tout ce qui lui avait été dit ? Etait-il nécessaire de préciser que Moché avait accompli

l'Injonction qu'il avait reçue de D.ieu⁽¹⁾ : "Ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras : Mon sacrifice..." ?

On trouve, à différentes références⁽²⁾, que seule l'Injonction de D.ieu à Moché est rapportée, mais non la manière dont il la transmet aux enfants d'Israël et la raison en est bien évidente. On comprend bien que, si D.ieu a donné un ordre à Moché afin qu'il le transmette aux enfants

(1) Pin'has 28, 2. Bien plus, il est dit : "ordonne" et Rachi explique, au début de la Parchat Tsav, que : "c'est un empressement immédiat et pour toutes les générations".

(2) On verra le commentaire du Ramban sur les versets Bo 10, 2 et 11, 1, Kora'h 16, 8, selon "un avis qui dit que", de même que le Torah Or, Parchat Chemot, à la page 52d et fin de la Parchat Bo, à la page 60d.

d'Israël, c'est bien entendu ce que Moché a fait. Cela est si évident que Rachi ne le précise même pas dans son commentaire⁽³⁾. Dès lors, pourquoi le verset doit-il l'indiquer ici ?

Rachi donne, à ce propos, l'explication suivante : "Il s'agissait d'interrompre le propos. Tel est l'avis de Rabbi Ichmaël⁽⁴⁾. Jusque là, en effet, étaient rapportées les Paroles de D.ieu, alors que la Paracha des vœux commence par les paroles de Moché. Il fallait donc, au préalable, faire une introduction et indiquer que Moché avait répété cette Paracha devant les enfants d'Israël. Sans cela, on aurait pensé qu'il ne leur avait rien

dit de tout cela, mais avait commencé son propos en parlant des vœux".

Or, on peut s'interroger sur une telle interprétation. Il est vrai que, si le verset : "Moché dit aux enfants d'Israël" n'avait pas été énoncé, le contexte, la Paracha des vœux, "commencement des paroles de Moché", figurant juste après cela, aurait indiqué que la Paracha précédente n'avait pas été répétée par Moché aux enfants d'Israël. En revanche, comment imaginer que Moché n'avait pas mis en pratique l'Injonction divine : "ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras"⁽⁵⁾ ?

(3) On verra aussi le *Likouteï Si'hot*, tome 13, à la page 72, dans la note 11.

(4) Selon le *Sifri* sur ce verset. On peut déduire de la formulation de Rachi qu'il ne retient, dans sa version du *Sifri*, que ces mots : "faire une interruption, tel est l'avis de Rabbi Ichmaël" et rien de plus. C'est aussi la version du *Yalkout Chimeoni* sur la *Parchat Pin'has*, à propos du verset : "le huitième jour, une convocation...", comme l'indique le *Toledot Adam* sur le *Sifri*, à cette référence. On verra aussi ce que le texte dit, par la suite, au paragraphe 2. On verra aussi le *Sifri* sur la *Parchat Matot*, que

le texte citera par la suite et la version du *Yalkout Chimeoni*, à cette référence.

(5) On peut s'interroger sur ce que dit le *Gour Aryé*, à cette référence. On pourrait expliquer, au moins au prix d'une difficulté, que Rachi dit : "il commença son propos par la Paracha des vœux" pour indiquer que celle-ci fut dite avant celle des sacrifices. Mais, tout d'abord, ce n'est pas ce que l'on déduit des mots : "il ne leur a pas dit cela". En outre, la question du texte reste posée, car Moché transmettait chaque Injonction aux enfants d'Israël dès qu'il l'avait entendue du Saint béni soit-Il, comme le texte le

2. Le Ramban explique le sens simple de cet avis de Rabbi Ichmaël⁽⁶⁾ : “il s’agissait d’interrompre le propos”. Si le verset : “Moché dit” ne figurait pas dans la Torah, on n’aurait pas su à quelle Paracha appliquer le verset : “Et, Moché dit aux chefs de tribu”⁽⁷⁾, à ce qui est dit par la suite, aux lois de la Parchat Matot, ou bien à ce qui figure avant cela, aux lois de la Parchat Pin’has.

C’est donc pour cette raison qu’il est indiqué, à la fin de la Parchat Pin’has : “Et, Moché dit aux enfants d’Israël”, afin “d’interrompre le propos”, pour que l’on sache que le verset : “Et, Moché dit aux chefs de tribu” introduit un sujet nouveau, la Paracha des vœux.

C’est effectivement de cette façon qu’il faut interpréter l’expression : “interrompre le propos”, à différentes références du Sifra et du Sifri, comme le constate le Ramban et, bien plus, celui-ci ajoute que Rachi lui-même, commentant⁽⁸⁾ le verset figurant dans la suite de la Parchat Matot⁽⁹⁾ : “et, maintenant, tuez... et les femmes, tuez-les...”, précise que le second verbe de ce verset a pour objet : “d’interrompre le propos”. Il indique que, s’il était uniquement dit : “et, les femmes...”, sans répéter : “tuez-les”, on n’aurait pas su si le sort des femmes devait être rattaché à ce qui était dit avant cela : “tuez tous les mâles”, ou bien à ce qui figurerait après cela⁽¹⁰⁾ : “et, tous les enfants, faites-les vivre pour vous”.

dira par la suite, au paragraphe 4. Il n’y a donc pas lieu de penser qu’il ne l’a pas fait, en l’occurrence, d’autant qu’il est dit : “ordonne aux enfants d’Israël”, comme on l’a indiqué au paragraphe 1. On verra aussi le Toledot Adam, à cette référence du Sifri.

(6) Ce n’est pas le cas du commentaire de Rachi, comme le texte le fera remarquer par la suite.

(7) Au début de la Parchat Matot.

(8) D’après le Sifri sur ce verset.

(9) 31, 17.

(10) Dans le verset 18.

Dans le présent commentaire de Rachi, on ne peut cependant pas adopter cette interprétation, car Rachi modifie les termes du Sifri⁽¹¹⁾ : “je ne sais pas de quoi il s’agit” et il affirme clairement, qu’en l’absence du verset : “et, Moché dit”, on aurait commis une erreur et l’on aurait pensé, non pas que le verset suivant : “et, Moché dit aux chefs de tribu” porte sur ce qui est énoncé au préalable, comme l’indique le Ramban, mais bien que Moché ne leur avait rien dit de tout cela et qu’il avait introduit son pro-

pos directement par la Paracha des vœux⁽¹²⁾.

3. On peut aussi se poser une question qui est mentionnée par le Ramban. Dans la Parchat Emor, à la fin du passage sur les fêtes, le verset dit aussi⁽¹³⁾ : “et, Moché dit les fêtes de l’Eternel aux enfants d’Israël” et l’on trouve effectivement dans les Midrashim de nos Sages⁽¹⁴⁾, dont la mémoire est une bénédiction, plusieurs explications, justifiant la nécessité de ce verset. Rachi, en revanche, ne le commente pas.

(11) Dans la version qui est parvenue jusqu’à nous, mais l’on verra aussi ce qui est dit, dans la note 4.

(12) Il n’a pas la même explication que le Ramban, à la différence de la Parchat Matot et l’on peut le justifier de la façon suivante. Selon le sens simple du verset, en effet, il est difficile d’admettre que seul le premier verset, au début de la Parchat Matot, soit la suite de ce qui est indiqué au préalable, non pas l’introduction de cette Parchat Matot elle-même. Autre point, qui est essentiel, selon cette lecture, la Paracha des vœux commencerait par : “un homme qui ferait un vœu”, sans expliquer, au préalable, que D.ieu parla à Moché et Moché à Israël. On verra aussi le commentaire du Rachbam, au début de la Parchat Matot.

(13) 23, 44. Le Ramban, à cette référence de la Parchat Pin’has, s’interroge aussi sur le verset : “Et, Moché dit à Aharon, à ses fils et à tous les enfants d’Israël”, à la fin de la Paracha des infirmités, au verset Emor 21, 24, mais Rachi a déjà expliqué, à cette référence, qu’il n’y a pas là le récit de la transmission de cette Injonction aux enfants d’Israël, qu’il s’agit, en fait, de : “mettre en garde les grands à propos des petits”, ce qui ne concerne pas notre propos. On verra aussi, à ce propos, la note 15, ci-dessous.

(14) Torat Cohanin sur ce verset. Traités Nedarim 75a, Baba Batra 102b et fin de Meguila, avec le commentaire de Rachi.

Ceci conduit donc à s'interroger. Si une explication est nécessaire, selon le sens simple du verset, justifiant sa précision selon laquelle Moché transmet cette Injonction de D.ieu relative aux fêtes, aux enfants d'Israël, Rachi aurait dû la donner quand on rencontre ce verset pour la première fois⁽¹⁵⁾, c'est-à-dire dans la Parchat Emor, non pas dans le présent verset.

Bien plus, l'explication que Rachi donne ici : "jusque là étaient rapportées les Paroles de D.ieu", ne s'applique pas à la Parchat Emor, puisque la

Paracha qui la suit rapporte également les Paroles de D.ieu : "Et, l'Eternel parla à Moché en ces termes".

4. Pour quelle raison cette question sur l'opportunité d'indiquer que Moché avait transmis l'Injonction divine aux enfants d'Israël est-elle posée précisément dans la Parchat Pin'has et non dans la Parchat Emor ? On peut le comprendre très simplement.

Le passage sur les fêtes, dans la Parchat Emor, fut dit à proximité de l'édification du sanctuaire⁽¹⁶⁾, avant le recense-

(15) Bien entendu, on ne peut pas dire que, dans la Parchat Emor, Rachi s'en remet à ce qu'il a dit au préalable, au verset 21, 24 : "pour mettre le tribunal en garde", comme on l'a indiqué dans la note 13. Or cette lecture ne peut pas s'appliquer à la Parchat Pin'has, puisque la mise en garde du tribunal a déjà été énoncée au préalable, dans la Parchat Pin'has, au verset 25, 3. En effet, l'explication sur la mise en garde du tribunal est la question suivante : en quoi les enfants d'Israël sont-ils concernés par les infirmités des Cohanim ? C'est ce que disent les commentateurs de Rachi, à cette référence. Bien plus, dans cette

Parole de D.ieu à Moché, il n'est pas dit : "aux enfants d'Israël", au verset 21, 17, comme c'est le cas dans la Paracha des fêtes, dont les Injonctions s'appliquent à tout Israël et à propos de laquelle il fut dit à Moché : "Parle aux enfants d'Israël et tu leur diras". Il n'y a donc pas lieu de penser qu'il s'agisse d'une mise en garde, adressée au tribunal.

(16) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Bealote'ha 9, 4, qui dit que la Paracha des fêtes fut dite à Moché avant : "la seconde année, le premier mois", à proximité de l'édification du sanctuaire. On consultera ce texte.

ment des enfants d'Israël, "le premier jour du second mois", qui est relaté dans le 'Houmach Bamidbar⁽¹⁷⁾. Parmi les Mitsvot et les lois, à cette référence, certaines ne pouvaient être mises en pratique qu'en Erets Israël, par exemple l'Omer⁽¹⁸⁾, la récolte nouvelle⁽¹⁹⁾, les deux pains⁽²⁰⁾.

On aurait donc pu penser que, même s'il est bien clair que Moché transmettait les Injonctions de D.ieu aux enfants d'Israël, bien plus, qu'il le faisait dès qu'il les

avait reçues de D.ieu, comme l'indique le commentaire de Rachi à propos du don de la Torah⁽²¹⁾ : "Moché ne se consacrait pas à ses propres activités, il allait directement de la montagne vers le peuple", il fit, néanmoins, une exception, dans ce cas précis et il ne transmet pas ces lois immédiatement, car elles n'étaient pas applicables aussitôt⁽²²⁾, durant la même période⁽²³⁾. Or, Moché était alors très occupé⁽²⁴⁾ à répondre aux "problèmes difficiles" qu'il était nécessaire de : "soumettre à Moché"⁽²⁵⁾.

(17) Au commencement.

(18) 23, 10.

(19) 23, 14 et l'on verra le commentaire de Rachi, à cette référence : "certains disent que..."

(20) 23, 17.

(21) Yethro 19, 14. On verra aussi le commentaire de Rachi sur les versets Chemot 4, 24 et Bechala'h 16, 22.

(22) La Parchat Emor fut dite avant l'envoi des explorateurs et donc avant le décret des quarante ans qu'ils devaient passer dans le désert. Ils pensaient alors qu'ils entreraient en Terre sainte au plus vite. Malgré tout, ils se trouvaient devant le 'Horev et ils ne savaient pas combien de temps ils passeraient là. Une distance de onze jours les séparait de Kadesh Barnéa, selon le verset Devarim 1, 2, puis encore quelques jours d'Erets Israël. Comme

l'indique Rachi, commentant le verset Beaalote'ha 10, 29 : "aussitôt, dans trois jours, nous entrons en Terre sainte". C'était le 20 Iyar, comme le verset le précise clairement et ils reçurent, avant cela, tout ce que l'on a dit, les drapeaux, les étapes dans le désert, le second Pessa'h, le recensement des enfants d'Israël, etc.

(23) Notamment d'après le commentaire de Rachi sur le verset Beaalote'ha 10, 29, qui dit qu'en tout état de cause, "il les mit en garde encore une fois, au moment même".

(24) On verra la Tossefta du traité Sanhédrin, à la fin du chapitre 7, les lois de l'étude de la Torah, du Rambam, chapitre 4, au paragraphe 8, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 246, au paragraphe 14.

(25) Yethro 18, 26.

De plus, il est dit que : “tu leur feras connaître le chemin qu’ils doivent suivre”⁽²⁶⁾, au quotidien.

Plus encore, un avis, dans la Matnita, citée par le commentaire de Rachi sur la Parchat Emor⁽²⁷⁾, considère que le passage sur les fêtes fut dit après celui des drapeaux. Il y avait donc eu, entre-temps, de nombreux autres points⁽²⁸⁾ qui étaient immédiatement applicables, comme, par exemple, le recensement des enfants d’Israël, les drapeaux, les étapes dans le désert, le second Pessa’h.

C’est la raison pour laquelle le verset se conclut par : “et, Moché dit les fêtes de l’Eternel aux enfants d’Israël”, ce qui signifie qu’il leur en transmet immédiatement le détail des lois. Nous en déduisons que l’Injonction de D.ieu à Moché, “parle aux enfants d’Israël et tu leur diras les fêtes de l’Eternel” devait effectivement être transmise

immédiatement, jusque dans le moindre détail.

Il n’en est pas de même, en revanche, dans la Parchat Pin’has, puisqu’il n’y a aucune raison de retarder sa transmission. Il est donc bien clair, comme on l’a dit, qu’après l’Injonction divine, “ordonne aux enfants d’Israël et tu leur diras”, Moché leur communiqua aussitôt toutes ces lois, d’autant que c’était alors la fin de la quarantième année et : “si ce n’est pas maintenant, quand cela sera-t-il ?”^(28*).

Ceci soulève donc une question. Pourquoi le verset précise-t-il que : “Moché dit aux enfants d’Israël...” et que doit-on en déduire ? Rachi répond, à cette interrogation, que : “il s’agissait d’interrompre le propos... sans cela, on aurait pensé qu’il ne leur avait rien dit de tout cela, mais avait commencé son propos en parlant des vœux”, comme nous le montrerons au paragraphe 7.

(26) Yethro 18, 20.

(27) 24, 10. Le commentaire de Rachi sur le verset Beaalote’ha 10, 29 est basé sur les deux interprétations des premiers Sages, à cette référence.

(28) On verra le commentaire de

Rachi sur le verset Nasso 5, 2, qui dit que huit Parachyot furent énoncées ce jour-là.

(28*) Notamment d’après le commentaire de Rachi sur le verset Pin’has 28, 2.

5. Ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre aussi pourquoi Rachi mentionne le nom de l'auteur de cette explication, "tel est l'avis de Rabbi Ichmaël"⁽²⁹⁾. En effet, l'explication qui vient d'être développée, justifiant qu'il soit précisé, dans la

Parchat Emor, "Moché dit aux enfants d'Israël", parce que l'on aurait pu croire qu'il n'avait transmis tout cela que plus tard, ce qui conduit à s'interroger sur la Parchat Pin'has, est conforme uniquement à l'avis de Rabbi Ichmaël⁽³⁰⁾, selon lequel : "les

(29) On peut aussi donner une autre explication, qui permettra de comprendre pourquoi Rachi reproduit : "l'avis de Rabbi Ichmaël" également dans son commentaire de la Parchat Matot, reproduit ci-dessus, au paragraphe 2. Il justifie ainsi qu'un verset entier soit inscrit uniquement pour : "interrompre le propos", alors que l'on aurait pu indiquer clairement, au début de la Paracha : "et, Moché dit aux enfants d'Israël" au lieu de : "et, l'Eternel parla", comme c'est le cas à différentes références et l'on verra, notamment celles qui sont indiquées dans la note 2. De même, dans la Parchat Matot, à cette référence, pourquoi n'est-il pas dit : "tuez", au début du verset, ce qui a pour effet de répéter deux fois ce verbe à la fin du verset, afin de : "interrompre le propos". Il aurait suffi d'écrire : "tuez" une seule fois, à la fin du verset, selon la question posée par les commentateurs de Rachi à cette référence. En fait, Rabbi Ichmaël considère qu'une telle formulation est fréquente, dans la Torah, ce qui fait partie de sa conception selon laquelle : "la Torah

s'exprime dans le langage des hommes", selon, notamment, le traité Sanhédrin 64b et l'on verra l'Encyclopédie talmudique, à cet article, avec les références indiquées. Et, l'on ne peut se demander, après que la fin ait été dite, quelle est l'utilité du début, ou bien pourquoi le début n'est pas différent. C'est pour cette raison qu'il est dit, à différentes références, que : "il s'agit d'interrompre le propos".

(30) On notera l'avis de Rabbi Ichmaël, dans la Me'hilta, sur le verset Bo 12, 1 : "en ces termes : va le leur dire immédiatement". On peut penser, toutefois, qu'il n'en est pas de même, en l'occurrence, puisque la transmission fut retardée à cause de ce qui était d'actualité. En outre, le commentaire de Rachi sur le verset de Yethro précédemment cité, au paragraphe 4, basé sur la Me'hilta, commentant ce verset, est conforme à cette conception. Mais, l'on verra aussi le commentaire de Rachi au début de la Parchat Vaykra et ce point ne sera pas développé ici.

principes généraux furent donnés sur le Sinaï et les détails d'application, dans la tente du Témoignage"⁽³¹⁾. On pourrait donc avancer, comme on l'a indiqué, que Moché n'avait transmis les détails d'application de ces fêtes que par la suite.

En revanche, Rabbi Akiva, qui n'est pas du même avis que Rabbi Ichmaël, considère que : "les principes généraux et les détails d'application furent donnés sur le Sinaï, puis répétés une seconde fois dans la tente du Témoignage et une troisième fois, à Arvot Moav"⁽³¹⁾, ce qui veut bien dire que les détails des fêtes ont été enseignés avant même d'être applicables. Dès lors, comment imaginer qu'en l'occurrence, Moché ait attendu, pour ne transmettre le détail de ces lois que par la suite ?

Il faut donc bien admettre que, selon Rabbi Akiva, la question ne se pose même pas. D'après lui, c'est le verset

qui est formulé de cette façon⁽³²⁾. Parfois, il rapporte la Parole de D.ieu à Moché, d'autres fois celle de Moché aux enfants d'Israël, parfois même les deux à la fois. Le verset de la Parchat Pin'has ne soulève donc aucune difficulté, selon lui.

Et, l'on ne peut pas non plus se poser la question suivante : pourquoi ne peut-on pas expliquer que ce verset n'a pas pour objet d'écarter une erreur sur le contenu de la Paracha, mais qu'il est rédigé ainsi uniquement parce que la Torah a l'habitude de s'exprimer de cette façon, y compris selon l'avis de Rabbi Ichmaël ? En effet, on peut penser que, de cela dépend, précisément, la discussion que l'on a citée, entre Rabbi Akiva et Rabbi Ichmaël.

Selon Rabbi Akiva, "les principes généraux et les détails d'application furent donnés sur le Sinaï, puis répétés une seconde fois dans la

(31) Traités 'Haguiga 6a, Sotta 37b, Zeva'him 115b. On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 281, qui explique que la conception de Rabbi

Ichmaël est plus proche du sens simple du verset. On verra aussi la note 33, à la même référence.

(32) On verra la note 2, ci-dessus.

tente du Témoignage et une troisième fois à Arvot Moav", ce qui veut dire que toutes les Mitsvot, globalement et par le détail, furent données trois fois, sur le Sinaï, dans la tente du Témoignage et à Arvot Moav. Mais, la Torah ne les mentionne pas, de façon détaillée, à toutes ces références et seules quelques-unes d'entre elles sont répétées deux fois. Il en est donc de même, pour ce qui fait l'objet de notre propos. Parfois, la Torah précise aussi la parole de Moché aux enfants d'Israël, alors que, d'autres fois, elle ne le fait pas⁽³³⁾.

On peut justifier également l'avis de Rabbi Ichmaël, selon lequel : "les principes généraux furent donnés sur le Sinaï et les détails d'applica-

tion, dans la tente du Témoignage"⁽³⁴⁾. Il considère, en effet, que chaque détail inscrit dans la Torah correspond à la réalité, si ce n'est quand il est indispensable d'accepter une autre interprétation. Il en déduit qu'en l'occurrence, le détail des Mitsvot fut donné là où il est clairement énoncé dans la Torah, non pas trois fois, sur le Sinaï, dans la tente du Témoignage et à Arvot Moav⁽³⁵⁾.

Il en est bien ainsi, pour ce qui fait l'objet de notre propos. La Torah précise et détaille, justement à cette référence, que : "Moché dit, aux enfants d'Israël" et il faut bien en déduire qu'il y a, dans ce cas, un fait nouveau, en la matière, qui est directement lié à cette Paracha.

(33) On verra cette discussion entre Rabbi Akiva et Rabbi Ichmaël, afin de déterminer si la Torah parle le langage des hommes, comme l'explique l'Encyclopédie talmudique, à cette référence, de même que la conclusion du traité Pessa'him, imprimée à la fin de la Haggadah de Pessa'h, avec un recueil de commentaires et de références, édition de 5739, à la page 521,

mais ce point ne sera pas développé ici.

(34) On verra le Likouteï Si'hot, tome 17, à la même référence.

(35) Ceci permet de répondre à la question qui est posée par les Tossafot, à cette même référence du traité Sotta, comme l'explique le Likouteï Si'hot précédemment cité.

6. Pour quelle raison les principes généraux relatifs aux fêtes ont-ils été répartis en deux Parachyot :

A) Il y a, tout d'abord, la Parchat Emor, qui souligne essentiellement l'interdiction de travailler et les Mitsvot spécifiques à chaque fête. Néanmoins, il y est également question des sacrifices qui sont alors offerts.

B) Il y a, ensuite, la Parchat Pin'has, qui met l'accent, avant tout, sur le détail des sacrifices, ceux qui sont offerts chaque jour, le Chabbat, le Roch 'Hodech et les fêtes. Mais, l'interdiction de travailler y est mentionnée également.

On peut justifier qu'il en soit ainsi de deux façons :

A) Ces passages furent dits à Moché sous la forme de deux Parchyot différentes, en deux moments différents, la Parchat Emor à proximité de l'édification du sanctuaire et la Parchat Pin'has, à la fin des quarante ans. L'énoncé des sacrifices, dans la Parchat Pin'has, n'a pas été donné tout de suite après l'édification du sanctuaire, même si au sens le plus simple, tous les sacrifices étaient également offerts dans le désert⁽³⁶⁾, sauf ceux pour lesquels il est dit : "lorsque vous parviendrez dans le pays et l'on peut le

(36) Le Ramban, commentant les versets Emor 23, 2 et Pin'has 28, 2, dit que l'on n'offrait pas les sacrifices supplémentaires dans le désert. C'est la raison pour laquelle ils sont détaillés uniquement dans la Parchat Pin'has. En revanche, on ne peut pas penser que tel soit l'avis de Rachi. Selon la Hala'ha, on s'interroge aussi sur son avis, notamment le Panim Yafot, à cette référence de la Parchat Emor, à partir de la Michna du traité Mena'hot 45b. Le Kéli 'Hemda, en particulier, donne une longue explication, à ce propos, à la même référence de la Parchat Emor. En effet, les versets Emor 23, 8-25-27-36 disent : "vous offrirez un sacrifice pour

l'Eternel" et, si Rachi considère qu'ils ne le firent pas dans le désert, il aurait dû le préciser, comme il le fait dans son commentaire du verset Chemini 10, 16, qui est cité par le Ramban. En effet, il dit clairement que l'on offrait un bouc en tant que sacrifice supplémentaire de Roch 'Hodech, qui est mentionné dans la Parchat Pin'has. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 28, 4, à propos du sacrifice perpétuel, de même que le 'Hizkouni, en particulier, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici. On consultera, en outre, notamment, le commentaire de Rachi sur le verset Emor 23, 8, qui dit que : "ce sont les sacrifices supplé-

comprendre de la façon suivante.

L'apport de la Parchat Pin'has est : "ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras", l'empressement et une Injonction faite à tous les enfants d'Israël⁽³⁷⁾ d'offrir les sacrifices en leur temps. En revanche, le détail de ces sacrifices avait déjà été donné à Moché, au préalable et il les avait transmis aux quelques personnes qui étaient chargées d'offrir ces sacrifices, Aharon et ses fils, les Cohanim.

B) Ces deux Parachyot furent données à Moché conjointement⁽³⁸⁾ et, bien plus, le passage sur les sacrifices, dans la Parchat Pin'has, fut dit avant le passage des fêtes, dans la Parchat Emor. C'est

pour cette raison qu'il est indiqué, dans le passage des fêtes⁽³⁹⁾ : "vous offrirez un sacrifice", sans autre précision, sans indiquer à quel sacrifice on fait allusion, car les détails de ces sacrifices avaient déjà été énoncés à Moché, avant cela.

Malgré tout, et pour une certaine raison, la Torah insère le passage des sacrifices précisément dans la Parchat Pin'has, à l'issue des quarante ans, conformément au principe, cité par Rachi, à différentes reprises, dans son commentaire⁽⁴⁰⁾, selon lequel : "la Torah n'est pas rédigée dans l'ordre chronologique".

Si l'on admet que les deux Parachyot, Emor et Pin'has, furent dites simultanément à Moché, il est logique de pen-

mentaires indiqués dans la Parchat Pin'has". On verra aussi ce que le texte dit par la suite.

(37) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 13, à la page 101, analysant le commentaire de Rachi sur ce verset, de même que celui du Ramban, à la fin de la Parchat Pin'has.

(38) On verra, notamment, le commentaire du Ramban sur le verset

Pin'has 28, 8 : "Les deux passages furent dits le même jour".

(39) Comme on l'a indiqué dans la note 36. On verra aussi le commentaire de Rachi sur la Parchat Emor, qui est reproduit à la fin de cette note.

(40) On peut citer, par exemple, les versets Béréchit 6, 3 et Vaychla'h 35, 29.

ser que l'Injonction, au début du passage des fêtes de la Parchat Emor⁽⁴¹⁾ : "Parle aux enfants d'Israël et tu leur diras : les fêtes de l'Eternel" a pour objet de distinguer les détails des lois des fêtes qui sont énoncés par la suite, mais que D.ieu avait d'ores et déjà donnés au préalable, puisqu'ils figurent dans la Parchat Pin'has, soulignant qu'eux seuls devaient être transmis à tous les enfants d'Israël, à la différence des autres points figurant dans la Parchat Pin'has, qui ne sont pas le fait de tous⁽⁴²⁾, comme on l'a indiqué.

Ceci permet de justifier également le changement de formulation du verset, entre le passage des fêtes, dans la Parchat Emor et celui des sacrifices, dans la Parchat Pin'has. Dans la Parchat Emor, chaque fête⁽⁴³⁾ correspond à une nouvelle

Parole : "Et, l'Eternel parla à Moché en ces termes : dis aux enfants d'Israël"⁽⁴⁴⁾. Dans la Parchat Pin'has, en revanche, on ne trouve qu'une seule Injonction, d'ordre général, au début de ce passage : "Ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras".

L'introduction, dans la Parchat Pin'has, a effectivement une portée générale et elle s'applique à l'ensemble des fêtes et des sacrifices, à la fois de la Parchat Pin'has et de la Parchat Emor. Puis, il y eut une seconde Injonction, "Parle aux enfants d'Israël et dis-leur", sur le détail des lois devant être communiquées à tous les enfants d'Israël, celles qui sont énoncées dans la Parchat Emor, comme on l'a dit. Et, pour souligner tout cela encore plus clairement, D.ieu présente chaque fête⁽⁴³⁾ d'une manière indépendante : "Parle aux enfants d'Israël".

(41) A la page 23b.

(42) Il les transmet à Aharon et à ses fils, les Cohanim, comme l'indiquait le texte.

(43) A l'exception de Pessa'h, au verset 23, 4, de Chavouot, au verset 23, 15, de Yom Kippour, aux versets 23, 26 et 27, il n'est pas dit : "parle aux

enfants d'Israël". On verra aussi le commentaire du Rambam, à la même référence, aux versets 2 et 10, de même que le commentaire d'Abravanel, à cette référence.

(44) On verra aussi le commentaire du Ramban sur le verset 23, 10 et celui du Malbim sur le verset 23, 44.

7. Selon le sens simple du verset, le principe selon lequel la Torah n'est pas énoncée dans l'ordre chronologique s'applique chaque fois qu'il est impossible de dire que cet ordre a été respecté⁽⁴⁵⁾, comme on l'a maintes fois souligné⁽⁴⁶⁾. Cela veut dire que, toujours selon ce sens simple du verset, le passage des sacrifices, dans la Parchat Pin'has, a bien été dit à la fin des quarante ans.

Commentant le verset⁽¹⁾ : "Ordonne aux enfants d'Israël et tu leur diras, Mon sacrifice, Mon pain...", Rachi indique, avec précision : "qu'a-t-il été dit plus haut ?", plutôt que de demander : "pourquoi la Paracha de la dernière volonté a-t-elle été rapprochée de celle des sacrifices ?"⁽⁴⁷⁾. Au sens le plus simple, en effet, il faut admettre que le passage des sacrifices n'est pas seule-

ment "rapproché" du précédent, écrit en même temps que lui, bien qu'il ait été dit au préalable, mais qu'il a aussi été dit simultanément.

En revanche, s'il n'avait pas été précisé, à la fin du passage des sacrifices : "et, Moché dit aux enfants d'Israël", cela aurait voulu dire qu'il : "avait commencé son propos en parlant des vœux" et : "ne leur avait pas transmis tout cela". Dès lors, il aurait fallu expliquer que cette Paracha n'est pas à sa place, qu'elle avait été transmise à Moché avec le passage des fêtes de la Parchat Emor et même avant cela, mais la Torah l'avait rapproché d'ici, pour une certaine raison⁽⁴⁸⁾. Cela aurait voulu dire qu'il : "ne leur avait pas transmis" le détail des lois figurant dans la Parchat Pin'has et qu'il n'avait communiqué à l'ensem-

(45) On verra aussi le commentaire du Ramban, au début de la Parchat A'hareï, au début de la Parchat Kora'h et sur le verset Tsav 8, 2, de même que le Gour Aryé, notamment, à la même référence.

(46) On verra le Likouteï Si'hot, tome 17, à la page 279 et tome 18, à la page 93.

(47) Selon les termes du Midrash Léka'h Tov, sur ce verset.

(48) Il y a aussi la déduction qui est énoncée par Rachi : "avant de m'ordonner...", comme le dit le Midrash Léka'h Tov, à la même référence, bien qu'il y soit dit : "pourquoi a-t-elle été rapprochée", plutôt que : "qu'est-il dit ci-dessus", comme dans le commentaire de Rachi.

ble des enfants d'Israël que les lois figurant dans la Parchat Emor, comme on l'a indiqué dans le paragraphe 6.

C'est pour cette raison qu'il était nécessaire de faire figurer, à la fin de la Parchat Pin'has, le verset : "Et, Moché dit aux enfants d'Israël", afin d'établir clairement que Moché avait communiqué aux enfants d'Israël également le contenu de cette Paracha, ce qui signifie qu'elle venait tout juste d'être dite, conformément au sens simple des versets, qui impose de respecter la chronologie, chaque fois que cela est possible.

8. Il existe aussi une autre différence entre le passage des fêtes de la Parchat Emor et le passage des sacrifices de la Parchat Pin'has. Il est dit, à la fin de la Parchat Emor : "Et,

Moché parla (*Vayedaber*)" et, à la fin de la Parchat Pin'has : "Et, Moché dit (*Vayomer*)". On peut expliquer cette différence d'après la Hala'ha⁽⁴⁹⁾ :

La Parchat Emor présente essentiellement des lois s'appliquant à toutes les époques, de manière identique, l'interdiction de travailler pendant les fêtes, les Mitsvot spécifiques à chaque fête. Le terme employé désigne donc la "parole", qui : "se prolonge et ne s'interrompt pas"⁽⁵⁰⁾. A l'inverse, la Parchat Pin'has se réfère, avant tout, aux sacrifices, qui, au sens simple, manquent pendant le temps de l'exil et il est uniquement dit que : "celui qui étudie les lois d'un sacrifice d'Ola est considéré comme s'il avait offert une Ola"⁽⁵¹⁾. Le verbe employé, à ce propos, est donc : "dire"⁽⁵²⁾.

(49) On trouvera d'autres explications dans le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, du Gaon de Ragatchov, à cette référence de la Parchat Pin'has et le Malbim, à la même référence de la Parchat Emor.

(50) Selon le Tsafnat Paanéa'h sur le traité Makot 11a.

(51) A la fin du traité Mena'hot, mais uniquement pour les sacrifices de 'Hatat et Acham, de même que dans

le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, dernière édition, à la fin du chapitre 1 et première édition, premier chapitre, à partir du paragraphe 11. On verra aussi le chapitre 48, aux paragraphes 1 et 2.

(52) On verra aussi le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, à cette référence, précisant la différence entre la loi impérative et la coutume.

En outre, à propos des lois des fêtes s'appliquant toujours de manière identique, est employé le terme de parole, qui a une connotation dure⁽⁵³⁾, car D.ieu exige, avec fermeté⁽⁵⁴⁾ que les Juifs accomplissent les Mitsvot, à l'époque du Temple, comme pendant le temps de l'exil. En revanche, l'étude des lois du sacrifice d'Ola, en exil⁽⁵⁵⁾, n'est pas une Injonction, une obligation absolue. On ne le demande donc pas à un Juif dans des termes durs.

Bien au contraire, les Juifs formulent une requête⁽⁵⁶⁾ : "Qu'il soit Ta Volonté de revenir à Tsion et de rebâtir le Temple rapidement ! Là-bas, nous ferons, devant Toi, les sacrifices de notre obligation, comme l'ordonne Ta Volonté, comme Tu nous l'as écrit, dans Ta Torah", précisément dans la Parchat Pin'has. Ainsi, non seulement on se consacre à la Torah, mais l'on demande, en outre, que cette étude soit considérée comme un sacrifice.

(53) Traité Makot, à la même référence. Sifri et commentaire de Rachi sur le verset Beaalote'ha 12, 1.

(54) Bien qu'en la matière, après la parole, il y avait encore la place pour la supplication, comme le disent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Avoda Zara 5a : "si vous marchez dans Mes Décrets : ce 'si' est implorant".

(55) On verra le Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 5a, qui dit que : "l'on peut penser que le verset de la Parchat Pin'has, 'et, Moché dit', correspond à Sim'hat Torah", qui est le second jour de fête célébré en exil.

(56) Selon le rituel de la prière de Moussaf de la fête.

C'est pour cela que le verbe employé par la Parchat Pin'has est : "dire", qui correspond à des propos doux⁽⁵⁷⁾. D'ieu demande aux Juifs de se consacrer aux lois des sacrifices, notamment ceux de la Parchat Pin'has⁽⁵⁸⁾ et d'en réciter les versets, dans les prières du jour. De façon générale, il faut se consacrer au sacrifice d'Ola, afin d'être considéré comme si on l'avait offert et c'est précisément ce qui permettra de le faire, au sens le plus littéral.

En effet, "le roi Machia'h reconstruira le Temple. Alors, les lois seront rétablies comme au préalable et l'on offrira des sacrifices, selon la Mitsva qui est énoncée dans la Torah"⁽⁵⁹⁾, très bientôt et de nos jours. Ainsi, "comme on l'a indiqué, "là-bas, nous ferons, devant Toi, les sacrifices de notre obligation, comme l'ordonne Ta Volonté".

(57) Me'hilta et commentaire de Rachi sur le verset Yethro 19, 3. Sifri et commentaire de Rachi, à la même référence de la Parchat Beaalote'ha.

(58) On verra le traité Meguila 31b. La Michna, à cette référence, cite un verset de la Parchat Emor, car il traite de ce qui concerne les fêtes, dans le Torat Cohanim, sans lien direct avec les sacrifices. Il n'en est pas de même,

en revanche, pour les versets du Moussaf, puisqu'on lit alors les sacrifices de la Parchat Pin'has. On verra le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitres 488 et 591. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 591, au paragraphe 5.

(59) Rambam, lois des rois, au début du chapitre 11.

MATOT

Matot
Mena'hem Av

Mois de miséricorde

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has,
qui bénit le mois de Mena'hem Av 5710-1950)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 490)*

C'est pendant ce Chabbat qu'est béni le mois d'Av et il y a un discours 'hassidique du Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, intitulé : "Consolez", qui fut prononcé en 5670, sur le manuscrit duquel il est noté qu'il est basé sur les écrits de son grand-père et maître. Ce texte pose la question suivante. Av est un mois de malheur, celui de la destruction des deux Temples. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, relatent d'autres événements malheureux survenus en Av, qui ne sont que sévérité et dureté. Dès lors, pourquoi ce mois est-il appelé Av, le Père, terme évoquant la compassion, ainsi qu'il est dit : "comme un père a pitié..." ?

De même, les deux lettres du mot Av, *Aleph* et *Beth*, font aussi allusion à la miséricorde, comme l'explique le Zohar, tome 2, à la page 51b, qui dit que tout ce qui est organisé du haut vers le bas est lié à la pitié et tout ce qui va du bas vers le haut à la sévérité et à la dureté. Ainsi, le monde est jugé en Tichri et les lettres de ce mot sont donc du bas vers le haut, *Tav, Chin, Reich*. En Av, par contre, elles sont du haut vers le bas, *Aleph, Beth*, ce qui évoque la pitié. Or, ceci semble difficile à comprendre : pourquoi ce mois, en lequel sont survenus tous les événements mentionnés dans le traité Taanit s'appelle-t-il Av, un terme de miséricorde ?

Ce discours 'hassidique explique que cette notion peut être rapprochée du verset : "Ecoute, mon fils, la morale de ton père". Et, l'on peut expliquer qu'en réalité, tout est compassion, car aucun mal ne peut émaner de D.ieu, notamment pour ce qui concerne Son peuple, Israël, Ses fils et le troupeau qu'Il fait paître. Il est donc clair que tout est bonté et miséricorde. Néanmoins, il existe une compassion révélée et une autre, plus haute, transcendant l'enchaînement des mondes, qui est si grande qu'elle ne peut apparaître que sous une forme sévère.

La raison en est la suivante. Il y alors une situation de sévérité et c'est précisément pour cela que la miséricorde est nécessaire. Mais, la présence de la sévérité empêche la révélation de la miséricorde autrement que sous une apparence sévère, car si la miséricorde se révélait telle qu'elle est, la sévérité s'opposerait à elle. C'est pour cela qu'elle doit prendre cette apparence sévère.

Cette situation présente, en outre, un avantage supplé-

mentaire. L'apparence sévère permet de donner son dû à la sévérité. Puis, par la suite, la miséricorde peut être infinie, car la sévérité ne s'oppose plus à elle, comme l'expliquent le Likouteï Torah, dans le discours 'hassidique intitulé : "lorsque J'ai brisé pour vous" et le fascicule n°61, à partir de la page 10. C'est la raison pour laquelle ce mois s'appelle Av, terme qui fait allusion à la compassion, car il y a là, en réalité, une très haute miséricorde, comme on vient de le montrer.

Lorsque l'on rédige un acte de divorce, on écrit Av, sans le faire précéder de Mena'hem. En revanche, quand on bénit le mois, la coutume, qui est partie intégrante de la Torah, veut qu'on l'appelle Mena'hem Av. En effet, le but de cette bénédiction est de révéler le salut et la consolation en ce mois et, de même, en les jours qui précèdent Roch 'Hodech et qui le préparent.

Comme on l'a expliqué durant le Chabbat qui bénissait le mois de Tamouz, la consolation fait toujours suite à la détresse. C'est la révéla-

tion de la dimension profonde de cette détresse, dans laquelle on se trouvait, au préalable. C'est pour cela que l'on ajoute, dans la bénédiction du mois, le mot Mena'hem, afin que la miséricorde se révèle ouvertement, d'une manière concrète.

Ainsi, on relate que le Rabbi Maharach demanda, une fois, à son père, le Tséma'h Tsédek, ce qu'il était advenu de la venue du Machia'h qui était annoncée pour l'année 5608. Le Tséma'h

Tsédek lui répondit :

"Que veux-tu ? La venue du Machia'h est la révélation de la dimension profonde de l'âme, comme l'explique Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4. Le Likouteï Torah, qui est la dimension profonde de la Torah, a été publié et cette publication permet la révélation de la dimension profonde de l'âme".

Mais, le Rabbi Maharach lui répondit :

"Nous voulons, cependant, que le Machia'h vienne, de façon concrète."

* * *

***Télégramme du Rabbi à tous les 'Hassidim,
Roch 'Hodech Mena'hem Av 5738-1978***
(*Likouteï Si'hot*, tome 18, page 491)

Par la grâce de D.ieu
Roch 'Hodech Mena'hem Av 5738,

D'après ce qui est écrit : "Tsion sera libéré par le jugement"⁽¹⁾, par la Torah⁽²⁾ "et ses captifs, par la Tsedaka". En conséquence, je propose et je demande que tous suggèrent à chacun et à chacune de ceux qui se trouvent dans leur entourage d'augmenter leur étude de la Torah et le montant qu'ils donnent à la Tsedaka.

Dans la mesure du possible, cette étude portera sur les lois de la maison d'élection, de notre Temple et la Tsedaka sera donnée aux petits Temples que sont les synagogues et les maisons d'étude⁽³⁾. D.ieu Qui accomplit des merveilles⁽⁴⁾, transformera ces jours en fêtes, en allégresse et en joie⁽⁵⁾.

(1) Ichaya 1, 27.

(2) Selon le Likouteï Torah, au début de la Parchat Devarim et le Or Ha Torah, dans le discours 'hassidique intitulé : "Tsion sera libéré par le jugement".

(3) D'après le traité Meguila 29a.

(4) Selon les termes du verset Tehilim 77, 15.

(5) Rambam, à la fin des lois des jeûnes et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, à cette même référence.

MASSEI

Masseï

La résidence en Erets Israël

(Discours du Rabbi, 10 Chevat
et Chabbat Parchat Bechala'h 5736-1976)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 399)

1. Commentant⁽¹⁾ le verset^(1*) : “vous hériterez de la terre et vous vous y installerez, car c’est à vous que J’ai donné la terre pour en hériter”, le Ramban explique⁽²⁾ : “à mon sens, c’est une Injonction. D.ieu leur ordonne de s’installer en Terre sainte et d’en hériter, car Il la leur a donnée. Nos Sages soulignent l’importance de résider en Erets Israël et l’interdiction de la quitter. C’est de ce verset qu’ils déduisent cette Mitsva”.

Bien plus, dans ses notes et compléments sur le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, le Rambam en fait une Mitsva à part entière, indépendante, contre l’avis du Ramban. Il développe une longue explication, à ce sujet et il précise que c’est la raison pour laquelle la Guemara dit⁽³⁾ que : “quiconque quitte⁽⁴⁾ Erets Israël et habite en diaspora doit être, à tes yeux, comme un idolâtre, ainsi qu’il est dit⁽⁵⁾ : car, ils m’ont renvoyé, en ce jour, m’empêchant d’avoir part à l’héritage de l’Eternel”.

(1) Cette causerie est aussi une conclusion de l’étude du traité Ketouvoth.

(1*) Masseï 33, 53. Sur plusieurs points ci-après, dans le texte et dans les notes, on consultera l’Encyclopédie talmudique, à l’article : “Erets Israël” et les références indiquées, de même que le Erets ‘Hemda, paru en Terre sainte, en

5717, porte n°1, notamment au chapitre 5.

(2) Injonction n°4 et l’on verra aussi le commentaire du Ramban sur le verset A’hareï 18, 25.

(3) Traité Ketouvoth 110b.

(4) La Guemara dit : “Quiconque réside en diaspora” et l’on verra, à ce propos, la note 56, ci-dessous.

(5) Chmouel 1, 26, 19.

Le Rambam ne compte pas la résidence en Terre sainte parmi les Mitsvot⁽⁶⁾. En revanche, il enseigne quelques Hala'hot⁽⁷⁾, relatives à l'interdiction de quitter Erets Israël, pour se rendre à l'étranger⁽⁸⁾, notamment la suivante⁽⁹⁾ : "Un homme résidera toujours en Erets Israël, le cas échéant dans une ville majoritairement non juive, mais non à l'étranger, y compris dans une ville majoritairement juive, car quiconque se rend en diaspora est comme s'il était idolâtre, ainsi qu'il est dit : car, ils l'ont renvoyé, en ce jour m'empêchant d'avoir part à l'héritage de l'Eternel et me disant : va servir d'autres dieux".

2. Pour bien comprendre la conception du Rambam, on doit d'abord expliquer la suite et la conclusion de ses propos,

dans la Hala'ha qui vient d'être citée : "Tout comme il est interdit de se rendre d'Erets Israël en diaspora, il est interdit également de quitter Babel pour les autres pays, ainsi qu'il est dit⁽¹⁰⁾ : ils seront conduits à Babel et ils resteront là-bas".

La référence de cette Hala'ha, comme l'indique le Kessef Michné, est le traité Ketouvoth, dans lequel la Guemara énonce deux enseignements de Rabbi Yehouda : "Rabbi Yehouda dit : celui qui se rend de Babel en Erets Israël transgresse une Injonction, ainsi qu'il est dit : ils seront conduits à Babel et ils resteront là-bas, jusqu'à ce que Je me souviennne d'eux"⁽¹¹⁾. Puis la Guemara ajoute encore⁽¹²⁾ : "Rabbi Yehouda dit, au nom de Chmouel : tout comme il est interdit de quit-

(6) On verra le Maguen Avraham sur le Séfer Ha Mitsvot, à cette référence et les références indiquées dans la note 57.

(7) Lois des rois, chapitre 5, à partir du paragraphe 9.

(8) Les lois de la Michna, à cette référence du traité Ketouvoth, citées par le Ramban, dans son commentaire de la Parchat Masseï, sont : "tous peuvent aller s'installer en Erets Israël...",

comme l'indique aussi le Rambam, au chapitre 13 de ses lois du mariage, à partir du paragraphe 18. On verra aussi ses lois des esclaves, chapitre 8, au paragraphe 9.

(9) Lois des rois, chapitre 5, au paragraphe 12.

(10) Yermyahou 27, 22.

(11) A la page 110b.

(12) A la page 111a.

ter Erets Israël pour se rendre à Babel, il est interdit également de quitter Babel pour se rendre dans les autres pays.” Et, l’on sait⁽¹³⁾ les questions qui sont posées, à ce propos :

A) Pourquoi le Rambam présente-t-il ensemble les deux sentences de la Guemara ? En effet, la preuve tirée du verset : “ils seront conduits à Babel” est citée, par Rabbi Yehouda, dans son premier propos, concernant l’interdiction de quitter Babel pour Erets Israël, alors que le Rambam en fait mention à propos de l’interdiction de quitter Babel pour le reste du monde, ce qui correspond à la seconde sentence de Rabbi Yehouda⁽¹⁴⁾.

Or, ceci conduit à s’interroger, car, de deux choses l’une, si, dans la phrase : “il est

interdit de quitter Babel pour les autres pays”, le Rambam inclut également Erets Israël⁽¹⁵⁾, comme le dit le Kessef Michné, car il exclut, par le verset : “ils seront conduits à Babel”, tous les autres pays, on ne comprend plus la seconde sentence de Rabbi Yehouda, au nom de Chmouel, dans la Guemara, interdisant de se rendre dans les autres pays. Car, qu’apporte-t-elle de plus que sa première sentence, déduisant de ce même verset que l’on ne peut quitter Babel pour se rendre en Erets Israël, si l’on admet que le verset ne fait pas de différence entre Erets Israël et les autres pays⁽¹⁶⁾ ?

En revanche, si l’on déduit du verset : “ils seront conduits à Babel” la première sentence de Rabbi Yehouda, excluant uniquement de quitter Babel

(13) On verra, notamment, le commentaire du Maharit, à cette référence du traité Ketouvoth, le Lé’hem Michné sur le Rambam et les notes du Hagahot Ha Méle’h sur le Rambam, à cette référence, le Iyoun Yaakov sur le Eïn Yaakov et les responsa Avnei Nézer, Yoré Déa, chapitre 454, à partir du paragraphe 43.

(14) Il est difficile d’admettre qu’il retient une version de la Guemara,

dans laquelle le verset : “ils seront conduits à Babel” figure dans les propos de Rabbi Yehouda, au nom de Chmouel.

(15) Même si, au sens le plus simple, les “autres pays” semblent exclure Erets Israël.

(16) On verra le Lé’hem Michné, à cette référence et le Haflaa sur le traité Ketouvoth, à cette référence.

pour se rendre en Erets Israël mais non dans les autres pays, comme dans la seconde sentence, quel est l'effet de l'interdiction de se rendre de Babel dans les autres pays, ne s'appliquant pas à Erets Israël⁽¹⁷⁾ ? Le Rambam n'aurait-il pas dû dire, ou bien seulement la première sentence de Rabbi Yehouda, "il est interdit de se rendre de Babel à Erets Israël"⁽¹⁸⁾, ou bien, s'il

parle des "autres pays", comme dans la seconde sentence, il n'aurait pas dû faire une déduction du verset : "ils seront conduits à Babel"⁽¹⁹⁾.

B) Il semble, en outre, que les propos du Rambam, se contredisent. De leur début, "tout comme il est interdit de se rendre d'Erets Israël en diaspora, il est interdit également de quitter Babel pour les

(17) C'est, notamment, l'explication du Maharam Shif : "Ce sont deux points différents. De Babel à Erets Israël, c'est une Injonction et, pour les autres pays, une Interdiction, à cause de la Yechiva".

(18) C'est ce que dit le Maharit, à cette référence. Le Pnei Yochoua, à cette référence du traité Ketouvoth, écrit que : "Rabbi Yehouda fait référence à ceux qui se trouvaient dans ce pays depuis le premier exil ou bien à leurs enfants". C'est aussi ce que dit le Maharit, à différentes références. Rabbi Yehouda dit, au nom de Chmouel, que : "de la même façon, il est interdit de quitter Babel pour les autres pays". Cela veut dire qu'il y eut un second exil et qu'il se trouve qu'ils parvinrent à Babel. Malgré cela, il leur fut interdit de s'en retourner. On verra, toutefois, ce que dit le Haflaa, à cette référence. Selon lui, l'enseigne-

ment de Rabbi Yehouda sur le fait de se rendre de Babel en Erets Israël est un élément supplémentaire, qu'il enseigne. Autre point, qui est essentiel, son explication est basée sur le commentaire de Rachi, qui considère que l'on peut s'installer dans ces endroits, comme le texte le dira plus loin, non pas sur celui du Rambam. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas interpréter le Rambam comme le Maharam Shif, cité dans la note précédente. On verra aussi le Lé'hem Michné, à cette référence.

(19) On ne peut donc pas baser l'explication sur le principe, cité par le Yad Mala'hi, principes du Rambam, au paragraphe 4, selon lequel le Rambam adopte le commentaire le plus simple. En effet, il en est ainsi uniquement lorsque cela n'a aucune incidence sur la Hala'ha, ce qui n'est pas le cas, en l'occurrence.

autres pays”, on déduit que cette Interdiction est basée sur la logique, pour la même raison que : “il est interdit de quitter Erets Israël”. Puis, il conclut en citant le verset : “ils resteront à Babel”, ce qui signifie que l’Interdiction n’est pas uniquement logique, mais effectivement déduite d’un verset de la Torah, sans rapport avec le départ d’Erets Israël pour la diaspora.

C) Sur le sujet proprement dit, comment le Rambam peut-il trouver dans le verset : “ils seront conduits à Babel”, la preuve que les Juifs n’ont pas le droit de quitter Babel pour les autres pays, alors que ce verset se rapporte aux instruments du service dans le Temple, comme le souligne aussi la Guemara⁽²⁰⁾. C’est précisément pour cette raison que Rabbi Yehouda cite un second verset⁽²¹⁾.

3. On peut aussi rechercher quelques précisions sur les termes du Rambam, qui modifie ceux de la Guemara :

A) Alors que la Guemara cite nommément Erets Israël, le Rambam l’appelle uniquement le pays, Erets et l’on ne peut pas penser qu’il recherche uniquement la concision, car, dans ce paragraphe⁽²²⁾ comme dans les précédents⁽²³⁾, il emploie, à plusieurs reprises, l’expression : “Erets Israël”.

B) La Guemara dit : “tout comme il est interdit de quitter Erets Israël pour Babel et le Rambam : “le pays, Erets, pour ce qui lui est extérieur”.

C) La Guemara cite aussi la suite du verset : “ils seront à Babel et ils y resteront jusqu’au jour où Je me souviendrai d’eux, Parole de

(20) Traité Ketouvoth, à la même référence.

(21) On verra, notamment, le Pnei Yochoua, Haflaa, à la même référence, commentant la Guemara.

(22) A son début, cité ci-dessus, à la fin du paragraphe 1.

(23) Au début du paragraphe 9, 10 et 11.

l'Eternel", alors que le Rambam se contente de son début : "ils seront à Babel et ils y resteront".

4. L'explication de tout cela est la suivante. On trouve deux avis sur l'interdiction de quitter Babel pour se rendre dans les autres pays. Le Rambam cite, à ce propos, le verset : "ils seront à Babel", alors que Rachi explique : "car il y a là-bas des Yechivot, qui diffusent la Torah en permanence"⁽²⁴⁾.

La différence entre ces deux avis est celle-ci. Selon Rachi, l'interdiction de quitter Babel s'applique uniquement quand il y a des Yechivot, dans cet endroit, mais non quand elles n'existent plus. A l'inverse, le Rambam déduit l'interdiction du verset : "ils seront à Babel", ce qui veut dire que cette disposition est permanente.

On peut, toutefois, se poser la question suivante. Le verset fait référence à la période du premier exil, quand les Juifs furent expulsés à Babel. A l'inverse, l'exil, après la destruction du second Temple, ne les conduisit pas en cet endroit. Dès lors, pourquoi l'interdiction découlant du verset : "ils seront à Babel" s'appliquerait-elle aussi au présent exil, celui d'Edom ?

Les Tossafot⁽²⁵⁾ apportent, à cette question, la réponse suivante : "on peut penser que le verset s'applique aussi au second exil", mais l'on peut s'interroger sur leur interprétation : où trouver la preuve que ce verset concerne le second exil, alors qu'il y est aussi question de Babel⁽²¹⁾ ?

Bien plus, on peut s'interroger selon l'interprétation du Kessef Michné, qui dit que l'interdiction de : "quitter Babel pour les autres pays"

(24) On verra aussi le Meïri et la Chita Mekoubétset, à cette référence.

(25) Au paragraphe : "A Babel", à la même référence du traité Ketouvt.

inclut aussi Erets Israël, selon le Rambam, car on observe que plusieurs Sages de la Guemara⁽²⁶⁾ se sont rendus de Babel en Erets Israël⁽²⁷⁾.

Ainsi, les maîtres de Rabbi Yehouda, auteur de cet enseignement, Rav et Chmouel⁽²⁸⁾, ont eux-mêmes, dans un premier temps, étudié la Torah à Babel, puis ils se sont rendus en Erets Israël et, par la suite, ils sont revenus à Babel⁽²⁹⁾. Or, d'après ce qui a été dit au préalable, ils n'avaient pas le droit de quitter Babel pour Erets Israël, puis de repartir d'Erets Israël pour s'en retourner à Babel.

Il est difficile d'admettre que tous ceux qui sont allés en Erets Israël, notamment Rav

et Chmouel⁽³⁰⁾, n'acceptent pas les propos de Rabbi Yehouda, bien plus, qu'il a enseignés au nom de Chmouel. Or, malgré tout cela, le Rambam tranche⁽³¹⁾ que, tout comme il est interdit de quitter Erets Israël pour la diaspora, il est interdit également de quitter Babel pour se rendre dans les autres pays.

5. L'explication est donc brièvement la suivante. La différence entre Erets Israël et tous les autres pays présente, de façon générale, deux aspects :

A) Le Midrash⁽³²⁾ dit que : "Erets Israël est chérie, car D.ieu l'a élue".

B) C'est, en outre, une Terre sainte, comme l'indique la Me'hilta⁽³³⁾ : "Avant l'élec-

(26) On verra aussi la suite de la Guemara, à la même référence du traité Ketouvt, le début du Sidour du Yaabets, dans l'éloge de la maison de D.ieu, au paragraphe 6.

(27) Selon la question posée par les commentateurs.

(28) Commentaire de Rachi, notamment sur les traités Soukka 9a et Avoda Zara 16b.

(29) On verra le Séder Ha Dorot, article : "Chmouel", au paragraphe 3.

(30) A l'exception de Rav Zeïra, dont la Guemara dit clairement, à cette

référence du traité Ketouvt, que : "il évitait Rabbi Yehouda". Et, le traité Bera'hot 24b indique que : "Rabbi Abba évitait...".

(31) Selon l'interprétation Du Kessef Michné, qui inclut aussi Erets Israël parmi les autres pays.

(32) Midrash Tan'houma, Parchat Reéh, au chapitre 8. On verra aussi le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 3, au paragraphe 8 et les références indiquées dans la note 34, ci-dessous.

(33) Au début.

tion d'Erets Israël, tous les pays étaient aptes à recevoir la Parole. Après cette élection, les autres pays furent écartés⁽³⁴⁾.

La relation entre les Juifs et Erets Israël présente donc également deux aspects :

A) Il en est ainsi du fait du choix de D.ieu, comme le disent nos Sages : "Il a choisi Erets Israël, Il a fait des enfants d'Israël Sa part. Puis, le Saint béni soit-Il a dit : que viennent les enfants d'Israël, qui sont Ma part et qu'ils héritent de la terre qui est Ma part"⁽³⁵⁾.

B) En outre, tous possèdent la sainteté, Erets Israël et les enfants d'Israël, qui sont un : "peuple saint"⁽³⁶⁾.

La différence entre ces deux aspects s'exprime, notamment, dans le nom du pays. Du fait de sa sainteté, il est précisément Erets Israël, non pas le pays de Canaan, qui ne possède aucune sainteté. Pourtant, le choix d'Erets Israël par le Saint béni soit-Il n'implique pas que le pays porte ce nom. Il aurait pu rester le pays de Canaan⁽³⁷⁾, par exemple. En effet, le choix de D.ieu se fit : "quand Il créa le

(34) On verra la suite de la Me'hilta, à cette référence, le Midrash Tan'houma, Parchat Behar, à la fin du chapitre 1, qui dit : "Je chéris Erets Israël, car Je l'ai sanctifiée, plus que tous les autres pays". Le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 7, au début du paragraphe 10 affirme que : "la Présence divine s'est installée en Erets Israël". On verra le début du Sifra Zouta et le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 7, au paragraphe 8, indiquant que : "le pays de Canaan est en mesure d'être la maison de la Présence divine".

(35) Midrash Tan'houma, Parchat Re'eh, à la même référence et Midrash Rabba, Parchat Masseï, chapitre 23, à la fin du paragraphe 7.

(36) On verra le Tachbets, tome 3, au chapitre 200 et le Kaftor Va Féra'h, notamment au chapitre 10, qui définissent des aspects spécifiques au sein même de la sainteté d'Erets Israël.

(37) On consultera les versets de la Parchat Masseï, 33, 51 et suivants, qui disent : "le pays de Canaan" ou bien : "le pays". Il en est ainsi en différents versets de la Torah, comme l'indique l'Encyclopédie talmudique, à cet article. Le Midrash Bamidbar Rabba, Parchat Masseï, chapitre 7, au paragraphe 7, dit : "Je ferai entrer les enfants d'Israël, que Je chéris, dans le pays que Je chéris, celui de Canaan".

monde. Il répartit alors les autres pays entre les nations et Il fit le choix d'Erets Israël.

Il en résulte que l'interdiction de quitter Erets Israël présente aussi deux aspects :

A) Il y a, d'abord, la sainteté du pays⁽³⁸⁾, de laquelle dépend aussi la pratique des Mitsvot spécifiques à la Terre sainte⁽³⁹⁾.

(38) Les responsa Maharit, tome 2, au chapitre 28, disent que toutes les lois de la Michna, "l'homme peut obliger son épouse...", "s'expliquent essentiellement par la sainteté d'Erets Israël. La Mitsva de s'y installer s'applique encore de nos jours et il ne s'agit pas seulement de la Mitsva elle-même". Néanmoins, ce commentaire est basé sur l'avis du Ramban, qui définit une Mitsva d'habiter en Erets Israël, mais l'on verra les responsa 'Hatam Sofer, au chapitre 234, qui disent que, selon le Rambam également, il en est ainsi du fait de la sainteté d'Erets Israël. Il en est de même pour le Kaftor Va Féra'h, au chapitre 10, pour le Avneï Nézer, même référence, au paragraphe 33, le fascicule sur le Collel 'Habad, du Rabbi Rachab, paru à Jérusalem, en 5667, imprimé dans le Yagdil Torah, New York, 1^{ère} année, fascicule n°3, à partir du paragraphe 7, de même que la note suivante.

(39) Le Rachbam, commentant le traité Baba Batra 91a, affirme que : "il s'est exclu de la Mitsva", ce qui veut bien dire qu'il n'est pas de l'avis du Ramban, selon lequel il y a une Mitsva de résider en Erets Israël. Le Tachbets, tome 3, au chapitre 200, de

même qu'au chapitre 198, dit que l'on oblige quelqu'un à se rendre en Erets Israël uniquement pour mettre en pratique les Mitsvot. C'est aussi ce que disent les responsa Maharit, tome 1, au chapitre 47. Il y a une différence, selon que la raison est uniquement la sainteté de la Présence divine ou bien aussi la Mitsva, par exemple pour l'autre rive du Jourdain, selon différents avis, comme l'indique le Tachbets, à cette référence. Il n'en est pas de même, en revanche, selon Rachi, commentant le verset Masseï 34, 2, le Or Ha 'Haïm sur les versets Matot 32, 7, Devarim 2, 20 et 3, 13. De même, le Maharit, même référence, dit que l'obligation de la contrainte, pour les Mitsvot, s'applique seulement en Erets Israël qui a été sanctifiée ou, tout au moins, en Syrie et dans les autres régions annexées, par la suite, à Erets Israël. Le Sifri, sur le verset Ekev 11, 24, indique que : "les Mitsvot s'y appliquent". On verra aussi la longue explication sur l'autre rive du Jourdain, dans le Likouteï Si'hot, tome 13, aux pages 124 et 125, dans la note 20, avec les références qui sont indiquées. Ce point ne sera pas développé ici.

B) Il y a, en outre, le choix d'Erets Israël par D.ieu, afin de donner ce pays aux enfants d'Israël⁽⁴⁰⁾.

6. Ce qui vient d'être dit permettra de comprendre l'affirmation du Rambam, selon laquelle, tout comme il est interdit de quitter la Terre sainte pour la diaspora, il est

interdit également de se rendre de Babel dans les autres pays.

L'interdiction de quitter un endroit sain, du fait de sa sainteté, s'applique uniquement à Erets Israël. En revanche, du point de vue de l'interdiction liée au fait que D.ieu a désigné un certain

(40) Il semble évident qu'il en est ainsi uniquement en Erets Israël, que le Saint béni soit-Il a choisie, non pas sur l'autre rive du Jourdain et dans les autres régions conquises. On notera que l'obligation des prélèvements agricoles, Terouma et Maasser, présente aussi ces deux aspects. Il y a, d'une part, la sainteté du pays, selon le sens le plus simple des termes du Rambam, à la fin du chapitre 6 des lois de la maison d'élection et des lois de la Terouma, chapitre 1, au paragraphe 5. D'autre part, le Saint béni soit-Il a choisi Erets Israël et l'a donnée aux enfants d'Israël. Elle est donc leur terre, après la conquête et le partage. On pourrait penser qu'il en est de même pour le Rambam, qui pense, à la fin du chapitre 1 des lois de la Terouma, que l'obligation des prélèvements agricoles est instaurée par la Torah uniquement : "quand tous les enfants d'Israël s'y trouvent, ainsi qu'il est dit : 'quand vous viendrez', ce qui fait allusion à la venue de tous". Mais, l'on verra aussi le Tsafnat Paanéa'h, qui précise que : "notre maî-

tre, dont la mémoire est une bénédiction", requiert deux éléments. De ce fait, selon plusieurs avis, ceci n'est pas mentionné dans la Michna du traité Kélim, chapitre 1, à la Michna 6 : "Erets Israël est plus sainte que tous les autres pays". Le Min'hat 'Hinou'h, Mitsva n°284, au paragraphe 6 et dans la Michna A'harona, rappelle que la tribu de Lévi n'a pas reçu de part en Erets Israël. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de lui donner la Terouma et le Maasser. Ceci a une incidence sur la Hala'ha, notamment pour la Syrie. On verra aussi le Rambam, lois de la Chemitta et du jubilé, chapitre 13, au paragraphe 11, la note du Rabad, même chapitre, au paragraphe 10, le Kessef Michné, à la même référence, le commentaire de Rachi et celui du Ramban sur les versets Choftim 18, 1-2, mais aussi le Parchat Dera'him, Déré'h Ha Kodech, sixième commentaire. Les commentateurs du Rambam ont développé, à différentes références, de longues analyses, à ce sujet, mais celles-ci ne seront pas rapportées ici.

endroit comme celui en lequel les Juifs doivent résider, Babel et Erets Israël sont effectivement identiques, jusqu'à un certain point de vue.

Dieu choisit Erets Israël pour être l'endroit de la liberté et de la délivrance les plus parfaites, à l'issue de l'exil d'Égypte^(40*), puis elle le resta dans une période normale et quand les Juifs étaient normaux. De même, Dieu choisit Babel comme l'endroit de l'exil⁽⁴¹⁾ pour les Juifs⁽⁴²⁾, avant même cet exil, du fait de : "nos fautes".

C'est pour cette raison que le Rambam parle du pays, Erets, sans préciser Erets Israël. Il dit : "le pays"⁽⁴³⁾, avec un article défini, car ce pays,

depuis toujours, a été séparé et distingué de tous les autres, par le fait que le Saint béni soit-Il l'a choisi. Le Rambam souligne ainsi que l'interdiction de quitter le pays à laquelle il fait allusion n'est pas liée à la sainteté d'Erets Israël, mais à sa désignation comme la terre des Juifs. Et, pendant le temps de l'exil, la même explication s'applique au fait de quitter Babel, comme elle s'appliquait à Erets Israël.

7. Le Rambam cite, à ce propos, le verset : "ainsi qu'il est dit : ils seront à Babel et ils y resteront". Il en déduit que Babel est l'endroit que Dieu a choisi pour les Juifs, pendant le temps de l'exil.

(40*) Ainsi qu'il est dit, dans les versets Vaéra 6, 6-8 : "Je vous libérerai des souffrances de l'Égypte et Je vous conduirai dans le pays".

(41) Comme c'est le cas des villes de refuge, pour un individu, en Erets Israël.

(42) Selon le commentaire de Rachi, "tout comme il est interdit..." s'entend sur le second aspect. Il est interdit de la quitter du fait de sa sainteté et, de même, on ne quitte pas Babel à cause de sa sainteté, comme l'indique

le Lé'hem Michné sur le Rambam, à la même référence des lois des rois. Malgré cela, la formulation : "tout comme... de même..." n'est pas totalement adaptée, car les deux formes de sainteté ne sont pas identiques. En Erets Israël, il s'agit de la sainteté, à proprement parler, alors que la sainteté de Babel émane de ceux qui y étudient la Torah. Mais, l'on verra aussi la note 48, ci-dessous.

(43) On verra la note 37, ci-dessus.

Bien que le verset fasse allusion aux instruments du service dans le Temple et que le Maharcha⁽⁴⁴⁾ en déduise : “il n’y a là aucune Injonction”, mais : “Yermyahou prophétise qu’il en sera ainsi”, le Rambam n’adopte pas cette interprétation et considère que l’Injonction s’applique aussi aux instruments du service, qui doivent rester à Babel, même si une opportunité se présente de les en faire sortir⁽⁴⁵⁾. Même en ce cas, “ils resteront là-bas”.

(44) Selon le commentaire du Maharcha, à cette référence du traité Ketouvoth.

(45) C’est aussi, notamment, le commentaire du Haflaa, à cette référence.

(46) D’après l’avis du Rambam, le verset : “ils resteront à Babel” n’est pas cité dans les propos de Rabbi Yehouda, au nom de Chmouel et l’on peut le justifier, au moins au prix d’une difficulté, parce qu’il s’en remet au fait que Rabbi Yehouda le cite lui-même, à propos du départ de Babel pour Erets Israël. On verra ce que dit le texte, à ce propos, par la suite.

(47) Conformément au principe, rappelé dans la note 69, selon lequel on ne multiplie pas les controverses, on peut penser que, d’après l’avis du Rambam également, le choix de Babel comme lieu d’exil, y compris le second, est lié au fait que la Torah y est exilée également. De même, à l’in-

On peut en déduire qu’il en est de même pour les Juifs. D.ieu a fait de Babel l’endroit en lequel ils doivent se trouver, pendant le temps de l’exil. Ils ne doivent donc pas quitter cet endroit⁽⁴⁶⁾, ce qui veut dire aussi qu’il n’y a pas de différence entre le premier exil et le second. Car, D.ieu a lié l’exil à Babel, de sorte que : “ils resteront là-bas”, d’une manière fixe, au même titre que D.ieu a choisi Erets Israël de manière fixe, en temps de délivrance et en période normale⁽⁴⁷⁾.

verse, le choix de Babel est expliqué, selon l’avis de Rachi, au paragraphe 12. Comme l’expliquent nos Sages, commentant le verset Mela’him 2, 24, 14 : “les forgerons et les serruriers”, selon le traité Guittin 88a, avec les références indiquées, furent dans l’exil de Ye’hanya, puis, par Rabbi ‘Hya et ses fils, comme l’indique le traité Soukka 20a : “il y a une discussion entre Rav et Chmouel...”. On verra aussi le Midrash Tan’houma, Parchat Noa’h, au chapitre 3 : “ils s’installèrent avec leur Torah, à Babel, depuis ce moment-là jusqu’à ce jour. Ni Edom, ni la Grèce ne les dominèrent”. On consultera ce texte. Cela veut dire que, par nature, Babel est plus adapté à la Torah que les autres endroits. C’est pour cela que D.ieu le choisit et l’on verra le Sidour du Yaabets, à cette référence. Toutefois, selon le Rambam, on le déduit du ver-

Ceci nous permettra d'établir une autre différence entre la conception de Rachi et du Meïri, d'une part, celle du Rambam, d'autre part. Selon Rachi, on ne quitte pas Babel parce qu'il y a, là-bas, des Yechivot qui diffusent la Torah. Cela veut dire que, si ces Yechivot ne sont plus à Babel, mais se trouvent dans un autre pays, c'est ce dernier qui ne doit pas être quitté pour se rendre ailleurs⁽⁴⁸⁾.

Pour le Rambam, en revanche, D.ieu a fait de Babel l'en-

droit dans lequel on doit se trouver pendant le temps de l'exil. C'est donc le seul pays que l'on n'a pas le droit de quitter, ce qui n'est pas le cas des autres lieux de Torah⁽⁴⁹⁾. C'est alors comme si l'on se rend d'Erets Israël vers un autre pays.

8. Ce qui vient d'être dit permettra de répondre aux autres questions :

A) Pourquoi le Rambam ne dit-il pas : "tout comme il est interdit de quitter le Pays pour Babel" ?

set : "ils resteront à Babel", y compris quand la raison n'existe plus, quand l'étude de la Torah a disparu de Babel. L'interdiction subsiste, ce qui n'est pas le cas d'après Rachi, comme le texte le dira par la suite.

(48) C'est ce que l'on peut déduire simplement des termes de Rachi et c'est aussi ce que dit, clairement, le Meïri, à cette référence du traité Ketouvoth : "tout endroit en lequel on trouve la sagesse et la crainte de D.ieu est comparé à Erets Israël". C'est une référence claire de la partie révélée de la Torah, comme c'est le cas pour chaque notion de sa dimension profonde, justifiant ce que disent nos maîtres et chefs, en réponse à une question sur l'opportunité de se rendre en Erets Israël, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 621 : "Tu veux te rendre en Erets

Israël ? Fais donc ici Erets Israël !". Car, c'est alors comme si l'on habitait en Erets Israël, comme le dit Rabbi Yehouda, à cette référence de la Guemara, à propos de Babel. C'est le commentaire du Meïri et il est donc interdit de quitter cet endroit. La Chita Mekoubétset et le Haflaa, à cette référence, disent : "Il y a là-bas des disciples des Sages et la Présence de D.ieu se trouve à Babel, dans la synagogue", comme l'indique le traité Meguila. Mais, il en est de même pour tout endroit de l'exil. La Présence divine s'y trouve aussi, comme l'indique le début de ce passage, dans le traité Meguila 29a. Par la suite, le Meïri ajoute que : "ils comprennent la Torah et perçoivent un reflet de la Présence divine".

(49) Y compris selon ce qui est expliqué dans la note 47, bien entendu.

B) Pourquoi ne dit-il pas : “de même, il est interdit de quitter Babel pour Erets Israël”, selon l’interprétation du Kessef Michné ?

C) Pourquoi ne conclut-il pas, comme la Guemara : “jusqu’à ce que Je me souvienne d’eux, Parole de l’Eternel” ?

En effet, du point de vue de l’interdiction de quitter Erets Israël, du fait de son choix par le Saint béni soit-Il, Babel est identique à tous les autres pays et inclus en eux. De même, par rapport au choix, par D.ieu, de Babel comme endroit de l’exil, Erets Israël est identique à tous les autres pays, selon le Kessef Michné. Il importe donc de

citer ici uniquement le début du verset : “ils seront conduits à Babel et ils y resteront”, car D.ieu a fait de Babel l’endroit fixe de l’exil, mais non sa conclusion⁽⁵⁰⁾.

Dans la Guemara, en revanche, Rabbi Yehouda cite effectivement la conclusion de ce verset, car il affirme que : “quiconque se rend de Babel en Erets Israël transgresse une Injonction”. Or, c’est essentiellement la fin du verset qui se rapporte à ce départ pour Erets Israël : “jusqu’à ce que Je me souvienne d’eux, Parole de l’Eternel”. Il ne faut donc pas rentrer en Erets Israël avant d’avoir ce souvenir de D.ieu.

(50) Selon le Kessef Michné, le Rambam ne dit pas que l’on transgresse un Interdit parce qu’il n’y a là qu’un appui, dans le verset : “il en est de même, à de nombreuses références du Talmud, qui emploie le terme d’Injonction à propos de ce qui est uniquement interdit par les Sages”, par exemple dans le traité Bera’hot 16b et l’on verra le Roch, à cette référence, ou bien dans le traité Moéd Katan, chapitre 3, au paragraphe 3. C’est aussi l’avis du Rambam sur ce qui est inscrit dans la Torah, par exemple dans le traité ‘Houlin 19b :

“celui qui a une conversation profane transgresse un Interdit, ainsi qu’il est dit : tu en parleras”. Le Rambam, dans ses lois des opinions, chapitre 4, au paragraphe 4, ne dit rien de tout cela. De même, le Rama, Yoré Déa, chapitre 246, au paragraphe 25 dit : “il est interdit d’avoir des propos profanes”, ce qui n’est pas le cas du Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, qui le cite, dans ses lois de l’étude de la Torah, chapitre 3, au paragraphe 5 et dans Ora’h ‘Haïm, chapitre 156, au paragraphe 16, mais ce point ne sera pas développé ici.

9. Ceci nous permettra de comprendre les paragraphes suivants du Rambam. Après le détail des lois⁽⁵¹⁾ relatives à l'interdiction d'habiter en Egypte, qu'il justifie parce que : "leurs actions sont plus corrompues que celles de tous les autres pays", le Rambam se place à l'autre extrême, au paragraphe 9 et il indique que : "il est toujours interdit de quitter Erets Israël pour les autres pays", essentiellement du fait de sa sainteté, par rapport au reste du monde.

Dans les paragraphes suivants, le Rambam détaille la notion de sainteté d'Erets Israël et il rappelle que : "les grands Sages embrassaient les frontières d'Erets Israël. Nos Sages disent que l'on pardonne les fautes de celui qui réside en Erets Israël"⁽⁵²⁾.

Puis, au paragraphe 12, le Rambam dit que : "Un homme résidera toujours en Erets Israël, le cas échéant dans une ville majoritairement non juive, mais non à l'étranger, y compris dans une ville majoritairement juive, car quiconque se rend en diaspora est comme s'il était idolâtre, ainsi qu'il est dit : car, ils l'ont renvoyé, en ce jour m'empêchant d'avoir part à l'héritage de l'Eternel et me disant : va servir d'autres dieux. Et, il est dit, à propos des malheurs : ils ne viendront pas dans la terre d'Israël".

Et, la raison pour laquelle il en est ainsi n'est pas tranchée. Il y a donc les deux raisons à la fois, la sainteté particulière d'Erets Israël, du fait de la Présence divine, comme l'indique l'expression : "qui-

(51) Aux paragraphes 7 et 8 des lois des rois, à la même différence.

(52) Tout ceci, y compris l'interdiction d'en sortir, selon le Rambam, dépend de la sainteté intrinsèque d'Erets Israël, de la Présence divine Qui y réside, non pas de l'obligation

faite par la Mitsva. On verra, à ce propos, le Tachbets, même référence, au début du chapitre 200, le Kaftor Va Féra'h, à la même référence, le Radbaz sur le Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 4, au paragraphe 6, avec les références indiquées.

conque se rend en diaspora est comme s'il était idolâtre"⁽⁵³⁾, d'une part, le choix d'Erets Israël par D.ieu, au point d'être : "l'héritage de l'Eternel", qu'Il a donné aux Juifs⁽⁵⁴⁾, d'autre part. C'est la raison pour laquelle le Rambam écrit : "quiconque se

rend en diaspora est comme s'il était idolâtre", ce qui semble remettre en cause son libre-arbitre, alors que la Guemara dit⁽⁵⁵⁾ : "quiconque réside en diaspora est comme s'il n'avait pas de D.ieu"⁽⁵⁶⁾. On retrouve cette affirmation dans ce paragraphe, puis le

(53) On verra, notamment, le Ramban, à cette référence de la Parchat A'hareï, le Kaftor Va Féra'h, même référence, le Haflaa sur le traité Ketouvot, à la même référence. En revanche, le Meïri, à cette référence du traité Ketouvot, dit : "la diaspora est une demeure fixe pour les non Juifs et pour les idolâtres. Or, il est impossible de ne pas les imiter.

(54) On notera que la Guemara, à cette référence du traité Ketouvot, le déduit du verset : "pour vous donner le pays de Canaan, pour être votre D.ieu". La Tossefta du traité Avoda Zara, chapitre 5, au paragraphe 2 indique que : "tant que vous vous trouvez dans le pays de Canaan, Je suis votre D.ieu". On peut penser que le Rambam n'en fait pas mention parce qu'il présente, d'emblée, la conclusion de la Guemara.

(55) C'est aussi ce que dit la Tossefta, à cette référence.

(56) La formulation : "celui qui réside en Erets Israël est comme s'il avait un D.ieu et celui qui réside en diaspora..." indique la permanence et aussi la sainteté d'Erets Israël, par rapport au manque de sainteté du reste du monde. Le Ramban cite ce texte, dans son commentaire de la Parchat

A'hareï, après avoir dit que la Providence d'Erets Israël émane de D.ieu Lui-même et elle ne permet pas le maintien de ceux qui commettent des fautes, comme c'est le cas dans les autres pays, bien que, dans son Séfer Ha Mitsvot, le Rambam écrit que : "celui qui la quitte et réside en diaspora sera, à tes yeux, comme si...". Ici, en revanche, il dit : "quiconque se rend en diaspora", faisant ainsi allusion à l'instant de son départ, sans mentionner la sainteté d'Erets Israël, pour celui qui y réside. En effet, celui qui agit de la sorte abandonne le pays qui a été choisi par D.ieu et donné à Israël. On verra aussi le Sdei 'Hémed, principes, chapitre du Kaf, principe n°78, qui dit que telle était la version de la Guemara dont le Rambam disposait, comme dans la Tossefta, à cette référence du traité Avoda Zara, le Sifra sur le verset Behar 25, 38 et les Avot de Rabbi Nathan, chapitre 26, au paragraphe 2, avec quelques changements de termes : "quiconque abandonne Erets Israël et s'en va". C'est ce que disent la Tossefta et les Avot de Rabbi Nathan, alors que le Sifra dit : "quiconque réside en Erets Israël puis la quitte...".

Rambam fait allusion à la seconde idée, qu'il développe longuement et il conclut : "sur la terre d'Israël".

Telle est donc la conclusion du Rambam, dans ces lois définissant la qualité d'Erets Israël, non pas leur début, comme on aurait pu s'y attendre, avant même de dire que : "il est interdit de quitter Erets Israël"⁽⁵⁷⁾. C'est, en effet, toute la valeur du choix d'Erets Israël qui est décrite ici. Aussi, lorsque, par la suite, le Rambam dit qu'il est interdit de quitter Babel pour les autres pays, à cause du choix de D.ieu, il précise : "tout comme il est interdit de quitter le Pays", soulignant ainsi que la

raison de cette Interdiction est le choix de D.ieu. En ce sens, la sortie d'Erets Israël et celle de Babel sont effectivement identiques, comme on l'a montré.

10. On comprend ainsi pourquoi plusieurs Sages de la Guemara se rendirent de Babel en Erets Israël. Il n'y a pas lieu de considérer qu'ils n'étaient pas du même avis que Rabbi Yehouda ou bien de ce qu'il a dit au nom de Chmouel.

En effet, l'interdiction de quitter Babel pour se rendre en Erets Israël ou dans un autre pays, comme celle de quitter Erets Israël pour se

(57) En effet, le Rambam aurait dû mentionner d'abord l'obligation de résider en Erets Israël, puis l'interdiction de la quitter. Il faut en déduire qu'il s'agit ici d'une autre notion, que l'interdiction de quitter le pays n'est pas pour cette raison, pas plus que du fait de la Mitsva de résider en Erets Israël. Peut-être est-il possible d'avancer que, d'abord, dans le paragraphe 9, le Rambam énonce l'interdiction tranchée : "il est interdit de quitter Erets Israël", puis, dans le paragraphe 10, il définit le comportement que l'on doit avoir pour manifester son

amour d'Erets Israël. Et, il conclut ensuite : "Un homme résidera toujours en Erets Israël, car quiconque se rend en diaspora est comme s'il était idolâtre", ce qui n'est ni une Mitsva, ni une interdiction. Plusieurs textes discutent l'avis du Rambam sur la Mitsva de résider en Erets Israël. On verra le fascicule sur le Collel 'Habad, à la même référence, de même que les références indiquées dans l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Erets Israël" et le Avnei Nézer, à la même référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

rendre à Babel, découle du choix de D.ieu, non pas d'une certaine raison, par exemple une décision du roi de Babel. Quitter l'un ou l'autre est donc interdit et les permissions données dans le premier cas s'appliquent aussi au second. Ainsi, il est parfois permis de quitter Erets Israël pour se rendre dans les autres pays, comme le tranche le Rambam⁽⁵⁸⁾ : "pour étudier la Torah ou encore pour faire du commerce". Or, il en est de même, quand on se rend de Babel en Erets Israël, ou dans un autre pays. Il est permis de le faire dans le but d'étudier la Torah⁽⁵⁹⁾ ou bien de faire du commerce.

Il s'agit, en l'occurrence, d'une autorisation qui est donnée dans un but précis, étudier la Torah, faire du commerce. Mais, celui qui quitte Erets Israël et se rend dans un

autre pays dans des conditions permises reste considéré, même après cela, comme un résident d'Erets Israël et il est tenu d'y retourner ensuite^(59*). Il en est de même également pour celui qui quitte Babel et se rend en Erets Israël, dans des conditions permises. Il demeure, en Erets Israël, un habitant de Babel, lieu que D.ieu a choisi, pendant le temps de l'exil et il est tenu d'y retourner par la suite.

Il existe, cependant, une différence entre les conditions et l'objectif de ces déplacements. S'il s'agit de faire du commerce, une limite existe et, dès qu'il a réalisé des gains, il doit s'en retourner. A l'inverse, s'il va étudier la Torah, aucune limite ne lui est imposée et, tant qu'il peut augmenter son étude, il peut rester en Erets Israël.

(58) Même référence, au paragraphe 9.

(59) On verra la Chita Mekoubétset, à cette référence du traité Ketouvoth, à propos de celui à qui son frère dit : "tu seras encore plus sage".

(59*) Le Rambam, à cette référence, dit : "et, il retournera en Erets Israël". On verra aussi les Tossafot sur le traité Avoda Zara 13a.

Ceci nous permet de justifier simplement que plusieurs Sages de la Guemara aient quitté Babel pour Erets Israël. Ils avaient alors recours à cette permission et ceux qui y restèrent, de manière définitive, le firent parce qu'ils purent de cette façon, développer leur étude de la Torah⁽⁶⁰⁾.

A l'inverse, Rav et Chmouel, bien qu'ils quittèrent Babel pour étudier la Torah en Erets Israël, y reçurent

pleinement l'enseignement de Rabbi et ils devaient donc s'en retourner à Babel⁽⁶¹⁾. Bien plus, par la suite, ils connurent la grandeur à Babel, grâce à la Torah étudiée en Erets Israël, à l'analyse, à la discussion, avec les élèves. C'est précisément dans ce domaine que se manifestait la supériorité de Babel, par rapport à Erets Israël⁽⁶²⁾.

11. Tout comme Erets Israël possède deux qualités, le choix du Saint béni soit-Il, au-

(60) Ou encore pour enseigner la Torah, comme le firent Rabbi 'Hya et ses fils, selon le traité 20a. En effet, si cela est permis pour étudier la Torah, combien plus est-ce le cas pour l'enseigner et l'on verra, à ce propos, le Sidour du Yaabets, à la même référence, même si, pour permettre le départ d'Erets Israël, le Rambam écrit : "pour étudier la Torah". On peut donc penser, comme le texte le précisera par la suite, que celui qui l'enseigne la reçoit lui-même plus profondément, ainsi qu'il est dit : "plus encore de mes disciples".

(61) On verra le traité Yoma 87b, à propos de Rav, qui dit : "il va étudier la Torah à Babel".

(62) C'est ce que l'on peut déduire du fait que l'on envoya dire, depuis Erets Israël : "celui qui a la qualité du Sinaï est la valeur dominante", comme l'indique la fin des traités Bera'hot et

Horayot. Le Yerouchalmi, à la fin du traité Horayot, dit que la synthèse passe avant l'analyse. En revanche, le Babli, dans le traité Horayot, se pose encore la question : "Qu'est-ce qui est préférable, percevoir profondément ou s'interroger, analyser ou conclure ?". Le texte ne répond pas à la question et n'accepte donc pas la préséance de celui qui a la qualité du Sinaï, comme on l'a dit en Erets Israël. On verra aussi le commentaire de Rabbénou 'Hananel sur le traité Sanhédrin 24a : "Il m'a installé dans l'obscurité : c'est le Talmud de Babel", de même que le discours 'hassidique intitulé : "Rava dit", de 5708, aux chapitres 11 et 12, avec les références indiquées et le Likouteï Si'hot, tome 13, à la page 32, au paragraphe 3, aux pages 37 et 38, paragraphe 10, avec les références indiquées.

delà de tous les autres pays et sa sainteté, les Juifs les possèdent également. Ils ont été élus par D.ieu et ils possèdent la sainteté⁽⁶³⁾, parce qu'ils sont liés à la Torah et aux Mitsvot.

La différence entre l'une et l'autre est la suivante. D.ieu choisit le peuple juif, parmi tous les autres peuples, ainsi qu'il est dit : "Tu nous as choisis d'entre tous les peuples et les langues", sans rapport avec leur valeur et leur sainteté⁽⁶³⁾, émanant de la Torah et des Mitsvot. Si ces critères avaient été retenus, en effet, il n'y aurait pas eu de choix. Car, un choix véritable porte sur deux éléments comparables⁽⁶⁴⁾ et il permet d'en retenir un. Or, du point de vue de la sainteté, de la Torah, des Mitsvot, il n'y a aucune comparaison possible entre les Juifs et les autres nations, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de choix.

Il faut en conclure que l'élection d'Israël n'est pas basée sur sa sainteté. C'est, bien au contraire, le choix du Saint béni soit-Il qui lui confère cette sainteté. Il en résulte que l'attachement des Juifs à D.ieu, du fait de Son choix, procède de l'essence profonde de chacun, bien au-delà de ce qui résulte de la sainteté, de la Torah et des Mitsvot, qui se surajoutent à la personnalité, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Très clairement, l'attachement d'un Juif à D.ieu du fait de Son choix unit l'Essence de D.ieu à l'essence d'un Juif. En revanche, l'attachement d'un Juif, du fait de sa sainteté, qu'il obtient par la Torah et les Mitsvot, Sagesse et Volonté de D.ieu, suscite un lien⁽⁶⁵⁾, *Tsavta*, de la même étymologie que Mitsva et permet donc effectivement de se lier à D.ieu.

Il en est de même également pour la Torah, car : "les

(63) Les versets Vaér'hanan 7, 6 et Reéh 14, 2 disent : "car, tu es un peuple saint pour l'Eternel ton D.ieu et c'est toi que l'Eternel a choisi". Rachi explique, commentant le verset de la Parchat Reéh : "en outre, l'Eternel t'a

choisi".

(64) On verra le Tanya, au chapitre 49, à la page 70a, de même que la note 70, ci-dessous.

(65) Likouteï Torah, Parchat Be'hokotai, à la page 45c.

enfants d'Israël s'attachent à la Torah et la Torah au Saint béni soit-Il''⁽⁶⁶⁾. En pareil cas, ce n'est pas l'essence d'un Juif qui est, d'emblée, attachée à l'Essence de D.ieu, béni soit-Il. Cet attachement est réalisé par l'intermédiaire de la Torah et des Mitsvot.

C'est pour cette raison que nos Sages parlent de : "trois nœuds⁽⁶⁷⁾ s'attachant l'un à l'autre, Israël à la Torah et la Torah au Saint béni soit-Il". En effet, pourquoi deux nœuds ne seraient-ils pas suffisants, l'un entre Israël et la Torah, l'autre entre la Torah et le Saint béni soit-Il ? L'explication est donc qu'en plus du lien par la Torah, un Juif peut aussi s'attacher directement à D.ieu, sans

aucun intermédiaire, parce que D.ieu, béni soit-Il, l'a choisi⁽⁶⁸⁾. C'est la raison pour laquelle il y a trois nœuds, à l'image d'un anneau.

12. Nous avons vu, au préalable, la différence entre la conception du Rambam, d'une part, celle de Rachi et du Meïri, d'autre part. Selon le Rambam, il est interdit de quitter Babel pour se rendre dans les autres pays du fait du choix de D.ieu, alors que, pour Rachi, il en est ainsi parce qu'il y a, dans cet endroit, "des Yechivot qui diffluent la Torah".

Il y a, toutefois, un principe⁽⁶⁹⁾ selon lequel : "on ne multiplie pas les controverses" et l'on peut donc avancer que

(66) On verra le Zohar, tome 3, à la page 73a.

(67) Le Zohar, à cette référence, définit trois niveaux. En revanche, différents textes de 'Hassidout parlent de trois nœuds. On verra le Séfer Ha Maamarim 5700, à la page 61, dans les notes.

(68) De ce point de vue, les enfants d'Israël exercent une influence sur la Torah. Ils récitent sur elle une bénédiction, synonyme de révélation. C'est ainsi que David unissait la Torah céleste au Saint béni soit-Il,

comme l'expliquent le Zohar, tome 2, à la page 222b et le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 51a, Parchat Masseï, à la page 91d et Parchat Reéh, à la page 29c.

(69) On verra les références indiquées dans le Yad Mala'hi, principes des deux Talmuds, au chapitre 10, quand il y a une divergence entre le Babli et le Yerouchalmi, le Darkeï Chalom, imprimé dans le Sdeï 'Hémed, à la fin du tome 10, principes du Talmud, chapitre 30, au paragraphe 257.

Rachi et le Meïri admettent le principe d'un choix de Babel. Néanmoins, ce choix se justifie par la sainteté de la Torah qui se trouve dans cet endroit. De ce fait, lorsque la Torah n'est plus diffusée à Babel, le choix disparaît.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour Erets Israël, dont l'élection n'est pas liée à la sainteté de l'endroit. Bien au contraire, la sainteté fait suite à l'élection, car D.ieu fit le choix d'Erets Israël par l'Essence de Lui-même, quand Il créa le monde. Ce pays est l'héritage de D.ieu et Il le donna aux enfants d'Israël comme une alliance éternelle, afin qu'il soit l'endroit véritable des Juifs, à la différence de Babel, introduit du fait de l'exil.

Le choix d'Erets Israël est donc immuable et sa sainteté

révèle ce choix à l'évidence. Nous pouvons le comprendre en observant ce qu'il en est chez les Juifs eux-mêmes. Même si l'attachement d'un Juif à D.ieu du fait de l'élection d'Israël par le Saint béni soit-Il possède une grande qualité, émanant de l'Essence de D.ieu, comme on l'a dit, l'attachement émanant de la sainteté, de la Torah et des Mitsvot est important également.

Le lien basé uniquement sur l'élection est le fait de D.ieu, ne tenant pas compte de la qualité d'Israël. En outre, cette élection n'apparaît pas à l'évidence, sur celui qui a été choisi. En revanche, celui qui découle de la sainteté, grâce à la Torah et aux Mitsvot, est une grande qualité, qui se manifeste à l'évidence, une apparition claire de la Divinité⁽⁷⁰⁾.

(70) Il en est de même pour l'âme et le corps d'un Juif : "Tu as choisis d'entre toutes les nations et les langues" se rapporte "au corps grossier, ressemblant, dans sa grossièreté, aux corps des nations", selon le Tanya, à la même référence et le Torat Chalom, à la page 120. A l'inverse, la sainteté d'Israël est essentiellement liée à son âme, qui met en pratique la Torah et

les Mitsvot, par l'intermédiaire du corps. On peut en déduire qu'il existe une supériorité du corps juif, par rapport à l'âme. En effet, l'amour de D.ieu pour l'âme est, en quelque sorte, un sentiment naturel, comme celui du père envers son fils, car les âmes sont les "fils de D.ieu". A ce stade, celui qui est aimé possède encore une existence propre. Il n'est pas lié

Ainsi, l'attachement par la Torah et les Mitsvot est le révélateur d'un attachement plus profond des Juifs à D.ieu, celui qui résulte de leur élection⁽⁷¹⁾. Il est donc nécessaire que les Juifs s'attachent à la

Torah et la Torah au Saint béni soit-Il, bien qu'ils soient liés à D.ieu par l'élection. En effet, la révélation de cette élection et l'unification qui en résulte passe par l'attachement des Juifs à la Torah⁽⁷²⁾.

à l'Essence, transcendant toute cause et tout effet. L'élection d'Israël par le Saint béni soit-Il porte donc sur le corps juif, non pas du fait de son élévation, mais uniquement parce que D.ieu l'a choisi, dans toute Son Essence, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 5. A l'inverse, l'âme possède aussi une qualité que le corps n'a pas, celle de "fils" de D.ieu, "parcelle de Divinité céleste véritable", alors que le corps, par lui-même, "ressemble, dans sa grossièreté, aux corps des nations". Néanmoins, D.ieu l'a choisi et sa valeur est du fait de ce choix, plus que par une qualité intrinsèque. En outre, cette qualité ne s'introduit pas en lui au point d'y apparaître à l'évidence.

(71) Il en est de même pour l'âme et le corps, comme on l'a dit. Le lien entre eux en fait une seule entité, au point que la vitalité du corps émane de l'âme et, dès lors, le corps possède lui-même la qualité de cette âme. C'est le choix de l'Essence de D.ieu, portant sur le corps. Grâce à l'âme, il devient profond et évident. Ce choix est alors son existence profonde. On verra la longue explication de la cause du 20 Mena'hem Av 5732, qui explique, de cette façon, la putréfac-

tion du corps, quand l'âme le quitte, bien qu'il ait été choisi par l'Essence de D.ieu et que ce choix soit immuable. En effet, la qualité du corps, par lui-même, ce choix de D.ieu n'y apparaîtrait pas à l'évidence. Même après l'action de l'âme, pendant tout le temps qu'elle passe en lui, le corps n'intériorise pas profondément ce caractère, au point d'en faire toute son existence. Puis, l'âme quitte le corps et cette qualité lui est retirée. L'élection de D.ieu ne s'unifie plus avec lui. Il se putréfie donc, jusqu'à disparaître totalement. Ainsi, différents textes, notamment le discours 'hassidique intitulé : "Reviens, Israël", de 5659, expliquent que le corps possède une vitalité intrinsèque, indépendamment de l'âme, mais celle-ci lui est également accordée par l'intermédiaire de l'âme et, lorsque celle-ci le quitte, il perd également cette vitalité. Aussi, les Tsaddikim doivent aussi retourner à la terre, un moment avant la résurrection, comme l'indique le traité Chabbat 152b, comme les Tables de la Loi dont l'existence était l'écriture de D.ieu, tant qu'elles la portaient, puis qui "ne furent rien", quand elles la perdirent, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot, tome 14, à partir de la page 30. Cependant,

13. Il en est donc de même pour Erets Israël. L'élection de ce pays par le Saint béni soit-Il est immuable, au point d'en être devenu la nature profonde. Cependant, cette élection est le fait de Dieu et sa révélation dépend donc de la sainteté d'Erets Israël.

C'est la raison pour laquelle le Rambam, quand il envisage l'interdiction de quitter Erets Israël, ne fait pas clairement la différence entre ses deux qualités, le choix du Saint béni soit-Il et sa sainteté. Il l'établit uniquement quand

il parle de l'interdiction de quitter Babel, comme on l'a vu. En effet, l'élection d'Erets Israël est directement liée à sa sainteté, qui en permet la révélation⁽⁷³⁾.

La perfection de tout cela sera obtenue dans le monde futur. Très prochainement, "les enfants d'Israël, qui sont appelés 'héritage', viendront dans la Terre qui est appelée 'héritage', ils bâtiront le Temple, qui est appelé 'héritage', par le mérite de la Torah, qui est appelée 'héritage'⁽⁷⁴⁾".

pour ce qui concerne le corps, le choix du Saint béni soit-Il est immuable et la putréfaction n'est donc pas totale. De ce fait, "tous les Juifs ont part au monde futur", selon le traité Sanhédrin, au début du chapitre 'Hélek et ils se relèveront lors de la résurrection, âmes vêtues de corps. Comme on l'a dit, l'élection se révèle, dans le corps, par l'intermédiaire de l'âme. On peut donc penser que ceux qui n'ont pas part au monde futur, d'après la Michna, à cette référence, sont ceux dont le corps disparaît complètement. On verra, à ce propos, les Techouvot Ou Biyourim, chapitre 8, au paragraphe 4 et la note 5, de même que les références mentionnées ci-des-

sus et le Likouteï Si'hot, tome 18, à la page 234, dans la note 52* et à la page 235, dans la note 58.

(72) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5666, notamment à la fin du discours 'hassidique intitulé : "et, Il parla, dans le désert du Sinaï". On sait aussi que : "Tu nous as choisis" se réalisa lors du don de la Torah, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 60, au paragraphe 4.

(73) Ceci permettra de comprendre ce qu'il en est pour la Terouma et le Maasser, comme on l'a vu dans la note 40, ci-dessus.

(74) Selon la Me'hilta sur le verset Bechala'h 15, 17.

Likouteï Si'hot

*Perspectives 'hassidiques
sur la Sidra de la semaine*

* * *

*d'après les causeries du
Rabbi de Loubavitch*

• *Treizième série* •

Tome 5
DEVARIM

DEVARIM

Devarim

La bénédiction de Moché

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

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 15)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 11)

1. Commentant le verset⁽¹⁾ : “l’Eternel, D.ieu de vos ancêtres, vous multipliera, mille fois comme vous et Il vous bénira, comme Il vous l’a dit”⁽²⁾, Rachi cite les mots : “Il vous multipliera mille fois comme vous” et il explique : “Que signifie ensuite : ‘Il vous bénira, comme Il vous l’a dit’ ? En fait, ils lui dirent : Moché⁽³⁾, pourquoi fixes-tu

(1) Devarim 1, 11.

(2) On verra le Chneï Lou’hot Ha Berit, à la page 203, qui dit que : “nous observons que les Sidrot toujours lues pendant les Chabbats des trois semaines, c’est-à-dire Matot, Masseï et Devarim, mentionnent la victoire d’Israël contre les nations et le partage de la terre, ce qui est le contraire d’un moment de malheur. Puis, s’accomplit le verset inscrit dans la Parchat Devarim : D.ieu vous multipliera comme Il l’a dit, sans limite à notre bénédiction. Dès lors, Tichea Be Av sera une grande fête”.

(3) C’est ce qui figure dans les versions parvenues jusqu’à nous et dans la première édition. En revanche, dans la seconde, et dans plusieurs manuscrits, on trouve : “ils dirent à

Moché” et, dans d’autres manuscrits : “à Moché, notre maître”. Ceci semble plus exact, car il est interdit d’appeler son maître par son prénom, sans lui donner un titre d’honneur, comme : “mon maître” ou : “mon Rav”, par exemple, selon le traité Sanhédrin 100a et l’on verra le commentaire de Rachi, à cette référence. L’enfant de cinq ans, qui commence l’étude de la Loi écrite le sait, selon sa propre attitude et celle des autres élèves, comme l’indique le Likouteï Si’hot, tome 8, page 84, dans la note 10. C’est aussi ce que disent le Sifri et le Midrash que le texte citera, par la suite. On verra aussi le Sdeï ‘Hémed, principes, chapitre du *Kaf*, principe n°104, mais ce point ne sera pas développé ici.

une limite à notre bénédiction ? Le Saint béni soit-Il n'a-t-Il pas promis à Avraham⁽⁴⁾ que nul ne pourrait les compter⁽⁵⁾ ? Il leur répondit : cette bénédiction émane de moi, mais Lui, vous bénira comme Il vous l'a dit".

La référence de ce commentaire de Rachi est le Sifri⁽⁶⁾ et le Midrash⁽⁷⁾. En effet, le Sifri indique : "Ils lui dirent :

notre maître, Moché, nous ne voulons pas que tu nous bénisses. Le Saint béni soit-Il a fait une promesse à notre père Avraham en ces termes : Je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel⁽⁸⁾ et Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre⁽⁴⁾. On peut citer, à ce propos, l'exemple d'un roi... Moché dit alors à Israël : l'Eternel, D.ieu de vos ancêt-

(4) Le'h Le'ha 13, 16.

(5) C'est ce que disent les versions parvenues jusqu'à nous et la première édition. En revanche, la seconde édition et plusieurs manuscrits de Rachi citent aussi la suite et la conclusion de ce verset : "s'il peut compter la poussière de la terre, il comptera également ta descendance". D'autres manuscrits de Rachi citent uniquement la suite du verset : "la poussière de la terre, etc....".

(6) Sur ce verset. On verra aussi le Sifri sur le verset Bealote'ha 10, 36.

(7) Midrash Devarim Rabba, chapitre 1, au paragraphe 13. On verra aussi le Midrash Devarim Rabba, édition Libermann, avec quelques modifications.

(8) Toledot 26, 4. Ce verset fut dit à Its'hak. Il en est de même pour le Yalkout Chimeoni, à cette référence, qui précise, toutefois que : "D.ieu a donné l'assurance à nos ancêtres". Le Sifri, édition Finkelstein, mentionne

le verset dit à Avraham, Vayéra 22, 17 : "car, bénir Je te bénirai et multiplier Je multiplierai ta descendance, comme les étoiles du ciel et comme le sable". En revanche, il ne cite pas le second verset : "Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre". On verra aussi le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 2, au paragraphe 12, qui dit : "tu vois qu'Avraham...". Le Midrash Bamidbar Rabba de l'édition indiquée précise : "le Saint béni soit-Il avait dit : ta descendance sera comme la poussière de la terre", selon le verset Vayétsé 28, 14, qui fut dit à Yaakov et "de grâce, regarde vers le ciel, le verset Vayéra 15, 5, qui fut dit à Avraham. On verra aussi la Pessikta de Rav Kahana, au chapitre 2 et les versets qui sont cités, le Midrash Tan'houma, Parchat Tissa, chapitre 9, ou bien au chapitre 5, dans l'édition Bober et le Yalkout Chimeoni, même référence, au début de la Parchat Tissa.

res, vous multipliera, mille fois comme vous, ceci est ma bénédiction, mais vous savez que : Il vous bénira, comme Il vous l'a dit, comme le sable de la mer et comme les plantes de la terre⁽⁹⁾, comme les poissons de la mer et comme les étoiles du ciel, en grand nombre".

Et, le Midrash enseigne : "voici ce que les enfants d'Israël lui dirent : notre maître Moché, le Saint béni soit-Il n'a pas fixé une limite à nos bénédictions et toi, tu dis : mille fois ? Il leur répondit : la bénédiction que je vous ai donnée émane de moi. Puis, lorsque le Saint béni soit-Il viendra, Il vous bénira, comme Il vous l'a dit".

Si on lit rapidement ce commentaire de Rachi, de même que le Sifri et le Midrash, on peut comprendre que l'objection soulevée par les enfants d'Israël était la sui-

vante : la bénédiction de D.ieu est sans limite et le nombre des enfants d'Israël l'est aussi⁽¹⁰⁾. Dès lors pourquoi Moché leur accorde-t-il une bénédiction, "mille fois, comme vous", qui a une limite, qui est mesurée ? Cette lecture soulève, toutefois, les questions suivantes :

A) Pourquoi Rachi introduit-il une modification en posant, tout d'abord, la question sur la répétition de la bénédiction, dans ce verset : "que signifie ensuite : 'Il vous bénira, comme Il vous l'a dit' ?", plutôt qu'en présentant l'objection qui a été soulevée par les enfants d'Israël à Moché, comme le Sifri et le Midrash ? Bien plus, Rachi, dans son commentaire, n'a pas l'habitude d'exposer la difficulté qu'il entend résoudre, dans le verset. Il la commente d'emblée, comme on l'a maintes fois souligné.

(9) C'est ce que dit le Sifri, à cette référence de la Parchat Beaalote'ha. Certains retiennent la version : "et, comme la poussière de la terre".

(10) On verra le Targoum Yonathan Ben Ouzyl, à cette référence, qui dit : "Il vous bénira, sans limite, comme Il vous l'a dit".

B) Même s'il n'y avait pas la question : "que signifie ensuite : 'Il vous bénira, comme Il vous l'a dit' ?", on doit dire, néanmoins, que : "cette bénédiction émane de moi", pour qu'elle ne contredise pas celle qui a été donnée au préalable, "nul ne pourra les compter".

C) Pourquoi Rachi dit-il que la preuve de ce que : "ils lui dirent" figure dans l'assurance du Saint béni soit-Il : "si un homme peut compter ta descendance", alors que le Sifri cite le début de cette promesse : "Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre"(11), en plus du fait que : "Je multiplierai ta

descendance comme les étoiles du ciel" ?

D) Rachi constate uniquement la limitation à : "mille fois". Pourquoi donc mentionne-t-il également, dans son titre, les mots : "Il vous multipliera comme vous"⁽¹²⁾ ?

2. Une autre question, essentielle, se pose également et elle est mentionnée par les commentateurs⁽¹³⁾ : qu'ajoute la bénédiction de Moché, notre maître, "mille fois" ? N'est-elle pas incluse, au point d'être insignifiante, devant la bénédiction de D.ieu, "comme Il vous l'a dit"⁽¹⁴⁾, qui n'a pas de limite et pas de mesure ? Selon un

(11) Il ne fait pas non plus allusion à la suite de ce verset par un : "etc.". Il en est de même pour le Yalkout Chimeoni, à cette référence. On verra, à ce propos, la note 8, ci-dessus.

(12) Il est très difficile d'admettre que le terme : "multiplier" est souligné par l'explication de Rachi : "cette bénédiction émane de moi", s'ajoutant à la bénédiction de D.ieu : "mais Lui, vous bénira comme Il vous l'a dit". On verra le Maskil Le David sur le début de ce commentaire de Rachi, le Yeryot Chlomo sur ce commentaire de Rachi et le Midrash Rabba qui dit,

avant cela : "autre explication : pourquoi leur a-t-il donné une bénédiction sous la forme d'un ajout ?". C'est, en effet, l'opposé du sens simple : "Il vous multipliera comme vous".

(13) Selon les commentateurs de Rachi, du Sifri et du Devarim Rabba.

(14) On notera la formulation du Midrash Aggadah, à cette référence : "nous n'avons pas besoin de ta bénédiction... La bénédiction que le Saint béni soit-Il a accordée à vos ancêtres n'en sera pas diminuée, bien au contraire elle sera augmentée".

principe établi, en effet, “dans deux cents pièces, il y a cent pièces”⁽¹⁵⁾ et a fortiori est-ce le cas, en l’occurrence.

Les commentateurs répondent à cette question de la façon suivante :

A) La bénédiction⁽¹⁶⁾ du Saint béni soit-Il est assortie d’une condition. Elle est obtenue uniquement quand les enfants d’Israël mettent en pratique la Torah et les Mitsvot, alors que celle de Moché est énoncée sans la moindre condition.

B) La bénédiction⁽¹⁷⁾ de Moché s’applique aussi à la période actuelle, alors que celle du Saint béni soit-Il est réservée au monde futur.

Toutefois, ces explications⁽¹⁸⁾ conviennent uniquement au Sifri et au Midrash. Le Sifri cite : “l’exemple d’un roi qui avait de nombreux

biens et un jeune enfant. Devant partir pour un pays lointain, le roi se dit : si je confie mes biens à mon fils, il les dilapidera. Je vais donc lui nommer un tuteur, jusqu’à ce qu’il grandisse. Ce fils... Le tuteur lui dit : tout ce que je t’ai donné m’appartenait personnellement. En revanche, ce que ton père t’a laissé est gardé, pour toi”.

Cela veut dire⁽¹⁹⁾ que la bénédiction de D.ieu ne concerne pas la même époque, la même situation du fils que celle du tuteur, en l’occurrence Moché. C’est aussi ce que l’on peut déduire des termes du Midrash, dans cet exemple : “quand le roi viendra”, ce qui veut dire : “quand le Saint béni soit-Il viendra”. Les deux bénédictions correspondent donc effectivement à deux périodes différentes.

(15) Traité Baba Kama 74a et il est surprenant que le Massoret Ha Chass, à cette référence, ne cite pas le traité Baba Batra 41b.

(16) On verra, notamment, le Gour Aryé, le Levouch Ha Ora, le Béer Maïm ‘Haïm et le Débek Tov.

(17) Selon, en particulier, les ‘Hidoucheï Maharik et son commen-

taire, le Maskil Le David, le commentateur du Razav sur le Midrash Devarim Rabba et le Sifreï ‘Ha’hamim, à cette référence.

(18) On verra le Likouteï Si’hot, tome 19, à partir de la page 24.

(19) Comme l’indique le Maskil Le David et le verra le Sifri Dveï Rav sur le Sifri, à cette référence.

En revanche, le commentaire de Rachi définit le sens simple du verset et il dit : “cette bénédiction émane de moi, mais Lui, vous bénira comme Il vous l’a dit”, sans même faire une allusion aux explications que l’on a données ci-dessus^(19*). Cela veut dire, qu’il existe, à ce propos, une explication simple, selon Rachi, à laquelle il n’a même pas besoin de faire allusion.

3. L’explication est la suivante. Selon le sens simple du verset, ou même selon le sens analytique du Sifri et du Midrash, la limitation à mille fois de la bénédiction, par Moché, ne soulève aucune difficulté, même si la bénédiction de D.ieu n’a pas de mesure et pas de limite. En effet, un homme, aussi grand qu’il soit, n’en reste pas moins une créature limitée.

Et, l’on rappellera, à ce propos, ce qui est longuement expliqué dans les ouvrages de philosophie religieuse⁽²⁰⁾, le fait qu’en réunissant un grand nombre d’éléments finis, il est impossible d’atteindre l’infini, transcendant le nombre. Ainsi, la continuité du temps ne peut pas ne pas avoir de fin, car le temps est une somme de minutes, d’heures, de jours et il en résulterait qu’un infini serait plus grand qu’un autre, par exemple que l’infini des heures est supérieur à l’infini des minutes, puisqu’une heure comprend de nombreuses minutes. Or, il est impossible qu’un infini en dépasse un autre⁽²¹⁾. On consultera donc ces textes et ce point ne sera pas développé ici.

(19*) On verra le *Likouteï Si'hot*, tome 19, à la page 29, au paragraphe 10, mais il n’y a qu’une allusion à cela dans le sens simple. Il ne s’agit pas du sens simple, à proprement parler.

(20) On verra, notamment, le *Séfer Ha 'Hakira* du Tséma'h Tsédek, à partir de la page 56 et à partir de la page 228, le *Dére'h Mitsvoté'ha*, à partir de la page 57a.

4. De façon générale et au sens le plus simple, le Sifri et le Midrash ne se réfèrent pas,

(21) On verra aussi le Déré'h Mitsvoté^h, à la page 121b.

(22) C'est ce que l'on peut déduire de l'image du Sifri selon laquelle le fils demande : "donne-moi l'argent et l'or que mon père t'a confiés. Il lui donna alors de quoi satisfaire son besoin, de son propre argent". Bien plus, le Midrash Devarim Rabba, à cette référence, dit que : "le roi demanda au général de l'armée de répartir une mesure d'or à sa garnison. Il donna cinq et dix pièces d'or à chacun".

(23) Le Sifri maintient une conception qu'il a, par ailleurs, dans le verset Devarim 1, 28 : "les versets ont recours à l'exagération" et il en est de même dans le traité 'Houlin 90b, cité par le commentaire de Rachi, à cette référence. En revanche, lorsque D.ieu dit à notre père Avraham : "Je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre", il n'y a là aucune exagération". Aux deux références, le Sifri, dans la version parvenue jusqu'à nous, parle effectivement d'exagération. Le Sifri de l'édition Finkelstein présente ce terme avec une orthographe différente. C'est aussi ce que dit le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Devarim. Néanmoins, seul le début de ce passage du Sifri y est cité. Le traité 'Houlin a encore une autre orthographe, reprise par Rachi, à cette référence. En revanche, le Gilayon Ha Chass et le Maharchal optent pour la première orthographe et demandent

en l'occurrence, à l'infini véritable, mais à un nombre très important⁽²²⁾. La bénédiction

de corriger les textes en ce sens, citant, à ce propos, le traité Tamid 29a, le Arou'h, à l'article : "exagération" et le commentaire de Rachi sur la Parchat Devarim. C'est aussi ce que disent les notes des Dikdoukeï Sofrim, à cette référence du traité 'Houlin, d'après un manuscrit du Talmud et celles-ci ajoutent : "C'est aussi ce que rapportent le Yalkout Mela'him 1, 1 et l'édition de Sonsino, qui est en ma possession, a été rectifiée en ce sens". On verra aussi les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, à la fin du chapitre 1, le Rambam, à la même référence, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 246, au paragraphe 6, qui dit : "propos d'exagération", avec la même orthographe. Le Arou'h Ha Chalem, à l'article : "exagération, cite aussi la Michna et la Guemara du traité Nedarim 24b : "les vœux d'exagération, les serments d'exagération". Il en est de même dans le Yerouchalmi, traité Chavouot, au chapitre 3, qui opte pour une autre orthographe et considère qu'elle doit être retenue dans tous les textes et précise que le terme employé est d'origine perse et désigne essentiellement ce qui est insignifiant et vide. On verra aussi les responsa de Rabbi Mena'hém Azarya de Fano, au chapitre 73, soulignant que ce terme est constitué des initiales de la phrase : "voici qu'ils bénissent l'Eternel". De tels propos ne sont donc pas vains et leurs paroles inutiles doivent être étudiées, sans le moindre doute.

de D.ieu, "Je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre" signifie que les enfants d'Israël seront extrêmement⁽²³⁾ nombreux⁽²⁴⁾, au point qu'il soit difficile de les compter⁽²⁵⁾.

C'est ainsi que le sable de la mer, ayant fait l'objet de la promesse reçue par notre père Avraham⁽²⁶⁾, "comme le sable qui est au bord de la mer" et mentionné dans la conclusion du Sifri, "comme le sable de la mer", a effectivement un nombre. Néanmoins, celui-ci

est si important que l'on est incapable de l'évaluer, "que l'on ne comptera pas du fait de son grand nombre"⁽²⁷⁾.

C'est l'interprétation que l'on doit nécessairement adopter pour le verset : "Yossef rassembla⁽²⁸⁾ la récolte, comme le sable de la mer, en très grand nombre, jusqu'à cesser de compter, car il n'y avait pas de compte". Même s'il est clair que : "la nourriture des sept ans" que Yossef avait réunie et : "placée là" avait une quantité limitée, celle-ci n'en était pas moins prodigieuse. C'est la raison

(24) Surtout si l'on admet qu'ils doivent être à la fois comme les étoiles du ciel et comme la poussière de la terre, ce que semble indiquer le Sifri de cette édition, citant un verset qui mentionne les deux éléments à la fois, "comme les étoiles du ciel et comme le sable". On notera que l'édition du Sifri parvenue jusqu'à nous, de même qu'à cette référence de la Parchat Beaaloté'ha, énumère tous ces éléments, à la fin des propos de Moché, le sable de la mer et les plantes de la terre, comme la poussière, les poisons de la mer et les étoiles du ciel, en grand nombre.

(25) On verra le Zohar, tome 2, à la page 171b, qui dit : "si tous les hommes du monde, depuis la création de l'homme, se réunissaient pour comp-

ter les étoiles, ils n'y parviendraient pas, ainsi qu'il est dit, dans le verset Le'h Le'ha 15, 5 : compter les étoiles si tu y parviens".

(26) Ceci figure dans le Sifri précédemment cité. Néanmoins, le verset poursuit : "comme le sable qui est au bord de la mer". Peut-être est-ce la raison de la version du Sifri parvenue jusqu'à nous, qui ne cite pas ce verset, mais : "comme la poussière de la terre". Il en est de même également pour le verset Vaychla'h 32, 13, énoncé à propos de Yaakov, qui dit : "comme le sable de la mer". On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence.

(27) Vaychla'h 32, 13.

(28) Mikets 41, 49.

pour laquelle : “celui qui évalue” avait cessé de le faire, “car il n’y avait pas de compte”, parmi ceux qui sont couramment utilisés par ceux qui veulent les établir⁽²⁹⁾.

Selon le Sifri et le Midrash, c’est là l’objection qui était opposée à Moché : “mille fois” est bien, dans ce contexte : “une limite à notre bénédiction”, un moyen de la diminuer. En effet, il est possible de compter mille éléments et cette bénédiction est donc beaucoup plus réduite que celle qui a été donnée par D.ieu.

En revanche, d’après le sens simple de ce verset, cette question n’est pas aussi forte,

car dix fois plus que le nombre d’enfants d’Israël qu’il y avait alors est effectivement une quantité particulièrement énorme. C’est la raison pour laquelle Rachi ne commence pas son commentaire, comme le font le Sifri et le Midrash par : “ils lui dirent”.

Cependant, la question sur le verset se pose effectivement : “que signifie ensuite : ‘Il vous bénira, comme Il vous l’a dit’ ?”. Rachi en déduit que : “en fait, ils lui dirent : Moché...”. C’est ce que nous montrerons.

5. Il y avait alors six cent mille enfants d’Israël⁽³⁰⁾, hommes âgés de plus de vingt ans⁽³¹⁾ et de moins de soixante

(29) Commentaire de Rachi sur le verset Mikets 41, 49 et commentateurs de Rachi, à cette référence.

(30) Comme le dit Rachi dans le verset précédent 1, 10. Ce fut leur compte lors de la sortie d’Egypte, selon le verset Bo 12, 37 et, de même, six cent trois mille cinq cent cinquante, lors du recensement qui marqua le début des offrandes pour le sanctuaire, puis lors de son édification, comme l’indique le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 30, 16. C’était alors

Moché qui parlait, puisqu’il est dit, au verset 1, 9 : “et, je vous ai dit, à ce moment-là”.

(31) Cela est clairement dit pour tous les recensement, comme l’indique les versets Tissa 30, 14, Bamidbar 1, 3 et Pin’has 26, 4, le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 30, 16. C’est aussi ce que dit Rachi sur le nombre des enfants d’Israël, quand ils quittèrent l’Egypte, dans le verset Bo 12, 37. On verra aussi les commentateurs de Rachi à ces références.

ans⁽³²⁾. Il y avait, en outre, ceux qui avaient moins de vingt ans, plus de soixante ans, les femmes, les enfants. Ils étaient donc, tout ensemble, au moins deux millions⁽³³⁾. Aussi, mille fois plus que cela aurait été deux milliards ! Selon le sens simple du verset, il n'y a donc pas lieu de soulever une objection, en pareil cas et de se demander pourquoi le peuple ne compte-t-il que deux milliards de personnes.

Autre point, qui est essentiel également, il est courant de dire : "mille fois" pour ce qui n'est pas exactement

mille, mais un très grand nombre, parfois même supérieur à mille⁽³⁴⁾. Et, c'est de cette façon que l'on doit interpréter, au sens le plus simple, les paroles de Moché⁽³⁵⁾.

Bien plus, le grand nombre des enfants d'Israël pouvant se trouver sur la terre ferme ne peut pas égaler celui des étoiles du ciel, de la poussière de la terre ou bien du sable de la mer, car la terre ferme occupe une place limitée sur la surface du globe terrestre : "le monde à six mille Parsa"⁽³⁶⁾ et l'homme y occupe quatre coudees⁽³⁷⁾. On peut donc faire un calcul et évaluer le nombre de

(32) On verra le traité Baba Batra 121b et le Rachbam, à cette référence, à la fin de la page, le commentaire de Rachi sur le verset Chir Hachirim 3, 7, le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Tissa, les Tossafot sur le traité Meguila 16a et les notes du Yaabets, à cette référence. On consultera également le commentaire du 'Hizkouni sur le verset Tissa 30, 14.

(33) On verra aussi le Beth Elokim, du Mabit, porte des fondements, au chapitre 47.

(34) On verra le début du Midrash Devarim Raba, à cette référence, qui constate : "il est bien écrit : mille fois".

On consultera également les commentaires du Radal, à cette référence.

(35) On peut, toutefois, s'interroger sur le commentaire que donne Rachi du verset Chmouel 2, 24, 3.

(36) Traité Pessa'him 94a. Selon la question que la Guemara pose par la suite également, cela veut dire uniquement que le nombre est plus grand. Le Rambam, dans l'introduction de son commentaire de la Michna, dit que : "le globe terrestre a un périmètre de vingt-quatre mille Mils".

(37) Selon le commentaire de Rachi sur les versets Vayétsé 28, 13 et Bechala'h 16, 29.

personnes⁽³⁸⁾ se trouvant sur l'ensemble de la terre ferme^(38*) du globe terrestre.

Bien plus, il y a et il y aura encore, dans le monde futur, d'autres nations, des animaux, des maisons, des champs, des vignes. Autre

point, qui est essentiel, l'endroit naturel des Juifs, selon la Torah, est Erets Israël⁽³⁹⁾, qui est, certes, "le pays du cerf"^(39*), mais, malgré tout, une partie de la terre ferme⁽⁴⁰⁾. Il est donc bien clair que le nombre de personnes⁽⁴¹⁾ pouvant se trouver sur la surface

(38) A fortiori en est-il ainsi puisque l'on sait compter le nombre de gouttes d'eau qu'il y a dans la mer, comme l'indique le traité Horayot 10a.

(38*) Bien plus, la mesure de six mille Parsas, énoncée à cette référence du traité Pessa'him, est celle du monde entier, y compris des mers. On consultera aussi les Tossafot, à la même référence.

(39) On verra le Yerouchalmi, traité Bikourim, chapitre 3, à la fin du paragraphe 3, qui cite le verset Yé'hezkel 36, 17 : "fils de l'homme, la maison d'Israël est installée sur sa terre" puis, explique : "toutes tes nominations seront uniquement quand tu te trouves sur ta terre". Le Pnei Moché précise : "la nomination des anciens".

(39*) Daniel 11, 16. Traité Guittin 57a.

(40) Le traité Pessa'him, à la même référence, dit que : "l'Égypte faisait quatre cents Parsas sur quatre cents Parsas. Or, elle était un soixantième de Kouch, qui est elle-même un soixantième du monde". De même, les traités Meguila 3a et Baba Kama 82b disent que : "Erets Israël avait quatre cents coudées sur quatre cents". On verra aussi la fin du traité Sotta, le commentaire de Rachi sur le

verset Chela'h 13, 25 et les Tossafot sur le traité Baba Metsya 28a.

(41) On consultera le Tanya, au chapitre 37, à la page 48a, qui indique qu'il y a six cent mille âmes individuelles, qui sont : "des racines et chaque racine se découpe en six cent mille étincelles. Chaque étincelle est une âme. Il en est de même pour chaque partie de cette âme, Néfech, Roua'h, Nechama, en chaque monde, Atsilout, Brya, Yetsira et Assya". C'est le compte de toutes les étincelles des âmes d'Israël. On verra aussi le compte du recueil de commentaires sur le Tanya, à la page 37. Au sens le plus simple, plusieurs étincelles peuvent se trouver dans un même corps. Ainsi, nos Sages disent, de différents hommes, qu'ils sont considérés comme plusieurs hommes à la fois. De même, par exemple, chaque roi a une âme collective et Moché notre maître, puisse-t-il reposer en paix, représentait toutes les six cent mille âmes à la fois. On verra aussi la porte de l'inspiration divine du Ari Zal, à son début, à la page 18b, qui précise qu'un homme a six cent treize étincelles de Néfech dans la source de son Néfech, six cent treize Roua'h dans son Roua'h et six cent treize Nechama dans sa

du globe terrestre⁽⁴²⁾ est beaucoup moins important que celui de la poussière de la terre ou du sable de la mer, encore plus des deux à la fois^(42*).

Selon le sens simple du verset : "l'Eternel vous multi-

pliera, mille fois comme vous" ne contredit donc pas les bénédictions du Saint béni soit-Il, précédemment énoncées, car la multiplication des bénédictions de D.ieu a été énoncée au sens figuré⁽⁴³⁾, non pas exactement⁽⁴⁴⁾ comme les étoiles⁽⁴⁵⁾ du ciel⁽⁴⁶⁾, la poussière

Nechama, mais ce point ne sera pas développé ici.

(42) On peut s'interroger sur ce qu'il en sera lors de la résurrection des morts, à laquelle tous prendront part. On verra, à ce propos, le Likouteï Torah, Parchat Tsav, à la page 17a, qui parle de : "dizaines de milliers de dizaines de milliers". De même, le Chaar Ha Emouna, au chapitre 56, dit : "des milliers de milliers et des dizaines de milliers de dizaines de milliers, au-delà du nombre". Le Assara Cheélot, de Rabbi Saadia Gaon, imprimé dans Toratan Chel Richonim, Horowitz, paru à Frankfort, en 5642 évoque ce sujet dans la troisième question.

(42*) On verra, à ce propos, la note 24, ci-dessus.

(43) C'est ce que l'on peut déduire du fait que plusieurs versets du Na'h disent : "tel le sable qui est au bord de la mer", comme une exagération. On verra, à ce propos, notamment, les versets Yochoua 11, 4, Choftim 7, 12, Chmouel 1, 13, 5 et 2, 17, 11, Mela'him 1, 4, 20 et 5, 9, à propos de la sagesse de Chlomo, non pas de l'importance quantitative et 'Habakouk 1, 9.

(44) C'est aussi ce que l'on peut déduire du Yeryot Chlomo, à cette référence. La bénédiction de D.ieu est mesurée et elle n'est pas sans limite, y compris au sens figuré, comme on l'a indiqué, en citant le Sifri. Si ce n'était pas le cas, on ne comprendrait pas ce qui est dit pour commenter les propos de Rachi : "cela veut dire que je fais un ajout à la bénédiction de D.ieu pour qu'elle atteigne mille fois. En d'autres termes, la bénédiction de D.ieu que vous recevrez sera multipliée par D.ieu, pour vous, par mille fois".

(45) On verra le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Chemot : "ils ont été comparés aux étoiles qu'Il fait entrer et sortir selon leur nombre". Cela signifie que les étoiles ont également un nombre, même s'il est fixé par le Saint béni soit-Il.

(46) C'est ce que l'on peut déduire du fait que le verset Né'hémya 9, 23 dit : "tu les as multipliés comme les étoiles du ciel" et le verset Ekev 10, 22, rapportant les propos de Moché : "maintenant, l'Eternel ton D.ieu a fait que tu sois comme les étoiles du ciel, par le nombre", même si, lors de leur entrée en Erets Israël, ils n'étaient

re de la terre⁽⁴⁷⁾ et le sable de la mer⁽⁴⁸⁾. A l'inverse, "mille fois", au sens figuré, peut également désigner ce qui est infini.

Cependant, il est indiqué, par la suite : "et Il vous bénira, comme Il vous l'a dit", ce qui veut bien dire que Moché avait ajouté ces mots afin de répondre à une objection et une question qui avaient été soulevées par les enfants d'Israël. Rachi en conclut qu'ils demandèrent effectivement : "Moché, pourquoi

fixes-tu une limite à notre bénédiction ? Le Saint béni soit-Il n'a-t-Il pas promis à Avraham que nul ne pourrait les compter ?".

6. Commentant le verset : "si un homme peut compter", Rachi explique : "tout comme il est impossible de compter la poussière, de même, on ne pourra pas compter ta descendance". Cela veut dire que la bénédiction de Dieu n'avait pas pour effet de les rendre aussi nombreux que les grains de poussière de la terre. En

qu'un peu plus de six cent mille, comme le disent les versets Pin'has 26, 51-53. Rachi ne le précise pas et l'on peut le comprendre, d'après ce qui vient d'être dit. Par rapport aux "soixante-dix âmes venues en Egypte", qui sont mentionnées dans la Parchat Ekev, le nombre de six cent mille hommes à partir de l'âge de vingt ans, en plus de tous les autres, est effectivement comparable au nombre des étoiles du ciel. Plus simplement, on peut dire que Rachi s'en remet au commentaire qu'il a donné du verset Devarim 1, 10 : "vous leur êtes comparables, en ce jour et vous existez". Toutefois, on peut encore s'interroger, à ce sujet, car, dans la Parchat Ekev, il n'est pas dit : "maintenant", comme c'est le cas dans la Parchat Devarim.

Or, c'est là l'essentiel de la précision qui est introduite par Rachi. On verra aussi ce que dit le Beth Elokim, à la même référence.

(47) On verra, dans le texte, par la suite, que Rachi ne commente pas la comparaison avec la poussière de la terre, selon le sens le plus simple.

(48) Rachi le dit clairement, commentant le verset 'Hayé Sarah 24, 60 : "tu seras des milliers de dizaines de milliers : ta descendance recevra la même bénédiction qui a été accordée à Avraham sur le mont Moriah : 'Multiplier, Je Multiplierai ta descendance". C'est donc là un peu moins que la bénédiction de Moché et l'on verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Yoma 22b.

fait, ils seraient si nombreux que l'on ne pourrait pas les compter, tout comme on ne compte pas la poussière⁽⁴⁹⁾.

Telle fut précisément la question posée par les enfants d'Israël : "pourquoi fixes-tu une limite à notre bénédiction ?". D.ieu avait promis qu'ils seraient nombreux, au-delà de toute proportion habituelle, au point de ne pas pouvoir les compter, "on ne comptera pas ta descendance". Comment donc Moché pouvait-il fixer un compte : "mille fois comme vous", ce qui veut dire, au final, que l'on pourrait les compter⁽⁵⁰⁾ ?

Certes, l'expression : "mille fois comme vous" peut désigner un nombre immense et il peut même se rapporter à une

"exagération", plus de mille. Il n'en reste pas moins limité et il souligne ainsi qu'ils seraient comptés et évalués en fonction du nombre qu'ils étaient alors, soit "mille fois comme vous".

Telle est donc la différence qui doit être faite entre le Sifri et le Midrash, d'une part, le commentaire de Rachi, d'autre part. Selon les deux premiers, la question est posée à Moché : "pourquoi fixes-tu une limite à notre bénédiction ?", en réduisant considérablement le nombre des enfants d'Israël, par rapport à l'immense abondance découlant de la bénédiction de D.ieu, "comme les étoiles du ciel et comme la poussière de la terre"⁽²³⁾.

(49) La même explication doit être donnée, selon le sens simple, du verset suivant, Le'h Le'ha 15, 5 : "De grâce, observe le ciel et compte les étoiles, si tu y parviens. Il lui dit : ainsi sera ta descendance". Or, la promesse était qu'il serait impossible de compter sa descendance, tout comme on ne peut pas compter les étoiles. On peut en dire de même également pour les versets Vayéra 22, 17, Toledot 26, 4, Vaychla'h, à la même référence, Yermyahou 33, 22. C'est pour cela que Rachi ne dit pas, dans son com-

mentaire de tous ces versets : "ils ont recours à l'exagération", comme il l'indique pour le verset Devarim 1, 28, début de l'explication du Sifri. Tout d'abord, selon le sens simple du verset, il faut se demander si l'on peut formuler une telle affirmation à propos de la bénédiction de D.ieu. En outre, sa valeur est précisément l'impossibilité de les compter.

(50) On verra le Yedeï Moché sur le Midrash Devarim Rabba, à cette référence et le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Tissa.

C'est la raison pour laquelle le Sifri cite, avant cela, un verset figurant uniquement par la suite : "Je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel". Il souligne, de la sorte, que ce verset également : "Je ferai que ta descendance soit comme la poussière de la terre", fait allusion au nombre le plus considérable⁽⁵¹⁾.

Selon Rachi, en revanche, la question : "pourquoi fixes-tu une limite à notre bénédic-

tion ?" ne porte pas sur l'importance qualitative, mais sur le fait que Moché fixait un nombre, alors que D.ieu avait donné l'assurance qu'ils ne pourraient pas être comptés. C'est la raison pour laquelle il ne cite pas les versets : "comme les étoiles du ciel" et : "comme le sable de la mer"⁽⁵²⁾, qui n'excluent pas le nombre, comme on l'a dit⁽⁵³⁾, mais bien le verset : "si un homme peut compter"⁽⁵⁴⁾, comme on l'a indiqué.

(51) Bien entendu, il en est de même selon la version qui mentionne le verset citant clairement le sable de la mer. C'est aussi ce que l'on peut déduire, logiquement, de la conclusion du Sifri, selon notre version, faisant allusion à ce qui peut être compté, bien qu'extrêmement nombreux, ce qui veut dire que, concrètement, on n'a pas l'habitude de le compter. On verra, à ce propos, le Likouteï Torah, à la référence mentionnée dans la note 53.

(52) Pour ce qui est des versets les comparant au sable de la mer qui ne figurent pas dans le commentaire de Rachi, on peut expliquer, au prix d'une difficulté, que le nombre n'est pas aussi important que celui de la poussière de la terre, comme on l'a indiqué dans la note 26.

(53) On verra le Likouteï Torah, Parchat Balak, à partir de la page 67d et à la page 68c.

(54) Il en est de même pour les éditions et les manuscrits de Rachi, qui citent également la suite et la conclusion du verset : "la poussière de la terre". On peut le comprendre, car c'est précisément là la différence qu'il convient de faire entre la poussière de la terre, d'une part, les étoiles du ciel et le sable de la mer, d'autre part, qu'il reste possible de compter, alors que cela est impossible pour la poussière de la terre, comme l'indique le Likouteï Torah, à cette référence. Aussi, y compris selon cette version, Rachi cite le verset qui les compare à la poussière de la terre, non pas les versets suivants, mentionnés dans la note 49. On verra aussi, à ce propos, la note 52, ci-dessus.

7. La réponse de Moché fut la suivante : “cette bénédiction émane de moi, mais Lui, vous bénira comme Il vous l’a dit”. Sa propre bénédiction était également un ajout de D.ieu, mais elle : “émanait de moi” et, de ce fait, telle qu’il la donnait et telle qu’elle apparaissait, elle semblait avoir une limite. En revanche, “Lui, vous bénira comme Il vous l’a dit”, cette bénédiction se réalisera comme si elle était celle de D.ieu, comme il vous l’a dit”, de sorte que : “si un homme peut compter...”.

L’explication de tout cela figure également dans l’expression : “Il vous multipliera comme vous”. Moché était un homme de chair et de sang⁽⁵⁵⁾, soumis aux limites de l’espace et du temps. Il ne pouvait donc pas se départir totalement de la limite, du nombre des enfants d’Israël, “comme vous”, car il les voyait de ses propres yeux et il les bénissait. Sa bénédiction fut donc :

“Il vous multipliera comme vous”⁽⁵⁶⁾.

A l’inverse, la bénédiction de D.ieu, Qui ne subit aucune limite, fut l’assurance faite à Avraham : “si un homme peut compter... il comptera également ta descendance”, car Il les observait, d’ores et déjà, dans une situation en laquelle nul ne pouvait effectivement les compter.

On peut illustrer tout cela par un exemple, bien qu’il ne soit pas totalement adapté à ce qu’il doit décrire. Le Saint béni soit-Il prononça les dix Commandements, devant les enfants d’Israël, en une seule Parole, puis, par la suite, ces mêmes dix Commandements devinrent des Paroles indépendantes l’une de l’autre⁽⁵⁷⁾.

8. On trouve également le vin de la Torah dans le commentaire de Rachi. Les écrits du Ari Zal⁽⁵⁸⁾, dont la Hilloula est à l’issue de ce Chabbat, le

(55) On verra le Sifri, à cette référence de Bealote’ha.

(56) On verra le Tsafnat Paanéa’h sur la Torah, à cette référence.

(57) Selon la Me’hilta citée par le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 20, 1.

(58) Chaar Ha Pessoukim et Likouteï Torah sur ce verset.

5 Mena'hem Av⁽⁵⁹⁾, commentent les propos de Moché : "jusque là, la bénédiction émanait de moi, mais, désormais, Il vous bénira comme Il vous l'a dit". En effet, "la valeur numérique de Moché est la même que celle de Kel Chadaï". Si l'on prend le développement de chaque lettre *Aleph, Lamed, Fé* pour le *Aleph, Chin, Youd, Noun* pour le *Chin, Dalet, Lamed, Tav* pour le *Dalet, Youd, Vav, Dalet*, pour le *Youd*, avec une unité supplémentaire, le *Collél*, "la valeur numérique sera mille, qui correspond à l'Attribut d'analyse raisonnée, Bina". Or, "la force de Moché s'étendait jusqu'à Bina et c'est pour cela qu'il les bénit mille fois". De ce fait, Moché dit : "jusque là, la bénédiction émanait de moi, mais, désormais, Il vous bénira comme Il vous l'a dit".

Là encore, on observe la conformité du sens simple du verset et de la dimension profonde de la Torah. On peut donner, à ce sujet, l'explication suivante. L'absence de

limite, selon l'interprétation du Sifri et du Midrash, n'est pas une absence de nombre, mais uniquement un emploi figuré, comme on l'a dit. Pourtant, l'absence de nombre, même au sens figuré, apparaît dans la Torah de Vérité et cette notion est donc vraie.

Ainsi, on dit que les Juifs seront comme les étoiles du ciel, la poussière de la terre et le sable de la mer, c'est-à-dire un grand nombre que l'on ne pourra pas compter, car la source de tout cela est l'absence véritable de nombre. Toutefois, sa révélation ici-bas, dans un monde limité, fait que : "l'on ne peut pas le compter, tant il est nombreux".

Ainsi, la limite et le nombre, dans le fait que les Juifs sont comme les étoiles du ciel, la poussière de la terre et le sable de la mer, ne sont pas de leur fait et ils ne dépendent pas d'eux. Il en est ainsi parce qu'ils sont descendus, à tra-

(59) Qui est célébrée dans la semaine de la Parchat Devarim, ou bien en les jours qui reçoivent leur bénédiction

du Chabbat Parchat Devarim, comme c'est le cas, en cette année 5739.

vers les mondes, jusqu'à ce monde matériel. Mais, en vérité, dans la dimension profonde, leur être et leur source, là-haut, sont l'absence véritable de nombre⁽⁶⁰⁾.

Il en résulte, selon le Sifri et le Midrash, que le grand nombre des Juifs, comme les étoiles du ciel, la poussière de la terre et le sable de la mer, que : "l'on ne peut pas compter, tant ils sont nombreux", émane du caractère infini de D.ieu, des mondes de l'En Sof, plus hauts que celui d'Atsilout. A l'inverse, le grand nombre limité, qui est effectivement appelé : "nom-

bre" dans le langage courant, émane de la source de la limite, là-haut, les dix Sefirot d'Atsilout⁽⁶¹⁾.

9. Même s'il s'agit de Juifs dont le nombre n'est pas immense, conformément à la différence que fait Rachi entre la bénédiction de Moché et celle du Saint béni soit-Il, on peut alors percevoir la limite, le nombre, comme par la bénédiction de Moché, ou bien ne plus ressentir ce nombre, comme pour la poussière de la terre, la bénédiction du Saint béni soit-Il, comme on l'a montré.

(60) Ainsi, le Likouteï Si'hot, tome 7, à partir de la page 154, dit que le caractère infini de la Lumière et son manque de changement illustrent le caractère infini de D.ieu et le fait que : "Moi, l'Eternel, Je n'ai pas changé", conséquence du caractère infini de D.ieu. En revanche, la lumière, ici-bas, est créée. Elle a donc des caractères et des limites. On verra aussi ce qui est expliqué à propos de : "tout ton pouvoir", qui est uniquement celui de l'homme, mais n'en prend pas moins sa source en celui de D.ieu, le Pouvoir véritable, révélant le caractère infini de D.ieu. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 17, à la page 115, avec les références indiquées.

(61) On verra les discours 'hassidiques de la Parchat 'Hayé Sarah,

notamment dans le Torat 'Haïm, partir de la page 123c, dans les additifs des Biyoureï Zohar, à partir de la page 131c, dans la séquence de discours 'hassidiques de 5672, aux chapitres 34 et 86. Ces textes font une différence entre le nombre des Lumières et celui des réceptacles. Concernant les Lumières, plus le niveau est élevé, plus celles-ci sont abondantes. Cependant, elles ne sont pas séparées. Leur profond, leur longueur et leur largeur émanent de l'Essence de la Lumière. En revanche, pour ce qui est des réceptacles, le nombre augmente au fur et à mesure de la descente, mais le découpage entre eux est très important. On verra, à la même référence, la fin du chapitre 86 et la fin du chapitre 89.

Tout ce qui existe a une source céleste. Celle de ces deux aspects est donc un niveau en lequel un réceptacle existe, le monde d'Atsilout, début de la différenciation et de la limite, donc du nombre⁽⁶²⁾. Ceci se révèle donc ici-bas dans la limite et dans le nombre, d'une manière effective, y compris dans le langage des hommes.

A l'inverse, la source, telle qu'elle se trouve dans la Lumière qui transcende les réceptacles, c'est-à-dire avant que ces réceptacles aient fait leur apparition, apparaît ici-bas, sans aucun nombre⁽⁶³⁾, par rapport aux limites du monde. C'est le nombre comme les étoiles du ciel, la poussière de la terre et le sable de la mer. La différence entre

ces deux conceptions est la perception des réceptacles ou non.

Il en résulte que la bénédiction du Saint béni soit-Il, selon l'interprétation du Sifri et du Midrash, émane de Kéter, la couronne qui surplombe l'enchaînement des mondes, en laquelle il n'y a pas de réceptacles. En revanche, la bénédiction du Saint béni soit-Il telle qu'elle est définie par Rachi, émane de l'Attribut de découverte intellectuelle, 'Ho'hma, possédant des réceptacles⁽⁶⁴⁾, bien qu'on ne les ressente pas, car ils sont soumis à la Lumière. C'est précisément pour cette raison que 'Ho'hma, dans sa globalité, y compris avec ses réceptacles, est appelée : "Lumières"⁽⁶⁵⁾.

(62) On verra la même référence, au chapitre 85.

(63) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la référence indiquée à la fin de la note 61.

(64) Le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à partir de la page 7c, le Or Ha Torah, Parchat Vaéra, à partir de la page 103, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, citée dans la

note 60, en particulier, expliquent que l'Attribut de Royauté, Mal'hout, est à l'origine du nombre. On consultera cette explication, mais elle a un caractère plus général. Ce point ne sera pas développé ici.

(65) On verra, notamment, le Likouteï Torah, à la fin de la Parchat Matot, à la page 87d, avec les références indiquées.

A l'inverse, la bénédiction de Moché donnait la perception du nombre et de la limite. Elle émane du stade de Bina⁽⁶⁴⁾, en lequel il existe une perception effective du réceptacle⁽⁶⁵⁾. Lorsque l'on étudie la Torah des deux façons à la fois, on a, tout d'abord, son sens simple et, globalement, sa partie révélée, d'une part, qui correspond, de façon générale, au "nombre"⁽⁶⁶⁾ tel qu'il se trouve dans la Torah. On possède, en outre, la

dimension profonde de la Torah, l'enseignement du Ari Zal. Et, celui-ci a lui-même indiqué⁽⁶⁷⁾ que : "en ces dernières générations, il est permis et il est une Mitsva de révéler cette Sagesse".

De nos jours, celle-ci a été révélée par la 'Hassidout et, d'une manière qui permet d'en tirer sa subsistance intellectuelle⁽⁶⁸⁾, par la 'Hassidout 'Habad, qui est l'En Sof de la Torah, au-delà du nombre⁽⁶⁹⁾ et

(66) A la fin du discours 'hassidique intitulé : "le second jour", de 5685, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2, à la page 470a, le Séfer Ha Maamarim 5700, à la page 68, le Séfer Ha Maamarim 5705, à la page 193.

(67) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 26, à la page 142b.

(68) Selon les termes du Tikounei Zohar, à la fin du Tikoun n°6. L'introduction du Mikdach Méle'h sur le Zohar dit : "ils en tireront leur subsistance quand la vérité de ces propos leur sera expliquée". Le Kissé Méle'h, à la même référence des Tikounei Zohar dit : "précisément dans la dernière génération, à proximité de la période du Machia'h, bien que la révélation en aura été obtenue plusieurs centaines d'années avant cela. L'étude permettra d'assurer sa subsistance et les propos les plus pro-

fonds seront expliqués grâce aux introductions faites par le Ari Zal pour que l'on comprenne. Car, celui qui étudie le texte superficiellement, même s'il a une bonne récompense, ne reçoit pas, en revanche, ce qui permet d'obtenir la liberté. Pour cela, il faut en tirer sa subsistance et connaître l'explication de ces propos". On verra aussi l'introduction de Rabbi 'Haïm Vital au Chaar Ha Hakdamot. (69) Selon les références citées dans la note 66. On verra aussi le Séfer Ha Maamarim 5700, qui dit que : "la dimension profonde de la Torah, dans sa globalité, est l'infini placé dans les réceptacles et dans les limites". La séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 522, dit : "on ne peut dire de la dimension profonde de la Torah qu'elle soit plus longue que la terre".

en ayant une Torah unique. C'est de cette façon que nous mériterons l'époque en laquelle : "le nombre des enfants d'Israël ne se mesure-
ra pas et ne se comptera pas"⁽⁷⁰⁾. Il en sera ainsi dans le monde futur, très prochainement.

(70) Hochéa 2, 1. On verra le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la référence citée dans la note 53, le Or

Ha Torah, Na'h, à la même référence et la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 24.

VAET'HANAN

Vaét'hanan
Chabbat Na'hamou

Double consolation

*(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av, Chabbat Parchat Ekev
et Chabbat Parchat Reéh 5734-1974)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 67)*

1. Commentant⁽¹⁾ la répétition, dans le verset^(1*) : “consolez, consolez Mon peuple, dira votre D.ieu”, le Midrash explique⁽²⁾ : “ils ont été frappés doublement et ils seront consolés doublement”. Ainsi, la consolation sera double et il nous faut donc comprendre ce que sont la définition et le contenu de cette double consolation. A l'inverse, on connaît aussi la question qui est posée sur le sens simple :

quelle est l'idée nouvelle introduite par cette double consolation, dès lors que l'on a été doublement frappé ?

Nous comprendrons tout cela en commentant la fin du traité Makot, qui mentionne aussi ce double terme de consolation : “Akiva, tu nous as consolés, Akiva, tu nous as consolés”⁽³⁾. Il est question, là aussi, de la destruction du Temple et de l'exil. Et, c'est à

(1) Cette causerie est une conclusion du traité Makot.

(1*) Ichaya 40, 1. Début de la Haftara de la Parchat Vaét'hanan.

(2) Yalkout Ichaya, à cette référence.

(3) On verra le Maharcha, à cette référence, qui dit : “nous observons que toutes les consolations sont exprimées

avec une répétition : consolez, consolez Mon peuple”. Plusieurs commentateurs de la Torah, au début de la Parchat Vaét'hanan, permettent de comprendre la fin du traité Makot. On verra, notamment, le Akéda et le Roch David.

(4) On notera que la conclusion du

ce propos qu'il est dit : "tu nous as consolés"⁽⁴⁾. Comme on le sait, la Loi écrite est commentée par la Loi orale et c'est bien le cas, en l'occurrence.

2. A la fin du traité Makot, la Guemara dit : 'Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya, Rabbi Yochoua⁽⁵⁾ et Rabbi Akiva avançaient sur le chemin, quand ils entendirent la voix de la foule des romains⁽⁶⁾ retentir à cent vingt Mils. Ils se mirent à pleurer, mais Rabbi Akiva riait. Ils lui demandèrent : "Pourquoi ris-tu ?" et il leur rétorqua : "et vous-mêmes, pourquoi pleurez-vous ?". Ils lui dirent :

traité Makot, avec ses deux récits, que le texte citera par la suite, est liée au contenu de ce traité, qui fait référence à l'exil personnel : "voici ceux qui partent en exil", au début de ce traité et à la Parchat Vaét'hanan, à partir du verset 4, 41 : "alors, Moché sépara trois villes... pour qu'un criminel s'y réfugie". Or, l'exil général est également lié au fait de verser le sang de l'homme, comme l'explique, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à la page 13c. Et, les villes de refuge sont une expiation, au même titre que l'exil, selon, en particulier, le traité Makot 2b.

(5) Ils sont présentés dans cet ordre, dans la Guemara, le Eïn Yaakov, le Midrash Rabba et le Yalkout cités

"Ces fils de Kouch⁽⁷⁾ se prosternent devant des statues et ils offrent des encens aux idoles. Or, ils connaissent la tranquillité et le calme. Quant à nous, la maison qui est le marchepied de notre D.ieu a été brûlée par le feu et nous ne devrions pas pleurer ?". Rabbi Akiva leur répondit : "C'est précisément pour cela que je ris, car s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus doit-il en être ainsi pour ceux qui l'accomplissent !".

Une autre fois, ils montaient vers Jérusalem et, quand ils virent le mont

dans la note 12. Le Yalkout mentionne Rabbi Eléazar, sans autre précision et le Sifri, cité dans la note 12, mentionne Rabbi Yochoua avant Rabbi Eléazar Ben Azarya. On verra aussi le Dikdoukeï Sofrim, à ce propos.

(6) C'est ce que l'on trouve dans la plupart des éditions du Talmud, citées par le Dikdoukeï Sofrim, de même que dans le Midrash E'ha Rabba et le Sifri, cités dans la note 12. Le Eïn Yaakov cite Aram et plusieurs éditions, Babel. Il semble que ces changements s'expliquent par les contrôles de la censure.

(7) On verra le Eïn Yaakov, qui dit : "ils sont idolâtres" et le Dikdoukeï Sofrim : "ils sont dans l'erreur".

Scopus, ils déchirèrent leurs vêtements. Ils parvinrent sur le mont du Temple et virent un renard sortir de l'endroit du Saint des saints. Ils se mirent à pleurer, mais Rabbi Akiva riait. Ils lui demandèrent : "Pourquoi ris-tu ?" et il leur rétorqua : "et vous-mêmes, pourquoi pleurez-vous ?". Ils lui dirent : "A propos de cet endroit, il est écrit⁽⁸⁾ : un étranger qui s'en approchera mourra. Actuellement, les renards s'y trouvent et nous ne devrions pas pleurer ?". Rabbi Akiva leur répondit : "C'est précisément pour cela que je ris, car il est écrit⁽⁹⁾ : Je ferai déposer des témoins dignes de foi, Ourya le Cohen et Ze'harya, fils de Yevra'hyahou. Or, comment l'un peut-il se trouver près de l'autre ? Ourya vivait à l'époque du premier Temple et Ze'harya, à l'époque du second !

En fait, le verset fait dépendre la prophétie de

Ze'harya de celle d'Ourya. Ce dernier dit⁽¹⁰⁾ : à cause de vous, Tsion sera labouré comme un champ. Ze'harya dit⁽¹¹⁾ : les hommes âgés et les femmes âgées reviendront dans les rues de Jérusalem. Tant que la prophétie d'Ourya n'était pas réalisée, je craignais que celle de Ze'harya ne se réalise pas non plus. Désormais, la prophétie d'Ourya s'est réalisée. Il est donc certain que celle de Ze'harya se réalisera également.

Ils lui dirent alors cette phrase : "Akiva, tu nous as consolés, Akiva, tu nous as consolés⁽¹²⁾."

Ce passage de la Guemara fait partie de la Aggadah et il est un principe établi selon lequel on ne déduit pas de Hala'ha de la Aggadah⁽¹³⁾. Néanmoins, il en est ainsi uniquement quand la Aggadah contredit la Hala'ha. Si ce n'est pas le cas,

(8) Bamidbar 1, 51 ; 3, 10 et 18, 7.

(9) Ichaya 8, 2.

(10) Mi'ha 3, 12.

(11) Ze'harya 8, 4.

(12) Ces deux récits figurent également dans le Sifri, commentant le

verset Ekev 11, 15, dans le Yalkout, à cette référence et dans le Midrash E'ha Rabba, chapitre 5, au paragraphe 18, avec quelques modifications.

(13) Yerouchalmi, traité Péa, chapitre 2, au paragraphe 4.

en revanche, on peut effectivement faire une telle déduction et l'adopter⁽¹⁴⁾.

En outre, même si l'on admet que l'on ne déduit pas d'une Aggadah une Hala'ha concrètement applicable⁽¹⁵⁾, une explication de la Hala'ha, en revanche, peut effectivement être déduite. Bien plus, en l'occurrence, il ne s'agit pas uniquement de propos de la Aggadah, mais bien du récit de ce qui s'est passé concrètement⁽¹⁶⁾, c'est-à-dire d'un comportement adopté par de grands Sages de la Michna, connaissant la Hala'ha.

La Boraïta mentionne donc les noms de ces Sages, y compris Rabbi Akiva, dont l'avis est systématiquement suivi

dans toute la Loi orale⁽¹⁷⁾. On comprend bien qu'il y a, en la matière, plusieurs notions concernant la Hala'ha, d'autant que le second récit ne se limite pas à dire qui pleurerait et qui riait. Il précise aussi un point de Hala'ha : "quand ils virent le mont Scopus, ils déchirèrent leurs vêtements". En effet, "la Loi demande qu'il en soit ainsi"⁽¹⁸⁾.

Tout ce qui vient d'être dit conduit à s'interroger. Selon l'expression qui est employée par la Guemara à différentes références : "quel est ici l'objet de la discussion" ? Quels sont les principes hala'hiques qui interviennent, en la matière et qui justifient que ces Sages n'adoptent pas l'avis de Rabbi Akiva, bien plus que leurs positions soient si dia-

(14) Séfer Ha Yachar de Rabbénou Tam, au chapitre 619. On verra aussi le Sdei 'Hemed, principes, chapitre du Aleph, au paragraphe 95 et l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Aggadah".

(15) Responsa Noda Bihouda, seconde édition, partie Yoré Déa, au chapitre 161. On verra le Sdei 'Hemed et l'Encyclopédie talmudique, aux mêmes références.

(16) Traité Chabbat 21a et références

indiquées. On verra aussi le traité Baba Batra 130b et le Rachbam, à la même référence.

(17) Traité Sanhédrin 86a et références indiquées.

(18) Selon le commentaire de Rabbénou Guerchom. On verra la discussion, d'après la Hala'ha, dans le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 561, aux paragraphes 1 et 2, le Tsafnat Paanéa'h sur le traité Makot et la note 35, ci-dessous.

métralement opposées, puisque les uns pleuraient et l'autre riait ?

Même si la Guemara conclut par : "ils lui dirent alors cette phrase : Akiva, tu nous as consolés, Akiva, tu nous as consolés", on peut comprendre que ce qu'ils avaient pensé et qui les a conduits à pleurer trouve effectivement sa place dans la Hala'ha. Bien plus, dans le premier récit, il n'est pas dit que les Sages déclarèrent : "Akiva, tu nous as consolés". Cela veut dire que cette réponse de Rabbi Akiva, dans le premier récit, ne les empêcha pas de pleurer dans le second, de sorte que : "une autre fois...".

3. On peut aussi poser plusieurs questions sur le contenu et la suite logique de ces récits(19), notamment :

A) Quel est le sens de la question qui est posée par Rabbi Akiva : "pourquoi pleurez-vous ?" ? N'était-il pas bien évident qu'en enten-

dant les voix de la foule des romains, qui avaient détruit le Temple et, plus encore, dans le second récit, en voyant l'ampleur de la destruction de ce Temple, un renard qui sort de l'endroit du Saint des saints, qu'ils avaient ressenti un sentiment de deuil et qu'ils avaient pleuré, à cause de cela ?

B) Cette question est d'autant plus forte que, selon le second récit, "quand ils virent le mont Scopus, ils déchirèrent leurs vêtements", ce qui veut dire, au sens le plus simple, comme on peut le déduire du contexte, par la suite, que Rabbi Akiva en fit de même et qu'il se désola donc, lui-même, en constatant la destruction du Temple. Dès lors, pourquoi leur demanda-t-il, par la suite : "pourquoi pleurez-vous ?" ?

C) Le verset : "un étranger qui s'en approchera mourra" ne se rapporte pas à l'entrée de celui qui n'est pas Cohen dans le Saint des saints, mais à la situation dans laquelle il

(19) Plusieurs précisions énoncées par la suite figurent dans les commentaires du Talmud et du Eïn Yaakov.

effectue l'un des actes du service, dans le Temple^(19*). Or, les Sages de la Michna voulaient souligner l'interdiction de pénétrer dans le Saint des Saints et ils auraient donc dû citer le verset⁽²⁰⁾ : "on ne viendra pas en tout temps dans le Sanctuaire", qui dit clairement que le grand Prêtre lui-même ne pouvait pas entrer dans le Saint des saints, tout au long de l'année⁽²¹⁾.

D) Pourquoi Rabbi Akiva envisage-t-il : "tant que la prophétie d'Ourya n'était pas réalisée, je craignais que celle de Ze'harya ne se réalise pas non plus" ? Comment pouvait-il avoir un doute sur une prophétie et imaginer qu'elle ne se réalise pas, ce qu'à Dieu ne plaise ? Bien plus, nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, affirment⁽²²⁾ que : "toute Parole favorable

émanant du Saint béni soit-Il n'est pas remise en cause, même si elle est assortie d'une condition".

E) Pourquoi Rabbi Akiva mentionne-t-il précisément la prophétie : "Tsion sera labouré comme un champ" plutôt qu'un autre verset, le précédant, prophétisant la destruction du Temple et la délivrance ?

F) Pourquoi la Guemara détaille-t-elle le nom de tous ces Sages de la Michna⁽²³⁾ ? N'importe-t-il pas uniquement d'indiquer que Rabbi Akiva avait un autre avis et un autre comportement ? On aurait donc pu dire simplement, comme c'est le cas en différents endroits : "Rabbi Akiva et les anciens"⁽²⁴⁾, par exemple⁽²⁵⁾.

(19*) Rambam, début du chapitre 9 des lois de l'entrée dans le Temple. On verra aussi le commentaire de Rachi sur la Torah, à propos des versets Bamidbar 1, 51 et 3, 10.

(20) Au début de la Parchat A'hareï.

(21) Comme le demande, notamment, le Arou'h La Ner, à cette référence.

(22) Traité Bera'hot 7a.

(23) Ceci figure également dans le

Sifri, dans le Yalkout et dans le Midrash E'ha Rabba, à cette référence.

(24) On verra le traité Kiddouchin 40b, qui dit : "Rabbi Tarfon et les anciens étaient déjà attablés".

(25) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 20, au paragraphe 4, qui dit : "quand les anciens montèrent à Rome". Il semble, en effet, que cela ait été la même montée et les mêmes

G) Pourquoi les Sages dirent-ils, uniquement dans le second cas, à propos de la réponse de Rabbi Akiva : “tu nous a consolés”, mais non dans le premier cas ?

H) Il est indiqué que : “ils lui dirent alors cette phrase : Akiva, tu nous as consolés, Akiva, tu nous as consolés” et l’on peut s’interroger à la fois

sur cette répétition⁽²⁶⁾ et sur la formulation qui l’introduit : “ils lui dirent alors cette phrase”.

Répondant aux questions G) et H), le Maharcha dit⁽²⁷⁾ : “Ces propos ont été répétés à cause des deux récits”, mais l’on peut s’interroger sur cette explication, car les deux récits ne se passaient ni à la même

anciens. Or, les noms de tous ne sont pas donnés, ce qui n’est pas le cas, en revanche, du traité Maasser Chéni, chapitre 5, à la Michna 9, qui doit mentionner le nom de chacun de ceux qui sont concernés par cette dîme. De même, le traité Soukka 41b enseigne, de manière accessoire, quelques lois : qui a la priorité entre un Israël érudit et un Cohen érudit ? On verra aussi la Haggadah de Pessa’h parue aux éditions Kehot, à la page 16. Ceci a été longuement commenté au cours de la réunion ‘hassidique. Il en est de même pour le Midrash Béréchit Rabba, à la référence précédemment citée, mais ce point ne sera pas développé ici. On verra aussi le traité Sanhédrin 101a, qui dit que : “quand Rabbi Eliézer tomba malade, ses disciples vinrent lui rendre visite. Ils se mirent à pleurer, mais Rabbi Akiva riait”. Or, le nom des disciples n’est pas mentionné, en dehors de Rabbi Akiva. On verra le

texte, par la suite, à ce propos, qui indique : “quatre anciens vinrent lui rendre visite, Rabbi Tarfon, Rabbi Yochoua, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Akiva”.

(26) Le Sifri indique : “ils lui répondirent, en ces termes : Akiva, Akiva, tu nous as consolés”. En revanche, le Yalkout, d’ordinaire proche du Sifri, dit, à cette référence : “Akiva, tu nous as consolés, tu nous as consolés”. Le Midrash E’ha Rabba, à cette référence, dit : “Akiva, tu nous as consolés, sois toi-même consolé par l’arrivée de l’annonciateur de la bonne nouvelle”. On verra aussi le traité Roch Hachana 25a, à propos d’un autre sujet, qui indique aussi : “il lui répondit, en ces termes : Akiva, tu m’as consolé, tu m’as consolé”.

(27) C’est aussi ce que dit le Akéda, au début de la Parchat Vaét’hanan, à la porte 88.

époque, ni dans le même endroit⁽²⁸⁾. Le premier se produisit alors qu'ils : "avançaient sur le chemin" et arrivaient à Rome, le second, "une autre fois", alors qu'ils "montaient vers Jérusalem". Dès lors, comment les réunir en une seule et unique réponse ?

4. On peut expliquer simplement que, dans les deux cas, on peut déterminer un point commun aux conceptions de Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua, d'une part, Rabbi Akiva, d'autre part. Les trois premiers prirent en compte l'aspect négatif de chaque événement, alors que Rabbi Akiva leur découvrit un objectif et un contenu positifs. En la matière, Rabbi Akiva maintient une position qu'il a déjà adoptée par ailleurs⁽²⁹⁾ : "un homme doit s'habituer à considérer que tout ce que D.ieu fait est pour le bien" et la Guemara racon-

te que son comportement concret était conforme à ce principe⁽³⁰⁾.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la Guemara cite les deux récits, l'un à la suite de l'autre, bien qu'ils aient eu lieu à des époques différentes et dans des périodes différentes, comme on l'a indiqué. Il n'en est pas ainsi uniquement parce que ces deux récits impliquent les mêmes Sages de la Michna. En fait, ces deux récits présentent le même aspect de l'enseignement de Rabbi Akiva, la vision en chaque chose, telle qu'elle est, à l'heure actuelle, de l'intérêt et du bien qui en découleront par la suite

5. Ce qui vient d'être dit soulève les questions suivantes :

A) Quelle est la nécessité de disposer des trois enseignements à la fois ? Quelle est

(28) C'est ainsi qu'il est dit : "encore, une autre fois", comme le disent aussi le Sifri et le Yalkout. De même le Midrash E'ha Rabba dit : "une autre fois".

(29) Traité Bera'hot 60b.

(30) On peut penser que c'est également sa conception dans le traité Sanhédrin, à la même référence, dans laquelle Rabbi Akiva se met également à rire.

l'idée nouvelle, dans la conception de Rabbi Akiva, en ces deux récits et en la nécessité de considérer que tout ce que D.ieu fait est pour le bien ?

B) Le principe selon lequel : “un homme doit s'habituer à considérer que tout ce que D.ieu fait est pour le bien” n'est contesté par personne et le Choul'han Arou'h tranche la Hala'ha en ce sens⁽³¹⁾. Il n'est donc pas logique de penser que les autres Sages de la Michna, Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua ne l'avaient pas admis⁽³²⁾. Bien plus, dans le second récit, quand ils affir-

mèrent : “Akiva, tu nous as consolés”, cela ne veut pas dire qu'ils abandonnèrent leur conception préalable.

C) En fonction de tout cela, Rabbi Akiva aurait dû exprimer, dans sa réponse, le point central de sa conception : “tout ce que D.ieu fait est pour le bien”, puis, uniquement par la suite et dans la mesure où cela est nécessaire, citer une preuve spécifique.

6. Nous comprendrons tout cela en expliquant, tout d'abord, la Guemara selon son sens le plus simple. La raison de l'étonnement de Rabbi Akiva : “pourquoi pleurez-vous ?”, est la suivant-

(31) Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, fin du chapitre 230.

(32) Ceci est enseigné également : “à cause de Rabbi Meïr”, mais l'on notera que le Rambam n'en fait pas mention dans les lois des bénédictions. Dans son commentaire de la Michna, sur le traité Bera'hot 54a, “les Sages, dans la plupart de leurs propos, que tout ce que D.ieu fait est pour le bien”, il explique que ceci fait allusion à la nécessité de bénir D.ieu même pour un malheur et la source en est le fait que la Guemara le rapporte tout de suite après cela. En revanche, le Tour et Choul'han Arou'h en font un

principe indépendant, “lois de quelques bénédictions particulières”, selon le titre du Choul'han Arou'h. On peut peut-être trouver une allusion à cela, dans ses propres termes des lois des bénédictions, chapitre 10, au paragraphe 3 : “même dans un moment de détresse, il doit remercier D.ieu et Le louer dans la joie”. Il n'en est pas de même pour le Tour et Choul'han Arou'h, chapitre 222, au paragraphe 3 et ceci soulève une difficulté. On verra aussi les termes du Rambam à la fin du chapitre 10, à la même référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

te. Les Sages avaient commencé à pleurer en entendant la voix de la foule des romains, non pas avant cela. Cela veut dire qu'ils ne pleuraient pas parce que Rome était encore puissante, car ils le savaient, avant même d'avoir entrepris ce voyage. Bien plus, ils se rendaient en cet endroit⁽³³⁾ afin d'annuler un décret émis à l'encontre des Juifs⁽³⁴⁾, précisément parce que l'exil était profond.

Il en est de même également pour le second récit. Les Sages ne pleuraient pas parce que le Temple avait été

détruit. De fait, il est bien précisé qu'à ce propos, ils se contentèrent de déchirer leurs vêtements, encore avant cela⁽³⁵⁾. En fait, ils commencèrent à pleurer uniquement en voyant le renard.

C'est précisément pour cette raison que Rabbi Akiva leur demanda : "pourquoi pleurez-vous ?". Quel fait nouveau s'était-il produit de cette façon, justifiant ainsi qu'ils se mettent à pleurer⁽³⁶⁾ ?

7. La réponse qu'ils firent à Rabbi Akiva fut la suivante : "Ces fils de Kouch se prosterner-

(33) La Guemara, selon la version parvenue jusqu'à nous, dit que : "ils avançaient dans le chemin". En revanche, le Sifri et le Midrash E'ha Rabba disent : "ils entraient à Rome". C'est, au sens le plus simple, ce que la Guemara veut dire.

(34) Si ce n'était pas le cas, comment auraient-ils pu quitter Erets Israël pour se rendre à l'étranger, d'autant que Rabbi Eléazar Ben Azarya était un Cohen et que les Sages ont décrété la diaspora impure, selon le traité Chabbat 14b et les références indiquées ? On verra aussi, notamment, les Tossafot sur le traité Nazir 54b.

(35) Cela veut dire que, parvenus sur le mont Scopus, ils déchirèrent leurs vêtements à cause du Temple. On verra les références indiquées, à ce

propos, par le Tsafnat Paané'h, le commentaire de Rachi sur les traités Bera'hot 49b, Pessa'him 49a qui dit que : "le mont Scopus est un endroit à partir duquel on peut voir le Temple", Bera'hot 61b et les Tossafot sur le traité Bera'hot 49b, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, première édition, chapitre 3, au paragraphe 11 et le Sia'h Its'hak, à cette référence. On notera que le Sifri, le Yalkout et le Midrash E'ha Rabba disent : "ils parvinrent au mont Scopus", comme Rachi et les Tossafot précédemment cités. On verra le Dikdoukeï Sofrim, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

(36) On verra le Maharcha, à cette référence.

nent devant des statues et offrent des encens aux idoles. Or, ils connaissent la tranquillité et le calme. Quant à nous, la maison qui est le marchepied de notre D.ieu a été brûlée par le feu". Ainsi, la tranquillité et le calme de Rome, dans les domaines matériels de ce monde, n'avaient pas une si grande importance pour eux, au point de les faire pleurer. Bien plus, cette tranquillité et ce calme étaient effectivement pour le bien d'Israël, car il est dit que : "le Liban tombera dans les mains de celui qui est puissant"⁽³⁷⁾. Or, "le tort est évalué en fonction de celui qui humilie et de celui qui est humilié"⁽³⁸⁾. L'humiliation que constitue la chute du Temple, appelé le "Liban" dans ce verset, est donc beaucoup moins grande quand elle émane de celui qui est puissant.

Ceci permet de comprendre que, dans leur réponse, les Sages n'aient pas cité en premier lieu et souligné le fait

que Rome était à l'origine de la destruction du Temple, mais conservait, néanmoins, sa tranquillité et son calme. Car, bien au contraire, cet aspect était pour le bien d'Israël et il permettait d'alléger le sentiment de honte, comme on l'a indiqué.

En fait, l'argument des Sages était le suivant. Rome⁽³⁹⁾ connaît "la tranquillité et le calme" alors que : "quant à nous, la maison qui est le marchepied de notre D.ieu a été brûlée par le feu". Il y a donc là une profanation du Nom de D.ieu, en plus de la profanation du nom d'Israël⁽⁴⁰⁾. Bien plus, la puissance de Rome lui fut conférée pour mettre en pratique les termes du verset : "le Liban tombera dans les mains de celui qui est puissant". Dès lors, pourquoi Rome conservait-elle sa puissance, sa tranquillité et son calme après que le Temple ait d'ores et déjà été brûlé ?

(37) Ichaya 10, 34.

(38) Traité Baba Kama, au début du chapitre 8.

(39) Ils "se prosternent devant des statues et offrent des encens aux idoles",

ce qui est interdit même aux descendants de Noa'h.

(40) On verra le Ets Yossef sur le Eïn Yaakov.

Il en est de même également pour le second récit. Voyant un renard sortir du Saint des saints, les Sages considérèrent qu'il y avait là une profanation du Nom de Dieu et du nom d'Israël. En effet, "à propos de cet endroit, il est écrit : un étranger qui s'en approchera mourra", aucun Juif n'a le droit de s'en approcher et le grand Prêtre lui-même, Saint des saints parmi les Juifs⁽⁴¹⁾, ne pouvait y entrer qu'une fois par an, à Yom Kippour, ainsi qu'il est dit : "c'est de cette façon qu'il viendra" et uniquement comme cela. Cela veut dire que le grand Prêtre lui-même était : "un étranger" tout le

reste de l'année⁽⁴²⁾. Or, "actuellement, les renards s'y trouvent" !

Le point central de l'argument des Sages est donc le suivant. Il était, certes, écrit que le Temple devait être détruit et les Juifs, exilés, mais pourquoi tout cela devait-il provoquer une telle profanation du Nom de Dieu et du nom d'Israël ?

A) Rome ne devait pas conserver la tranquillité et le calme après que le Temple ait d'ores et déjà été détruit.

B) La prophétie de la destruction du Temple, "Tsion sera labouré comme un champ" aurait pu s'accomplir

(41) On verra les versets Divreï Ha Yamim 1, 23, 13 et Emor 21, 10-15 : "le Cohen qui est plus grand que ses frères... car, Je suis l'Eternel Qui le sanctifie", de même que le Torat Cohanim, à ces références.

(42) Ceci permet de répondre à la question C), posée ci-dessus, au paragraphe 3, puisqu'il s'agit d'une aggravation de la profanation du nom d'Israël, mais l'on peut encore s'interroger sur l'expression : "à propos de cet endroit, il est écrit". On peut le comprendre, par un raisonnement a fortiori, en considérant les avis, mentionnés dans les notes du Rav Perla sur le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva

n°232, sur le verset : "tu ne placeras pas un obstacle devant un aveugle", c'est-à-dire : "un conseil qui n'est pas bon pour lui", selon le Torat Cohanim sur le verset Kedochim 19, 14, cité dans le commentaire de Rachi sur ce verset. On verra aussi les Likoutim, à la fin des Pisskeï Dinim, du Tséma'h Tsédek. Mais cela n'exclut pas le sens simple de ce verset, l'obstacle au sens le plus littéral. Il en est donc de même pour le fait que : "un étranger qui s'en approchera mourra", même si cela conduit à s'interroger sur la formulation du Rambam. Par rapport au Saint des Saints, tous sont considérés comme étrangers.

en les autres parties du Temple, non pas précisément en le Saint des saints, à propos duquel il est dit, y compris pour le Juif qui possède la plus haute sainteté, "un étranger qui s'en approchera mourra"⁽⁴³⁾.

8. A cela, Rabbi Akiva apporta la réponse suivante : "s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus doit-il en être ainsi pour ceux qui l'accomplissent". Il est vrai que Rome connaît la tranquillité et le calme alors que la maison de notre D.ieu est brûlée par le feu, qu'il y a là une profanation du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, mais, grâce à cela, la récompense et le bien seront, par la suite, plus importants, car : "s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus doit-il en être ainsi pour ceux qui l'accomplissent". Ainsi, Rabbi Akiva voyait dans le succès de Rome et même dans

sa profanation du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, uniquement le bien qui en découlerait par la suite.

Il en est de même également pour le second récit. La prophétie de la destruction du Temple s'était accomplie de la manière la plus entière, au point qu'un renard sortait du Saint des saints. Il y avait donc bien là une preuve que la prophétie de la délivrance, de Ze'harya, s'accomplirait également de la façon la plus élevée. Rabbi Akiva n'avait pas de doute sur la réalisation de cette prophétie, ce qu'à D.ieu ne plaise. Son doute portait uniquement sur la façon dont elle serait accomplie, de la manière la plus élevée ou non⁽⁴⁴⁾, comme c'est le cas pour différentes promesses de la Torah.

Ainsi, pour le "champ labouré", la récolte peut être envisagée par la suite, "tu engrangeras ton blé"⁽⁴⁵⁾, bien

(43) On verra le Ets Yossef sur le Eïn Yaakov.

(44) On verra le Anaf Yossef sur le Eïn Yaakov, au paragraphe : "j'avais peur".

(45) Ekev 11, 14.

plus : “multipliée par cent”⁽⁴⁶⁾ et, en outre, “les blés ont la taille de reins”⁽⁴⁷⁾, plus encore que ce qui se passera dans le monde futur, quand : “le laboureur se tiendra devant le semeur”⁽⁴⁸⁾.

En observant de quelle manière la prophétie d'Ourya, celle de la destruction du Temple, avait été réalisée, Rabbi Akiva comprit que celle de la délivrance s'accomplirait aussi de la façon la plus haute. C'est pour cela qu'est mentionnée ici la prophétie : “Tsion sera labourée comme un champ”⁽⁴⁹⁾. En effet, on ne laboure pas un champ pour l'endommager. Il est nécessaire de le faire, bien au contraire, pour y planter, afin que : “la terre produise sa récolte”,

qu'elle puisse, par la suite, pousser de la manière qui convient⁽⁵⁰⁾.

Ainsi, plus on laboure un champ, mieux se passent les semailles et, ensuite, la récolte. Or, il en est de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. La destruction du Temple est comparable au labourage. Grâce à elle et par elle, la délivrance “pousse” et elle reçoit même une dimension supplémentaire. De ce fait, quand Rabbi Akiva vit que la destruction du Temple, le “labourage” avait atteint son objectif, jusqu'en l'endroit du Saint des saints⁽⁵¹⁾, il acquit la conviction que la délivrance, la “récolte” serait aussi la plus haute qui soit⁽⁵²⁾.

(46) Toledot 26, 14.

(47) On verra, notamment, le Torat Cohanin sur le verset Be'houkotaï 26, 4 et le traité Taanit 23a.

(48) Amos 9, 17. On verra le Yalkout Chimeoni, à la fin de l'explication de ce verset, le traité Taanit 5a et le commentaire de Rachi sur le traité Baba Batra 15b.

(49) On notera que la Guemara et, de même, le Dikdoukeï Sofrim disent uniquement : “de ce fait, à cause de vous, Tsion sera comme un champ labouré”. En revanche, le Ein Yaakov, le Sifri et le Yalkout citent aussi la

suite de ce verset : “Jérusalem sera désolation et le mont du Temple livré aux animaux de la forêt”. Le Midrash E'ha Rabba cite le verset Yermyahou 26, 18 : “Ainsi parle l'Eternel, Jérusalem sera désolation”.

(50) On verra le commentaire du Maharcha sur le traité Chabbat 139a

(51) On verra le Zohar, tome 3, à la page 296b, qui dit que le Saint des saints est appelé : “Tsion”.

(52) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 167, dans la note 34, qui donne une explication quelque peu différente.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la divergence d'opinion et la controverse qui se fit jour entre Rabbi Akiva et les autres Sages de la Michna. Celle-ci dépend d'une question, de portée générale, que l'on pose à propos de différents Mitsvot.

Faut-il tenir compte, dans le présent, d'une Mitsva, d'une obligation qui s'appliquera uniquement par la suite et trancher en conséquence ? Ainsi, par exemple⁽⁵³⁾, un homme est malade et les

médecins disent que, s'il jeûne pour le Tsom Guedalya, il lui sera, de ce fait, impossible de jeûner à Yom Kippour. Peut-il et doit-il faire, malgré tout, le jeûne de Guedalya, dont l'obligation est uniquement introduite par la Tradition⁽⁵⁴⁾, même si, par la suite, il lui sera, de ce fait, impossible de jeûner à Yom Kippour, dont l'obligation émane de la Torah ? Ou bien faut-il dire qu'il n'a pas le droit de faire le jeûne de Guedalya, afin d'être en mesure de jeûner à Yom Kippour⁽⁵⁵⁾ ?

(53) La similitude n'est pas totale, car cela dépend aussi du fait que l'on ne passe pas outre à une Mitsva, comme l'indiquent les références mentionnées dans la note 55.

(54) C'est ce que dit le Sdeï 'Hémed cité dans la note suivante, mais l'on peut encore approfondir tout cela, car, même pour le 9 Av, à l'heure actuelle, certains considèrent que le jeûne est uniquement introduit par les Sages, non pas par la Tradition, selon le Pnei Yochoua sur le traité Pessa'him 54b et le Toureï Odem sur le traité Meguila 5b.

(55) On verra la longue explication du Sdeï 'Hémed, recueillie de Lois, partie Yom Kippour, chapitre 1, au paragraphe 10. Ce texte cite aussi l'exemple de celui qui embarque sur un bateau, trois jours avant le Chabbat.

On verra les deux avis, à ce sujet, dans le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 248, au paragraphe 13. Le commentaire de Rachi sur le traité Soukka 25b, notamment, indique que l'on peut se rendre impur pour un mort, même si de cette façon, on se trouvera dans l'impossibilité de faire le sacrifice de Pessa'h. On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 271, au paragraphe 4 et le Kountrass A'haron, à la même référence, les additifs des responsa Tséma'h Tsédek, au chapitre 11 et Yoré Déa, au chapitre 92, de même que le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 453 et tome 16, à partir de la page 396. C'est ce qui justifie le choix de ces exemples, car, s'agissant d'une obligation qui se fait jour par la

On peut penser que telle est aussi l'explication de la discussion entre Rabbi Akiva et les autres Sages, à propos de la profanation du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, à l'instant présent, duquel découlera, par la suite, une grande élévation pour les Juifs et une immense sanctification du Nom de D.ieu.

Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua considéraient qu'il y avait, dans le présent, une grande profanation du Nom de D.ieu. Peu importait donc ce qui en découlerait par la suite. Il fallait se baser sur la situation présente et celle-ci, allant à l'encontre de la sanctification du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, devait être considérée comme mauvaise, au point d'en pleurer.

Rabbi Akiva, en revanche, pensait que la perspective de l'avenir peut changer le présent. Il en déduisit que, si de la profanation actuelle du Nom de D.ieu et du nom d'Israël résulte, par la suite, une élévation, un apport supplémentaire, une sanctification du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, lors de la délivrance future, ceci modifie la situation du présent, au point qu'il se mette à rire.

10. On peut penser que leur discussion dépend aussi d'une autre question, de portée générale, concernant⁽⁵⁶⁾ plus clairement ce qui fait l'objet de notre propos. Si l'on peut mettre en pratique une certaine Mitsva, jusque dans le moindre détail, mais que, de cette façon, cette pratique ne sera pas la meilleure qui

suite, on peut penser, malgré ce qui a été dit dans la note 53, que l'on ne passe pas outre à la Mitsva et l'on verra le Sdeï 'Hémed, à cette référence. On notera que cette question peut aussi être posée d'une manière quelque peu différente : l'obligation des Mitsvot s'appliquant en un moment particulier est-elle limitée à ce moment ou bien y a-t-il un devoir permanent d'accomplir la Mitsva en son temps, quand vient ce temps. On

verra, à ce propos, en particulier, le Léka'h Tov du Rav Yossef Engel, principe n°6, au paragraphe n°3.

(56) En outre, on peut penser qu'il s'agit, en l'occurrence, d'une Mitsva unique, sanctification du Nom de D.ieu ou sa profanation, alors qu'au préalable, on a posé la question pour deux Mitsvot. On verra, à ce propos, les références citées dans la note précédente.

soit, ou bien, à l'inverse, si l'on met en pratique une certaine Mitsva de la meilleure façon possible, mais que, de ce fait, il faille en écarter quelques détails, qui ne sont pas déterminants, doit-on opter pour la première solution ou bien pour la seconde ?

Un exemple de cela, qui ne correspond cependant pas totalement, est la question qui est posée par les derniers Sages⁽⁵⁷⁾ à propos de la circoncision : si elle est pratiquée tôt le matin, en application du principe selon lequel : “ceux qui font preuve d'empressement agissent au plus vite”, on manquera alors au respect d'un autre principe : “c'est

dans une foule nombreuse qu'est l'honneur du Roi”. A l'inverse, si la circoncision est fixée à une heure plus tardive de la journée, on sera passé outre au fait que : “ceux qui font preuve d'empressement agissent au plus vite”, mais, de la sorte, on mettra effectivement en pratique le fait que : “c'est dans une foule nombreuse qu'est l'honneur du Roi”⁽⁵⁸⁾. Dès lors, que faire, en pareil cas ?

Et, il en est de même également, dans différents autres domaines, lorsqu'en remettant la Mitsva à plus tard, on l'accomplit mieux, de la meilleure façon possible⁽⁵⁹⁾. La controverse entre les Sages

(57) Ceci est longuement expliqué dans le Sdeï 'Hémed, recueil de lois, chapitre du *Zaïn*, paragraphes 1 à 3 et chapitre du *Pé*, au paragraphe 39. On verra aussi l'Encyclopédie talmudique, à cet article.

(58) La nécessité, pour celui qui fait preuve d'empressement, d'agir au plus vite est un aspect du comportement de l'homme qui met en pratique la Mitsva et aussi de la Mitsva elle-même. C'est ainsi qu'il est dit : “Avraham se leva tôt, le matin”. Faire preuve d'empressement signifie : “courir, se rapprocher et jeter”,

comme le dit Rachi, commentant le traité Pessa'him 65a. En revanche, la présence d'une foule nombreuse ne modifie pas, notamment, la lecture de la Meguila, ou bien la circoncision et celui qui la pratique.

(59) On se demande, à la même référence, notamment, s'il faut attendre l'issue du Chabbat pour dire la bénédiction de la lune, attendre, pour bénir les quatre espèces de Soukkot, d'obtenir les meilleures qui soient, attendre systématiquement de pouvoir mettre en pratique la Mitsva de la meilleure façon qui soit.

portait donc également sur ce point⁽⁶⁰⁾. Car, les Juifs recevront la récompense, pour avoir mis en pratique la Volonté de D.ieu. Aussi, quand viendra la délivrance, le Nom de D.ieu et celui d'Israël seront sanctifiés. C'est bien évident.

La question qui se pose ici est donc la suivante. Rome, qui servait les idoles, "connaît la tranquillité et le calme. Quant à nous, la maison qui est le marchepied de notre D.ieu a été brûlée par le feu" et : "un renard sortit de l'endroit du Saint des saints...

l'endroit à propos duquel il est écrit : un étranger qui s'en approchera mourra". Il y avait là, d'ores et déjà, une profanation du Nom de D.ieu, une remise en cause de la sanctification de ce Nom. A l'inverse, la grande récompense des Juifs, l'accomplissement de la prophétie de Ze'harya de la manière la plus merveilleuse est une meilleure façon, un ajout, avec une longue vie et en bonne santé pour tous, à la sanctification du Nom de D.ieu, qui n'aura lieu que plus tard, à l'issue d'un certain délai⁽⁶¹⁾.

(60) Le Sdei 'Hemed tranche que : "ceux qui font preuve d'empressement agissent au plus vite", écarte l'autre principe : "c'est dans une foule nombreuse qu'est l'honneur du Roi" et il le déduit du Talmud, au traité Roch Hachana 32b. Mais l'on verra aussi ce qui est inscrit dans le chapitre du *Pé* : "c'est dans une foule nombreuse qu'est l'honneur du Roi" n'est pas un meilleur moyen de mettre en pratique la Mitsva proprement dite. A l'inverse, pour ce qui fait l'objet de notre propos, "c'est dans une foule nombreuse qu'est l'honneur du Roi", on peut dire que cela dépend de la Mitsva en question. Pour différentes Mitsvot, par exemple pour la circoncision, la meilleure façon porte sur la Mitsva

elle-même. On verra le *Likouteï Si'hot*, tome 7, à partir de la page 306, mais ce point ne sera pas développé ici.

(61) Ceci explique pourquoi est citée la prophétie : "des hommes et des femmes âgés prendront encore place dans les rues de Jérusalem". On verra les *Tossafot*, à cette référence, qui disent qu'il en sera ainsi après la résurrection des morts. Il ne s'agit donc pas d'une promesse de la délivrance ou de la résurrection, ce qui est bien évident, puisqu'il s'agit d'un principe fondamental de la foi. C'est alors que : "des hommes et des femmes âgés prendront place dans les rues de Jérusalem", ce qui n'est pas obligatoire et va à l'encontre de l'usage cou-

Selon Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua, il y avait, dans la situation actuelle, un manque de sanctification du Nom de D.ieu. Or, même si, en tout état de cause, après la destruction du Temple, il n'y avait plus de sanctification du Nom de D.ieu et du nom d'Israël, il ne devait pas y avoir de profanation non plus. Peu importait donc qu'il en résulterait, par la suite, une meilleure pratique, un ajout à la Sanctification du Nom de D.ieu. De ce fait, "ils se mirent à pleurer".

En revanche, Rabbi Akiva considère que la meilleure pratique de la Mitsva l'emporte sur l'un de ses aspects. La meilleure pratique qui viendra par la suite est donc la sanctification du Nom de D.ieu qui permet de contrebalancer le manque actuel, de cette sanctification. C'est la raison pour laquelle il se mit à rire.

11. Il en est ainsi dans la globalité. D'une manière plus précise, en revanche, il y a bien une nécessité et un élément nouveau, dans le second récit, par rapport au premier, dans les trois aspects précédemment cités, "tout ce que D.ieu fait est pour le bien", la prise en compte au présent de la conséquence dans le futur, la priorité d'un détail de la Mitsva par rapport à la meilleure façon de la mettre en pratique, en général.

Rabbi Akiva dit que : "tout ce que D.ieu fait est pour le bien", ce qui veut dire que, dans le présent, l'événement est mauvais, mais que sa finalité est bonne, comme on peut le voir dans l'exemple que cite la Guemara⁽⁶²⁾, à propos de Rabbi Akiva lui-même : celui-ci passa la nuit dans un champ, non pas dans la ville. Il avait perdu son âne et son coq. Sa bougie s'était éteinte. Or, un bien en découla et sa vie fut sauvée, grâce à cela. Ce

rant, ce qui n'est pas le cas, en revanche, pour les petits garçons et les petites filles. Ceci permet de comprendre que la Guemara et, de même, le Eïn Yaakov, le Sifri et le Yalkout Chimeoni mentionnent uniquement ce verset.

On notera, cependant, que le Midrash E'ha Rabba dit : "il est écrit ensuite que : les rues de la ville s'empliront de petits garçons et de petites filles".

(62) Traité Bera'hot 60b.

qui se passa fut donc un malheur, puisqu'un tort lui fut causé. Néanmoins, tout cela était pour le bien⁽⁶³⁾.

C'est la raison pour laquelle ce récit est rapporté conjointement avec une Hala'ha, qui est énoncée par la Guemara⁽⁶⁴⁾ : quand un événement malheureux se produit, même s'il en résulte un bien par la suite, "par exemple quand une tempête frappe un champ, même si un bien en découle par la suite, puisque, de la sorte, ce champ

est irrigué"⁽⁶⁵⁾, on doit dire la bénédiction : "Il est le juge de la vérité", car : "pour l'heure, néanmoins, c'est effectivement un malheur"⁽⁶⁶⁾.

En la matière, Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua admettent, comme Rabbi Akiva, que : "tout ce que D.ieu fait est pour le bien". La différence, dans ce domaine, est donc le malheur lui-même, le renard qui sort du Saint des saints. Rabbi Akiva voyait, non seulement la conséquen-

(63) On verra le *Likouteï Si'hot*, tome 2, à la page 394.

(64) A la page 60a. On verra aussi le Rambam, lois des bénédictions, chapitre 10, au paragraphe 4. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 222, au paragraphe 4.

(65) Selon les termes du Choul'han Arou'h, à la même référence.

(66) Comme l'indique Rachi, à cette référence du traité Bera'hot : "cela gâte la production agricole de cette année" et, le Rambam, à cette référence, précise : "on ne fait pas une

bénédiction sur ce qui se passera par la suite, mais sur ce qui se passe maintenant".

(67) On peut expliquer la différence entre la bénédiction : "Il est le Juge de la vérité", que l'on ne récite pas pour le futur, comme l'indique le commentaire de la Michna, à cette référence : "le futur peut se produire ou non". C'est la raison pour laquelle on ne peut pas réciter une bénédiction pour cela, ce qui n'est pas le cas, en l'occurrence.

ce positive qui en découlerait par la suite, mais aussi, dans cet événement lui-même, une partie⁽⁶⁷⁾, un commencement⁽⁶⁸⁾ du bien⁽⁶⁹⁾.

Nos Sages, commentant le verset⁽⁷⁰⁾ : “l’Eternel a versé Sa colère”, précisent : “sur le bois et sur les pierres, mais non sur les enfants d’Israël”. C’est la

raison pour laquelle il n’est pas dit : “Lamentation d’Assaf”, mais : “Cantique d’Assaf”. Quand et de quelle façon la colère de D.ieu fut-elle conduite à son terme ? Lorsque les renards se trouvèrent dans le Saint des saints et que Jérusalem fut totalement détruite⁽⁷¹⁾.

(68) En tout cela, “tout ce que D.ieu fait est pour le bien”. Il s’agit d’un seul événement, d’un malheur, qui se passe pour un autre événement, un bien. Il n’en est pas de même, en l’occurrence, “Tsion sera labouré comme un champ”, ce qui est le début de l’événement qui viendra par la suite, tout comme un champ, au sens le plus simple, est le début des semailles et de la récolte. On verra, à ce propos, le paragraphe 13, ci-dessous et la différence introduite par la question concernant le présent et le futur, qui est posé au paragraphe 12. On verra, à ce propos, la note 73, ci-dessous.

(69) Le Likouteï Si’hot, tome 2, même référence, explique la raison de cette conception de Rabbi Akiva, selon laquelle : “tout ce que D.ieu fait est pour le bien”, non pas celle de Na’houm, celui qui disait : “cela est également pour le bien”, selon les trai-

tés Taanit 21a et Sanhédrin 108b et montrait ainsi que l’événement est lui-même pour le bien. En effet, Rabbi Akiva était lui-même un disciple de Na’houm. En sa génération, l’obscurité de l’exil devint plus intense et il était donc difficile de voir le bien en toute chose. Néanmoins, il en est ainsi uniquement pour le comportement de chaque homme, “tout ce que D.ieu fait”. Il n’en est pas de même, en l’occurrence, pour un événement qui concerne tout le peuple d’Israël, d’une portée fondamentale et générale, la délivrance d’Israël et de la Présence divine, établie par une prophétie clairement énoncée, comme on le verra par la suite, dans le texte. Il est alors possible de voir le bien en cela.

(70) E’ha 4, 11 et l’on verra le Midrash E’ha Rabba, à cette référence.

(71) On verra, à ce propos, la note 49.

Dans le premier récit également, Rabbi Akiva rit et l'on constate effectivement que : "tout ce que D.ieu fait est pour le bien", ce qui veut dire que :

A) l'on dit et l'on sait uniquement que : "c'est pour le bien", sans que l'on sache quel est ce bien, qui n'apparaît pas et qui ne se révèle pas,

B) il s'agit d'un malheur, mais l'on sait, toutefois, qu'il a été fait pour le bien.

Cependant, même si rien ne s'était passé, cela aurait également été pour le bien.

Ce fut bien le cas, en l'occurrence, pour Rabbi Akiva.

Si d'emblée, il n'avait pas eu un âne et un coq, il aurait également été sauvé. Mais, ce ne fut pas le cas, pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisque : "s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus doit-il en être ainsi pour ceux qui l'accomplissent" :

A) on voit donc quel est le bien, en l'occurrence,

B) il y a effectivement un apport positif, une élévation que l'on n'aurait pas eue sans cela.

Pourtant, ce qui se passe ne fait pas partie du bien et n'en est pas le début⁽⁷²⁾.

(72) Il convient donc d'analyser encore une fois la raison pour laquelle Rabbi Akiva rit, selon le traité Sanhédrin 101a. Il est clair que cela est plus élevé que le fait que : "tout ce que D.ieu fait est pour le bien", car : "Rabbi Akiva rit" et il en fut joyeux. Au sens le plus simple, ceci est comparable au premier récit rapporté ici : "maintenant j'observe la peine de mon maître et je suis joyeux". Rachi explique, à cette référence, que : "sa récompense est conservée pour le monde futur et c'est pour cette raison que je suis joyeux", mais l'on peut comparer tout cela au fait que : "Il a déversé Sa colère", dans ce monde, ou encore, d'après la déclaration de

Rabbi Akiva selon laquelle : "il faut aimer les souffrances", ceci peut être rapproché du verset Michlé 3, 12 : "l'Eternel fait souffrir celui qu'Il aime". On verra aussi le traité Bera'hot 5a. Il peut donc s'agir d'un bienfait caché, plus haut que le bienfait révélé, comme l'indique le Tanya, au chapitre 26 et Iguéret Ha Kodech, au chapitre 11. On peut donc rapprocher tout cela du second récit. Néanmoins, il n'a pas été dit, à ce propos : "Akiva, tu nous as consolés" et l'on verra ce que le texte dit, par la suite, à ce propos et la suite de la Guemara, qui indique : "il leur répondit : soutenez-moi pour que je puisse entendre".

12. Il en est de même pour les deux autres questions. Si l'on admet que la conséquence, dans le futur, conditionne la manière d'agir, dans le présent et qu'une meilleure pratique de la Mitsva, dans son ensemble, l'emporte sur un seul détail de cette Mitsva, on retiendra que ces aspects sont les plus importants, y compris quand il en résulte un manque pour l'action du présent ou pour le détail concerné de la Mitsva. Néanmoins, la qualité qui se révélera dans le futur ou bien la meilleure façon d'accomplir la Mitsva, en général, l'emportent sur ce manque. C'est, globalement, de cette façon qu'il faut interpréter le premier récit.

En l'occurrence, à l'inverse, dans le second récit, il ne s'agit pas uniquement, selon Rabbi Akiva, d'un élément déterminant, mais bien de ce qui existe, d'ores et déjà, dans le présent, d'une situation en laquelle on ne voit plus que la qualité du futur. Ainsi, la meilleure façon d'accomplir la Mitsva, qui permet de sanctifier le Nom de Dieu et le nom d'Israël, dans le futur, est considérée par Rabbi Akiva comme ayant commencé avec l'action du présent, en ce qui semble être un manque à cette sanctification du Nom de Dieu et du nom d'Israël⁽⁷³⁾.

13. C'est pour cette raison que, uniquement dans le second récit, les Sages dirent :

(73) C'est ainsi que l'on doit attendre pour mettre en pratique une Mitsva d'une meilleure façon et que cela ne s'appelle pas passer outre à la Mitsva. Il n'en est pas de même, en revanche, pour des Mitsvot différentes, comme l'indique les responsa 'Ha'ham Tsvi, à la fin du chapitre 106 et l'on verra les termes de l'Admour Hazaken, dans son Choul'han Arou'h, chapitre 94, au paragraphe 5 : "ceci ne va pas à l'encontre du principe selon lequel on ne retarde pas la pratique d'une Mitsva et l'empressement conduit à la faire au plus tôt. En effet, on a alors

l'intention de la mettre en pratique de la meilleure façon possible". En pareil cas, l'attente fait partie de la préparation et témoigne de son amour pour la Mitsva. A l'inverse, à la même référence du Choul'han Arou'h, chapitre 25, au paragraphe 4, il est dit que la pratique de la meilleure façon n'est pas la Mitsva elle-même, mais l'introduction à la pratique habituelle. On dit donc, par exemple, à ce propos, que : "l'on ne retarde pas la Mitsva" des Tefillin, mais ce point ne sera pas développé ici.

“Akiva, tu nous as consolés, Akiva, tu nous as consolés”, mais non dans le premier. En effet, l'idée nouvelle, la signification du fait qu'un renard qui sort du Saint des saints, selon Rabbi Akiva, à la différence de tous les autres Sages qui s'étaient mis à pleurer, réside en deux points, l'un plus fort que l'autre. Les Sages considéraient qu'ils voyaient là le contraire du bien, ce qui les conduisait à pleurer.

A l'inverse, selon Rabbi Akiva, non seulement l'événement devait être considéré comme positif, comme une sanctification du Nom de Dieu et du nom d'Israël de la manière la plus parfaite, qui se révélerait par la suite, mais, bien plus, l'élévation et l'apport de la délivrance ne sont pas un niveau différent, auquel on accède par le passage à un autre état, lequel n'est pas bon. En fait, dit Rabbi Akiva, tout cela n'est qu'un processus unique, car il est dit

que : “Tsion sera labouré comme un champ” et la destruction du Temple présente donc la qualité du labourage d'un champ, permettant, par la suite, les semailles et la constitution de la récolte.

Telle est donc cette double consolation :

A) la qualité et la pratique de la meilleure manière possible, dans le futur,

B) l'élévation et la consolation par l'action du présent.

Pourquoi cette interprétation doit-elle être adoptée ? “Parce qu'il est dit : Je ferai témoigner pour Moi des témoins fidèles, Ourya le Cohen et Ze'harya, fils de Yevre'hya. Car, le verset fait dépendre l'un de l'autre”. En d'autres termes, le verset affirme lui-même qu'il n'y a pas là deux éléments distincts, mais bien un seul processus, tout comme deux témoins forment ensemble une entité unique, qui est leur témoignage⁽⁷⁴⁾. La prophétie

(74) On consultera le traité Sotta 2b et les références indiquées, montrant que, chaque fois qu'il est question de témoignage, il doit y avoir deux témoins.

de Ze'harya et celle d'Ourya sont, en l'occurrence, un seul et même témoignage⁽⁷⁵⁾.

Il n'en est pas de même, en revanche, dans le premier récit, en lequel Rabbi Akiva rit parce que : "s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus doit-il en être ainsi pour ceux qui l'accomplissent", car il en est ainsi uniquement selon Rabbi Akiva, alors que les autres Sages maintiennent leur conception.

Bien plus, il faut, en la matière, découvrir et observer la qualité et le bien d'une situation, "ceux qui transgressent Sa Volonté", par rapport à une autre, "ceux qui accomplissent Ta Volonté". Sur ce

point, Rabbi Akiva ne tira, pour eux, aucune preuve du verset, comme c'est le cas dans le second récit, duquel on pourrait déduire qu'il devrait, a fortiori, en être ainsi dans le premier récit.

14. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la Guemara détaille le nom de tous les Sages. En effet, on comprend ainsi la raison de leurs divergences. Rabban Gamlyel était le chef du peuple juif, un Israël, de la tribu de Yehouda. Rabbi Eléazar Ben Azarya était un Cohen, descendant, à la dixième génération, d'Ezra⁽⁷⁶⁾. Rabbi Yochoua était un Lévi, l'un de ceux qui chantaient⁽⁷⁷⁾ et Rabbi Akiva descendait de convertis⁽⁷⁸⁾.

(75) Ceci peut être rapproché du commentaire du Ramban sur le verset Le'h Le'ha 12, 6, de même que de celui du Levouch sur le Rekanti, à la même référence et des Drachot du Ran, au second commentaire. On constate que le Saint béni soit-Il demanda d'accompagner plusieurs prophéties par des actions concrètes, afin que celles-ci se réalisent matériellement. Il en est donc de même, en l'occurrence. Quand Rabbi Akiva vit

Tsion labourée comme un champ, la prophétie commença à se réaliser matériellement. Dès lors, "Il est certain que celle de Ze'harya se réalisera également".

(76) Traité Bera'hot 27b.

(77) Traité Ara'hin 11b et l'on verra, à ce propos, les commentateurs de la Michna sur le traité Maasser Chéni, chapitre 5, à la Michna 9

(78) Séder Ha Dorot, à cet article et références indiquées.

Au sens le plus simple, qui est en mesure de voir "l'autre côté", celui qui se trouve à l'opposé et d'y agir, d'en supprimer le mal, y compris quand il conserve toute sa force, de découvrir une qualité et un intérêt à la destruction du Temple, dans la double consolation qu'elle apporte ? C'est précisément celui qui a vécu personnellement un processus similaire.

Ainsi, la Guemara constate⁽⁷⁹⁾ que seul Ovadya prophétisa la chute d'Edom, car : "il était lui-même un converti, originaire d'Edom et c'est à ce propos que les hommes disent : c'est avec du bois que l'on fait la cognée", servant à abattre l'arbre. A l'inverse, un fils d'Israël, qu'il soit Cohen, Lévi ou Israël, ne voit pas tout cela et il y a réellement là, pour lui, un fait nouveau.

Il en est de même également pour la différence qu'il y a entre leurs conceptions respectives de la Hala'ha et la priorité qui doit être accordée au présent ou au futur, à un détail de la Mitsva ou bien à sa pratique globale, d'une meilleure façon.

Rabbi Akiva, descendant de convertis, commença lui-même l'étude de la Torah à l'âge de quarante ans⁽⁸⁰⁾. S'il n'avait tenu compte que de sa situation présente, à l'époque, il n'aurait jamais été Rabbi Akiva⁽⁸¹⁾. Mais, il observa ce qui pourrait en découler, à l'avenir et qui en découla effectivement. Il le vit clairement, avec certitude, au même titre que : "l'eau avait érodé la pierre"^(81*). Dès lors, il se mit à étudier la Torah de la manière qui fut décrite par les Sages⁽⁸²⁾.

(79) Traité Sanhédrin 39b.

(80) Avot de Rabbi Nathan, chapitre 6, au paragraphe 2. On verra, à ce propos, le traité Pessa'him 49b et la Chita Mekoubétset, citant le Ritva, sur le traité Ketouvoth 62b, qui dit que : "avant cela, il n'était pas pudique et favorable".

(81) Comme le dit la Guemara, il parvint à cela en se tenant un raisonnement a fortiori, à partir des pierres qui

avaient été érodées par l'eau, comme l'indiquent les Avot de Rabbi Nathan à cette référence.

(81*) Selon les Avot de Rabbi Nathan, à la même référence.

(82) On peut expliquer aussi que Rabbi Akiva était un descendant de convertis, qui se rattachent essentiellement, "non pas à Avraham, Its'hak et Yaakov – Israël, mais directement à Celui Qui créa le monde par Sa

15. Ceci permet de comprendre la valeur de cette double consolation, “consolez, consolez Mon peuple”, après l’exil et la destruction du Temple, par lesquels : “ils furent doublement frappés”, parce qu’en plus de cet exil, de cette destruction, du contraire de la sanctification du Nom de D.ieu et du nom d’Israël, il y eut aussi une grave profanation de ces deux noms, au-delà même de la destruction et de l’exil, comme on l’a indiqué et comme le relate la fin du trai-

té Soukkot, précédemment citée : “ils se prosternent devant des statues... Or, ils connaissent la tranquillité et le calme. Quant à nous, la maison qui est le marchepied de notre D.ieu a été brûlée par le feu... un renard sortit du Saint des saints”.

En conséquence, la consolation est double également. En plus de celle qui révèle l’apport et le bien de la destruction et de l’exil, leur nécessité pour obtenir les révélations de la délivrance

Parole”, selon la réponse du Rambam à Rabbi Ovadya le converti, dans l’édition du Rambam publiée à New York, en 5707, additifs au tome 1, au paragraphe 19 et dans les responsa du Rambam, tome 2, paru à Jérusalem, en 5693. C’est la raison pour laquelle, en chaque situation, il prenait référence sur le Saint béni soit-Il. Dans le présent, il voyait le futur, parce que, pour D.ieu, passé, présent et futur ne font qu’un, comme l’explique le Chaar Ha I’houd Ve Ha Emouna,

chapitre 7, à la page 82a. En toute chose, il voyait l’action de D.ieu, qui était donc nécessairement bonne, car : “aucun mal n’émane de Lui”. Il n’en fut pas de même, en revanche, pour Rabban Gamlyel, Rabbi Eléazar Ben Azarya et Rabbi Yochoua, des fils d’Israël, comme l’explique la fin de la Haggadah de Pessa’h publiée par les éditions Kehot, dans la première conclusion du traité Pessa’him, à propos de la discussion entre Rabbi Akiva et Rabbi Yochoua.

future, il y a aussi l'ajout qui résulte de ce double malheur, de cette destruction et de cet exil. C'est précisément pour cela que la consolation est double⁽⁸³⁾.

Non seulement on comprendra la justification de cette grande chute que constitue l'exil, pour accéder à l'apport, à la pratique meilleure de la période de la délivrance, mais, en outre, on perçoit le bienfait, la qualité qui s'est ajoutée par la destruction du

Temple et l'exil. Et, l'on dira⁽⁸⁴⁾, à ce propos : "Je Te rends grâce, Eternel, car Tu m'as réprimandé".

Ceci nous permet de trouver une allusion à la consolation dans la Parchat Vaét'hanan. Comme le disent nos Sages⁽⁸⁵⁾, et Rachi le cite dans son commentaire de l'Injonction⁽⁸⁶⁾ : "Quand tu enfanteras des enfants et des petits-enfants, que vous aurez vieilli dans cette terre", ceci : "fait allusion⁽⁸⁷⁾ au fait qu'ils

(83) On notera que le double n'est pas uniquement une multiplication par deux. A différentes références, le second élément est sans aucune commune mesure avec le premier. Comme l'explique le Midrash Chemot Rabba, au début du chapitre 46, le double est lié à la sagesse, selon le verset Job 11, 6. On notera aussi que les lettres doubles font allusion à la délivrance, comme l'indiquent les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 48 et le Yalkout Chimeoni, Parchat Le'h

Le'ha, au paragraphe 64. On verra aussi le discours 'hassidique intitulé : "Va-t-en pour toi", de 5627, qui indique que les lettres doubles sont liées à la délivrance, parce qu'elles émanent de la Lumière qui entoure les mondes, Sovev, transcendant toutes les limites.

(84) Ichaya 12, 1.

(85) Traité Sanhédrin 38a.

(86) 4, 25.

(87) Selon les termes de Rachi.

en seraient exilés, au bout de huit cent cinquante deux ans, valeur numérique de *Ve Nochantem*, 'vous aurez vieilli'. Mais, Il les exila concrètement, à l'issue de huit cent cinquante ans, soit deux ans avant le compte de *Ve Nochantem*, afin que ne s'accomplissent pas les termes du verset : 'car, perdus, vous serez perdus'. C'est à ce propos qu'il est dit⁽⁸⁸⁾ : 'Il se hâta...'. Il nous fit la Tsedaka de les conduire en exil au plus vite, deux ans avant le temps".

Ainsi, non seulement l'exil a un apport, puisqu'il est dit

ensuite qu'il conduit à : "vous rechercherez là-bas l'Eternel votre D.ieu et tu Le trouveras, car tu Le rechercheras... et tu reviendras vers l'Eternel ton D.ieu"⁽⁸⁹⁾, mais il y a, en outre, une élévation intrinsèque en l'anticipation de cet exil, qui supprime le fait que : "perdus, vous serez perdus".

Grâce à nos actions et à notre service de D.ieu, pendant le temps de l'exil, nous mériterons la pleine révélation de : "consolez, consolez", bien plus, de : "C'est Moi, Moi Qui vous console", avec la venue de notre juste Machia'h.

(88) Daniel 9, 14.

(89) 4, 29-30.

EKEV

Ekev

Toute la Mitsva

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Ekev 5727-1967)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 94)*

1. Commentant le verset⁽¹⁾ : “toute la Mitsva que Je t’ordonne en ce jour, vous la garderez pour la faire”, Rachi cite les mots : “toute la Mitsva” et il explique : “au sens littéral. Le Midrash Aggada⁽²⁾ dit : si tu commences une Mitsva, achève-la...”. Nous y reviendrons au paragraphe 2. Quelle est la difficulté qui est soulevée par le premier commentaire de “toute la Mitsva”, conduisant Rachi à en citer un second, qui, bien plus, est extrait du Midrash Aggada ?

Les commentateurs expliquent⁽³⁾ que l’expression : “toute la Mitsva”, au singulier, est difficile à comprendre, puisqu’elle semble se référer à une certaine Mitsva, alors que le mot : “toute” les désigne toutes à la fois. Ils en déduisent que : “toute la Mitsva” ne signifie pas ici : “toutes les Mitsvot”, mais bien : “chaque Mitsva”. Néanmoins, ceci reste encore difficile à comprendre. Car, s’il en est ainsi, pourquoi ne pas dire : “chaque Mitsva”, plutôt que : “toute la Mitsva”⁽⁴⁾ ?

(1) Ekev 8, 1.

(2) Midrash Tan’houma sur ce verset, au chapitre 6, avec une formulation quelque peu différente.

(3) On verra, notamment, Rabbi Ovadya de Bartenora, le Gour Aryé et le Maskil Le David.

(4) Ainsi, avant cela, au verset 7, 15, il est dit : “toute la maladie”.

Rachi explique donc : “au sens littéral. Le Midrash Aggada dit...”. Malgré la difficulté qui est soulevée par sa première explication, “au sens littéral”, il en fait, néanmoins, la première interprétation et le commentaire essentiel, selon le sens simple du verset. Toutefois, pour répondre à la question précédemment posée, Rachi cite une seconde explication, issue du Midrash Aggada : “si tu commences une Mitsva, achève-la”, selon laquelle il s’agit bien ici d’une

seule Mitsva et l’expression : “toute la Mitsva” signifie donc qu’on doit l’accomplir intégralement⁽⁵⁾ et non partiellement.

Cependant, en une analyse plus précise, on ne peut pas penser que Rachi réponde ici à cette question, car⁽⁶⁾ la même expression : “toute la Mitsva” a déjà été mentionnée, au préalable, dans la Torah⁽⁷⁾ et Rachi ne la commentait pas⁽⁸⁾. Il faut en déduire que, selon Rachi, cette

(5) Le Béer Maïm ‘Haïm et le Sifteï ‘Ha’hamim, disent que ce terme désigne ce qui est achevé, conduit à son terme. C’est aussi ce que l’on déduit du Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 8, au paragraphe 4 : “Pour celui qui les introduit, d’où le sait-on ? Parce qu’il est dit : ‘toute la Mitsva’. Que signifie cette expression ? Jusqu’à ce que l’on achève toutes les Mitsvot”. On verra aussi le Matanot Kehouna, à cette référence. Le Midrash Devarim Rabba, publié à Jérusalem en 5724, dit : “jusqu’à ce que toute la Mitsva soit achevée”. Néanmoins, Rachi ne départit pas le mot : “toute” de son sens littéral et, au sens le plus simple, “toute la Mitsva” veut dire qu’elle doit être pratiquée intégralement. C’est aussi ce que l’on peut déduire du Midrash Tan’houma, à cette référence : “achève-la entièrement”. Le Be’hayé, à cette référence, dit : “le Midrash Devarim Rabba explique

qu’il s’agit de la totalité de la Mitsva, jusqu’à son terme et cette explication... il est dit également que...”, selon les termes de ce commentaire de Rachi.

(6) Le Gour Aryé, à cette référence, dit que : “l’on ne peut pas penser qu’il est question, à cause de cela, de la Mitsva, qui désigne ici toute la Torah. Cela n’est pas possible, car il est dit : en ce jour. Or, ce n’est pas ce jour-là qu’ils furent astreints à la pratique de toute la Torah”. On verra ce que le texte dit, à ce propos, par la suite, dans le paragraphe 4.

(7) Vaét’hanan 5, 28 et 6, 25.

(8) De même, par la suite, dans les versets Ekev 11, 8 et 22, Reéh 15, 5, Choftim 19, 9, Tavo 27, 1 et aussi Vayélé’h 31, 5. Mais, peut-être faut-il faire une différence, car, dans la plupart de ces cas, à l’exception de Ekev 11, 8 et Tavo 27, 1, il est dit : “cette Mitsva”.

question ne se pose même pas⁽⁹⁾, car, toujours selon lui, “toute la Mitsva” peut également signifier : “toutes les Mitsvot”⁽¹⁰⁾.

La même question se pose donc encore une fois : quelle est la difficulté qui est posée par l’expression : “toute la Mitsva”, figurant dans la Parchat Ekev, sur laquelle Rachi se penche, pour expliquer : “au sens littéral”, puis ajouter ensuite un second commentaire, émanant du Midrash Aggada ?

2. Rachi cite longuement le commentaire du Midrash Aggada : “si tu commences une Mitsva, achève-la”⁽¹¹⁾, car la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme,

ainsi qu’il est dit⁽¹²⁾ : ils enterrent les ossements de Yossef que les enfants d’Israël avaient fait sortir d’Égypte, à Ché’hem. Or, Moché s’était occupé seul de ce transfert ! Mais, en fait, il ne fut pas en mesure de conduire la Mitsva à son terme⁽¹³⁾. Les enfants d’Israël le firent et elle porte donc leur nom”. On peut se poser ici plusieurs questions sur la formulation de Rachi, notamment :

A) Le début de ce commentaire, “si tu commences une Mitsva, achève-la”, est suffisant pour expliquer l’expression : “toute la Mitsva”. Pourquoi donc dire ensuite : “car la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme”⁽¹⁴⁾ ?

(9) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayétsé 31, 13, qui dit que : “c’est l’habitude des versets d’être exprimés de cette façon”.

(10) Le Réem explique que : “le nom d’une Mitsva est catégoriel. C’est donc comme s’il était dit : toutes les Mitsvot”. On verra aussi le Débek Tov, à ce sujet.

(11) La seconde édition de Rachi dit : “il la conduit à son terme pour qu’il ne soit pas...”.

(12) Yochoua 24, 32.

(13) La première édition de Rachi dit : “il voulait l’enterrer, mais les enfants d’Israël le firent”.

(14) Rachi n’a pas l’habitude, dans son commentaire de la Torah, d’expliquer les raisons des Mitsvot.

B) Et, pourquoi tirer ensuite une preuve de Moché : “ainsi qu’il est dit : ils enterrèrent les ossements de Yossef” ?

C) Si Rachi veut citer une preuve, soulignant qu’il est grave de ne pas conduire une Mitsva à son terme, il aurait, en apparence, été plus adapté de mentionner celle des Sages, dans la Guemara⁽¹⁵⁾ et dans le Midrash⁽¹⁶⁾, selon laquelle celui qui commence une Mitsva et ne la conduit pas à son terme : “doit perdre sa grandeur” et, bien plus, “il enterre...”, comme cela est indiqué à propos de Yehouda.

D) En disant : “il ne fut pas en mesure de conduire la Mitsva à son terme”⁽¹⁷⁾, Rachi entend, avant tout, souligner que la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme. Qu’importe, en l’occurrence, la raison pour laquelle Moché n’avait pas achevé cette Mitsva ? Or, il précise que : “il ne fut pas en mesure”, ce qui fait allusion à un événement indépendant de sa volonté. Cette raison semble donc avoir une importance ici⁽¹⁸⁾.

3. Nous comprendrons tout cela en posant une question préalable : pourquoi

(15) Traité Sotta 13b.

(16) Midrash Tan’houma, à la même référence. Midrash Béréchit Rabba, chapitre 85, au paragraphe 3 et Devarim Rabba, chapitre 8, au paragraphe 4.

(17) Le Midrash Tan’houma est formulé quelque peu différemment. On verra, à ce propos, la note suivante.

(18) On peut s’interroger sur ce que dit le Maskil Le David, à cette référence : “cela n’est pas réellement indépendant de sa volonté, car le verset dit que, s’il n’y avait pas eu l’épisode de l’eau émanant du rocher, il serait rentré dans le pays. Il ne s’agit donc pas d’un cas de force majeure”. Rachi dit clairement que : “il n’a pas été en mesure de la conduire à son terme”,

soulignant ainsi que cela n’était pas de sa faute. A l’inverse, le Midrash Tan’houma dit : “Moché quitta ce monde dans le désert et il n’entra pas dans le pays”. On peut donc expliquer, au prix d’une difficulté, qu’il y eut un Décret du Saint béni soit-Il, conséquence de son comportement. De même, le Midrash Béréchit Rabba dit, à cette référence : “il fut décrété qu’il n’entrerait pas dans le pays”. Il pose ensuite la question suivante : si un homme a l’intention de mettre en pratique une Mitsva, puis, qu’il se trouve dans un cas de force majeure et ne le fait pas, la Torah le considère comme s’il l’avait fait. On verra, à ce propos, la fin de la note 42 ci-dessous.

Rachi n'interprète-t-il pas l'expression : "toute la Mitsva", comme le font d'autres commentateurs⁽¹⁹⁾, dans le sens de ce qui est dit dans les versets précédents⁽²⁰⁾ : "vous brûlerez leurs dieux, des idoles, par le feu, tu ne convoiteras pas... tu n'introduiras pas une abomination dans ta maison...", soulignant l'interdiction de l'idolâtrie. Ainsi, parce qu'il est bien question ici

d'une Mitsva bien précise⁽²¹⁾, la Torah dit : "Mitsva", au singulier.

En outre, il est dit : "toute" et l'on parle ensuite de : "Mitsva", sans autre précision. Or, Rachi a déjà indiqué, au préalable⁽²²⁾, que : "l'idolâtrie est considérée comme l'ensemble des Mitsvot. Celui qui s'en préserve⁽²³⁾ est comme s'il les respectait toutes". Ceci

(19) On verra le Likouteï Torah et le Séfer Ha Likoutim du Ari Zal, sur ce verset. On consultera aussi le Léka'h Tov, de Rabbénou Be'hayé, sur ce verset, le Sifteï Cohen sur la Torah, à cette référence. Le 'Hizkouni dit : "ceci se rapporte à l'interdiction de convoiter" et le Paané'h Raza : "ceci indique, en allusion que celui qui transgresse cette interdiction est considéré comme s'il était passé outre à toutes les Mitsvot". On verra aussi la note 21, ci-dessous.

(20) 7, 25-26.

(21) On notera que, selon la Hala'ha, on définit, en se basant sur ces versets, deux Interdictions, selon le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, Interdictions n°22 et 25, de même que le 'Hinou'h, Mitsvot n°428 et 429. L'Interdiction n°22 dit : "on ne peut pas se servir de bijoux qui ont orné l'idolâtrie, ainsi qu'il est dit : tu ne convoiteras pas d'argent et d'or à eux" et l'Interdiction n°25 : "nous ne pouvons lier à notre argent ce qui concer-

ne l'idolâtrie. Nous devons nous en éloigner ainsi qu'il est dit : tu ne conduiras pas une abomination dans ta maison". On notera que le Likouteï Torah et le Séfer Ha Likoutim, à cette référence, citent les versets : "vous brûlerez leurs dieux, leurs idoles, par le feu... tu n'introduiras pas une abomination" et disent : "si vous écarterez tout cela et en faites une abomination, vous garderez toute la Mitsva et Je vous considérerai...". Le Be'hayé dit : "quiconque flétrit". Au sens le plus simple, toutes les Mitsvot sont en relation avec l'interdiction de l'idolâtrie et c'est pour cela qu'il est dit : "toute la Mitsva", au singulier.

(22) Michpatim 23, 13. On verra le commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 15, 23, de même que son commentaire sur le verset 22 et sur le verset Reéh 11, 28.

(23) On peut penser qu'il s'agit de toute la Mitsva liée à l'idolâtrie. On verra la note 21 ci-dessus.

permet de comprendre l'expression : "toute la Mitsva", avec un article défini, la Mitsva dont il a été question au préalable(24).

L'explication est la suivante. Dans les versets précédents, Moché annonçait aux enfants d'Israël qu'ils prendraient Erets Israël : "Il placera leurs rois dans ta main"(25). Puis, il les mettait en garde : "vous brûlerez leurs dieux, des idoles... tu n'introduiras pas une abomination...", ce qui veut dire qu'ils devaient faire attention à tout cela après être entrés dans le pays et l'avoir conquis.

Il n'est donc pas logique de penser que : "toute la Mitsva" fait allusion à l'Injonction : "vous brûlerez leurs dieux... tu n'introduiras pas une abomination", car le verset : "toute la Mitsva" se poursuit par : "afin que vous viviez... vous viendrez(26) et vous hériterez de la terre". Lorsque : "vous garderez et ferez toute la Mitsva", on aura une longue vie et l'on pourra, par la suite, arriver en Erets Israël et en hériter. À l'inverse, les Injonctions précédentes se rapportent à la période qui fait suite à : "vous viendrez et vous hériterez de la terre", même si, au prix d'une difficulté, on peut dire que ceci

(24) Ce peut être la Mitsva bien connue, celle de l'idolâtrie. Les Dikdoukeï Rachi, Mira Da'hya, à cette référence, disent : "Selon le sens le plus simple, la Mitsva, avec un article défini, est celle qui a été mentionnée au préalable". C'est ce que dit Rachi : "au sens littéral". Il semble, toutefois, difficile d'interpréter cette expression de cette façon et peut-être fait-il donc allusion au sens simple de ce mot, ou bien à toutes les Mitsvot mentionnées avant cela.

(25) 7, 24.

(26) Cela veut dire que, logiquement, "toute la Mitsva" ne peut pas désigner uniquement le fait que : "vous brûlerez leurs dieux... tu ne convoiteras pas... tu n'introduiras pas une abomination" pendant la période de conquête et de partage, car il est dit : "vous vivrez... et vous parviendrez...". On verra aussi le Baaleï Brit Avram sur la Parchat Ekev, à propos de ce verset.

fait effectivement allusion à l'interdiction de l'idolâtrie, dans sa généralité, pas précisément à ce qui devait se passer par la suite⁽²⁷⁾.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi Rachi commente ce verset et dit : "au sens simple". Moché commença à prononcer le livre de Devarim : "le onzième mois, le premier jour du mois"⁽²⁸⁾, c'est-à-dire à Roch 'Hodech Chevat. La Parchat Ekev fut donc dite après Roch 'Hodech Chevat, ou bien en ce jour.

Moché, notre maître, déclara : "toute la Mitsva que Je

t'ordonne en ce jour, vous la garderez pour la faire, afin que vous viviez, que vous croissiez, que vous veniez et que vous héritiez de la terre". Ainsi, c'est en mettant en pratique : "toute la Mitsva", toutes les Mitsvot⁽²⁹⁾, qu'ils mériteraient de conquérir⁽³⁰⁾ Erets Israël.

On ne comprend donc pas pourquoi le verset dit ici : "toute la Mitsva". En respectant les six cent treize Mitsvot, on aurait, par la suite : "vous vivrez, vous croîtrez, vous viendrez et vous hériterez de la terre"⁽³¹⁾. A l'époque, entre le début de Chevat et l'entrée en Erets Israël, les enfants

(27) A ce propos, il les mit en garde par la suite, dans le verset 8, 19 : "si, oublier, tu oublies... et vous servez... perdus, vous serez perdus". Il est difficile de penser qu'il les mettait en garde à propos du futur, ce qui veut dire que, désormais, ils devraient garder dans leur cœur, s'engager à accomplir par la suite : "vous brûlerez leurs dieux, leurs idoles...", ce qui serait le mérite leur permettant d'hériter de la terre, comme l'indique le Alche'h, à cette référence. Car, Rachi ne dit pas que : "vous garderez pour faire" signifie garder dans le cœur.

(28) Devarim 1, 3.

(29) On verra Rabbi Avraham Ibn

Ezra et le Ramban sur ce verset, avec le Abravanel, à cette référence, qui dit : "tous les commentateurs ont admis la vérité qui est énoncée ici, le fait que 'toute la Mitsva' représente l'ensemble des Mitsvot, Injonctions et Interdictions, qui sont énoncés dans la Torah".

(30) On verra, à ce propos, la note 35, ci-dessous.

(31) Rachi ne cite de ce verset que les mots : "toute la Mitsva", sans même faire allusion à la suite par un : "etc.". En effet, comme on l'a maintes fois indiqué, quand il fait allusion à un verset ou à un sujet, il n'en cite que le début, sans ajouter : "etc."

d'Israël ne purent mettre en pratique qu'une petite partie des six cent treize Mitsvot, mais non celles qui dépendaient de la Terre sainte, ni même certaines Mitsvot s'appliquant, de la même façon, dans les autres pays, comme, par exemple, celles des fêtes. Or, il est difficile d'admettre que : "toute la Mitsva" désigne non pas l'ensemble des Mitsvot, mais seulement celle : "que Je t'ordonne en ce jour"⁽³²⁾, car :

A) Pourquoi : "vous viendrez et vous hériterez de la terre" serait précisément par le mérite de la pratique des Mitsvot que Dieu leur avait ordonnées "en ce jour" ?

B) Le sens simple de : "Je t'ordonne en ce jour" n'est pas précisément ce jour-là, mais plutôt la présente période, en général⁽³³⁾ et : "Je t'ordonne" s'applique, au sens le plus littéral, à toutes les Mitsvot, au moins à celles qui figurent dans le livre de Devarim, comme l'indiquait, au préala-

ble, la fin de la Parchat Vaét'hanan : "tu garderas la Mitsva, les Décrets et les Jugements que Je t'ordonne, en ce jour, pour les faire", ce qui se rapporte effectivement, au sens le plus simple, à toutes les Mitsvot.

C) Si l'on admet que : "ce jour" désigne ici précisément ce jour-là, on doit se poser la question suivante : on ne sait pas quelles sont les Mitsvot qui ont été ordonnées, ce jour-là, ni même quel était ce jour ! Or, selon un principe établi, "un verset ne vient pas pour dissimuler, mais bien pour expliquer"⁽³⁴⁾.

C'est la raison pour laquelle le Rachi dit : "toute la Mitsva : au sens simple". Il souligne ainsi que : "toute la Mitsva" désigne l'ensemble des Mitsvot, car un singulier peut aussi désigner l'ensemble d'une catégorie, comprenant de nombreux détails, même si cette interprétation n'est pas parfaitement satisfaisante.

(32) On verra le Gour Aryé sur ce verset.

(33) On verra, notamment, le verset Devarim 1, 10, avec le commentaire de Rachi, le verset Vaét'hanan 6, 6,

avec le commentaire de Rachi et le verset Ekev 9, 1.

(34) Commentaire de Rachi sur le verset Noa'h 10, 25.

Il en résulte que : “toute la Mitsva” n’est pas l’ensemble des six cent treize Mitsvot, mais seulement celles que les enfants d’Israël recevaient alors la possibilité de mettre en pratique, avec leur entrée en Terre sainte. Mais, comme on l’a dit, il est difficile d’adopter cette interprétation, car : “toute la Mitsva” s’applique à la catégorie des Mitsvot, sans distinction. Or, cette interprétation ne désignerait ici qu’une petite partie de toutes les Mitsvot !

C’est la raison pour laquelle Rachi mentionne une seconde explication : “si tu commences une Mitsva, achève-la”, ce qui veut dire que : “toute la Mitsva” ne désigne pas la catégorie de toutes les Mitsvot, en général, mais plutôt l’intégralité d’une Mitsva, comme on l’a indiqué.

Toutefois, une question se pose encore : en quoi cette Injonction de conduire la Mitsva à son terme est-elle liée à l’entrée en Terre sainte ? Pourquoi est-ce par le mérite de cette conduite des Mitsvot à leur terme que l’on peut y entrer ? C’est pour cela que Rachi poursuit son commentaire, avec tous les détails : “car la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme, ainsi qu’il est dit...”. C’est ce que nous montrerons.

5. La conquête et l’héritage d’Erets Israël, par les enfants d’Israël, se produisit : “du fait du serment que l’Eternel a fait à vos ancêtres”, mais aussi pour que ceux qui effectuaient cette conquête mettent en pratique les Mitsvot⁽³⁵⁾, comme Moché l’établit clairement dans ce verset⁽³⁶⁾. De ce fait, même si un serment avait été fait aux Patriarches, la

(35) De même, il est dit, au début de la Paracha : “et, ce sera, si vous écoutez... l’Eternel ton D.ieu gardera pour toi l’alliance... qu’il a promise...”. On verra aussi les versets Vaét’hanan 6, 8 et suivants, le Rachbam sur le verset Vaét’hanan 6, 9, le Kéli Yakar, au début de la Parchat Vaét’hanan, qui souligne que le serment s’appliquait ainsi, même s’il n’était pas assor-

ti d’une condition : “si tu n’en as pas le mérite, ce serment sera réalisé dans une autre génération”. En outre, l’héritage d’Erets Israël était possible de différentes façons, comme l’explique longuement la causerie du Chabbat Parchat Ekev 5725.

(36) Comme le disent, par la suite, les versets 9, 4 et suivants : “ne dis pas, en ton cœur... c’est par ma droiture...

faute des explorateurs fit que cette génération n'entra pas en Erets Israël⁽³⁷⁾.

C'est précisément ce que ce verset indique ici. Les enfants d'Israël de la génération précédente, ceux des quarante ans passés dans le désert, avaient également accompli des Mitsvot. De la sorte, ils avaient apporté leur contribution à la manière⁽³⁸⁾ dont se déroula l'entrée en Erets Israël⁽³⁹⁾. Malgré tout cela, "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme" et

ces hommes vivaient à la fin de la quarantième année. C'est donc à eux, précisément, que Moché dit : "toute la Mitsva... vous la garderez pour la faire, afin que..." l'entrée en Terre sainte soit rendue possible par le mérite de leurs Mitsvot.

Ainsi, le verset : "toute la Mitsva... afin que" souligne bien que : "si tu as commencé une Mitsva, achève-la", car il est clairement indiqué que l'entrée en Terre sainte dépend de : "toute la Mitsva",

car, ce n'est pas par ta droiture". Tous ce qui, dans la génération du désert, provoqua la colère de D.ieu, est mentionné ici et l'on verra aussi, à ce propos, la longue explication de la cause-rrie du Chabbat Parchat Ekev 5725.

(37) On verra le Rachbam et le Kéli Yakar qui sont cités dans la note 35, de même que le verset Le'h Le'ha 15, 16, avec le commentaire de Rachi.

(38) On verra, à ce propos, la note 35, ci-dessus.

(39) Au sens le plus simple, la mise en garde de Moché, "toute la Mitsva... afin que vous viviez... que vous alliez et que vous héritiez...", de même que les autres versets précédemment cités signifient qu'ils mériteront d'entrer eux-mêmes en Erets Israël, mais il est difficile d'admettre, y compris selon le sens simple du verset, que la pratique des Mitsvot, pendant quarante ans,

par la génération du désert, ne fut d'aucune utilité pour la conquête du pays et son partage. Si, du fait de leur faute, tout le peuple d'Israël fut maintenu dans le désert et n'entra en Erets Israël que quarante ans plus tard, il est clair, cependant, que les Mitsvot qui furent alors mises en pratique contribuèrent à l'entrée en Terre sainte. Différents textes établissent clairement que ceci en fut la récompense. Bien plus, c'est l'explication du Midrash Aggada. On notera le commentaire de Rachi sur le verset Bo 13, 11, qui indique : "celui qui dit : sanctifiez... si vous accomplissez". Néanmoins, on peut dire qu'alors, ils devaient y entrer tout de suite après la sortie d'Egypte. On verra ce qui est dit, à ce propos, dans le Likouteï Si'hot, tome 19, à la page 1.

de celui qui la conduit à son terme, à l'issue de ces quarante ans.

Cela veut dire que le Midrash Aggada ne s'écarte pas totalement du sens simple de : "toute la Mitsva", ne l'écarte pas, car, selon lui également, il s'agit bien, en l'occurrence, non pas d'une certaine Mitsva, mais plutôt de chacune d'entre elles et de toutes à la fois, de toutes les Mitsvot mises en pratique par les enfants d'Israël pendant les quarante ans dans le désert. En effet, toutes sont considérées comme les Mitsvot de ceux qui les ont conduites à leur terme, juste avant l'entrée en Terre sainte.

6. Toutefois, cette conclusion soulève la question suivante : on peut comprendre que les Mitsvot des enfants d'Israël qui avaient entendu les explorateurs et ne voulaient pas entrer en Erets Israël, par rapport à cette entrée, ne leur soient plus attribuées, mais soient considérées comme celles des enfants d'Israël entrant effectivement en Terre sainte. En effet, eux-mêmes ne voulaient pas s'y rendre et, bien plus,

c'est à cause d'eux que les enfants d'Israël restèrent dans le désert pendant quarante ans.

En revanche, pourquoi les Mitsvot des enfants d'Israël qui n'étaient pas avec les explorateurs et qui restèrent dans le désert uniquement du fait du Décret qui avait été prononcé, étant eux-mêmes âgés de : "vingt ans et plus", à l'époque, ne pourraient-elles pas être considérées comme ayant contribué à l'entrée en Terre sainte ?

De même, à l'inverse, les enfants d'Israël qui, lors du Décret, avaient moins de vingt ans, mais qui, cependant, ne voulaient pas entrer en Erets Israël, ne furent pas concernés par le Décret de la génération des explorateurs et ils entrèrent donc effectivement en Terre sainte. Pourquoi donc leurs Mitsvot porteraient-elles leur nom ?

C'est pour répondre à tout cela que Rachi dit : "ainsi qu'il est dit⁽¹²⁾ : ils enterrèrent les ossements de Yossef que les enfants d'Israël avaient fait sortir d'Egypte, à Ché'hem. Or, Moché s'était occupé seul

de ce transfert ! En fait, il ne fut pas en mesure de conduire la Mitsva à son terme et les enfants d'Israël le firent". Il souligne, de cette manière, les points suivants :

A) Peu importe la raison pour laquelle un homme n'a pas conduit une Mitsva à son terme, y compris lorsque cette raison est indépendante de sa volonté, comme ce fut le cas pour Moché, qui : "ne fut pas en mesure de conduire la Mitsva à son terme". En tout état de cause, une Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme.

B) De même, à l'inverse, bien que : "Moché s'était occupé seul de ce transfert", ce qui veut dire que ceux qui avaient moins de vingt ans lors de la sortie d'Égypte, conduisirent effectivement les ossements de Yossef en Erets Israël et les enterrèrent à Ché'hem, ne voulurent pas aider Moché à les transporter, quand ils quittèrent l'Égypte. Malgré cela, ce sont bien eux qui conduisirent la Mitsva à

son terme et celle-ci porte donc leur nom.

Il en est de même pour ce qui fait l'objet de notre propos, l'entrée en Erets Israël :

A) La Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme également par rapport à ceux qui n'entrèrent pas en Erets Israël pour une raison indépendante de leur faute et n'impliquant pas leur responsabilité.

B) La Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme également pour celui qui, au préalable, non seulement n'avait pas encore commencé à mettre en pratique la Mitsva, mais, bien plus, allait même à l'encontre de cela⁽⁴⁰⁾.

Ceci permet de comprendre simplement pourquoi Rachi mentionne, précisé-ment et uniquement, le fait qu'une Mitsva porte le nom de celui qui l'a conduite à son terme, en citant Moché pour preuve, non pas la "perte de la grandeur", précédemment mentionnée, la preuve de Yehouda. En effet, peu impor-

(40) On verra, à ce propos, la note 42, ci-dessous.

te ici que l'on ne conduise pas à son terme une Mitsva que l'on a commencée, pour la génération qui entra en Erets Israël, y compris quand celui qui a commencé la Mitsva ne l'a pas conduite à son terme pour une raison indépendante de sa volonté.

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de répondre à une autre question se posant sur ce commentaire de Rachi. Il semble, en effet, que son début ne corresponde pas à sa fin, ni sa fin à son début. Rachi dit, tout d'abord, citant le Midrash Aggada : "si tu commences une Mitsva, achève-la", ce qui veut dire qu'il est obligatoire de le faire, que cela fait partie de la Mitsva.

Puis, il ajoute : "car la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", ce qui signifie qu'il est uniquement préférable qu'il en soit ainsi, si l'on veut que la Mitsva porte son nom. Celui qui ne tient pas à ce que la Mitsva porte son nom n'aurait donc pas d'obligation de la conduire à son terme.

En fait, comme on l'a montré, la suite de ce commentaire de Rachi, "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", établit uniquement un lien avec ce qui est dit ici et l'on en comprend donc bien le sens. Pour celui qui commence à mettre en pratique la Mitsva, il y a effectivement une obligation⁽⁴¹⁾ de

(41) En revanche, le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 10, au paragraphe 5 et traité Roch Hachana, à la fin du chapitre 1, dit que l'on demande à celui qui commence la Mitsva de l'achever. Toutefois, l'obligation n'en repose pas sur l'homme, mais bien sur l'objet. En effet, la Mitsva a été commencée en ce moment et on lui demande donc de l'achever en ce moment. Bien plus, à ces références, il n'est pas précisé que : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", notamment le traité Roch Hachana, qui envisage de repousser le

Chabbat, mais non pour l'homme, qui pourrait poursuivre la Mitsva et la conclure.

(42) Les responsa Chav Yaakov, tome 2, au chapitre 13, partiellement citées dans le Pit'heï Techouva sur le 'Hochen Michpat, chapitre 185, à la fin du paragraphe 103, disent que la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme et celui qui aurait pu être à son initiative si celui qui l'a commencée n'en avait pas pris l'initiative. C'est le cas des ossements de Yossef que les enfants d'Israël auraient pu emporter eux-mêmes de l'Égypte.

la conduire à son terme. Mais, l'objet de ce commentaire de Rachi est de souligner l'aspect nouveau, quand la Mitsva est conduite à son terme : même si celui qui l'a commencée se trouve dans un cas de force majeure, dans l'impossibilité de la conduire à son terme, comme c'est le cas ici⁽⁴²⁾, pour ceux qui n'ont pas pu entrer en Erets Israël du fait du Décret divin et pour Moché, notre maître, la Mitsva porte

tout de même le nom de celui qui l'a achevée.

8. On trouve aussi, dans le commentaire de Rachi, des explications merveilleuses. Rachi dit, comme le Midrash Tan'houma, dit : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme". La Guemara, en revanche, dit : "la Torah considère celui qui l'a conduite à son terme comme s'il l'avait faite". Pour

C'est ainsi que le traité Sotta dit, à cette référence, que, pour son honneur, il fut confié aux Grands. En revanche, lorsque celui qui commence est celui qui a pensé à en prendre l'initiative et que nul autre ne l'a fait, la Mitsva porte effectivement le nom de celui qui la commence. Ceci explique la contradiction du Midrash Tehilim, au début du Psaume 30 et du Yalkout Chimeoni, à la même référence. En revanche, le commentaire de Rachi ne fait pas mention de tout cela, pas même en allusion. Ainsi, d'autres auraient pu le faire également, d'autant que le Midrash Tan'houma, référence de ce commentaire de Rachi, ne cite pas le traité Sotta, mais dit clairement : "tout le peuple s'occupait du butin et Moché se consacrait aux ossements de Yossef", ce qui veut bien dire que la Mitsva porte le nom de celui qui l'a conduite à son terme, en tout état de cause, y compris quand il aurait eu la possibilité de la commencer, mais,

délibérément, ne l'a pas fait, ou bien que seul celui qui l'a commencée en a eu l'idée. Concernant cette contradiction du Midrash Tehilim, on peut penser qu'il y a plusieurs façons de lui donner son nom. L'idée nouvelle est donc que la Mitsva porte uniquement le nom de celui qui la conduit à son terme. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Nasso 7, 1, qui dit que : "il fit don de sa propre personne pour lui... et elle porte son nom", comme l'indiquent, notamment, le Midrash Tan'houma, à cette référence et la Me'hilta sur le verset Bechala'h 15, 1, de même que le Or Ha Torah, Na'h, tome 2, à partir de la page 931 et le commentaire de Rachi sur le verset Vayakhel 37, 1, à la différence du Midrash Tehilim, précédemment cité. On verra aussi l'introduction du 'Harédim sur les conditions des Mitsvot, à la cinquième condition, citée par le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la page 240a.

quelle raison l'expression : "porte le nom de celui qui la conduit à son terme" est-elle plus proche que celle de la Guemara : "comme s'il l'avait faite" ?

On peut expliquer simplement que Rachi cite le Midrash plutôt que la Guemara, car cette dernière ne mentionne pas le verset : "toute la Mitsva", ni même la Mitsva, en général, mais dit uniquement que : "quand un homme fait quelque chose sans l'achever, puis quelqu'un d'autre vient et l'achève, la Torah considère celui qui l'a conduite à son terme comme s'il l'avait faite".

Le Midrash, en revanche, parle clairement de Mitsva, en relation avec ce verset, que Rachi commente, en relation avec les Mitsvot de la généra-

tion qui entra en Erets Israël. C'est pour cette raison que Rachi adopte la formulation du Midrash.

On peut donc penser qu'en l'occurrence, même si : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", on ne peut pas dire, selon le sens simple, "comme s'il l'avait faite"⁽⁴³⁾, comme s'il avait accompli lui-même la Mitsva, sans que l'autre personne soit concernée, d'une quelconque façon.

En d'autres termes, il y a là deux aspects, le fait que : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", précisément en relation avec celui qui achève la Mitsva. En revanche, celui qui la commence a effectivement une obligation de la finir⁽⁴⁴⁾. Néanmoins, le commence-

(43) D'après ce qui est dit dans les responsa Chav Yaakov, à la même référence, on comprend la formulation de la Guemara : "comme s'il l'avait faite". Même en l'absence de Moché, la Mitsva pouvait être conduite à son terme. Bien plus, on ne fit donc, en l'occurrence, que permettre à Moché de le faire lui-même.

(44) Commentant le verset Matot 31, 6, Rachi explique : "Le Saint béni soit-Il dit : que celui qui a commencé

la Mitsva et tué Kosbi, fille de Tsour, la conduise à son terme", mais, en l'occurrence, il ne s'agit pas de la même Mitsva et il n'y a donc pas d'obligation, car, quand Pin'has tua Zimri, il n'avait pas de Mitsva de tuer les Midyanites. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Balak 25, 7 : "celui qui lit la lettre doit la mettre en pratique", mais ceci n'est pas comparable à ce qui fait l'objet de notre propos.

ment de la Mitsva, surtout quand elle n'a pas pu être achevée pour une raison de force majeure, est effectivement une action de la Mitsva, pour celui qui l'a réalisée⁽⁴⁵⁾.

Il en résulte, pour l'action concrète, que l'expression : "si tu as commencé une Mitsva, achève-la", se rapporte à l'obligation que l'on déduit de : "toute la Mitsva" : celui qui a

commencé à agir doit continuer à le faire, jusqu'à la conduire à son terme. En revanche, cela ne veut pas dire que celui qui ne peut pas achever la Mitsva ne doit pas la commencer.

Ceci permet de comprendre simplement⁽⁴⁶⁾ ce que dit Rachi⁽⁴⁷⁾, se basant sur la Guemara⁽⁴⁸⁾, à propos du verset : "alors, Moché sépara

(45) Le Gour Aryé, à cette référence, explique : "La raison en est la suivante. La Mitsva en est une, à part entière, quand elle est achevée, au même titre que celui qui construit une maison en possède une quand elle est achevée. Avant d'être conduite à son terme, la Mitsva n'en est pas une et l'on demande donc à celui qui la fait de l'achever. Ceci n'est pas comparable à l'enterrement, qui est seul une Mitsva, à la différence du transfert de l'Égypte qui l'a précédé". On peut déduire de ses propos que l'on demande la conclusion uniquement du point de vue de la Mitsva proprement dite. Tant qu'elle n'est pas achevée, elle n'est pas encore une Mitsva. Il en est ainsi quand l'aspect essentiel de la Mitsva est, non pas l'action concrète, mais bien ce qui est accompli. Toutefois, les mots de Rachi, "si tu as commencé une Mitsva" se rapportent à chaque Mitsva, quelle qu'elle soit. En outre, Rachi, au final, énonce lui-même la raison pour laquelle il en

est ainsi : "car la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme". Cela veut dire que le début est également une Mitsva. Pour ce qui est de Moché, l'exemple cité par Rachi, le verset dit : "les ossements de Yossef que les enfants d'Israël avaient fait monter". Le transfert porte donc également le nom des enfants d'Israël et non uniquement l'enterrement, même si, d'après ces propos, il ne s'agit pas d'une Mitsva. On verra aussi la version de la première édition, précédemment citée, dans la note 13. On notera aussi que Yossef leur fit prêter serment : "vous ferez monter mes ossements", selon la fin de la Parchat Vaye'hi et le début de la Parchat Bechala'h. On verra aussi le 'Harédim, précédemment cité et la suite du texte, au paragraphe 10.

(46) On verra le 'Harédim, à cette référence.

(47) Vaét'hanan 4, 41.

(48) Traité Makot 10a.

trois villes sur l'autre rive du Jourdain". En effet, il explique que : "même si elles ne pouvaient intégrer personne tant que l'on n'avait pas séparé celles qui se trouvaient dans le pays de Canaan, Moché se dit : s'il y a une Mitsva que je peux mettre en pratique, je le ferai". Moché savait qu'il ne finirait pas la séparation des

villes de refuge et ne constituerait pas les trois villes se trouvant en Erets Israël. Cela veut bien dire que le début de la Mitsva en fait partie⁽⁴⁹⁾, appartient à la pratique⁽⁵⁰⁾, qui est "faite" de cette façon⁽⁵¹⁾, alors que l'on sait, d'emblée, que l'on ne pourra pas la conduire à son terme.

(49) On verra, sur ce point, le Sforno, à cette référence de la Parchat Vaét'hanan.

(50) On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 17, mais en l'occurrence, pour ce qui est des villes de refuge, il n'y a pas d'obligation, puisque l'on ne passe pas outre à la Mitsva, dès lors qu'en tout état de cause, la Mitsva n'est pas conduite à son terme.

(51) Le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Makot : "bien qu'elles ne peuvent accueillir personne, jusqu'à ce que soient séparées celles qui se trouvent dans le pays de Canaan" semble indiquer que le fait de séparer ces villes est bien une Mitsva indépendante. De même, commentant le verset Masseï 35, 13, le traité Makot 9b et le Sifri, à cette référence, Rachi indique : "cela veut dire que, même si...". Le Rambam, au début du chapitre 8 des lois du crime, précise : "il est une Mitsva de

séparer des villes de refuge, ainsi qu'il est dit : trois villes...". En revanche, dans le Séfer Ha Mitsvot et dans le compte des Mitsvot se trouvant au début du Yad Ha 'Hazaka, à la Mitsva n°182, le Rambam souligne : "on doit prévoir six villes de refuge et y avoir accès selon une voie droite". Puis, il cite le verset : "tu prépareras pour toi le chemin". Dans les Mitsvot énoncées en titre des lois du crime, il est dit : "prélever des villes de refuge et préparer le chemin". Les éditions Heller et Kafah disent : "séparer" au lieu de : "prélever", mais ce point ne sera pas développé ici. On verra aussi le changement de formulation de Rachi : "s'il y a une Mitsva que je peux mettre en pratique, je le ferai", alors que la Guemara dit : "s'il y a une Mitsva qui me vient à la main, je la ferai". Il en est de même pour le Rambam, même référence, au paragraphe 3, mais ce point ne sera pas développé ici.

9. Ce qui vient d'être dit nous permet d'établir que ce qui est dit ici est sans rapport avec la discussion bien connue⁽⁵²⁾, tendant à déterminer si une partie de la mesure ou bien de l'action de la Mitsva, à laquelle on est astreint, est aussi une partie de la Mitsva, de manière indépendante. Dès lors, y a-t-il, ou non une obligation de mettre en pratique cette partie de la Mitsva, par exemple de consommer la moitié de la quantité requise, *Kazaït*, de Matsa ?

Comme on l'a dit, en effet, selon Rachi, le principe selon lequel : "si tu as commencé la Mitsva, achève-la" ne signifie pas que le début de la Mitsva n'en soit pas une partie. En

outre, la discussion que l'on a rappelée s'applique aux Mitsvot qui sont des devoirs individuels, lorsque l'obligation consiste à mettre en pratique intégralement⁽⁵³⁾. En l'occurrence, néanmoins, il s'agit de Mitsvot qu'un homme n'a pas la Mitsva spécifique d'accomplir, mais, concrètement, c'est lui qui a commencé à le faire et on lui demande donc de l'achever^(53*), dès lors qu'il en a pris l'initiative. Il lui appartient donc de la conduire à son terme.

Il en fut ainsi pour les ossements de Yossef, car : "jurer, il avait fait jurer les enfants d'Israël en ces termes : se souvenir, D.ieu se souviendra de vous et vous ferez monter mes ossements d'ici, avec

(52) On verra ce qui est cité dans le Sdei 'Hémed, recueil de lois, article 'Hochen Michpat, chapitre 14, au paragraphe 4. Or'hot 'Haïm Hé 'Hadach, chapitre 478, au paragraphe 14. Responsa Avnei 'Héfets, aux chapitres 7 et 28.

(53) Dans tous ces cas, il s'agit de savoir si une demi-mesure, par exemple un demi-*Kazaït*, peut être définie comme une consommation, ou encore si la Torah dit que l'on a mis en pratique la moitié d'une Mitsva, selon le traité Soukka 53b et les références

indiquées. Ou bien, par rapport à ce qui est réalisé, est-ce un accomplissement inachevé, selon le traité Yoma 61a. Il n'en est pas de même en ce qui fait l'objet de notre propos pour l'obligation individuelle de conduire la Mitsva à son terme.

(53*) On verra le Rama, Ora'h 'Haïm, chapitre 585, au paragraphe 4, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 592, au paragraphe 10 et le Maguen Avraham, chapitre 581, au paragraphe 7.

vous”⁽⁵⁴⁾. Le serment et l’obligation s’appliquaient à tous les enfants d’Israël d’une manière identique. Il fallait simplement que les ossements de Yossef ne soient pas laissés en Egypte. Puis, Moché commença à appliquer la Mitsva : “et, Moché prit les ossements de Yossef”. Dès lors, il eut l’obligation de terminer la Mitsva, mais il ne fut pas en mesure de le faire, pour une raison indépendante de sa volonté, “et, les enfants d’Israël la conduisirent à son terme”. De ce fait, elle porte leur nom.

Et, l’on peut donner, à ce propos, l’explication suivante⁽⁵⁵⁾. Lorsqu’une obligation repose sur la communauté, celui qui commence à la mettre en pratique agit en tant qu’émissaire de cette communauté. A ce titre, il reçoit une obligation spécifique, à titre d’émissaire, de conduire cette Mitsva à son terme^(55*).

10. On peut penser qu’il en fut de même pour les fils de Gad et de Reouven, qui demandèrent : “que cette terre soit donnée à tes serviteurs en partage, ne nous faites pas traverser le Jourdain”⁽⁵⁶⁾. Tout d’abord, Moché leur répondit : “vos frères iraient-ils à la guerre, alors que vous resteriez ici ?”⁽⁵⁷⁾. Mais, ils affirmèrent : “nous traversons les premiers, devant les enfants d’Israël”⁽⁵⁸⁾ et, dès lors, Moché accepta : “si vous traversez devant l’Eternel pour la guerre, tout pionnier d’entre vous traversera... et la terre sera conquise devant l’Eternel”. Mais, il souligna aussitôt que : “si vous ne faites pas ainsi, vous aurez commis une faute devant l’Eternel et sachez que votre faute vous retrouvera”.

Or, on peut s’interroger, à ce propos, car ils s’étaient engagés à traverser les premiers. Pourquoi donc Moché

(54) Bechala’h 13, 19.

(55) On peut aussi penser que l’aspect essentiel est la Mitsva elle-même. Celui qui l’a commencée en ressent plus clairement le contenu, en sait l’objet. C’est donc à lui qu’il appartient de l’achever, afin que la Mitsva soit plus parfaite. Il n’en est pas de

même, en revanche, quand c’est quelqu’un d’autre qui l’achève.

(55*) On verra les références citées dans la note 53*.

(56) Matot 32, 5.

(57) Matot 32, 6.

(58) Matot 32, 17 et versets suivants.

devait-il s'exprimer d'une manière aussi sévère : s'ils ne "traversaient pas en pionniers", bien plus, s'ils n'étaient pas : "devant vos frères, les enfants d'Israël", dès lors, "vous aurez commis une faute devant l'Eternel", ce qui veut dire que, même s'ils étaient partis aussitôt au combat, avec tous les enfants d'Israël, mais non en "pionniers", il y aurait eu là un événement malencontreux et "une faute"⁽⁵⁹⁾. Mais, d'après ce qui a été exposé au préalable, on peut penser que tout cela dépend de l'application du principe selon lequel : "si tu as commencé une Mitsva, achève-la".

La conquête d'Erets Israël était une Mitsva⁽⁶⁰⁾ reposant sur tous les enfants d'Israël, globalement, une obligation de la communauté. Quand on donna la terre de Si'hon et Og, en héritage, au fils de Gad et de Reouven, celle-ci devint une partie d'Erets Israël⁽⁶¹⁾. Il en résulta, rétroactivement, que la conquête des territoires de Si'hon et Og avait été le début de la Mitsva de conquérir Erets Israël.

Ceci permet d'expliquer aussi une contradiction dans le commentaire de Rachi⁽⁶²⁾, qui, à une référence⁽⁶³⁾, indique : "quand Moché entra dans l'héritage des fils de Gad et Reouven, il se réjouit et se

(59) Devarim 3, 18. On verra le commentaire de Rachi sur le verset Matot 32, 17. Il est précisé que : "ils étaient forts", ce qui explique qu'on les laissa précéder les enfants d'Israël.

(60) A l'époque de Moché, selon tous les avis. La discussion entre le Rambam et le Ramban porte donc uniquement sur le fait de savoir s'il s'agit d'une Injonction pour toutes les générations. On verra, le Ramban, dans ses notes sur le Séfer Ha Mitsvot, Mitsva n°4, dans ses additifs et le Maguen Avraham sur le Séfer Ha

Mitsvot, à cette référence, le commentaire du Or Ha Haïm sur le verset Masseï 33, 53, qui dit que, selon Rachi également, la Mitsva est d'en hériter.

(61) On verra le commentaire du Ramban sur le verset 'Houkat 21, 21, le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Vaét'hanan et le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 9.

(62) On verra le Likouteï Si'hot, à la même référence, dans la note 39.

(63) Pin'has 27, 12.

dit : il me semble que mon vœu a été délié". Il le pensa, non pas tout de suite après la conquête des territoires de Si'hon et Og, mais seulement après les avoir donnés en héritage aux fils de Gad et de Reouven. A une autre référence(64), en revanche, il est expliqué que Moché déclara : "après que j'ai conquis les territoires de Si'hon et de Og, il m'a semblé que mon vœu avait été délié".

En effet, c'est quand ce territoire devint l'héritage des fils de Gad et de Reouven qu'il s'intégra à Erets Israël. Ce fut donc, rétroactivement, le début de la conquête de ce pays et l'introduction de la Mitsva de conquête d'Erets Israël. En plus de l'obligation qu'ils partageaient avec tous

les autres enfants d'Israël de cette génération⁽⁶⁵⁾, les fils de Gad et de Reouven avaient donc un devoir particulier de conclure ce qu'ils avaient commencé, en application du principe selon lequel : "si tu commences une Mitsva, achève-la".

De ce fait, quand ils demandèrent les territoires de Si'hon et Og comme héritage, Moché leur souligna qu'ils devaient savoir que, de la sorte, ils "commençaient la Mitsva". Il n'était donc pas suffisant qu'ils apportent leur concours aux autres tribus, pour poursuivre la conquête du pays, à l'ouest du Jourdain. Ils devaient encore conduire la Mitsva à son terme et "traverser en pionniers devant l'Eternel votre

(64) Commentaire de Rachi sur le début de la Parchat Vaét'hanan.

(65) De façon générale, le fait de commencer la Mitsva existe en chacun des enfants d'Israël de cette génération-là, après la conquête de Si'hon et Og, car c'était alors, en quelque sorte, le début de la conquête d'Erets Israël. Concernant Og, "tous les rois de Canaan lui payaient un impôt pour qu'il les protège, afin que leur territoire ne soit pas traversé par les armées. Il déclara : je ne suis là que pour les pro-

téger de devant vous", selon le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 21, 23. Concernant le territoire d'Og, le verset Devarim 3, 13 : "ceci est appelé le pays de Refaïm" et Rachi explique : "c'est celui que j'ai donné à Avraham". Malgré cela, l'obligation en incombe essentiellement aux fils de Gad et de Reouven, car c'est par leur intermédiaire que cet endroit devint une partie d'Erets Israël et le début de sa conquête, comme le dit le texte.

Dieu", compte tenu de leur obligation particulière, au-delà de tous les autres enfants d'Israël⁽⁶⁶⁾.

11. On trouve aussi le vin de la Torah dans ce commentaire de Rachi, de même qu'un enseignement s'appliquant en la présente période. Selon toutes les indications⁽⁶⁷⁾, notre génération est celle du talon du Machia'h, qui quittera très vite l'exil pour se rendre en notre Terre sainte, lors de la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h.

Or, à ce propos également, il est dit que : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit

à son terme". Même si, dans les générations précédentes, les Juifs se sont consacrés à la Torah et aux Mitsvot d'une manière plus intense et plus haute qu'à l'époque actuelle, on affirme, néanmoins, que : "la Mitsva porte le nom de celui qui la conduit à son terme", que la délivrance viendra par le mérite des Mitsvot que les Juifs mettent en pratique en cette génération, en achevant et en conduisant à son terme la mission qui est confiée à la période du talon du Machia'h.

Cette conscience doit apporter et apporte effectivement un encouragement à

(66) On peut en dire de même également pour la consommation des sacrifices. En effet, comme le dit le Rambam, au début du chapitre 10 des lois de l'action des sacrifices, il y a une Injonction selon laquelle quiconque est apte à prendre part au service de Dieu doit recevoir une part de ces sacrifices, comme le disent le traité Zeva'him 98b et le Rambam, même référence, au paragraphe 14. Mais, selon différents avis, ce n'est pas nécessairement le Cohen effectuant le service qui doit les consommer. On verra, à ce propos, le traité Yebamot 40a, les Tossafot sur le traité Soukka 42a, le

Rach de Shants sur le Torat Cohanim, au verset Tsav 6, 9, chapitre 2, au paragraphe 9, de même que les responsa 'Hatam Sofer, Ora'h 'Haïm, au chapitre 49, le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°134 et le Ma'hazik Bera'ha, du 'Hida, Ora'h 'Haïm, au chapitre 475. Malgré tout cela, celui qui a commencé à manger doit finir de le faire, ou, tout au moins, de s'efforcer de le faire, pour qu'il ne reste rien de ce sacrifice. On verra aussi le Rambam, lois du sacrifice de Pessa'h, chapitre 9, à la fin du paragraphe 6 et le Kessef Michné, à la même référence, au nom du Mahari Korkos.

chaque Juif, qui peut ainsi intensifier sa pratique de la Torah et des Mitsvot, afin de hâter la délivrance par notre juste Machia'h. Mais, à l'inverse, il y a également là un enseignement pour chaque Juif, à titre individuel : "si tu as commencé une Mitsva, achève-la".

On connaît la sainte lettre du Baal Chem Tov(68), dans laquelle il dit que le Machia'h, à la question : "quand le maître viendra-t-il ?", lui répondit : "lorsque tes sources se répandront à l'extérieur". Cela veut dire que tout le peuple d'Israël a l'obligation de diffuser les sources de l'enseignement du Baal Chem Tov, à l'extérieur, auprès de tous les Juifs.

Mais cela concerne tout particulièrement ceux qui ont : "commencé la Mitsva", ont déjà commencé à diffuser les sources⁽⁶⁹⁾. Peut-être, passé un certain délai, affaibliront-ils leur action en se disant que quelqu'un d'autre pourra le faire à leur place et qu'on se contentera donc de l'aider, de lui donner un bon conseil, par exemple.

Il est donc précisé que : "si tu commences une Mitsva, achève-la". Tu as déjà commencé à diffuser les sources et tu as donc une obligation, un mérite de poursuivre cette action et de la conduire à son terme.

Bien plus, on souhaite disposer de toutes les bénédictions, de toutes les influen-

(67) A la conclusion du traité Sotta.

(68) Imprimée, notamment, à la fin du Porat Yossef et au début du Kéter Chem Tov.

(69) On rappellera ce qui est relaté dans le Beth Rabbi : lorsque l'Admour Hazaken était en prison, le Maguid de Mézéritch et le Baal Chem Tov vinrent lui rendre visite et ils lui expliquèrent qu'une forte accusation avait

été soulevée contre lui, parce qu'il commentait la 'Hassidout abondamment et ouvertement. L'Admour Hazaken demanda : "si je sors d'ici, devrais-je cesser de le faire ?". Ils lui répondirent alors : "puisque tu as commencé, tu ne cesseras pas et, bien au contraire, en sortant d'ici, tu la commenteras encore plus abondamment".

ces positives de D.ieu, qu'Il distribue par l'intermédiaire de Ses serviteurs, les chefs d'Israël, en chaque génération et, en la nôtre, par mon beau-père, le Rabbi. Quand on prend la décision, avec détermination et sincérité, de poursuivre son action de diffusion de la Torah, en général, des sources à l'extérieur, en parti-

culier, D.ieu vient en aide, Il accorde les forces et l'on parvient à surmonter toutes les difficultés. Dès lors, au sein de tous les Juifs, tous ensemble, on peut conduire la Mitsva à son terme et faire venir notre juste Machia'h ici-bas, très bientôt et véritablement de nos jours.

* * *

Le propriétaire de la pierre

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av 5724-1964)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 106)

1. D.ieu⁽¹⁾ dit à Moché^(1*), en lui confiant les secondes Tables de la Loi⁽²⁾ : “Taille pour toi deux Tables de pierre, comme les premières” et la Guemara en déduit⁽³⁾ que : “les restes seront pour toi”. La Michna, à la fin du traité Baba Kama⁽⁴⁾, énonce les lois s’appliquant à un travailleur, effectuant une certaine tâche pour le compte de son employeur. Et, elle établit une différence entre ce qui lui

appartient à lui et ce qui est à son employeur. Ainsi, la Michna dit que : “les fibres textiles se séparant du vêtement quand on le lave appartiennent à celui qui le lave. Celles qui se séparent pendant le cardage appartiennent à l’employeur”.

En effet, le lavage d’un vêtement peut avoir pour effet d’en séparer quelques fibres, minuscules, auquel

(1) Cette causerie est une conclusion du traité Baba Kama.

(1*) Tissa 34, 1 et Ekev 10, 1.

(2) Dans la Loi écrite ou ce qui lui est lié, les Tables de la Loi, *Lou'hot*, sont toujours au masculin. C’est le cas dans les versets Ekev 10, 1 et Tissa 34, 1. Il n’en est pas de même, en revanche, dans la Guemara. On verra, à ce propos, le traité ‘Houlin 137b et les Tossafot sur le traité Mena’hot 94a.

(3) Dans le traité Nedarim 38a. On verra aussi le Midrash Tan’houma, Parchat Ekev, au chapitre 9 et Parchat Tissa, au chapitre 29, le Yerouchalmi, traité Shekalim, chapitre 5, au paragraphe 2, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 46, au paragraphe 2, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 32, au paragraphe 2, le Midrash Kohélet Rabba, chapitre 9, au paragraphe 11 et à la fin du chapitre 10, de même que ce que dit la suite du texte.

l'employeur ne tient pas. Celui qui lave le vêtement peut donc les garder. En revanche, ce qui est séparé en cardant appartient à l'employeur, parce que : "c'est un élément important et il n'y renonce pas"⁽⁵⁾.

La Michna cite ensuite d'autres cas de ce qui lui appartient à lui et de ce qui appartient à l'employeur : "les copeaux que le charpentier fait avec le plan de bois", qui sont très fins, "lui appartiennent à lui", alors que : "par la cognée", qui est : "une hache produisant des copeaux épais"⁽⁵⁾, "ils appartiennent à l'employeur". Puis, la Michna conclut : "s'il travaille chez l'employeur, même les brindilles"⁽⁶⁾, "les plus fines, produites par la vrille, qui est un outil très étroit"⁽⁵⁾, "sont à l'em-

ployeur". La Guemara s'interroge, à ce sujet et il cite une Boraïta : "Nos Sages enseignent que ceux qui lissent des pierres ne commettent pas de vol".

Le Rabbi Maharach analyse cette Boraïta, dans une courte note⁽⁷⁾, à la fin du traité Baba Kama et il s'interroge sur cette affirmation selon laquelle : "ceux qui lissent des pierres ne commettent pas de vol". Il dit : "On doit le comprendre, car, s'il en est ainsi, pourquoi le Saint béni soit-Il a-t-Il dit à Moché : 'taille pour toi', puisqu'il n'y a pas de vol, en l'occurrence. Cette pierre est abandonnée et n'appartient plus à ses propriétaires. C'est alors l'artisan qui en est le plus proche. Dès lors, pourquoi fallait-il lui dire : 'taille pour toi' ?".

(4) A la page 119a.

(5) Selon le commentaire de Rachi sur cette Michna.

(6) C'est ce qui est reproduit dans le commentaire de Rachi sur cette Michna et c'est aussi ce que dit la Michna, dans le Yerouchalmi : "les brindilles". On retrouve ce terme à

différentes références et l'on verra le Dikdoukeï Sofrim et les différentes versions de la Michna.

(7) Ceci est imprimé à la fin du Séfer Ha Toledot Rabbi Maharach, paru aux éditions Kehot, en 5707, reproduit de la propre main du Rabbi Rachab.

Puis, il explique que : “c’était, en l’occurrence⁽⁸⁾, une matière précieuse appelée *Sanpérinon*⁽⁹⁾. Dans le cas de la Michna, il est question de pierres courantes, alors que, dans ce cas, c’était des pierres précieuses”. Le Rabbi Maharach précise donc que, pour

les restes des Tables de la Loi, il était nécessaire de dire : “taille pour toi”, car celles-ci étaient en *Sanpérinon*.

Ceci dépend des deux avis qui sont énoncés dans le Midrash⁽¹⁰⁾ : “Rav Lévi et Rabbi Yo’hanan disent⁽¹¹⁾ :

(8) C’est ce que dit le Roch, à cette référence du traité Nedarim, du Midrash Tan’houma et des Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 46. C’est aussi l’avis de Rabbi ‘Hanin, dans le Midrash Vaykra Rabba et Kohélet Rabba. Le Yerouchalmi, à cette référence, parle de ce qui sert à tailler les pierres précieuses et les perles. C’est aussi ce que dit Rachi, commentant le verset Tissa 34, 1. Le Yerouchalmi, présentant l’avis de Rabbi ‘Hanin, ne dit pas qu’il devint riche, grâce aux restes des Tables de la Loi. On verra, à ce propos, le Pnei Moché et le Takalin ‘Hadin sur le Yerouchalmi, de même que la version du Eïn Yaakov, à cette référence du traité Shekalim, le commentaire du Ets Yossef, à la même référence et la formulation du Midrash Kohélet Rabba, même référence, aux chapitres 9 et 10, qui dit que : “les déchets seront pour toi”.

(9) Ce sont les termes de cette note. C’est aussi ce que dit le Roch sur le Eïn Yaakov, cité par le Or Ha Torah, Parchat Tissa, à la page 2058, d’après le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Nedarim. Mais, il semble qu’il y ait une erreur d’impression et que Roch ait été remplacé par Rachi. C’est aussi ce que dit, à deux

reprises, le Maharcha sur le Eïn Yaakov, à cette référence. Les Pirkeï de Rabbi Eliézer, le Midrash Vaykra Rabba et le commentaire de Rachi, selon les références précédemment citées, disent *Sanpérinon*. Le Midrash Kohélet Rabba, au chapitre 10, le Midrash Tan’houma et le commentaire du Roch sur la Guemara, à la référence précédemment citée, emploient le même terme. Il en est de même pour le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Vaét’hanan 4, 13 et pour le Midrash Tan’houma sur le verset Tissa 34, 1, à propos des premières Tables de la Loi. Il y a d’autres références encore et l’on verra l’article : “*Sanpérinon*”, dans le Arou’h Ha Chalem. A l’inverse, le Midrash Kohélet Rabba, au chapitre 9, dit *Saphir*. Il en est de même pour le Sifri sur le verset Beaalote’ha 12, 3 : “le *Saphir* des Tables de la Loi”.

(10) Midrash Tan’houma, Parchat Ekev, à cette même référence.

(11) Dans le Midrash Tan’houma tel qu’il est parvenu jusqu’à nous, ce verbe est au singulier, mais peut-être est-ce une erreur et ce verbe doit être au pluriel. Ou peut-être ce verbe n’a-t-il pas lieu d’être.

d'où les tailla-t-il ? L'un répond : de sous le Trône céleste et l'autre : de l'intérieur de la tente. Il créa pour lui un pieu et c'est de là qu'il tailla ces deux Tables de pierre. Il prit les restes et devint riche, car elles étaient en *Sanpérinon*".

Selon le premier avis, les Tables de la Loi venaient d'en haut, alors que, pour le second, elles furent creusées ici-bas⁽¹²⁾, comme on peut le déduire du sens simple des versets de la Parchat Ekev. En

effet, l'Injonction était : "taille pour toi deux Tables de pierre, comme les premières", puis : "monte jusqu'à Moi sur la montagne". Tel est aussi l'ordre du verset, montrant comment cette Injonction fut mise en pratique⁽¹³⁾ : "J'ai fait une arche en bois de Chitim et j'ai taillé deux Tables de pierre, comme les premières. Et, je suis monté sur la montagne, avec les deux Tables à la main"⁽¹⁴⁾. Il en est de même également pour la Parchat Tissa⁽¹⁵⁾.

(12) On verra, à ce propos, le Midrash Devarim Rabba, à la fin de la Parchat Ekev, le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 34, 1 et sur le traité Avot, chapitre 5, à la Michna 6, de même que le commentaire du Alche'h sur le verset Tissa 34, 4, qui dit que les secondes Tables de la Loi furent créées à la veille du premier Chabbat de la création, juste avant le coucher du soleil. On verra le Radal sur les Pirkeï de Rabbi Eliézer, à cette référence, au paragraphe 27.

(13) 10, 3.

(14) Elles furent taillées à l'issue de la seconde période de quarante jours, quand il fut dit : "taille pour toi", conformément au sens simple du verset : "à ce moment-là, l'Eternel m'a dit", comme l'expliquent Rachi, Rabbi Avraham Ibn Ezra et le Ramban : "j'ai taillé deux Tables de pierre" en les égalisant. Ceci se passa ici-bas, puis : "je suis monté sur la montagne".

(15) 34, 1-2-4.

D'après l'avis qui considère que les pierres furent creusées et taillées par Moché là-haut, il n'était pas nécessaire de dire qu'elles étaient en *Sanpérinon* et que, de ce fait, Dieu devait ordonner : "taille pour toi"⁽¹⁶⁾. En effet, la Hala'ha fixe, comme on l'a indiqué au préalable, en citant la Michna : "s'il travaille chez l'employeur", tout appartient, en tout état de cause, à ce dernier.

Ainsi, même s'il s'agissait de véritables pierres, non de *Sanpérinon*, Moché les tailla là-haut, près de "l'Employeur", le Saint béni soit-Il, qui

doit autoriser : "taille pour toi", de sorte que : "les restes sont pour toi". Sans cette Injonction, tout aurait appartenu à l'Employeur.

2. Cette note dit ensuite que le Rachbats a posé la question suivante : "par rapport à là-haut, les pierres précieuses elles-mêmes sont insinifiantes !". Le Rabbi Maharach répond : "il les fit ici-bas, car celles qui viennent d'en haut n'ont pas de déchets"⁽¹⁷⁾, ce qui supprime également la question qui vient d'être posée, car Moché ne se trouvait pas : "chez l'Employeur".

(16) Selon le premier avis du Midrash Tan'houma, à cette référence, "il les tailla sous le Trône céleste" et il est dit clairement qu'elles étaient en *Sanpérinon*. Même si les mots : "Moché s'enrichit, car elles étaient en *Sanpérinon*" ne sont pas la conclusion du sujet, s'entendant selon les deux avis à la fois, mais correspond à l'avis selon lequel : "Il créa pour lui, dans sa tente..." et il est donc bien clair que, s'il creusa sous le Trône céleste, ces pierres étaient particulièrement précieuses. On verra aussi le Sifri sur le verset Beaalote'ha 12, 3 et le Radal sur

les Pirkeï de Rabbi Eliézer, à la même référence, au paragraphe 23.

(17) On notera que, dans le Midrash Tan'houma, à cette référence de la Parchat Ekev, il est dit, avant l'énoncé de ces deux avis, "taille pour toi : les restes seront pour toi". On peut donc s'interroger, car, même d'après l'avis qui considère qu'elles furent taillées sous le Trône céleste, les restes furent obtenus quand l'action s'acheva ici-bas, comme on l'a dit dans la note 14, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela.

Mais ceci reste difficile à comprendre, car ici-bas également, en tout endroit, on est bien : “chez l’Employeur”, chez le Saint béni soit-Il, puisque : “la terre entière est emplie de Son honneur”. Selon les termes de nos Sages et conformément à la Hala’ha : “tout endroit en lequel on peut se rendre appartient à D.ieu⁽¹⁸⁾, ainsi qu’il est écrit : la terre et tout ce qu’elle contient appartiennent à l’Eternel^(18*). Dès lors, même si Moché avait taillé les Tables ici-bas, il aurait bien été : “chez l’employeur”⁽¹⁹⁾ et une permission spécifique devait donc lui être donnée :

“taille pour toi”, y compris pour de simples pierres. Que signifie donc l’explication du Rabbi Maharach ?

Certes, lorsque “l’Employeur” est le Saint béni soit-Il, on ne peut pas dire qu’Il : “tient même aux petits copeaux”⁽²⁰⁾, car rien n’a d’importance pour Lui et Il ne peut pas “tenir” à quoi que ce soit, sans distinction entre les pierres précieuses et les simples pierres, selon la question posée par le Rachbats. Il y a, cependant, une particularité, si l’on admet que : “il les fit ici-bas”⁽²¹⁾. Dans ce monde, en effet, on regarde les choses

(18) On verra le Tsafnat Paanéa’h, lois des évaluations, chapitre 7, au paragraphe 13, reproduit dans le Tsafnat Paanéa’h, à la fin du traité Baba Kama, dans la Michna.

(18*) Traité ‘Houlin 139a et l’on verra le traité Roch Hachana 6a.

(19) Néanmoins, on peut dire que : “les cieus sont les cieus de l’Eternel et Il a donné la terre aux fils de l’homme”, selon les termes du verset Tehilim 115, 16. De ce fait, l’homme n’est plus considéré comme étant auprès de l’Employeur.

(20) Selon le Samé, ‘Hochen Michpat, chapitre 358, au paragraphe 14 et, de même, les Tossafot Yom Tov

sur la Michna du traité Baba Kama, à cette référence et le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, lois du vol et de la rapine, au paragraphe 22.

(21) On verra la conclusion de la Guemara, à cette référence : “dans les endroits où l’on tient à ces objets, celui qui les prend commet un vol”. La Tossefta, à la fin du traité Baba Kama, dit que l’on ne modifie pas l’usage du pays. On verra, à ce propos, ce que le texte dit plus loin et la note 42. Comme on le sait, il est différentes pratiques pour lesquelles on ne modifie pas la coutume de l’endroit dans lequel on parvient, mais ce point ne sera pas développé ici.

telle qu'elles se trouvent ici-bas et, de ce fait, "tout⁽²²⁾ ce qui est consacré au D.ieu de bonté doit être agréable et favorable, ainsi qu'il est dit : tout ce qui est gras sera consacré à l'Eternel"^(22*).

Cela veut dire que de simples pierres, dès lors qu'elles se trouvent auprès de "l'Employeur", du Saint béni soit-Il, lui appartiennent, car, dans Son domaine, Il "tient" à tout⁽²³⁾. Bien plus, "rien n'est inutile de tout ce que le Saint béni soit-Il créa dans Son monde"⁽²⁴⁾. On pourrait donc soulever l'objection inverse et dire que le Saint béni soit-Il tient à tout !

3. On peut penser que le principe de la Michna, "s'il travaille chez l'employeur, même les brindilles les plus fines sont à l'employeur", ne s'applique pas à ceux qui égalisent les pierres. De fait, la Boraïta dit : "pour ceux qui égalisent les pierres, il n'y a pas de vol". Or, elle est citée par la Guemara, non pas à propos de la partie de la Michna, envisageant les différentes lois de ce qui appartient au travailleur et à l'employeur, mais bien à propos de sa conclusion : "s'il travaille auprès de l'Employeur..."⁽²⁵⁾.

Cela veut dire que : "pour ceux qui égalisent les pierres,

(22) Rambam, fin des lois des interdits de l'autel et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 248, au paragraphe 8.

(22*) On notera que le Rambam, à cette références des lois des interdits de l'autel et le Choul'han Arou'h, à cette référence, écrivent : "celui qui veut s'acquérir un mérite se contraindra...". Ceci fait allusion à tout ce qui est indiqué par la suite. Il faut donc donner ce que l'on a de plus agréable et de favorable, ainsi qu'il est dit : "tout ce qui est gras sera pour l'Eternel". Mais, il en est ainsi du

point de vue de l'homme, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 12, page 130, dans la note 11. En effet, du sacrifice lui-même, il est écrit : "le meilleur de vos vœux", ce qui veut dire qu'il est "agréable" et "gras", non pas maigre et bancal. Ceci exclut de dénigrer les sacrifices.

(23) Selon les termes des Tossafot Yom Tov, à la même référence.

(24) Traité Chabbat 77b.

(25) On verra les Dikdoukeï Sofrim, qui disent que plusieurs versions ne retiennent pas ces mots.

il n'y a pas de vol", non seulement quand l'employé travaille chez lui, mais aussi quand il est : "auprès de l'employeur", comme pour les autres cas cités par la Michna : "ceux qui taillent les arbres, ceux qui taillent les vignes", travail qui, au sens le plus simple, s'effectue dans la vigne et dans le domaine de l'employeur, auprès de lui.

Ceci nous permettra de comprendre simplement ce que veut dire le Rabbi Maharach, la nécessité de l'Injonction : "taille pour toi" parce que les Tables de la Loi étaient en *Sanpérinon*. En revanche, quand il s'agit de pierres ordinaires, peu importe que l'on soit dans le domaine du travailleur ou dans celui de l'employeur. En tout état de cause, celui qui s'approprie ces pierres n'a pas commis un vol.

Cependant, cette conclusion est difficile à adopter, car la différence entre celui qui travaille chez lui et celui qui le fait auprès de son employeur existe aussi pour ceux qui taillent les pierres. Pourquoi donc seraient-ils différents, de ce point de vue ? Bien plus, aucun Décisionnaire n'écarter ceux qui taillent les pierres du champ d'application de ce principe : "s'il travaille chez l'employeur, même les brindilles les plus fines sont à l'employeur"(26).

Bien plus, dans cette note, le Rabbi Maharach écrit que : "c'est alors l'artisan qui en est le plus proche", ce qui semble vouloir dire que ceux qui taillent les pierres ne commettent pas de vol uniquement quand ils ne travaillent pas chez leur employeur. En effet, quand ils sont chez lui, on ne peut pas dire que : "c'est alors l'artisan qui en est le plus proche".

(26) Cela n'est cependant pas une preuve tranchée, car les Décisionnaires, le Rif et le Roch, à la fin du traité Baba Kama, le Rambam, à la fin du chapitre 6 des lois du vol, le Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, même référence, au para-

phe 10 et l'Admour Hazaken, à la même référence ne citent pas du tout les lois figurant ici, à la fin de la Guemara, à l'exception du Tour, à la fin du chapitre 358. On verra aussi le Yam Chel Chlomo, à la fin du traité Baba Kama et la note 42, ci-dessous.

4. Nous comprendrons tout cela en précisant la différence qui existe entre les lois de la Boraïta précédemment citée et celles de la Tossefta. Comme on l'a dit, la Boraïta présente deux cas : "pour ceux qui taillent les pierres, il n'y a pas de vol, pour ceux qui taillent les arbres et les vignes, qui élaguent, ôtent les mauvaises herbes des récoltes et des légumes, si l'employeur tient à tout cela, ils commettent une faute, s'il n'y tient pas, tout est au travailleur".

A l'inverse, la Tossefta regroupe tout cela en un seul cas : "ceux qui taillent les pierres, les vignes, ôtent les mauvaises herbes des récoltes ne peuvent pas prendre ce à quoi l'employeur tient, sous peine de commettre un vol. Si l'employeur n'y tient pas, ils ne commettent pas de vol".

Il y a donc une discussion entre ces deux textes, pour la taille des pierres, lorsque l'employeur tient aux restes. Quelle est la raison de cette divergence ? Or, le Tour^(26*), même s'il mentionne aussi le cas de ceux qui taillent les arbres et ôtent les mauvaises herbes des légumes, que l'on trouve uniquement dans la Boraïta, mais non dans la Tossefta, affirme lui-même, comme la Tossefta⁽²⁷⁾, que, pour ceux qui taillent les pierres, tout dépend selon que l'employeur tient aux restes ou non.

L'explication est donc la suivante : selon la Boraïta, une différence existe entre la taille des pierres et les autres travaux, la taille des arbres, l'élagage des récoltes. Il est, en effet, plus important de tailler des arbres que de découper des pierres. C'est pour cette

(26*) A la même référence.

(27) On verra aussi le Yam Chel Chlomo, à la fin de ce traité, qui dit : "comme je l'ai écrit, le Tour adopte l'explication de la Tossefta, qui est essentiellement celle qui doit être retenue". On peut, cependant, dire que le Tour se base sur la Boraïta, selon la

version citée par les Dikdoukeï Sofrim ici, au paragraphe 60, qui ne retient pas la mention : "il n'y a pas de vol" après : "ceux qui lissent les pierres". C'est aussi ce que l'on peut déduire du Yam Chel Chlomo, à cette référence.

raison que l'on s'en remet au sentiment de l'employeur : "lorsque l'employeur y tient, c'est un vol, mais, s'il n'y tient pas, ils lui appartiennent".

Il en est de même dans un endroit où l'on n'a pas l'habitude de tenir aux restes, où tel est l'usage des habitants du pays, pour tout ce qui est peu important. En pareil cas, même si un employeur, à titre personnel, tient à ses restes, son avis est supprimé devant celui de la majorité⁽²⁸⁾, puisque les hommes, en cet endroit, n'y tiennent pas⁽²⁹⁾.

Dans le cas où tout dépend du sentiment de l'employeur, si celui-ci ne tient pas aux restes, deux raisonnements⁽³⁰⁾ permettent d'établir que ceux-ci sont permis. On peut dire que le fait qu'il n'y tienne pas est l'équivalent d'un abandon. Néanmoins, un objet abandonné doit l'être pour tous, non pas uniquement pour l'employé ou bien pour une certaine personne⁽³¹⁾. On peut aussi assimiler ces restes à un cadeau. Ces restes n'étant pas importants, leur propriétaire les donne à quiconque veut les prendre,

(28) Le commentaire de Rachi, à cette référence, au début de la Michna, dit, à propos des fibres textiles extraites par celui qui lave les vêtements : "si quelqu'un y tient, cela reste sans valeur". Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken écrit, entre parenthèses : "si quelqu'un y tient, on n'en fera pas cas", pour : "ceux à quoi les hommes n'ont pas l'habitude de tenir". De même, à la fin de ce paragraphe : "quand on n'a pas l'habitude d'y tenir", dans cet endroit. On verra aussi le Meïri, à la fin de la Michna, qui parle du : "principe de notre Michna".

(29) C'est, au sens simple, l'explication de la Guemara et le Maguid Michné, lois du vol, même chapitre, au paragraphe 8, écrit que : "la Guemara envisage que l'employeur y

tienne, ce qui veut dire que les hommes de l'endroit y tiennent". On peut s'interroger, à ce propos.

(30) Selon les responsa Noda Bihouda, première édition, Even Ha Ezer, au chapitre 59 et Avnei Milouïm, chapitre 28, au paragraphe 49, à propos de celui qui se marie avec un objet auquel le propriétaire ne tient pas. On verra, à ce propos, le Rambam, lois du Mariage, chapitre 5, au paragraphe 8, le Tour et Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 28, au paragraphe 17, les responsa 'Hatam Sofer, Even Ha Ezer, au chapitre 85 et le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, à la même référence.

(31) Selon l'avis du Noda Bihouda, à la même référence. On verra aussi le Toureï Aven sur le traité Meguila 8a.

même sans en avoir conscience⁽³²⁾.

En revanche, pour ceux qui taillent des pierres, la Boraïta dit qu'il n'y a pas de vol, car la valeur de fragments de pierre est inférieure à celle des restes de la taille des arbres. Il n'est donc pas nécessaire que l'employeur n'y tienne pas, pour les autoriser. Leur valeur réduite fait que, d'emblée, ils sont abandonnés. Les hommes ne leur accordent aucune

importance et aucune utilité. Ils sont donc, a priori, sans propriétaire^(32*). Et, même si un employeur y tient, on ne fera pas cas de son avis, non seulement du fait de l'avis des autres hommes, mais aussi parce qu'il n'est pas réellement propriétaire d'un objet sans valeur⁽³³⁾. Comme l'indique le Rabbi Maharach, dans sa note : "cette pierre est abandonnée et n'appartient plus à ses propriétaires".

(32) Avnei Milouïm, à la même référence.

(32*) On comparera aux : "miettes de 'Hamets qui disparaissent d'elles-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de les abandonner. En fait, elles le sont d'elles-mêmes, puisque les hommes ne leur accordent aucune importance", selon les termes du Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 434, au paragraphe 6, d'après le Maguen Avraham, même chapitre, au paragraphe 5. On verra aussi le Maguen Avraham, chapitre 444, au paragraphe 6 et chapitre 460, au paragraphe 2.

(33) Ceci permet de comprendre aussi les différences de formulation, puisque, pour ceux qui taillent les pierres, il est dit que : "il n'y a pas de vol" et, pour ceux qui taillent les arbres : "ils sont à lui". Au sens le plus simple, le premier cas ne se rapporte pas nécessairement à un travailleur, alors que le second cas y fait clairement référence. Ainsi, le Yam Chel

Chlomo, à cette référence, indique clairement que l'expression : "il n'y a pas de vol" ne se rapporte pas à un employé. Il convient donc d'expliquer cette différence. Or, on peut la comprendre d'après ce qui vient d'être dit. L'expression : "il n'y a pas de vol" veut dire que les restes sont abandonnés et n'appartiennent plus à personne, ce qui n'est pas vrai dans le second cas. En d'autres termes, pour ceux qui taillent les pierres, on décrit l'objet : "il n'y a pas de vol", alors que, dans le second cas, on parle de l'homme : "ils sont à lui". On verra, à ce propos, la suite du texte et la note 41. On peut donc conserver la précision du paragraphe 3, selon laquelle, pour ceux qui taillent des pierres, il n'y a pas de vol, y compris quand le travailleur se trouve chez l'employeur, car la valeur des fragments de pierre est inférieure à celle des copeaux que le charpentier forme avec son plan de bois. On verra la note 42 ci-dessous. L'explication de

En d'autres termes, quand il s'agit d'élaguer des arbres, on tient compte de l'avis de l'employeur, ou bien de l'usage des hommes du pays. L'abandon des restes ou bien le cadeau dépendent alors de l'homme, mais, en tout état de cause, l'objet possède une certaine importance. En revanche, il n'y a pas de vol pour les restes de la taille des pierres, ou bien des matières équivalentes, parce que ceux-ci sont abandonnés en tant qu'objets.

5. Ceci nous permettra de comprendre la raison de la discussion qui existe entre la Boraïta et la Tossefta, cette dernière considérant que, dans le cas de ceux qui taillent les pierres, tout dépend du sentiment de l'employeur. Une notion préalable sera introduite. De façon générale, la différence entre une Boraïta

et une Tossefta est définie par ceux qui recensent les principes du Talmud⁽³⁴⁾ :

“La Tossefta est un ajout à la Michna. Elle n'est pas introduite par : ‘il a été enseigné’ ou bien : ‘nos Sages ont enseigné, car elle a été mise en forme par Rabbi ‘Hya devant Rabbi, qui lui indiquait de quelle façon il devait la rédiger. C'est à ce propos que l'on dit : si Rabbi ne l'a pas enseigné, comment Rabbi ‘Hya le saurait-il ? A l'inverse, la Boraïta est une Michna qui a été énoncée sans l'avis de Rabbi, à l'extérieur de sa maison d'étude. C'est ainsi que Rabbi ‘Hya, Rabbi Eliézer et d'autres Sages ont rédigé la Boraïta, étymologiquement ‘celle qui vient de l'extérieur’, ayant été prononcée à l'extérieur de la maison d'étude de Rabbi”⁽³⁵⁾.

l'affirmation, dans la note du Rabbi Maharach, selon laquelle : “c'est alors l'artisan qui en est le plus proche” sera donnée, dans le texte, par la suite, au paragraphe 6.

(34) Séfer Ha Kritout et Maharik,

cités brièvement dans les principes du Talmud, à la fin du traité Bera'hot, édition Rom.

(35) Ets 'Haïm, introduction du commentaire de la Michna, reproduit à la même référence.

Cela veut dire que la Tossefta mise en ordre par Rabbi 'Hya devant Rabbi fut dite en Erets Israël, où se trouvait la maison d'étude de Rabbi, alors que la Boraïta, extérieure à cette maison d'étude, a pu être enseignée à Babel, lieu duquel Rabbi 'Hya était originaire⁽³⁶⁾. De façon générale, il est logique d'admettre que la Boraïta est plus clairement liée à Babel, car, à l'époque de Rabbi, "les enfants d'Israël se dispersaient et partaient vers tous les horizons"⁽³⁷⁾. Babel s'en trouva renforcé en tant que lieu de Torah.

Commentant le verset⁽³⁸⁾ : "faisons des briques... et la

brique leur servit de pierre", Rachi dit que : "il n'y a pas de pierres, à Babel, car c'est une plaine". On y utilisait donc peu la pierre, qui n'était pas fréquente et, lorsque l'on y apportait des pierres pour les tailler, les fragments étaient sans valeur. La Boraïta en déduit que celui qui les conserve ne commet pas un vol. A Babel, les pierres sont abandonnées par nature⁽³⁹⁾.

En Erets Israël, à l'inverse, les pierres étaient fréquentes et on les utilisait pour la construction ou pour d'autres objets. Bien plus, on fit l'éloge de la Terre sainte en la qualifiant de : "pays dont les pierres sont de fer"⁽⁴⁰⁾. Les frag-

(36) On verra le traité Soukka 20a et le Séder Ha Dorot, à cet article, avec les références indiquées.

(37) Selon les termes du Rambam, dans son introduction du Yad Ha 'Hazaka.

(38) Noa'h 11, 3.

(39) On verra le traité Kiddouchin 12a, qui dit que l'on doit vérifier si l'on y trouve la valeur d'une *Perouta*. Néanmoins, ceci concerne celui qui veut se marier et l'on verra le Pricha sur le Tour, Even Ha Ezer, même chapitre, au paragraphe 42, cité par le Noda Bihouda à la même référence, qui interprète ainsi les propos du

Rambam, les appliquant à celui qui contracte une union avec un objet auquel il n'accorde lui-même aucune valeur. Mais, il semble que cela ne concerne pas notre propos, le fait de tailler des pierres. On verra aussi, notamment, le Ran et le Roch, à cette référence du traité Kiddouchin, affirmant que : "l'argent a son endroit et son moment". On consultera aussi, en particulier, les responsa 'Hatam Sofer, à la même référence, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela.

(40) Ekev 8, 9. On verra le commentaire du Ramban, à cette référence, d'après le Targoum Yerouchalmi.

ments de pierre avaient donc une valeur également, comme ce qui restait de l'élagage des vignes. Leur interdiction et leur autorisation⁽⁴¹⁾ dépen-

daient donc du sentiment de l'employeur⁽⁴²⁾.

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprend-

(41) On verra aussi le changement de formulation. La Boraïta dit que, pour les pierres, "il n'y a pas de vol, les concernant" et la Tossefta : "si l'employeur n'y tient pas, ils sont permis et il n'y a pas de vol". En revanche, le Tour et le Yam Chel Chlomo disent que : "il n'y a pas de vol", bien qu'ils aient indiqué au préalable : "si l'employeur y tient, ils sont interdits à cause du vol", comme dans la Tossefta.

(42) C'est aussi la différence entre la fin de la Tossefta et la fin de la Guemara. La Tossefta dit que : "si quelqu'un loue un ouvrier pour élaguer et pour désherber, celui pourra conserver les restes, dans un endroit où on en a l'habitude. S'il est habituel que l'employeur les conserve, il les conservera, car on ne change pas l'usage de l'endroit". La Guemara dit que les matières comparables à la pierre : "selon Rabbi Yehouda, n'ont pas l'interdiction du vol. Dans un endroit où le propriétaire tient à les conserver, celui qui se les approprie commet un vol. Ravina dit : Mata Me'hassya est un endroit en lequel on tient à les conserver". Au sens le plus simple, la Tossefta tient compte de l'usage des hommes de l'endroit, alors que la Guemara parle aussi de ce qui, d'une manière intrinsèque n'est pas un vol, par exemple la taille des pierres, dont

les déchets sont abandonnés, comme on l'a dit. Dans les endroits en lesquels on tient à eux, cela veut dire qu'ils sont utiles et donc importants. C'est pour cette raison que la Guemara précise : "Ravina dit : Mata Me'hassya est un endroit en lequel on tient à les conserver". Elle précise ainsi que les objets pour lesquels il n'y a pas de vol, n'ayant aucune importance, peuvent, néanmoins, devenir des objets volés, dans un endroit en lequel on tient à eux, comme Mata Me'hassya. Rachi explique : "c'est un endroit dans lequel il y a des animaux, qui ont besoin d'un bon pâturage". Il n'y a donc pas là un sentiment des hommes qui serait basé sur leur avarice. En fait, les caractéristiques de l'endroit imposent qu'il en soit ainsi. C'est la différence entre les pierres taillées à Babel et en Erets Israël. On verra le Maharam Shif, à cette référence. Ce qui vient d'être dit permet de comprendre pourquoi le Rambam et le Choul'han Arou'h ont omis les lois de ceux qui taillent les pierres. En effet, ceux-ci diffèrent, d'un endroit à l'autre, d'une période à l'autre, selon les besoins et les caractères du pays. Il n'en est pas de même pour les copeaux que le charpentier forme avec son plan de bois et pour la cognée de l'employeur, que le Rambam et le Choul'han Arou'h citent, à cette référé-

re la note du Rabbi Maharach, précédemment citée. Les enfants d'Israël se trouvaient dans le désert et la Torah mentionne les pierres, à leur propos, par exemple pour celui qui cueillit du bois, pendant le Chabbat⁽⁴³⁾. Malgré tout, il n'était pas habituel, à l'époque, d'utiliser des pierres, surtout pour la construction, puisqu'il n'y avait pas de bâtiments fixes, ainsi qu'il est dit : "ils voyagèrent... ils campèrent... ils voyagèrent...". En l'occurrence, s'applique donc bien le principe selon lequel : "pour ceux qui taillent des pierres, il n'y a pas de vol".

En effet, "cette pierre est abandonnée et n'appartient plus à ses propriétaires". Elle est un objet sans propriétaire,

en plus du fait que l'employeur, l'homme, n'y tient pas, comme on l'a dit. Dès lors, pourquoi fallait-il dire : "taille pour toi", ce qui veut dire que : "les restes seront pour toi" ?

La réponse à cette question est la suivante : "c'était, en l'occurrence, une matière précieuse appelée *Sanpérinon*, alors que, dans le cas de la Michna, il est question de pierres courantes". Il est clair que, s'agissant de *Sanpérinon*, on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas de vol, de la part de celui qui se les approprie, comme c'est le cas pour celui qui taille de simples pierres, lesquelles n'ont aucune valeur. Bien entendu, les restes du *Sanpérinon* ont effectivement de la valeur⁽⁴⁴⁾. Il était

rence. Ceux-ci sont plus importants que les fragments de pierre et, plus généralement, l'usage est unique, en tout endroit. Le Rambam, à cette référence, dit : "pour tout cela et pour tout ce qui est équivalent, on suit l'usage du pays". En effet, il s'en remet à ce qui est dit dans la Tossefta, comme l'indique le Mitspé Chmouel, à cette référence : "on ne change pas l'usage du pays". Il s'agit, en l'occurrence, des

hommes, mais il s'en remet à la conclusion du Babli. On verra le Yam Chel Chlomo, à ce sujet, mais ce point ne sera pas développé ici.

(43) Chela'h 15, 35-36.

(44) On notera que, dans le désert, ils en achetèrent aux commerçants des nations, selon le traité Yoma 75b. En revanche, on ne peut pas en dire de même pour les pierres taillées, qui ne sont pas vendables, en apparence.

donc nécessaire que : “le Saint béni soit-Il dise à Moché : taille pour toi”.

Il est dit aussi, dans cette note, que : “c’est alors l’artisan qui en est le plus proche”. Cette expression ne se rapporte pas à D.ieu, à l’Employeur. En effet, le principe de se trouver : “près de l’employeur” ne s’applique pas, en l’occurrence, comme on l’a indiqué. Il s’agit donc, en la matière, d’être proche des autres hommes. C’est alors précisément, l’artisan, l’employé, qui en fait l’acquisition.

7. On peut donner une autre explication de cette permission, “taille pour toi”, relative aux Tables de la Loi. Celle-ci fut nécessaire, non pas parce que les restes appartenaient à l’Employeur, à D.ieu, mais parce que les Tables de la Loi devaient se trouver dans l’Arche sainte du Sanctuaire et, comme tout ce qui constituait le Sanctuaire, appartenir à la communauté⁽⁴⁵⁾. Il est dit, en effet : “transmets-le à la communauté de la meilleure façon”⁽⁴⁶⁾, après l’avoir fait. Il devait être le bien de la communauté⁽⁴⁷⁾, fait avec ce qui est à elle⁽⁴⁸⁾.

(45) On verra aussi le Iyoun Yaakov, sur le Eïn Yaakov, à la fin du traité Baba Kama, le Toledot Adam, du Rav M. D. A. Truys Ashkénazi, paru à Jérusalem en 5732, sur le Sifri, à propos du verset Bealote’ha 10, 20.

(46) Traité Roch Hachana 7a.

(47) Conformément à l’avis d’Abba ‘Hanin, dans le Sifri, à cette référence de la Parchat Bealote’ha. Il est dit que : “à ce moment-là, l’Eternel dit : taille pour toi”, dans la Parchat Ekev, mais non dans la Parchat Tissa. Ce qui restait appartenait donc à la communauté. En revanche, selon l’avis des Midrashim cités dans la note 8, D.ieu créa pour lui une cognée de Sanpérinon, dans sa tente. Il tailla les Tables, car la pierre lui appartenait et l’on verra aussi le Sifri à la référence

citée dans la note 16. Il l’a donna à la communauté par la suite. Selon cet avis, le Saint béni soit-Il dit : “les restes seront pour toi”, afin de lui indiquer qu’il ne devait pas les transmettre à la communauté. On verra aussi, notamment, à ce propos, les références indiquées dans la note 45, le Yerouchalmi, traité Shekalim, chapitre 4, au paragraphe 1, avec les commentateurs, le traité Yoma 35b et les Tossafot, à cette référence, le Michné La Méle’h et le Chaar Ha Méle’h, lois des Shekalim, chapitre 4, au paragraphe 6, mais ce point ne sera pas développé ici.

(48) Il en est de même pour l’autel qui, d’emblée, doit être consacré à D.ieu, être bâti pour Son Nom. On verra aussi le Me’hilta, à la fin de la

C'est aussi ce que l'on peut déduire de la suite de la Guemara⁽⁴⁹⁾ : "la Torah fut donnée uniquement à Moché, ainsi qu'il est dit : écris pour toi, taille pour toi. De même que les restes de ce qui a été taillé sont à toi, ce qui a été écrit est également à toi". La Guemara conclut que : "ce qui a été écrit" est la discussion de la Torah. Celle-ci fut donnée à

Moché, non pas à la communauté. Il en est donc de même pour : "taille pour toi", "les restes seront pour toi".

Les restes des Tables de la Loi, même s'ils étaient en *Sanpérinon*, appartenaient à l'ensemble du peuple d'Israël⁽⁵⁰⁾, ce qui veut dire qu'il n'y en avait pas la valeur d'une *Perouta* pour chacun⁽⁵¹⁾.

Parchat Yethro et le Tsafnat Paané'a'h sur la Torah, à propos de ce verset, avec les références indiquées.

(49) A la même référence du traité Nedarim.

(50) Selon l'avis d'Abba 'Hanin, dans le Sifri, à cette référence de la Parchat Bealote'ha, comme l'indique la note 47.

(51) On connaît la discussion à propos de la valeur d'une *Perouta*, selon que l'on prend référence sur celui qui est volé ou sur le voleur. Concernant différents aspects, on verra les responsa du Radbaz, tome 1, au chapitre 36, le Michné La Méle'h, lois du mariage, chapitre 5, au paragraphe 1, le Avnei Milouim, chapitre 31, au paragraphe 24, à propos du mariage, lorsque ce qui est donné ne vaut pas une *Perouta* pour celui qui la donne, mais la vaut pour celle qui la reçoit, les responsa Choël Ou Méchiv, seconde édition, tome 4, au chapitre 177, à propos des gardiens et du rejet de la dette. Une *Perouta* est alors nécessaire, à la fois pour le prêteur et pour l'emprunteur,

le 'Hatam Sofer, à la page 144c, à propos de ce qui vaut moins qu'une *Perouta*, à propos de l'interdiction de prendre en grâce, selon que l'on prend pour référence celui qui donne ou celui qui reçoit, le Tsafnat Paané'a'h, lois du mariage, chapitre 5, au paragraphe 24 et lois des unions interdites, chapitre 14, au paragraphe 7, qui cite différents cas dans lesquels on tient compte de celui qui donne ou bien de celui qui reçoit. Le Rav Yom Tov Algazi, dans ses lois des aînés, chapitre 5, au paragraphe 51, compare l'analyse du Radbaz précédemment citée aux Tossafot sur le traité Ketouvoth 30b, à propos du vol de la Terouma, pour lequel on paye tout ce dont on a tiré profit. Le raisonnement des Tossafot est le suivant : "celui qui tire un profit personnel d'une valeur d'une *Perouta* doit payer l'ensemble de ce profit, dès lors que sa valeur est d'au moins une *Perouta*, même si, pour le propriétaire, cela n'a pas cette valeur. On verra aussi la note 39, ci-dessus. On consultera également, en

Or, celle-ci est le minimum requis pour qu'il y ait un vol. En effet, la Torah rend le voleur coupable uniquement quand l'objet volé à une valeur financière, ce qui n'est pas le cas quand il est moins

qu'une *Perouta*⁽⁵²⁾. Il est bien évident qu'il est interdit, en tout état de cause, de voler l'argent de la communauté⁽⁵³⁾ et que l'on ne peut pas dire, à ce propos : "il n'y a pas de vol"⁽⁵⁴⁾, car : "il est interdit"⁽⁵⁵⁾

particulier, l'analyse des commentateurs du 'Hochen Michpat, chapitre 6, le Birkeï Yossef, au paragraphe 6, le Pit'hei Techouva, au paragraphe 1 et Pit'hei Techouva, 'Hochen Michpat, chapitre 93, au paragraphe 4 et Chaar Ha Michpat, à la même référence, se demandant si l'on tient compte de la plainte des associés qui accusent un homme de devoir de l'argent à leur association, valant plus d'une *Perouta*. Le Imrei Bina sur le 'Hochen Michpat, lois des juges, au chapitre 12, se demande si l'on reçoit la plainte de deux personnes qui ont volé une *Perouta* à un seul homme. Bien entendu, on retrouve la même discussion pour les héritiers, notamment ceux qui héritent d'une accusation portant sur moins de deux *Perouta*, par exemple.

(52) Selon les termes du 'Hinou'h, à la Mitsva n°229. C'est aussi ce que dit le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début des lois du vol et de la rapine. On verra aussi le Tsafnat Paanéa'h, lois des dons aux pauvres, chapitre 7, au paragraphe 1, à partir de la page 64c.

(53) Ceci appartient à tous les enfants d'Israël en tant que communauté, non pas en tant qu'associés. Il s'agit donc d'une propriété véritable, non

pas d'une propriété individuelle de ce qui vaut moins d'une *Perouta*. On verra le Mefaanéa'h Tsefounot, chapitre 4, à partir du paragraphe 2, avec les références indiquées, les responsa Zéra Avraham, qui y sont mentionnés, chapitre 4, au paragraphe 22. On verra aussi le Séfer Ha Maamarim 5711, à la page 31, dans la note, mais ce point ne sera pas développé ici.

(54) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Soukka 27b, les responsa du Ribach, au chapitre 347, le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°325, au paragraphe 9, le Chaarei Techouva, Ora'h 'Haïm, chapitre 482, au paragraphe 1 et le Likouteï Si'hot, tome 19, à la page 343, dans la note 8.

(55) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence, d'après le Rambam, lois du vol, chapitre 1, au paragraphe 2. On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence, d'après le Yerouchalmi, traité Demaï, chapitre 3, au paragraphe 2, cité dans le Maguid Michné, lois du vol et de la rapine, chapitre 1, paragraphe 2, à propos de ce que l'on dénigre totalement. Une attitude vertueuse veut que l'on s'abstienne de cela également.

de voler quoi que ce soit, d'après la Torah"⁽⁵⁶⁾.

8. L'explication profonde de tout cela est la suivante. On trouve des différences sur la propriété des secondes Tables de la Loi. De façon générale, ces Tables appartiennent à la communauté, à tout Israël, mais leurs restes furent donnés à Moché, ainsi qu'il est dit : "les restes seront pour toi". Le fait nouveau, dans le don de la Torah, à travers les secondes Tables de la Loi, est défini, par la suite, dans la Guemara, comme on l'a indiqué au préalable : "de même que les restes de ce qui a été taillé sont à toi, ce qui a été écrit est également à toi. La discussion de la Torah fut ainsi donnée à Moché".

Telle est donc l'explication profonde de l'expression : "il les fit ici-bas, car celles qui viennent d'en haut n'ont pas de déchets". La Torah telle qu'elle vient d'en haut, celle des premières Tables de la Loi, représentant l'unité totale, sans le moindre découpage et, a fortiori, sans déchets, entièrement : "intérieure".

En revanche, la Torah telle qu'elle est ici-bas, ce qui est, globalement, le contenu des secondes Tables de la Loi, qui furent données après la Techouva sur la faute du veau d'or, montre que la Techouva des enfants d'Israël exerça son effet là-haut, si l'on peut s'exprimer ainsi et ces Tables leur furent données⁽⁵⁷⁾. C'est alors que furent définies plusieurs parties de la Torah⁽⁵⁸⁾ et des

(56) On verra le traité Sanhédrin 57a, qui dit : "même s'il lui pardonne ensuite, n'en a-t-il pas de la peine, en ce moment même ?". Rachi explique : "de ce fait, c'est bien un vol". On verra aussi, notamment, le commentaire de Rachi, à la page 59a et le Lé'hem Michné, à la même référence des lois du vol.

(57) On verra le Likouteï Si'hot, tome 19, à la page 384.

(58) On verra, sur tout cela, le Mefaané'a'h Tsefounot sur la Torah, Devarim, dans la Haftara de la Parchat Vaét'hanan, à partir de la page 30, Haftara de la Parchat Ekev, à partir de la page 68, citant la seconde édition du Mefaané'a'h Tsefounot, sur la version du Guide des égarés, à la page 409.

“déchets”, si l’on peut se permettre cette expression, c’est-à-dire une partie profonde et une partie extérieure⁽⁵⁹⁾.

Le rapport entre : “les restes de ce qui a été taillé sont à toi” et : “ce qui a été écrit est à toi”, la discussion de la Torah⁽⁶⁰⁾, peut être défini de la façon suivante : la discussion de la Torah, donnée à Moché, était très haute, à l’opposé des restes de ces Tables, comme l’explique longuement la ‘Hassidout⁽⁵⁹⁾. Il y a, là encore, deux aspects opposés. L’effort de l’étude est lié aux voiles, aux occultations, aux questions, c’est-à-dire aux “restes” de cette logique de la Torah. A l’inverse, c’est précisément cet

effort qui permet de saisir l’essence de la Torah, au-delà de ce qu’elle est par elle-même, telle qu’elle fut donnée d’en haut, à travers les premières Tables de la Loi, comme ce texte l’explique longuement⁽⁶¹⁾.

C’est là la discussion de la Torah, qui fut donnée à Moché⁽⁶²⁾. La Guemara l’appelle : “discussion”, en général. Mais, l’on parle aussi de compréhension et de profondeur intellectuelle⁽⁶³⁾, un stade particulièrement haut et élevé de la perception de la Torah, qui : “fut donné à Moché, mais celui-ci adopta une attitude de largesse et il le transmit à Israël”⁽⁶⁴⁾.

(59) On verra la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à partir de la page 86 et le discours ‘hassidique intitulé : “Le huitième jour, une convocation”, de 5706, au chapitre 34.

(60) On verra le Maharcha, à cette référence du traité Nedarim et le Tsafnat Paané’h sur la Haftara de la Parchat Ekev, à cette référence.

(61) On verra cette même séquence de discours ‘hassidiques, notamment à la page 383 et à partir de la page 391

(62) On verra aussi le Tsafnat Paané’h sur la Torah, Béréchit, à partir de la page 50.

(63) D’après l’explication du Roch, à cette référence du traité Nedarim. Rachi, à cette référence, dit : “pour comprendre une notion au sein d’une autre” et les Tossafot, à la même référence, précisent : “la conception de l’analyse et de la perception”. C’est tout cela que l’on obtient grâce à l’effort. On verra aussi le Kountrass A’haron, au paragraphe 1 des lois de l’étude de la Torah, de l’Admour Hazaken, chapitre 3, à partir de la page 18a.

(64) Selon les termes du Ran, à cette référence.

REEH

Re'eh

Le lieu de l'élection

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot – Masseï
Chabbat Parchat Devarim et Chabbat Parchat Ekev 5740-1980)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 140)*

1. Il est écrit, dans cette Sidra⁽¹⁾ : “et, ce sera, le lieu que choisira l'Eternel”, la maison d'élection, à Jérusalem⁽²⁾, “c'est là-bas que vous apporterez vos sacrifices d'Ola et de Zéva'h”. L'expression : “que choisira l'Eternel”⁽³⁾ indique que la qualité de cet endroit, raison pour laquelle : “c'est là-bas que vous apporterez...”, est uniquement le choix de cet endroit par le Saint béni soit-Il. A l'inverse, avant ce choix, il aurait été possible de dési-

gner un autre endroit, car celui-ci ne possédait aucune qualité particulière, le distinguant aux autres.

Comme le disent nos Sages⁽⁴⁾, dont la mémoire est une bénédiction : “Avant l'élection de Jérusalem, on pouvait⁽⁵⁾ dresser des autels dans tout Erets Israël. Avant l'élection du Temple éternel, tout Jérusalem pouvait recevoir la révélation de la Présence divine”. Cela veut dire qu'avant d'avoir été choisie, Jérusalem

(1) Re'eh 12, 1.

(2) Commentaire de Rachi sur ce verset et celui du verset 12, 5, celui du Sifri et des commentateurs de Rachi, à cette référence, de même que la note 48, ci-dessous, mais ce point ne sera pas développé ici.

(3) Il en est de même, notamment, pour les versets 12, 14-18-21-26.

(4) Selon le début de la Me'hilta.

(5) Ce n'est donc pas seulement une absence d'interdiction de cette pratique, comme le dit le Rambam, que le texte citera par la suite.

n'était pas différente du reste d'Erets Israël, pour les autels et pour le Temple. Alors, le "Temple éternel" n'avait rien de plus que le reste de Jérusalem.

Le Rambam dit, pourtant, dans ses lois de la maison d'élection⁽⁶⁾ : "L'endroit de l'autel est très précis et on ne le modifie jamais, ainsi qu'il est dit⁽⁷⁾ : voici l'autel de l'Ola pour Israël", puis, il énumère⁽⁸⁾ plusieurs qualités de cet endroit, avant même qu'il ait été choisi : "c'est à cet endroit que Avraham a bâti un autel... c'est là que Noa'h a bâti... c'est là que Caïn et Havel offrirent... c'est là qu'Adam, le premier homme offrit... et c'est de là qu'il fut créé".

Au sens le plus simple, cela veut dire que cet : "endroit est très précis et on ne le modifie jamais", non seulement du fait du choix de D.ieu, mais aussi parce que⁽⁹⁾ c'est là que Avraham, Noa'h et tous les autres avaient offert leurs sacrifices⁽¹⁰⁾, au préalable, avant sa désignation, par le Saint béni soit-Il.

Comme le constatent les derniers Sages⁽¹¹⁾, il y a, à ce propos, une discussion entre le Rambam et le 'Hinou'h⁽¹²⁾. Selon ce dernier, "cet endroit n'était pas propice à la révélation de la Présence divine"⁽¹³⁾ et sa qualité dépend donc uniquement du fait d'avoir été choisi par D.ieu. A l'inverse, selon le Rambam, D.ieu l'a choisi précisément parce qu'il était propice, déjà avant cela.

(6) Au début du chapitre 2.

(7) Divrei Ha Yamim 1, 22, 1.

(8) Divrei Ha Yamim 1, 5, 2.

(9) On verra, à ce propos, la formulation du Kiryat Séfer sur le Rambam, au début du chapitre 2.

(10) C'est le sens simple de cette formulation, qui n'explique pas son endroit précis, sur le mont Moriah, d'autant que, si c'était le cas, il aurait fallu le faire au paragraphe 1, après avoir dit : "c'est à l'endroit du Temple qu'eut lieu le sacrifice de notre père Its'hak", surtout d'après la version qui

dit, dans ce premier paragraphe : "son sacrifice eut lieu à l'endroit de l'autel".

(11) Maassai La Méle'h sur les lois de la maison d'élection, à cette référence.

(12) A la Mitsva n°95.

(13) Le Maassai La Méle'h, à cette référence, le déduit du fait qu'il soit écrit : "Il nous a demandé de fixer un endroit qui sera pur et propre, de la plus grande limpidité, afin d'y purifier les pensées des hommes. D.ieu, béni soit-Il, fit le choix de cet endroit, peut-être parce qu'il est exactement au centre du monde".

On peut donc se poser la question suivante⁽¹⁴⁾. Le verset : “le lieu que choisira l’Eternel... c’est là-bas que vous apporterez...” semble indiquer que la qualité de l’endroit est uniquement le fait d’avoir été choisi par D.ieu. Or, les propos du Rambam privilégié⁽¹⁵⁾ non pas ce choix, mais le fait qu’Adam, le premier homme et Avraham⁽¹⁶⁾ y offrirent leurs sacrifices, une qualité qui existait donc dès l’époque d’Adam et qui est la raison pour laquelle cet endroit : “est très précis et on ne le modifie jamais”.

2. Le Tséma’h Tsédek rapporte, dans son Or Ha Torah⁽¹⁷⁾, la discussion des premiers Sages à propos de l’endroit du Temple, après qu’il ait été choisi : est-il devenu un lieu choisi pour la révélation de la Présence divine, sans que l’endroit proprement dit en soit modifié, ou bien est-ce la Présence divine Qui éclaire et se révèle dans ce lieu ? Il cite une illustration de chacune de ces deux conceptions.

Selon le premier avis, celui du Rambam, exprimé dans le Guide des égarés⁽¹⁸⁾, la révélation de D.ieu dans le Temple peut être comparée à un

(14) Comme le demande le Kéli Yakar, à propos du verset Reéh 12, 4.

(15) Il s’agit bien ici de deux points différents. Le verset de la Parchat Reéh indique qu’il est obligatoire d’apporter ses sacrifices dans la maison d’élection et il interdit les estrades. Le Rambam, quant à lui, parle de l’endroit de l’autel : “l’endroit de l’autel est très précis et on ne le modifie jamais”. Celui-ci est la finalité du Temple.

(16) On verra le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 45, qui dit que : “l’endroit qu’Avraham désigna par prophétie était connu de Moché, notre maître et de nombreux autres, car Avraham avait demandé qu’il soit

le lieu du service de D.ieu. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 22, 14.

(17) Parchat Vayétsé, à partir de la page 178a. Biyoureï Ha Zohar, du Tséma’h Tsédek, Parchat Vayétsé, à partir de la page 103. Séfer Ha Maamarim 5630, à partir de la page 63. On verra aussi le Séfer Ha Maamarim 5680, à partir de la page 184.

(18) Tome 1, au chapitre 25, cité dans le Or Ha Torah et le Séfer Ha Maamarim 5630, précédemment cités. On verra aussi le Avodat Ha Kodech, qui est cité au nom de : “un sage”.

concept intellectuel qui est rédigé avec les doigts de la main. En effet, l'intellect n'éclaire pas la main et il ne s'y révèle pas, car il n'y a rien de commun entre la main et lui. Malgré cela, il est possible de rédiger une idée avec les doigts de la main⁽¹⁹⁾, mais non, en revanche, avec les doigts de pieds. De la même façon, la Présence divine se révèle précisément dans le Temple, bien que le lieu, par lui-même, ne permette pas une telle révélation.

A l'opposé, d'après le second avis, celui du Ramban⁽²⁰⁾, la révélation divine est, au sein de l'endroit, comme l'introduction d'une idée dans le cerveau, lequel, même s'il est matériel, n'en est pas moins en relation avec l'intellect. L'idée s'introduit donc dans le cerveau : "en

lequel elle se revêt et se révèle, à proprement parler".

Il semble que ces deux discussions soient liées. Si l'on admet que l'endroit du Temple et de l'autel est propice, par lui-même, la Présence divine s'y révélera comme l'intellect dans le cerveau. A l'inverse, si l'on considère que cet endroit n'est pas particulièrement favorable, mais qu'il a uniquement été choisi par Dieu, la Présence divine en l'endroit⁽²¹⁾ est comparable à l'intellect qui traverse les doigts de la main.

Ce qui vient d'être dit conduit à formuler la question suivante : comment accorder la conception du Rambam, qu'il exprime dans ses lois de la maison d'élection, avec celle qu'il expose dans le Guide des égarés ?

(19) En effet, les gestes des doigts reprennent la forme des lettres et la tracent, par l'intermédiaire de la plume.

(20) On verra le Or Ha Torah, le Biyoureï Ha Zohar et le Séfer Ha Maamarim 5630, précédemment cités. On cite aussi le commentaire du Ramban sur la Torah, à la fin de la Parchat Pekoudeï et le Chaar Ha Guemoul, à propos du Gan Eden inférieur.

(21) On trouvera une longue explication du raisonnement du 'Hinou'h, à cette référence, la nécessité de choisir un endroit, ce qui semble correspondre à ce qui est cité et expliqué dans le Or Ha Torah et dans le Biyoureï Ha Zohar, selon l'avis du Guide des égarés, de Rabbi Saadia Gaon et des Ikarim.

3. Néanmoins, un examen plus attentif révèle que le Rambam, dans ses lois de la maison d'élection, considère, au même titre le 'Hinou'h, que "l'endroit est très précis et on ne le modifie jamais", non pas parce que l'on y a déjà offert des sacrifices, au préalable, mais uniquement à cause du choix du Saint béni soit-Il :

A) Comme on l'a indiqué, les versets, à différentes références, emploient le verbe : "choisir"^(21*). Or, un choix véritable porte toujours sur deux éléments, celui qui est retenu et celui qui ne l'est pas, qui satisfont pleinement l'un et l'autre à toutes les conditions, à toutes les qualités recherchées.

(21*) Ceci inclut aussi le choix de l'endroit de l'autel, qui est "très précis". On verra, à ce propos, la note 57, ci-dessous. On notera que, dans ces versets 12-5, 11-14, 21-26, il est dit : "l'endroit que l'Eternel choisira", à propos de l'offrande des sacrifices.

(22) Dans les lois de la maison d'élection.

(23) On verra le commentaire de la Michna, du Rambam, au début du chapitre 3 du traité Midot, qui dit que : "la Torah accorde beaucoup d'attention aux dimensions de l'autel,

B) L'enseignement, précédemment cité, de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, établit clairement qu'au préalable, il était effectivement permis de construire des autels dans tout Erets Israël.

C) Ce qui vient d'être dit justifie que le Rambam mentionne toutes ces qualités dans un paragraphe indépendant, le second de ce chapitre 2⁽²²⁾. Dans le premier paragraphe, il indique que : "l'endroit de l'autel est très précis et on ne le modifie jamais" et il cite, à ce propos, le verset : "voici l'autel de l'Ola pour Israël", qui s'applique après l'élection.

C'est également le même verset⁽²³⁾ qui est cité⁽²⁴⁾ au

de même qu'à son endroit". Il cite ensuite ce verset, puis il ajoute : "il est dit dans Divrei Ha Yamim, que D.ieu réserva pour eux l'endroit de l'autel, ainsi qu'il est écrit : et, David dit : c'est la maison de l'Eternel D.ieu et voici l'autel d'Ola pour Israël".

(24) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, page 466, dans la note 12, la raison pour laquelle le Rambam cita ce verset et non celui de la Parchat Reéh 12, 9, qui est cité par la Guemara, dans le traité Zeva'him 119a.

début des lois de la maison d'élection⁽²⁵⁾ : “après que le Temple ait été bâti à Jérusalem, tous les autres endroits furent interdits... et il ne peut pas y avoir de Temple pour toutes les générations⁽²⁶⁾ ailleurs qu'à Jérusalem, sur le mont Moriah, duquel il est écrit : et, David dit : c'est la maison de l'Eternel D.ieu et voici l'autel de l'Ola pour Israël”.

Et, le verset⁽²⁷⁾ de Divrei Ha Yamim⁽²⁸⁾ dit que : “Chlomo commença l'édification de la maison de D.ieu, à Jérusalem,

sur le mont Moriah, comme il était apparu à David, son père. David avait préparé l'endroit dans la grange d'Arnon, le Jébuséen”.

Cela veut dire que la raison pour laquelle : “l'endroit de l'autel est très précis et on ne le modifie jamais” n'est pas la liste de qualités que le Rambam énonce dans le paragraphe suivant, mais bien le fait que : “voici l'autel de l'Ola pour Israël” et que : “Chlomo commença...”, ce qui se passa après l'élection de l'endroit par le Saint béni soit-Il.

(25) Chapitre 1, au paragraphe 3. Là, le Rambam ne mentionne aucune qualité de Jérusalem et du mont Moriah, avant l'élection. Lorsqu'il dit que : “il n'y a de Temple qu'à Jérusalem et sur le mont Moriah, ainsi qu'il est écrit...”. Il en est ainsi uniquement parce que D.ieu fit le choix de cet endroit, conformément à sa conclusion : “et, le verset Tehilim 132, 14 dit : c'est Mon repos éternel”, comme l'explique le Likouteï Si'hot, à la même référence. On verra aussi la note 47, ci-dessous.

(26) On verra le Likouteï Si'hot, même référence, dans la note 13.

(27) Il est dit, avant cela, que : “c'est à l'endroit du Temple que devait avoir lieu le sacrifice de Its'hak”, non pas pour souligner l'importance de l'endroit, mais pour préciser où il se trouve. Ainsi, le traité Zeva'him 62a dit :

“Quand savaient-ils où placer l'autel ? Ils virent les cendres de Its'hak, déposées à cet endroit”. On verra aussi le commentaire de la Michna, du Rambam, à cette référence du traité Zeva'him : “Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, enseignent, au nom de Rabbi Eliézer, qu'ils virent un autel construit. Mi'haël, le grand prince, se tenait près de lui et y offrait des sacrifices. Ils enseignent aussi que trois prophètes les accompagnèrent, l'un qui porta témoignage sur l'autel, l'un qui désigna son endroit...”. En revanche, il ne mentionne pas l'avis de Rabbi Its'hak Naf'ha, après celui de Rabbi Eliézer, qui dit que : “ils virent les cendres de Its'hak” et l'avis de Rabbi Chimeon Bar Na'hmani, à la même référence. On verra aussi la note 47, ci-dessous.

(28) 2, 3, 1.

Ceci nous permet de comprendre également pourquoi le Rambam cite la fin de ce verset : “comme il était apparu à David son père. David avait préparé l’endroit dans la grange d’Arnon, le Jébuséen”. Or, il s’agit, en l’occurrence, de montrer que cet endroit est bien Jérusalem, sur le mont Moriah. Il aurait donc été suffisant de dire que : “Chlomo commença l’édification de la maison de D.ieu, à Jérusalem, sur le mont Moriah”. Que signifie donc la fin de ce verset : “comme il était apparu à David, son père. David avait préparé l’endroit dans la grange d’Arnon, le Jébuséen” ?

On peut l’expliquer, d’après ce qui a été dit au préalable⁽²⁹⁾. Par cette formulation, le Rambam indique, en allusion que : “on ne le modifie jamais” et : “Chlomo commença l’édification de la maison de D.ieu, à Jérusalem”, précisément parce que cela : “était apparu à David, son père”⁽³⁰⁾, parce qu’il y avait eu un choix du Saint béni soit-Il. Avant ce choix, l’endroit ne possédait pas de qualité spécifique⁽³¹⁾, par rapport à tous les autres. Il n’était que : “la grange d’Arnon, le Jébuséen”.

C’est la raison pour laquelle le Rambam parle des : “lois de la maison d’élection”⁽³²⁾, bien que le verset qu’il cite

(29) On trouvera une autre explication dans la réunion ‘hassidique du Chabbat Parchat Matot Masseï 5740.

(30) Avec Avraham, Noa’h et Adam, le premier homme.

(31) On comprend ainsi pourquoi le verset : “et, Chlomo commença...” n’est pas cité au début du premier paragraphe. A ce stade, en effet, il n’est pas encore nécessaire d’écarter l’idée selon laquelle la valeur de l’endroit viendrait du fait qu’Avraham y a bâti son autel.

(32) C’est aussi ce qu’il dit dans le compte des Mitsvot, au début du Yad Ha ‘Hazaka, à l’Injonction n°20 et dans le Séfer Ha Mitsvot, à la même référence, dans la version parvenue jusqu’à nous. En revanche, les traductions de Heller et Kafah disent : “une maison pour le service de D.ieu”. La preuve de : “ils Me feront un Sanctuaire” est également citée, au début des lois des rois et de leurs guerres.

aussitôt pour preuve est : “ils Me feront un Sanctuaire”(33). En outre, il écrivait, avant cela⁽³⁴⁾ : “ceci inclut six Mitsvot, la première, celle de construire un Temple”(35). De même, dans les paragraphes suivants, il fait aussitôt référence aux instruments du Temple, à la venue dans le Temple. Selon lui, en effet, la qualité du Temple découle uniquement du fait que D.ieu a choisi cet endroit.

4. Et, l'on peut penser que le Rambam fait également allusion à cela, dans le second

paragraphe, dans lequel il énumère les qualités de cet endroit. Après avoir longuement expliqué que : “il est une tradition, dans les mains de tous⁽³⁶⁾, selon laquelle l'endroit dans lequel David construisit est celui en lequel Avraham bâtit... Noa'h... Caïn et Havel. C'est là qu'Adam, le premier homme, offrit un sacrifice, quand il fut créé et c'est de là qu'il fut créé”, il ajoute ensuite : “nos Sages disent⁽³⁷⁾ que l'homme fut créé dans l'endroit de son expiation”.

(33) Il est dit, au début du chapitre 18, des lois de l'action des sacrifices, à trois reprises : “maison de l'élection”, conformément à la preuve qui y est tirée des versets Reéh 12, 14-26 : “l'endroit que l'Eternel choisira...”, “le lieu que l'Eternel choisira”.

(34) Ceci fut également rédigé par le Rambam, comme l'indique l'introduction de son livre. On verra aussi la copie de son manuscrit du début du livre de Michpatim, paru aux éditions Shulsinger, de New York, en 5707, à la fin du dernier tome, dans le dessin n°7.

(35) De même, dans l'ordre des Mitsvot, le Rambam dit : “j'inclurai dans le huitième livre les Mitsvot de la

construction du Temple”. L'un des manuscrits du Rambam, qui est cité dans le Séfer Ha Mada, paru à Jérusalem, en 5724, dit, dans le titre de cette partie : “ceci inclut six Mitsvot, celle de construire la maison d'élection...”.

(36) L'explication de l'expression : “tradition dans les mains de tous” et d'autres éléments figurant dans ce second paragraphe a été donnée dans la causerie du Chabbat Parchat Devarim 5739.

(37) Selon le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 14, au paragraphe 8. On verra aussi, à ce propos, la note 46, ci-dessous.

Or, on peut s'interroger, à propos de cette affirmation. Pourquoi le Rambam cite-t-il une preuve du fait que : "c'est de là qu'il fut créé", à la différence des autres éléments, qu'il a énumérés au préalable et dont il ne cite pas la référence dans les propos de nos Sages⁽³⁸⁾ ?

On peut donc penser que le Rambam ne cherche pas ici à citer une référence, établissant que : "c'est de là qu'il fut créé"⁽³⁹⁾, mais plutôt à indiquer, d'une manière allusive, que toutes les qualités, tous les événements qui se produisirent dans l'endroit de l'autel

et qui sont énumérés dans ce paragraphe, ne contredisent pas le fait que le choix de D.ieu n'allait intervenir que par la suite et qu'en conséquence, la qualité de cet endroit dépendait de ce choix, qui allait intervenir par la suite. C'est ce que nous montrerons.

5. Adam, le premier homme et les autres offrirent leurs sacrifices précisément en cet endroit. Ils le choisirent parce qu'ils savaient, par prophétie, que D.ieu élirait cet endroit, par la suite⁽⁴⁰⁾. En d'autres termes, le choix de cet endroit par le Saint béni

(38) Au prix d'une grosse difficulté, on peut peut-être dire que la référence des autres éléments n'est pas citée, car elle est : "une tradition dans les mains de tous", alors qu'en revanche, il n'y a pas de tradition sur le fait qu'il a été créé de cet endroit. Une référence est donc ajoutée : "nos Sages enseignent que...". En revanche, on peut se demander si l'expression : "tradition dans les mains des tous" s'applique à tous les éléments énumérés dans ce paragraphe, y compris les constructions de No'h, de Caïn et Havel, d'Adam, le premier homme, ou bien uniquement à la construction d'un autel par Avraham, sur lequel il ligota Its'hak, son fils, comme l'indique le Guide des égarés, à la référence citée

dans la note 16.

(39) Peut-être faut-il expliquer que le second paragraphe, montrant que cet endroit est favorable pour y placer l'autel et y offrir des sacrifices. De ce fait, celui-ci se conclut par : "nos Sages disent que l'homme fut créé dans l'endroit de son expiation". Ainsi, il fut créé là, car c'est à cet endroit qu'il pouvait obtenir son expiation.

(40) Bien plus, Avraham n'avait pas besoin d'avoir recours à la prophétie, car le Saint béni soit-Il lui avait ordonné, dans le verset Vayéra 22, 22 : "Va-t'en pour toi vers le pays de Moriah". Le Saint béni soit-Il voulut que ce soit comme la prière d'Avraham, au verset 14 : "l'Eternel pourvoira... duquel on dit, en ce jour...".

soit-Il n'est pas la conséquence des sacrifices qui y avaient été offerts, au préalable et qui en avait fait un endroit propice. C'est le contraire qui est vrai. Les sacrifices furent offerts en cet endroit en conséquence de ce dont ils avaient eu connaissance par leur prophétie, le choix de D.ieu qui devait intervenir par la suite⁽⁴¹⁾.

Néanmoins, on ne peut dire cela que des sacrifices qui avaient été offerts dans cet endroit. En revanche, le fait qu'Adam fut "créé de là-bas" est une action de D.ieu⁽⁴²⁾. Même si l'on peut admettre que D.ieu le créa "de là-bas",

parce qu'Il savait qu'Il choisirait cet endroit par la suite, il y eut bien, en l'occurrence, de Sa part, une action, une création, un choix, sur lequel il n'était plus possible de revenir par la suite.

On sait⁽⁴³⁾, en effet, que : "il n'est pas précisé si l'homme sera un Tsaddik ou un impie"⁽⁴⁴⁾. Si la Connaissance de D.ieu s'exprimait par la Parole, cet homme serait contraint d'avoir une attitude conforme à la Connaissance divine. A fortiori en est-il ainsi, en l'occurrence, puisque cette Connaissance prit la forme d'une action de D.ieu.

(41) C'est pour cela que le Rambam ajoute et répète, au début de ce paragraphe : "l'endroit en lequel David et Chlomo bâtirent l'autel, dans la grange d'Arvana". Il semble que ce soit une précision superflue et une répétition. Il aurait suffi de dire : "c'est en ce lieu qu'ils bâtirent...". En effet, Avraham construisit l'autel dans cet endroit précisément parce que David et Chlomo allaient en faire de même par la suite.

(42) Il n'en est pas de même, en revanche, pour les sacrifices qu'ils offrirent. D'après l'explication des Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 31 : "quand ils arrivèrent en cet endroit, le Saint béni soit-Il le désigna

à Avraham et Il dit : voici l'autel" et il est dit ensuite : "c'est sur cet autel qu'Adam offrit ses sacrifices, au préalable... Caïn et Havel...", mais non : "c'est sur cet autel que l'on offrit les sacrifices dans le Temple". En effet, le fait que D.ieu ait eu connaissance de l'endroit de l'autel, dans le Temple du futur ne s'était pas exprimé par la Parole. On verra, à ce propos, la note 16 ci-dessus.

(43) Chaar Ha Techouva de l'Admour Haémtsahi, tome 1, à partir de la page 20d. Torat 'Haïm, Parchat Toledot, à partir de la page 13c.

(44) Tanya, au chapitre 1 et l'on verra le traité Nidda 16b.

C'est pour cette raison que le Rambam dit : "l'homme fut créé à l'endroit de son expiation". En effet, la création de l'homme n'est pas comparable à ce qui a été dit au préalable, aux sacrifices offerts en cet endroit, dans la perspective de l'endroit choisi par D.ieu qu'il allait devenir par la suite. C'était, en fait, "l'endroit de son expiation", celui qui fut choisi par Adam, le premier homme, pour offrir⁽⁴⁵⁾ son sacrifice⁽⁴⁶⁾.

6. Toutefois, une question se pose encore. En effet, y compris selon l'avis du Rambam, cet endroit est "très

précis", non pas à cause des sacrifices qui y ont été offerts, mais à cause du choix du Saint béni soit-Il. Dès lors, pourquoi est-il nécessaire de citer, dans les lois de la maison d'élection, tout le récit, dans le second paragraphe : "c'est l'endroit en lequel Avraham a construit... Noa'h... fut créé dans l'endroit de son expiation" ?

On peut donc penser que le Rambam explique, par cette précision, la raison pour laquelle : "on ne le modifie jamais", car s'il est vrai que c'est l'endroit choisi par D.ieu, cela ne prouve pas⁽⁴⁷⁾

(45) On verra le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, sur le verset Noa'h 8, 20 : "l'autel construit par Adam, quand il fut chassé du jardin d'Eden et sur lequel il offrit des sacrifices". On verra aussi le traité Avoda Zara 8a.

(46) Comme cela est dit juste avant cela et, d'après ce qui est expliqué par le texte, on comprend qu'il ait cité précisément le Midrash Béréchit Rabba, plutôt que le Yerouchalmi, traité Nazir, chapitre 7, au paragraphe 2, mentionné par le Kesef Michné, à cette référence : "le Saint béni soit-Il prit de l'endroit de l'autel et Il créa Adam, le premier homme", ou que les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au début du chapitre 12 et au début du chapitre 20 : "un endroit pur et saint... l'en-

droit du Temple", car : "l'endroit de son expiation" ne fait pas allusion, dans ce cas, au Temple et à l'autel, après l'élection, mais bien à celui des sacrifices d'Adam, le premier homme. Toutefois, on notera que le Midrash Béréchit Rabba, à cette référence, poursuit : "pourquoi est-il dit : tu me feras un autel de terre ?", mais ce point ne sera pas développé ici.

(47) De même, on ne peut rien déduire du verset : "voici l'autel du sacrifice de l'Ola pour Israël", car, nos Sages disent que voici, ceci, celle-ci, par exemple "ce mois-ci", "cet animal" concerne l'objet lui-même, non pas son endroit, qui lui est extérieur. On aurait pu, ici aussi, en déduire que tout autel doit être identique à celui-

encore pleinement que l'on écarte la possibilité d'un changement, au profit d'un autre endroit⁽⁴⁸⁾.

Il en est ainsi également pour le roi David. D.ieu le

choisit⁽⁴⁹⁾ et ses descendants après lui, de sorte que : "la royauté appartient à lui-même et à ses descendants mâles, pour l'éternité"(50). Malgré cela, la Hala'ha, tranchée par le Rambam(51), pré-

là, "carré, sa longueur égale à sa largeur", comme l'indique, notamment, le Rambam, dans ses lois de la maison d'élection, chapitre 2, au paragraphe 17. Ceci justifie l'emploi de l'article défini, "le Temple en l'endroit de l'autel, sur l'autel fut sacrifié Its'hak, ainsi qu'il est dit...". Il ne se suffit donc pas du verset : "voici le sacrifice de l'Ola pour Israël". Il souligne ainsi qu'il s'agit de désigner avec précision l'endroit de l'autel, comme le texte l'indiquera par la suite. En effet, le verset : "voici le sacrifice de l'Ola pour Israël" ne signifie pas que l'endroit soit fixe, comme on l'a indiqué. C'est la raison pour laquelle le Rambam ajoute, au chapitre 1, paragraphe 3, qu'il ne peut y avoir une "maison" qu'à Jérusalem, avec une seconde preuve tirée du verset : "voici Mon repos pour l'éternité", sans se suffire de : "David dit : c'est la maison de l'Eternel D.ieu et voici l'autel d'Ola pour Israël", car ceci ne veut pas dire que l'endroit du Temple soit fixé. De même, le choix de D.ieu ne signifie pas que l'endroit soit fixé et que les autres lieux soient interdits, comme le texte le montrera. C'est donc pour cette raison qu'il cite le verset : "voici Mon repos pour l'éternité", précisément à cet endroit. On verra

les références citées dans la note 57*, ci-dessous.

(48) On le voit bien, dans ce cas, puisqu'il est dit, également à propos de Shilo : "l'endroit que D.ieu a choisi", dans le Sifri, notamment sur les versets Re'eh 17, 25 et Tavo 26, 2. On verra, à ce propos, la longue explication du Rav Y. P. Perla, sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, aux Injonctions n°84 et 85, avec les références indiquées de même que celles qui figurent dans la note 2.

(49) Selon les termes, en particulier, des versets Mela'him 1, 11, 34 et Tehilim 78, 70. On verra aussi la note 51.

(50) Rambam, lois des rois, chapitre 1, au paragraphe 7, que l'on consultera.

(51) A la même référence, au paragraphe 8. On notera que le début du Me'hilta cite, à la suite de : "avant le choix de Jérusalem... avant le choix du Temple éternel...", les mots : "avant le choix de David, tous les enfants d'Israël étaient aptes à régner. Dès le choix de David, tous furent écartés". Ceci se rapporte à l'interruption de la royauté, comme l'indique le texte. On verra la note suivante.

cise que : “si un prophète nomme un roi d’une autre tribu d’Israël, celui-ci sera effectivement un roi et il devra appliquer toutes les Mitsvot du roi”. Malgré cela, “la royauté quittera ensuite sa maison”⁽⁵²⁾.

Ceci conduit à s’interroger sur l’endroit du Temple : d’où sait-on que tous les autres endroits sont écartés ? Et, cette question se pose, notamment sur Shilo, qui fut aussi un lieu choisi par D.ieu⁽⁵³⁾, où le Sanctuaire resta pendant trois cent soixante-neuf ans⁽⁵⁴⁾.

Cela ne veut-il pas dire que : “c’est la maison de l’Eternel... c’est l’autel...” n’est pas exclusif ? Il en est de même également pour le mont Sinaï⁽⁵⁵⁾, où Moché notre maître dressa le Sanctuaire pour la première fois. Le Rambam en parle, à la référence correspondante, pour la première fois⁽⁵⁶⁾.

Il en est donc de même pour ce qui fait l’objet de notre propos et c’est la raison pour laquelle le Rambam apporte une preuve que, dans ce cas-là, tous les autres

(52) Même référence, au paragraphe 9 et, dans la note du Rabad : “la royauté ne devait pas disparaître de sa descendance, mais cette royauté restait accessoire devant celle de la maison de David, comme un César et un demi-César”, selon le traité Sanhédrin 98b. Ce n’est donc pas une royauté véritable, le fait d’être le chef et de n’avoir que D.ieu au-dessus de soi, selon la Michna du traité Horayot 10a.

(53) D’après les références citées dans

la note 48. On verra le Kéli Yakar, au début du commentaire de la Parchat Reéh.

(54) Comme l’indiquent le traité Zeva’him 118b et le Rambam, lois de la maison d’élection, chapitre 1, au paragraphe 2.

(55) On verra, notamment, les commentaires de Rachi et des Tossafot sur le traité Taanit 16a. Selon un avis, c’est le lieu du sacrifice de Its’hak.

(56) On verra la fin de la note 47.

endroits sont écartés⁽⁵⁷⁾. C'est donc pour cela qu'Adam, le premier homme et tous les suivants bâtirent leur autel précisément dans cet endroit. Si le choix du Saint béni soit-Il n'avait pas écarté les autres lieux, pourquoi auraient-ils tous apporté leurs sacrifices dans cet endroit précis, sur le mont Moriah ?

Il en résulte que, du fait de l'élection, par le Saint béni soit-Il, de cet endroit, tous les autres furent effectivement écartés. Ainsi, si un sacrifice est offert dans un certain endroit à cause de ce que cet endroit sera par la suite, cela veut bien dire que sa localisa-

tion est très précise, en l'occurrence sur le mont Moriah^(57*).

7. On peut expliquer tout cela d'après la dimension profonde de la Torah, en rappelant, au préalable, une notion qui a déjà été développée, à une certaine occasion⁽⁵⁸⁾, la distinction qui doit être faite entre l'élection et la sainteté. A propos du Temple, le Rambam emploie les deux termes. Ainsi, il parle des lois de la maison d'élection et des lois des instruments du Temple, ou bien des lois de l'entrée dans le Temple. Chaque aspect présente une qualité que l'autre n'a pas.

(57) Cela veut dire que le choix spécifique du lieu, "très précis", de l'autel, au sein même du mont Moriah, ne peut même pas être échangé contre un autre emplacement, sur le mont Moriah. A l'inverse, le choix du Temple écarte toute localisation qui ne serait pas sur le mont Moriah, comme l'indique le chapitre 1, au paragraphe 3. En revanche, il n'est pas dit que l'endroit du Temple, sur ce mont Moriah, soit "très précis". On verra aussi les lois de la maison d'élection, chapitre 5, au paragraphe 6 et son commentaire de la Michna, à la

référence indiquée dans la note 23. On verra aussi ses termes, dans les lois des rois, chapitre 11, au paragraphe 4 : "Il reconstruira le Temple à sa place", de même que le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 362, dans la note.

(57*) Concernant tout cela, on verra aussi ce qui est exposé dans la causerie du Chabbat Parchat Devarim 5742.

(58) On verra, à ce propos, également le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 407 et les notes, à cette référence.

Un objet défini comme “saint” est, certes, pénétré de sainteté, mais, il n’en reste pas moins un objet limité et, de ce fait, la sainteté l’est aussi, en fonction des limites de l’objet. Il en est de même également pour le lieu, mais non pour l’élection, qui est le fait de celui qui choisit, non pas de celui qui est choisi. En l’occurrence, “l’endroit que l’Eternel a choisi” reçut une qualité et une sainteté, au-delà de toute limite, tout comme D.ieu est infini.

A l’inverse, la qualité et la sainteté émanant de Celui Qui choisit, pour sa part, n’est pas à : “sa mesure”, à celle de l’homme, qui doit ensuite introduire son propre effort, afin d’en faire l’acquisition. C’est précisément ce qui est expliqué par le Rambam,

dans les deux paragraphes relatifs à l’endroit de l’autel.

Dans le premier paragraphe, le Rambam dit que : “l’endroit de l’autel est très précis et on ne le modifie jamais” et il met ainsi en avant le caractère éternel, sans limite, de cet endroit, ce qui ne peut pas être obtenu par les hommes ou bien par l’endroit lui-même. C’est uniquement là l’effet de l’élection du Saint béni soit-Il, au-delà de toute limite⁽⁵⁹⁾. Le Rambam mentionne, à ce propos, un verset faisant suite à l’élection : “voici l’autel d’Ola pour Israël”.

Puis, dans le paragraphe suivant, le Rambam ajoute qu’avant même son élection, par le Saint béni soit-Il, cet endroit possédait une sainte-

(59) Selon les termes du Rambam, dans ses lois de la maison d’élection, chapitre 6, au paragraphe 16, à propos de la sainteté du Temple et de Jérusalem, “du fait de la Présence divine, qui ne disparaît pas”. On verra la

note 62, ci-dessous, le Likouteï Si’hot, tome 16, même référence, dans la note 12 et, plus longuement, à partir du paragraphe 6, à propos de l’éternité du Sanctuaire et des Temples.

té, bien que limitée, car c'est là qu'Adam, le premier homme et tous les autres avaient apporté leurs sacrifices. En outre, c'est de là qu'Adam avait été créé. Cela veut dire que cet endroit cumulait les deux qualités à la fois⁽⁶⁰⁾.

Il n'y a donc aucune contradiction entre les lois de la maison d'élection et le Guide des égarés. Il est indiqué, dans les lois de la maison d'élection, que l'endroit du Temple et de l'autel est : "propice à la révélation de la Présence divine". Mais, il en est ainsi uniquement pour la sainteté limitée, qui résulte des actions des hommes. A l'inverse, le choix, par le Saint béni soit-Il, transcende toutes les limites et, à son propos, le Rambam affirme, dans le Guide des égarés, que le lieu n'est pas un réceptacle pour

l'intégrer, que cette révélation ne fait que le traverser, sans s'y révéler et sans s'introduire en lui.

Le Ramban, pour sa part, considère que D.ieu, béni soit-Il, est tout puissant⁽⁶¹⁾ et qu'Il peut donc révéler, en particulier après l'élection, une sainteté sans limite s'introduisant, néanmoins, dans l'endroit.

8. On peut ajouter, y compris selon l'avis du Rambam, que la sainteté limitée, inhérente à l'endroit lui-même, est également liée au choix du Saint béni soit-Il. En effet, Avraham et les autres bâtirent des autels, en cet endroit et ils y offrirent des sacrifices, parce qu'ils savaient, par prophétie, que D.ieu ferait le choix de cet endroit, comme on l'a indiqué au paragraphe 5.

(60) On peut penser que ce sont les deux aspects figurant dans le Sifri, Parchat Re'eh, à propos du verset 12, 5 : "mais seulement en l'endroit que choisira l'Eternel" : "Etablis-le selon un prophète. Tu pourrais penser que tu dois attendre jusqu'à ce que le prophète te le dise. C'est pour cela que le verset dit : recherchez Son installation et tu iras là-bas. Recherche et tu trou-

veras. C'est après cela que le prophète te le dira". Plusieurs manuscrits du Sifri, cités dans l'édition Finkelstein, disent : "Recherche et trouve". Le Yalkout Chimeoni dit : "Recherche et tu vas trouver".

(61) On verra le Or Ha Torah, les Biyoureï Ha Zohar et le Séfer Ha Maamarim 5630, aux références mentionnées dans la note 17.

Leur action, qui eut pour effet de conférer à l'endroit une sainteté limitée, comme on l'a vu, était donc d'ores et

déjà liée au choix de cet endroit, par le Saint béni soit-Il⁽⁶²⁾. C'est la raison pour laquelle Avraham pria et il

(62) On rappellera ce qui est expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 18, à la même référence : l'élection des âmes d'Israël par le Saint béni soit-Il s'est introduite profondément en elles, par leur sainteté, grâce à la pratique de la Torah et des Mitsvot. On consultera cette longue explication, notamment dans la note 71, de même que ce qui est dit à propos de la sainteté d'Erets Israël. Peut-être cela s'applique-t-il à ce qui fait l'objet de notre propos, au moins selon l'avis du Ramban. Parce que Adam, le premier homme et les autres offrirent leurs sacrifices dans cet endroit, l'élection du Saint béni soit-Il, qui devait intervenir par la suite, fut fixée, d'emblée dans la dimension profonde de l'endroit, même s'il en fut ainsi par le pouvoir de D.ieu, béni soit-Il, qui est tout puissant, comme le texte le rappelait à la fin du paragraphe 7. Mais, concrètement, ceci fut réalisé par l'effort des hommes et notamment grâce aux sacrifices offerts après l'élection. Ainsi, le traité Chevouot 15a dit que l'utilisation sanctifie et l'on verra, à ce propos, les références indiquées. Et, l'on peut penser qu'il en est ainsi également selon le Rambam qui considère que la révélation divine ne fait que traverser l'endroit du Temple. En

effet, il en est ainsi uniquement pour la révélation telle qu'elle est obtenue d'en haut, mais l'effort des hommes permet de la fixer dans l'endroit. Selon le Ramban, en revanche, la révélation céleste peut, par elle-même, s'introduire dans ce lieu, car D.ieu, béni soit-Il, est tout puissant. C'est également pour cette raison que le Rambam cite deux points à propos de l'impossibilité de changer l'endroit, l'élection du Saint béni soit-Il et le fait que le sacrifice de Its'hak fut en ce lieu. En effet, c'est de cette façon que le choix infini de D.ieu reçut un caractère fixe et c'est pour cela que cet endroit ne peut pas être changé. Il en est de même pour la sainteté du Temple et de Jérusalem, en général, car la Présence divine s'y révèle et elle le fait d'une façon immuable, comme on l'a dit dans la note 59. L'acquisition fixe de la sainteté, grâce à la Présence divine dans l'endroit, est la conséquence de sa sanctification par Chlomo, comme l'indique le Rambam, à cette référence, chapitre 6, au paragraphe 14. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 206 et dans la note 46, en laquelle il faut remplacer : "Kouzari" par : "Ikarim".

dit : “qui est appelé, en ce immuable⁽⁶⁴⁾, “la montagne
jour”⁽⁶³⁾, chaque jour, de façon sur laquelle D.ieu a été vu”.

* * *

(63) Vayéra 22, 14.

(64) Selon le commentaire de Rachi sur ce verset. On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Reéh, qui explique : “Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent que l’expression : ‘en ce jour’ désigne ce qui est immuable”. On verra le Or Ha Torah, Parchat Reéh, à la page 666, qui cite le Er’heï Ha Kinouïm du Séder Ha Dorot, à l’article : “ce jour”,

d’après le traité Sotta 46b. Il ajoute, à la page 635, que l’on peut le déduire du Er’heï Ha Kinouïm, à l’article : “demain”, qui dit que : “ce monde, dans son ensemble, est appelé : ‘ce jour’”. Peut-être est-il possible d’avancer qu’il établit sa déduction précisée-ment à partir de l’article : “ce jour”, car ce qui est immuable inclut également le monde futur.

Elloul

Deux formes du service de D.ieu

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Reéh 5733-1973)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 162)

1. Comme on le sait, le mois d'Elloul fait la jonction entre l'année écoulée et celle qui vient. C'est la raison pour laquelle le service de D.ieu est alors double :

A) Il y a, d'abord, la nécessité d'établir un juste bilan des actions de l'année passée, afin de faire Techouva sur toutes celles qui ne sont pas bonnes et, de la sorte, de réparer et de compléter cette année écoulée.

B) Il y a, ensuite, la préparation de l'année qui vient, par le fait de prendre de bonnes résolutions, afin d'avoir l'assurance d'être inscrit et scellé pour une bonne et douce année.

Les noms des mois, Nissan, Iyar, sont mentionnés par la Torah⁽¹⁾ et certains d'entre eux, y compris le nom d'Elloul⁽²⁾, apparaissent dans la Loi écrite⁽³⁾. Cela veut dire qu'ils expriment le contenu profond de ces mois⁽⁴⁾ et il en

(1) Bien que ces noms aient été importés de Babel, selon le Yerouchalmi, traité Roch Hachana, chapitre 1, au paragraphe 2. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 296 et dans les notes.

(2) Né'hémya 6, 15.

(3) On verra le Yerouchalmi, à la même référence.

(4) En effet, le nom de toute chose indique ce que sont sa vitalité et son contenu, selon, notamment, le Chaar Ha I'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 1 et le Or Torah, du Maguid de Mézéritch, à partir de la page 4b.

est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos⁽⁵⁾. En l'occurrence, le nom d'Elloul fait allusion aux deux formes du service de D.ieu de ce mois précédemment citées.

C'est la raison pour laquelle on trouve, parmi les allusions introduites par le nom d'Elloul, que ce mot se divise en deux parties, comme on le montrera au paragraphe 2. On peut donc penser que ces deux parties correspondent aux deux formes du service de D.ieu, définies ci-dessus.

2. Parmi ces allusions du mois d'Elloul, figurent celles-ci :

A) Le Tséma'h Tsédek explique⁽⁶⁾ qu'Elloul se décompose en *Lamed – Aleph* et *Lamed – Vav*. *Lamed – Aleph* fait allusion à Kéter, la couronne qui transcende l'enchaînement des mondes et *Lamed*

– *Vav* aux six Attributs de l'émotion, qui sont au sein de l'enchaînement des mondes.

Il est expliqué⁽⁷⁾, en effet, à propos du verset : "chacun de leurs malheurs est le Sien (Lo)"⁽⁸⁾, que le mot *Lo* s'écrit *Lamed – Aleph* et se lit *Lamed – Vav*. *Lo* écrit *Lamed – Aleph* signifie qu'il n'y a pas de malheur du tout. En effet, Kéter dépasse l'enchaînement des mondes et la situation des créatures inférieures n'y a donc aucune place. En revanche, *Lo* écrit *Lamed – Vav* fait intervenir les Attributs du sentiment, au sein de l'enchaînement des mondes, A ce stade, la situation des créatures inférieures occupe effectivement une place.

Ces deux éléments, *Lo Lamed – Aleph* et *Lo Lamed – Vav*, sont effectivement liés au mois d'Elloul, en lequel éclairent les treize Attributs de

(5) On verra aussi les initiales correspondant au mois d'Elloul, citées et commentées, notamment, par le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 297.

(6) Or Ha Torah, Parchat Reéh, à la 797.

(7) Or Ha Torah sur Tehilim, Yohel Or, à la page 361, brièvement cité dans le Or Ha Torah, Parchat Reéh, à la même référence.

(8) Selon les termes du verset Ichaya 63, 9.

miséricorde divine, qui transcendent l'enchaînement des mondes, *Lo Lamed – Aleph*. Puis, un reflet de ces treize Attributs s'introduit dans l'enchaînement des mondes, en sa dimension profonde, *Lo Lamed – Vav*.

B) Il y a aussi une explication qui est donnée par mon père⁽⁹⁾, selon laquelle Elloul se

décompose en *Aleph – Vav* et *Lamed – Lamed*. En effet, *Aleph – Vav* correspond à l'Attribut de Royauté, Mal'hout, comme l'explique le Zohar⁽¹⁰⁾. Ces deux lettres en présentent ainsi les deux aspects principaux⁽¹¹⁾, puisque l'*Aleph* indique Kéter de Mal'hout et le *Vav*, l'Attribut de la connaissance, Daat de Mal'hout.

(9) On consultera, à ce propos, le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à partir de la page 406 et à partir de la page 410.

(10) Tome 3, à la page 23b. On verra aussi le Likouteï Lévi Its'hak, même référence, à la page 407, qui précise le rapport entre l'explication du mot *Aleph – Vav* et la Sefira de Mal'hout. Une note de Rabbi 'Haïm Vital, à cette référence du Zohar et le Meoreï Or, chapitre 1, au paragraphe 45, rappelle que la valeur numérique de *Aleph – Vav* est sept, soit l'élément féminin, la septième Sefira. Mais, cette explication n'est pas suffisante, car, s'il en était ainsi, pourquoi le chiffre sept s'exprime-t-il précisément par les lettres *Aleph* et *Vav* plutôt que par

la lettre *Zaïn*, faisant elle-même allusion à Mal'hout ou bien par d'autres lettres dont la valeur numérique est sept, comme le demande le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence ?

(11) Il faut admettre que les lettres *Aleph – Vav* sont elles-mêmes liées à Mal'hout, en plus de la signification du mot qu'elles constituent, comme l'indique la note précédente. En effet, le sens de ce mot est obtenu par la combinaison de ses lettres. Il faut en conclure que les lettres du mot sont liées à ce mot. Pour ce qui fait l'objet de notre propos, si les lettres *Aleph – Vav* n'étaient pas liées à Mal'hout, la signification du mot qu'elles forment serait différente également.

Les deux *Lamed* rappellent les trente qualités permettant d'acquérir la royauté⁽¹²⁾. Il est dit, en effet, que : "la royauté est acquise par trente qualités"⁽¹²⁾ et la révélation céleste s'introduit ainsi en Mal'hout. Elle doit alors parvenir à ses deux aspects, définis ci-dessus. C'est la raison pour laquelle il y a un *Lamed* après le *Aleph* et un autre après le *Vav*.

Tout ceci est lié au mois d'Elloul, car la destruction du Temple, qui se produisit en Av, affecta essentiellement la Sefira de Mal'hout. Les jours favorables du mois d'Elloul, qui font suite à Av, de façon immédiate, permettent donc d'introduire l'édification de Mal'hout.

3. Le rapport entre l'explication de mon père et celle du

Tséma'h Tsédek réside, non seulement dans le fait que, pour l'un et pour l'autre, le *Aleph* évoque Kéter, transcendant l'enchaînement des mondes et le *Vav*, l'intériorisation profonde, les Attributs de l'émotion, selon l'expression du Tséma'h Tsédek, ou encore Daat, qui est : "la clé portant en elle les six Attributs"⁽¹³⁾, mais aussi les mots *Lamed* – *Aleph* et *Lamed* – *Vav*, dont la signification est donnée dans le commentaire du Tséma'h Tsédek.

La raison pour laquelle les deux aspects essentiels de Mal'hout sont Kéter de Mal'hout et Daat de Mal'hout est énoncée par mon père⁽¹⁴⁾. Il faut d'abord ressentir le plaisir et la volonté de la royauté, ce qui est le contenu de Kéter Mal'hout. On sait, en effet, que Kéter est le plaisir et la

(12) Selon le traité Avot, chapitre 6, à la Michna 5 ou, selon la version de l'Admour Hazaken, à la Michna 6.

(13) D'après l'explication du Likouteï Torah, Parchat Vaét'hanan, à partir de

la page 6d, avec les références intimes.

(14) Likouteï Lévi Its'hak, à la même référence, à la page 408.

volonté. Néanmoins, “il n’est pas de roi sans peuple”⁽¹⁵⁾ et le roi doit donc se contracter et se porter vers le peuple. C’est Daat de Mal’hout.

La différence entre ces deux niveaux est la suivante : du fait du plaisir et de la volonté de régner⁽¹⁴⁾, le roi est totalement séparé du peuple. On ressent alors son élévation et sa hauteur. A ce stade, le peuple n’a pas de place. Il n’en est pas de même, en revanche, pour Daat de Mal’hout, qui correspond au roi se portant vers le peuple et le dirigeant, par les décrets qu’il promulgue. A ce niveau, la direction du peuple a une place.

C’est en ce sens que l’explication de mon père est liée à

celle du Tséma’h Tsédek, selon laquelle Elloul se décompose en *Lamed – Aleph* et *Lamed – Vav*. Au stade de Kéter Mal’hout, en lequel les actes des créatures inférieures n’ont aucune place, “chacun de leurs malheurs est le Sien (*Lo Lamed – Aleph*)”. L’inverse est vrai pour Daat de Mal’hout. A ce niveau, les créatures ont effectivement une place, “chacun de leurs malheurs est le Sien (*Lo Lamed – Vav*)”.

4. En correspondance avec ces deux aspects d’Elloul, il y a, dans ce mois, de façon générale, deux formes du service de D.ieu, la réparation de l’année écoulée et la préparation de l’année qui vient. Le service essentiel⁽¹⁶⁾ de Roch Hachana a pour objet de met-

(15) Commentaire du Be’hayé sur le verset Vayéchev 38, 30. Kad Ha Kéma’h, à la page 205b. Séfer Ha ‘Haïm, Séfer Gueoula Vichoua, au chapitre 2. Emek Ha Mélé’h, porte des plaisirs du Roi, au début du chapitre 1. Chaar Ha l’houd Ve Ha Emouna, au début du chapitre 7 et

l’on verra les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 3.

(16) Concernant ce qui suit, on verra la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 4, causerie de Roch Hachana et tome 19, page 282 et à partir de la page 350.

tre en pratique : "Proclamez Mon règne sur vous"⁽¹⁷⁾, de couronner D.ieu, de mettre en éveil Son élévation intrinsèque, en laquelle les actions des êtres inférieurs n'ont pas de place, comme on l'a indiqué.

C'est la raison pour laquelle on dit alors : "Il choisira pour nous notre héritage"⁽¹⁸⁾. En effet, D.ieu ne règne pas sur les Juifs parce qu'ils mettent en pratique la Torah et les Mitsvot, mais parce que tel est Son libre choix, parce que les âmes d'Israël prennent leur source en l'Essence de D.ieu, à un stade plus haut que la source de la Torah et des Mitsvot⁽¹⁹⁾.

C'est la raison pour laquelle D.ieu dit : "Il M'est impossible de les échanger contre un autre peuple"⁽²⁰⁾, quel que soit leur niveau de pratique de la Torah et des Mitsvot. Et pour cela, les Juifs doivent

mettre en éveil, au sein de leur personnalité, la soumission profonde qui émane de l'essence de l'âme.

En revanche, on répare l'année écoulée en établissant un bilan sincère de sa pratique de la Torah et des Mitsvot, de la manière dont on a mis en pratique les Décrets du Roi. Ceci est lié à l'Attribut de Mal'hout, tel qu'il entre en relation avec le peuple.

5. Elloul est un seul mot, ce qui veut dire que le *Lamed* – *Aleph* et le *Lamed* – *Vav* de ce mot n'en sont pas indépendants. En fait, Elloul s'attache à eux, comme le souligne le Tséma'h Tsédek⁽⁶⁾. L'explication est la suivante. Le bilan sincère de l'année écoulée, le *Lamed* – *Vav* d'Elloul, s'applique aux actions qui n'étaient pas bonnes et à leur réparation.

(17) Traité Roch Hachana 16a et 34b.

(18) Tehilim 47, 5.

(19) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4 et Tana Dveï Elyahou Rabba, à la fin du chapitre 14.

(20) D'après la Peti'hta de Ruth Rabba, au chapitre 3 et l'on verra aussi, en particulier, le traité Pessa'him 87a.

Le pardon et l'expiation de ces actions qui ne sont pas bonnes émanent des treize Attributs de miséricorde divine, transcendant l'enchaînement des mondes, le *Lamed – Aleph* d'Elloul. A ce stade, les actes des créatures inférieures n'ont pas de place. Il en résulte donc l'expiation, la réparation de la faute et du manque, entachant ces actes et le service de D.ieu de la Torah et des Mitsvot⁽²¹⁾.

Il en est de même, en sens opposé, pour le : "proclamez Mon règne sur vous" de Roch Hachana, lorsque les Juifs couronnent D.ieu en lui attribuant le titre de Roi. Ceci correspond au stade de Mal'hout

en lequel le peuple n'occupe pas de place, *Lamed – Aleph*, comme on l'a dit. La finalité est que ceci conduise à la pratique de la Torah et des Mitsvot, à respecter pleinement les Décrets du Roi, *Lamed – Vav*.

On obtient de la sorte que le : "Il choisira pour nous notre héritage" de Roch Hachana ne demeure pas à un stade plus haut que l'enchaînement des mondes, *Lamed – Aleph*. Bien au contraire, ceci se révèle ici-bas, *Lamed – Vav*, afin que chacun et chacune soit inscrit et scellé pour une bonne et douce année, en un bien visible et tangible, concrètement, ici-bas.

(21) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat A'hareï, à la page 26c.

CHOFTIM

Choftim

Révélation prophétique

(Discours du Rabbi, fête de Chavouot et

Chabbat Parchat Nasso 5734-1974)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 177

1. Commentant l'Injonction⁽¹⁾ : "vous l'écouteriez", qui fait obligation d'écouter le prophète "qu'il y a en chaque génération"⁽²⁾, de lui obéir, le Rambam précise⁽³⁾ que : "nous ne croyons pas en chaque prophète qui viendra, après Moché, notre maître, uniquement à cause des miracles, mais bien du fait de la Mitsva que Moché a énoncée, à ce propos, dans la Torah, en disant : s'il fait un tel signe, vous l'écouteriez".

Du reste, le fait de ne pas croire au prophète uniquement à cause des miracles et des signes qu'il accomplit est parfaitement logique, car un signe peut aussi être obtenu par : "les incantations et la sorcellerie"⁽⁴⁾. Cela veut dire que, s'il y avait un moyen d'être certain⁽⁵⁾ que ce n'est pas le cas et qu'il est donc un prophète de vérité, on devrait effectivement lui obéir, y compris en l'absence de cette Injonction : "vous l'écouteriez", car les mots d'un pro-

(1) Choftim 18, 15.

(2) On verra, à ce propos, le compte des Mitsvot, figurant au début du Yad Ha 'Hazaka, à l'Injonction n°172.

(3) Lois des fondements de la Torah, chapitre 8, au paragraphe 2.

(4) À la même référence, au début du chapitre 8 et l'on verra aussi, à ce

sujet, le paragraphe 3 du même chapitre.

(5) On verra le Séfer Ha 'Hakira du Tséma'h Tsédek, à la page 64b, qui dit que : "plusieurs miracles ne peuvent être faits que par un prophète de vérité. La prophétie aurait donc pu être confirmée par ces signes".

phète sont : “la Parole de D.ieu”.

Mais, l'on sait que les Mitsvot qui existaient déjà avant le don de la Torah et que nous mettons encore en pratique, à l'heure actuelle : “découlent⁽⁶⁾ uniquement de l'Injonction faite par le Saint béni soit-Il à Moché, notre maître, puisse-t-il reposer en paix, non pas de ce que D.ieu a dit aux prophètes qui l'ont précédé⁽⁷⁾. Il en est donc de même pour les Injonctions que le Saint béni soit-Il transmet par l'intermédiaire des prophètes, après le don de la Torah. Par elles-mêmes, celles-ci n'ont pas la force des Mitsvot qui ont été reçues sur le mont Sinai⁽⁸⁾.

C'est pour cette raison que le don de la Torah fut accompagné de voix et de flammes, mais que les enfants d'Israël n'eurent pas foi en la révélation à cause de cela. Si cela avait été le cas, cela aurait signifié que la prophétie et les paroles de Moché étaient acceptées uniquement à cause des miracles qui les accompagnaient, non pas parce qu'elles étaient partie intégrante de la Torah. En fait, c'est la révélation du Sinai par elle-même qui est la preuve, comme l'établit⁽⁹⁾ le fait que : “ils auront foi en toi pour l'éternité” précisément parce que : “Je⁽¹⁰⁾ vais vers toi, dans un épais nuage⁽¹¹⁾, afin que le peuple t'écoute, quand Je te parlerai⁽¹²⁾”.

(6) Selon le commentaire de la Michna du Rambam, traité 'Houlin, à la fin du chapitre 7.

(7) Dans l'édition Kafah : “du fait de l'Injonction de D.ieu, non pas parce qu'Il l'a demandé par les prophètes antérieurs”.

(8) Les Mitsvot transmises par Moché à Mara, avant le don de la Torah sont dans le même cas, comme le Rambam le précise, à cette référence : “ce qu'Il a ordonné sur le Sinai” et, dans l'édition Kafah : “ce qui a été ordonné sur le Sinai”.

(9) Chemot 19, 9, verset qui est cité

par le Rambam, à la fin de la preuve qu'il énonce, dans le chapitre 8, au paragraphe 1.

(10) Le signe fut alors : “le feu, les voix et les flammes”. En outre, “nos yeux l'ont vu, non pas ceux d'un étranger”.

(11) C'est alors que Moché : “se présenta devant la nuée”.

(12) “La Voix lui parlait et nous l'entendions”, “nos oreilles ont entendu et nul autre”. Ceci justifie la longue explication du Rambam, à cette référence. Ainsi, D.ieu n'a pas prévenu Moché qu'il y aurait le feu et lui-

Le Rambam en déduit qu'il en est ainsi : "à cause de la Mitsva que Moché a énoncée dans la Torah, en disant : s'il fait un tel signe, vous l'écoutez". Il s'agit bien d'une Mitsva de la Torah⁽¹³⁾ et elle lui confère une force particulière que l'injonction du prophète ne possède pas, par elle-même. Et la Hala'ha fait ainsi une distinction essentielle et fondamentale entre les paroles de la Torah et celles des prophètes⁽¹⁴⁾.

2. Il en résulte que nous mettons en pratique les propos d'un prophète parce que la Torah en fait obligation, non pas à cause du signe et de l'injonction de ce prophète lui-même⁽¹³⁾. Or, cette conclusion conduit à s'interroger sur la suite de ce chapitre 8 des lois des fondements de la Torah, dans laquelle le Rambam explique longuement que les enfants d'Israël eurent foi en la prophétie de Moché, notre maître : "non pas à cause des signes qu'il

même n'en avait rien dit aux enfants d'Israël. Ce feu n'était donc pas considéré comme un miracle fait par Moché et la raison en est la suivante. Il fallait, en l'occurrence, la force de la Torah, non pas celle de la prophétie. Les miracles et les signes, en la matière, n'apportaient rien et ils étaient inutiles, comme le texte le montrera.

(13) Bien plus, selon la version du Abravanel, plusieurs manuscrits et éditions du Rambam, notamment le livre Mada paru à Jérusalem, en 5724, il est dit : "ce qui est ordonné dans la Torah, sans même citer le nom de Moché".

(14) On verra le traité 'Haguiga 10b et les références indiquées, l'Encyclopédie talmudique, à

l'article : "Paroles de la Tradition". Le Midrash Chemot Rabba, chapitre 28, au paragraphe 6, dit que : "ce que les prophètes révéleront a déjà été donné sur le Sinai" et l'on consultera ce texte, "mais cela n'est pas vrai uniquement pour les prophètes, c'est le cas également pour les Sages". Pour autant, les uns et les autres n'ont pas le même pouvoir et l'on connaît la différence, à ce propos, dans les décisions hala'hiques du Rambam, au début des lois des révoltés : "Il y a une Mitsva unique d'écouter les décrets, les usages et les coutumes de la Loi orale. Celui qui passe outre transgresse une Interdiction", mais plusieurs différences existent entre elles. On verra à ce propos, les notes 50 et 51*.

fit", car : "celui qui croit uniquement du fait des signes a un mauvais sentiment, en son cœur". En fait, "pourquoi eurent-ils foi en lui ? A cause de la révélation du Sinaï que nos yeux virent et non un étranger, que nos oreilles entendirent et non quelqu'un d'autre".

Par la suite, le Rambam conclut ce chapitre⁽¹⁵⁾ en disant que : "de ce fait, si un prophète se dresse, fait des signes importants et de grands miracles, puis déclare qu'il veut contester la prophétie de Moché, notre maître, on ne l'écouterà pas. En effet, la prophétie de Moché notre maître n'est pas basée sur des signes. On ne peut donc pas comparer les signes de l'un et de l'autre, car nous l'avons vu de nos yeux et nous l'avons entendu de nos oreilles".

Cela veut dire que nous croyons en un vrai prophète et nous le suivons, lui et non un autre, parce que la Torah en fait obligation, "vous l'écouteriez", "tu n'écouteras pas les propos de ce prophète-la", non pas parce que nous avons

une plus grande certitude que ses propos sont la Parole de D.ieu. Or, cette raison totalement différente devait-elle réellement être exprimée dans le Yad Ha 'Hazaka, qui est un ouvrage de 'Hala'ha et qui cite des preuves émanant de la Hala'ha, non pas de la logique, pour démontrer que celui qui contredit les propos de Moché est un faux prophète, "car il conteste ce que tu as vu de tes propres yeux" ? Tout ceci n'a-t-il pas plutôt sa place dans le Guide des égarés, du Rambam ?

Le Rambam aurait donc pu énoncer cette Hala'ha brièvement, dire que nous devons croire au prophète, lui obéir, non pas : "uniquement à cause d'un signe", mais : "parce que Moché nous en a donné la Mitsva dans la Torah, même quand nous ne savons pas si le signe est vrai, ou bien s'il a été obtenu par la sorcellerie et par les incantations". En effet, "si un prophète se dresse, fait des signes importants et de grands miracles, puis déclare qu'il veut contester la prophétie de Moché", il remet en cause, de

(15) Au paragraphe 3.

cette façon, la vérité de la Torah. Et, “même si le signe ou le miracle se réalise, tu n’écouteras pas les propos de ce prophète”.

3. Bien plus, dans le chapitre suivant, on constate que le Rambam établit un lien entre la Torah, dans sa généralité et

la prophétie⁽¹⁶⁾ de Moché⁽¹⁷⁾. A propos de quelqu’un qui prétend que : “D.ieu l’a envoyé pour ajouter une Mitsva, ou bien pour en retrancher une, pour s’écarter de l’une des Mitsvot, par ce que nous n’avons pas entendu de Moché, ou encore qui prétend que les Mitsvot promulguées pour

(16) C’est aussi ce que l’on comprend, d’une certaine façon, au début de ce chapitre 8 : “Comment eurent-ils foi en lui, devant le mont Sinäï ? Car la révélation fut alors la preuve de sa prophétie”. Au sens le plus simple, “la preuve de sa prophétie” est la Torah qui fut donnée par son intermédiaire, émanant de D.ieu, comme l’écrit le Rambam, à cette référence : “il fut dit que : ce n’est pas avec nos ancêtres que l’Eternel a conclu cette alliance”. En effet, l’alliance porte sur la Torah et l’on verra aussi le Séfer Ha ‘Hakira, à la même référence, à la page 64a, qui cite les propos du Rambam : “comment eurent-ils foi en lui, devant le mont Sinäï ?”, à propos de la foi en la réception de la Torah. On verra, notamment, le début de son explication. De même, il est dit, à la fin de ce chapitre : “de ce fait, si le prophète revient et veut remettre en cause la prophétie de Moché, notre maître, on ne l’écouteras pas, car cet homme veut, avec des signes et des miracles, contredire ce que tu as vu de tes propres yeux”. Il s’agit ici de quelqu’un qui conteste une prophétie de la Torah,

alors que, dans les lois de la Techouva, chapitre 3, au paragraphe 8 : “trois sont des impies... celui qui conteste la prophétie de Moché”. Au sens le plus simple, ceci ne fait pas allusion aux lois de la Torah, puisque ce même paragraphe mentionne ensuite, parmi ces trois impies, “ceux qui nient la Torah”. En fait, ils remettent en cause le septième des treize principes fondamentaux de la foi, relatif à la prophétie de Moché, selon le commentaire de la Michna, dans l’introduction du chapitre ‘Hélek. En revanche, celui qui n’admet pas le principe de la prophétie remet en cause le sixième principe, définissant cette prophétie.

(17) On verra la Torah Or, à la page 119b, qui dit que : “telle est donc la Torah qui fut révélée par Moché, ainsi qu’il est écrit : pour dire : voici la parole”. Précisément parce qu’il est dit : “voici”, à propos de la Torah et des Lois, elles ne disparaîtront jamais. A l’inverse, les propos des prophètes doivent être rapprochés du mot : “ainsi”. On consultera cette longue explication, de même que les notes 45, 47 et 53, ci-dessous.

Israël ne sont pas définitives, pour toutes les générations, mais qu'elles furent données seulement pour l'époque", le Rambam dit⁽¹⁸⁾ que : "il est un faux prophète, puisqu'il veut contester la prophétie de Moché". Puis, il le répète encore une fois, à la fin de ce chapitre⁽¹⁹⁾ : "s'il dit que D.ieu lui a demandé de servir les idoles seulement ce jour ou seulement cette heure, il conteste la prophétie de Moché".

Or, on peut ici s'interroger : un tel homme conteste non seulement la prophétie de Moché, mais aussi une Injonction de la Torah, "tu n'y ajouteras rien et tu n'en retrancheras rien"⁽²⁰⁾ et : "ce qui est révélé pour nous, à jamais"⁽²¹⁾. Le Rambam aurait

donc dû dire que : "il vient contester la Torah"⁽²²⁾, ce qui est un fait particulier et nouveau, bien plus grave que la simple remise en cause de la prophétie de Moché. Comme on l'a indiqué dans le premier paragraphe, les Injonctions émises par les prophètes, y compris, bien entendu, la prophétie de Moché, n'ont pas la même force que les Mitsvot de la Torah, données sur le mont Sinaï.

4. On aurait pu expliquer que, de ce fait, le Rambam précise : "contester la prophétie de Moché", plutôt que : "contester la Torah", car c'est là la preuve que : "c'est un faux prophète" et qu'il faut donc lui appliquer toutes les lois concernant un tel homme.

(18) Chapitre 9, au paragraphe 1.

(19) Au paragraphe 5.

(20) Re'eh 13, 1. Le Rambam cite ce verset, à cette référence, au début du chapitre.

(21) Nitsavim 29, 28, cité par le Rambam, à la même référence.

(22) On notera que, dans le second chapitre d'Iguéret Teïman, à la page 37 dans la traduction Kafah, dit que : "si un prophète vient et remet en cause une Mitsva qui figure dans le

Séfer Torah, il remet en cause Moché, notre maître, qui l'a dite". Il en est ainsi pour chaque prophète qui conteste Moché, même s'il ne fait pas référence à sa prophétie, alors qu'il semble évident que c'est bien ce qu'il veut dire, puisqu'il ne parle pas de remettre en cause la Torah. On verra, à ce propos, l'introduction du Rambam au commentaire de la Michna, dans la première partie et à la fin de la seconde.

Comme on l'a précisé, le Rambam expliquait lui-même, dans un précédent chapitre, que : "la prophétie de Moché notre maître n'est pas basée sur les signes... nous l'avons vu de nos yeux", ce qui veut dire qu'en contestant la prophétie de Moché, cet homme remet en cause : "ce que tu as vu de tes propres yeux".

Ainsi, si le Rambam envisageait uniquement la gravité de l'interdiction du faux prophète, qui prétend que : "Dieu l'a envoyé pour ajouter une Mitsva", il aurait dû dire : "contester la Torah". Mais, en l'occurrence, il recherche la raison pour laquelle cet homme est un faux prophète et les lois de ce statut doivent lui être appliquées. C'est pour cette raison que le Rambam dit : "contester la prophétie de Moché".

Toutefois, cette explication est très difficile à admettre. Nous savons d'ores et déjà que celui qui conteste la prophétie de Moché remet en cause : "ce que nous avons

vu" et : "ce que nous avons entendu", c'est-à-dire la Torah elle-même, comme l'expliquait un précédent chapitre. Il est donc logique de penser que c'est là la raison pour laquelle les lois appliquées au faux prophète sont si graves. Le Rambam aurait donc dû effectivement employer l'expression : "contester la Torah" !

5. La question qui vient d'être posée est d'autant plus forte que l'on constate, dans le même chapitre, que le Rambam emploie effectivement l'expression : "contester la Torah". Il dit, en effet, que : "s'il déracine un élément de ce que nous avons appris par Tradition, ou bien s'il dit d'une des Lois de la Torah, que Dieu lui a ordonné de faire de telle façon, il est un faux prophète, car il conteste la Torah, laquelle affirme⁽²³⁾ qu'elle n'est pas dans le ciel"⁽²⁴⁾. Et, l'on ne comprend pas ce changement. Lorsqu'il est question de : "ajouter une Mitsva ou en retrancher une... furent données seulement pour l'époque" ou enco-

(23) Nitsavim 30, 12.

(24) Chapitre 9, au paragraphe 4.

re de l'idolâtrie, le Rambam dit bien : "contester la prophétie de Moché". En revanche, pour : "s'il déracine un élément...ou bien s'il dit... que D.ieu lui a ordonné...", il parle de : "contester la Torah"⁽²⁵⁾.

Bien plus, quand quelqu'un prétend que : "D.ieu l'a envoyé pour donner, à propos de l'une des Mitsvot, une explication que nous n'avons pas entendue de Moché", le Rambam écrit : "contester la

prophétie de Moché". Or, un tel homme conteste, en réalité, le fait que la Torah ne se trouve pas dans le ciel, principe duquel on déduit⁽²⁶⁾ que : "un prophète n'a pas le droit d'introduire un élément nouveau dans la Torah". C'est donc bien le même verset de la Torah qui est remis en cause par celui qui affirme que : "D.ieu lui a ordonné de faire de telle façon" et le Rambam indique, à ce propos : "contester la Torah".

(25) On aurait pu expliquer que le premier paragraphe a pour objet le cas de celui qui fait un ajout aux propos de Moché, c'est-à-dire à la Loi écrite. Il est alors question de : "contester la prophétie de Moché", qui fut donnée sur le mont Sinai. A l'inverse, le paragraphe 4 dit : "s'il veut déraciner un élément de ce que nous avons appris par Tradition" et il fait donc allusion à un principe de la Loi écrite, notamment d'après la version d'Abravanel : "s'il déracine l'un des propos de nos Sages". Il en est de même pour le Rambam précédemment cité, d'après les différentes versions et les manuscrits. Selon une version, le Rambam dit ensuite : "il parle d'une des Lois de la Tradition". Il écrit donc, à ce propos : "contester la Torah", non pas : "contester la prophétie de Moché". Mais, il est difficile d'admettre cette

explication, car quelle différence ? Tout cela fut donné à Moché sur le mont Sinai ! Et, l'on verra le début de l'introduction du Rambam au Yad Ha'Hazaka, l'introduction de son commentaire de la Michna, au paragraphe : "première partie", Iguéret Teïman, à la même référence, à la fin du chapitre : "parce qu'ils contredisent la prophétie de Moché, notre maître, qu'il nous a transmise au Nom de D.ieu, selon la Torah".

(26) C'est ce que dit le Rambam, au paragraphe 1. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Chabbat 104a, avec les références indiquées et dans le Torat Cohanin, sur le verset Be'hokotai 27, 34, le déduisent d'un autre verset de la Parchat Be'hokotai. On verra aussi le Lé'hem Michné, à cette référence et la note 53, ci-dessous.

Or, dans les deux cas, c'est le même verset qui est contesté⁽²⁷⁾ et, dès lors, pourquoi établir une différence entre l'un et l'autre en affirmant que celui qui prétend être envoyé par D.ieu pour : "expliquer..." veut : "contester la prophétie de Moché", alors que celui qui dit que : "D.ieu lui a ordonné de faire de telle façon" entend : "contester la Torah" ?

6. A la fin du chapitre, à propos de celui qui dit que : "D.ieu lui a ordonné que l'idolâtrie soit servie", le Rambam emploie l'expression : "contester la prophétie de Moché" et l'on pourrait le justifier d'après le commentaire du Sifri sur le verset⁽²⁸⁾ : "il leur parlera", qui précise :

"sans qu'un traducteur soit nécessaire". Il en résulte que celui qui passe outre aux propos du prophète est passible de mort devant le Tribunal céleste uniquement quand il entend ces propos de la bouche du prophète lui-même, non pas quand il les entend d'un traducteur⁽²⁹⁾.

Le Gaon de Ragatchov ajoute⁽³⁰⁾, à ce propos, que, même s'il les entend de la bouche du prophète lui-même, il faut encore qu'il ait assisté à sa prophétie pour être condamnable. Il n'en est pas de même, en revanche, s'il ne les entend de sa bouche que par la suite, après sa prophétie. C'est alors comme s'il les avait entendus du traducteur.

(27) Néanmoins, il prétend que : "D.ieu l'a envoyé pour donner, de l'une des Mitsvot, une explication que nous n'avons pas entendue de Moché", comme le dit le paragraphe 1. Ceci remet en cause également les versets que le Rambam citait au préalable, soulignant le caractère immuable de la Mitsva, comme l'indique aussi la fin de ce paragraphe. On verra aussi la fin du paragraphe 3

(28) Choftim 18, 18.

(29) C'est ce que dit la seconde édition du Tsafnat Paané'h sur le

Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 5, aux paragraphes 1 et 2, à la page 24a, reproduit dans le Tsafnat Paané'h sur la Torah, à cette référence et début du chapitre 9, à la page 79a, lois des dons aux pauvres, chapitre 5, au paragraphe 18, à la page 62d. On verra aussi ce qui est indiqué dans le Tsafnat Paané'h sur la Torah, à cette référence et à la fin de Haflaa, à la page 54d.

(30) Lois des dons aux pauvres, à la même référence.

On pourrait donc dire que, si quelqu'un, dans la génération de Moché, avait transgressé une Mitsva qu'il avait entendue de la bouche de Moché⁽³¹⁾, une différence devait être faite selon qu'il s'agissait de l'idolâtrie ou bien d'une autre Mitsva. Concernant l'idolâtrie, en effet, tous avaient entendu : "Je suis l'Eternel ton D.ieu" et : "tu n'auras pas d'autres dieux" directement de Moché, alors qu'il prophétisait⁽³²⁾. En l'occurrence, un tel homme transgressait donc également les paroles du prophète⁽³³⁾.

Il n'en était pas de même, en revanche, pour les autres Mitsvot, qu'ils avaient entendues de Moché après que

celui-ci les ait entendues de D.ieu⁽³²⁾. Il ne transgressait pas les propos du prophète, en pareil cas et il ne devait donc pas être condamné pour cela, pas même dans la génération de Moché.

Ceci pourrait nous permettre de comprendre le changement, dans les termes, précédemment cités, du Rambam. A propos de l'idolâtrie, en effet, il dit : "contester la prophétie de Moché", car celui-ci émit une Injonction particulière, dans ce domaine, en plus du Précepte de la Torah, au même titre que toutes les Mitsvot. C'était, en effet, une Injonction du prophète pendant qu'il prophétisait. A l'époque de Moché, celui qui

(31) On verra le Tsafnat Paanéa'h, cité dans la note 29, mais, selon lui, on peut en dire de même de toutes les Mitsvot que l'on a entendues de la bouche de Moché, notre maître.

(32) C'est ainsi qu'il faut interpréter les propos du Rambam, dans le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 33. On consultera ce texte, dans lequel le Rambam écrit que Moché monta encore une fois et reçut les autres Commandements, puis il redescendit de la montagne. On verra aussi le traité Horayot 8a, citant la maison d'étude de Rabbi, le commentaire de

Rachi, à cette référence et le commentaire d'Abravanel, à cette référence du Guide des égarés.

(33) On verra la longue explication du Tsafnat Paanéa'h, précédemment cité, qui explique ainsi l'avis du traité Yoma 66b et de la Tossefta sur le traité Sanhédrin, chapitre 10, au paragraphe 2, qui indique que les marques de proximité, lors de la faute du veau d'or, étaient passibles de mort. On verra le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°516. D'après ce qui vient d'être dit, on peut comprendre la question qu'il pose, à cette référence.

passait outre à une telle prophétie était passible d'une condamnation à mort par le tribunal céleste.

Comme on l'a indiqué, cela concerne uniquement l'idolâtrie et, de ce fait, le Rambam le dit seulement à propos d'un homme qui prétend que : "Dieu lui a ordonné que l'idolâtrie soit servie"⁽³⁴⁾. Il n'en est pas de même, en revanche, pour celui qui veut : "déraciner un élément de ce que nous avons appris par Tradition", à propos duquel le Rambam parle de : "contester la Torah".

7. Mais, tout d'abord, une question se pose encore : pourquoi, au début du chapitre, alors qu'il n'est pas question d'idolâtrie, le Rambam parle-t-il de : "contester la prophétie de Moché" ? En outre, on peut s'interroger sur l'explication qui vient d'être donnée, dans sa globalité. Car, le fait que l'expression : "contester la prophétie du Rambam" soit une allusion, selon le Rambam, à la condamnation à mort par le Tribunal céleste, dans la génération de Moché, est très difficile à admettre⁽³⁵⁾. En effet⁽³⁶⁾ :

(34) On peut dire aussi qu'il y fait allusion à propos de l'idolâtrie, mais qu'il en est de même pour tous les autres Commandements, si l'on admet que Moché prononça tous les dix par la Voix du Saint béni soit-Il, comme l'indique le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 19, 19. A cette référence, néanmoins, il est dit qu'il en est ainsi uniquement pour les huit derniers Commandements, mais non pour les deux premiers. On verra aussi, notamment, le Tséda La Dare'h, à cette référence.

(35) En outre, cette façon, pour Moché, de prononcer les deux premiers Commandements, "Je suis l'Eternel ton Dieu" et : "tu n'auras pas d'autres dieux", au sens le plus simple, est commenté, notamment,

par le Rambam, qui fait l'objet de notre propos, à cette référence du Guide des égarés, dont on verra les commentaires, par les Ikarim, troisième discours, au chapitre 18 et additifs au Torah Cheléma, à la fin de la Parchat Yethro.

(36) On notera que, d'après cela, il y a, en l'occurrence, une recherche, une analyse bien connue pour déterminer si un stade plus haut, un second niveau inclut en lui celui qui lui est inférieur, le précédent. Par exemple, la sainteté du grand Prêtre inclut-elle en elle celle d'un simple Cohen ? On connaît la preuve qui est tirée du traité Mena'hot 78a, citant trois offrandes : un vêtement à cinq coins doit-il porter des Tsitsit ? En d'autres termes, cinq est-il un fait nouveau ou bien

A) ce principe s'appliquait uniquement à la génération de Moché et il appartient donc désormais au passé⁽³⁷⁾,

B) la condamnation à mort par le tribunal céleste, pour celui qui a servi les idoles dans la génération du désert, n'est pas liée à un prophète mensonger, d'après ce qui vient d'être dit, mais uniquement à l'interdiction de l'idolâtrie. Lorsque quelqu'un de la génération du désert servait les idoles, même s'il ne prétendait pas que Dieu lui avait ordonné de le faire, il était passible d'une condam-

nation à mort par le tribunal céleste. Si le Rambam voulait faire allusion à ce principe, il aurait donc dû le faire dans ses lois de l'idolâtrie⁽³⁸⁾, non pas dans celles du faux prophète, que le Rambam expose ici.

8. Nous comprendrons tout cela en précisant, au moins brièvement, ce qui a été dit dans le premier paragraphe, à propos de la Hala'ha et, plus généralement, des quatre paliers d'interprétation de la Torah, sens simple, sens allusif, sans analytique et sens ésotérique et de la qualité des

uniquement quatre plus un ? On verra, à ce propos, en particulier, le Tsafnat Paanéa'h, lois des relations interdites, chapitre 17, au paragraphe 1 et le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Kora'h. Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos : la Torah, qui est plus haute que la prophétie, inclut-elle également en elle la prophétie, de sorte que celui qui transgresse ses propos, est passible de mort devant le tribunal céleste, ou bien est-elle un fait nouveau, auquel ne peut pas s'appliquer l'interdiction de passer outre aux propos du prophète ? On verra, à ce propos, le Tsafnat Paanéa'h, seconde édition, à la page 79a.

(37) On peut dire, au moins au prix d'une difficulté, que ceci aura une incidence lors de la résurrection des morts. Alors, la génération du désert, qui a entendu les Commandements de Moché, pendant qu'il prophétisait, sera considérée comme ayant entendu directement de la bouche du prophète. On rappellera aussi la discussion du traité Sanhédrin 1085a et 110b, tendant à déterminer si la génération du désert aura part au monde futur. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 18, à la page 248, au paragraphe 12, mais ce point ne sera pas développé ici.

(38) Ou, tout au moins, au paragraphe 2, à cette référence.

Mitsvot de la Torah, données sur le mont Sinaï, par rapport aux Injonctions faites par les prophètes.

Commentant le mot : *Ano'hi*, "Je", le premier des dix Commandements, qui représentent l'ensemble de la Torah, la Guemara constate⁽³⁹⁾ qu'il est constitué des initiales de la phrase : "Quant à Moi, l'Essence de Moi-même, Je l'ai inscrite et donnée". Ainsi, si l'on peut s'exprimer ainsi, D.ieu s'est inscrit et introduit dans Sa Torah. Et le Midrash dit également que, grâce à la Torah : "vous Me prenez"⁽⁴⁰⁾.

Il en résulte que les Mitsvot de la Torah ne sont pas seulement des "moyens" d'obtenir une récompense, ou bien d'atteindre la qualité et la perfection de : "ce qui est favorable... un peuple de prêtres et une nation sainte"⁽⁴¹⁾, de "parfaire les créatures"⁽⁴²⁾. C'est aussi, et même avant tout le but, la finalité ultime.

De même que l'on ne peut pas dire, à propos de D.ieu, "Quant à Moi, l'Essence de moi-même", qu'Il est le "Moyen" d'obtenir une certaine chose, qu'Il nous garde de le penser, on ne peut pas non plus le dire à propos des

(39) Traité Chabbat 105a, selon la version du Eïn Yaakov. On verra, notamment, à ce sujet, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à partir de la page 48d.

(40) On verra le Midrash Chemot Rabba, chapitre 33, au paragraphe 6 et le Midrash Tan'houma, Parchat Terouma, au chapitre 3.

(41) Yethro 19, 5-6.

(42) Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 44 et références indiquées. Midrash Tan'houma,

Parchat Chemini, au chapitre 7. On verra, notamment, le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 26, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 521, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à la page 923 : "qu'importe, pour le Saint béni soit-Il, à qui il fait la Che'hita... les Mitsvot n'ont été données que pour parfaire les créatures", "il en est ainsi superficiellement, mais profondément, cela lui importe, car c'est bien là sa volonté profonde".

Mitsvot de la Torah⁽⁴³⁾, en lesquelles est inscrit le fait que : “Quant à Moi, l’Essence de Moi-même...”.

C’est précisément pour cette raison que les Mitsvot de la Torah sont “éternelles et immuables”⁽⁴⁴⁾. Il n’y a, en elles, ni changement, ni

retranchement, ni ajout. En effet, la Torah et les Mitsvot portent en elles : “Quant à Moi, l’Essence de Moi-même”, l’Essence de D.ieu. Il est donc inconcevable qu’elles soient modifiées⁽⁴⁵⁾, tout comme D.ieu Lui-même ne peut pas changer⁽⁴⁶⁾.

(43) Ainsi, il est dit que : “toutes les Mitsvot se rattachent à l’Essence de D.ieu, comme l’explique longuement le Torat Chalom, à partir de la page 190. On verra aussi la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à partir de la page 521, qui dit que la volonté des Mitsvot est profonde, qu’elle exprime l’essence de la personnalité et porte en elle l’Essence de D.ieu. On verra la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, tome 1, à la référence citée dans la note 45 et le Likouteï Si’hot, tome 5, à partir de la page 243.
(44) Selon les termes du Rambam, à la même référence, au début du chapitre 9.

(45) Il est écrit, dans le traité Nidda 61b, que les Mitsvot seront abrogées dans le monde futur. “Cela ne veut pas dire qu’elles disparaîtront, ce qu’à D.ieu plaise, mais qu’elles seront insignifiantes, n’occuperont aucune place, par rapport à la Lumière essentielle du monde futur. Cela veut dire que la révélation des Mitsvot, à l’heure actuelle, est sans aucune commune mesure, avec ce qu’elle sera dans le monde futur. Les Mitsvot seront donc

abrogées, dans la mesure où elles n’occuperont plus de place”, selon la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, notamment tome 1, au chapitre 193 et tome 3, à la page 1279. On verra, à ce propos, le Torah Or, aux pages 92a et 119b, à propos des Prophètes et des Ecrits saints. Mais l’on verra ce qui est dit ci-dessous, dans la note 50 et le Likouteï Torah, Roch Hachana, à la page 59d, le Or Ha Torah, Parchat Bechalà’h, à partir de la page 475. On connaît aussi le sens simple de la Guemara, à cette référence du traité Nidda, avec les commentaires et, notamment, Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 26, de même que les références indiquées dans le Likouteï Biyouirim du Rav Y. Korf, tome 1, à cette référence d’Iguéret Ha Kodech.

(46) On verra le Tanya, au chapitre 25, à la page 32a qui dit que : “la révélation de Sa Volonté, par Sa Parole, est la Torah, qui est éternelle, ainsi qu’il est dit : la Parole de notre D.ieu”. On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 5, à la page 240, avec les références.

En d'autres termes, si la Volonté des Mitsvot, en le Saint béni soit-Il, était uniquement pour recevoir une récompense ou bien pour atteindre une certaine perfection, comme on l'a dit, on aurait pu imaginer qu'un changement, une élévation ou une chute, de ceux qui les mettent en pratique, aient pour effet une modification des Mitsvot elles-mêmes.

Néanmoins, la Volonté du Saint béni soit-Il en les Mitsvot de la Torah, émane de

l'Essence de Lui-même. C'est par l'Essence de Lui-même qu'Il les veut. Il est donc absolument impossible que les Mitsvot puissent changer, ce qu'à D.ieu ne plaise⁽⁴⁷⁾.

Or, il en est de même pour la supériorité de la Torah, par rapport à la prophétie. Les injonctions des prophètes, par exemple : "rendez-vous dans tel endroit", ou bien : "n'y allez pas"⁽⁴⁸⁾, furent énoncées pour l'apport qui devait en découler. Ces injonctions⁽⁴⁹⁾ sont donc édictées pour la

(47) Ceci permet de répondre aux questions essentielles, à cette référence, au chapitre 14, sur l'avis du Rambam, qui explique que : "cette Torah ne sera pas changée". C'est aussi une réponse simple à la question qui est posée au chapitre 20 : "bien que la prophétie de Moché soit le plus essentiel parmi ce qui est essentiel, il est un principe fondamental également que la Torah ne doit pas être changée et modifiée. Il semble que, sans ce principe, il aurait été possible d'écouter les propos d'un prophète pour supprimer ceux de Moché. Or, ceci est surprenant : comment écouter un prophète qui est plus petit ?". En effet, "la Torah est immuable et elle ne peut pas être changée" et : "un prophète ne peut pas introduire un fait nouveau", non pas parce qu'il s'agit de la prophétie de Moché, mais parce

que telle est la Volonté profonde du Saint béni soit-Il, transcendant la prophétie.

(48) Rambam, à la même référence, au paragraphe 2.

(49) Concernant la prédiction de l'avenir par le prophète, au lieu des sorciers et de ceux qui prononcent des incantations, il ne s'agit pas de donner des ordres et d'établir ce qu'est la Volonté de D.ieu. On verra, à ce propos, le Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 10, au paragraphe 3 : "cela veut dire qu'un prophète vient uniquement pour nous dire que...", son introduction au commentaire de la Michna, au paragraphe : "la seconde partie", qui dit : "dans tous les domaines...", Iguéret Teïman, à la même référence, à la fin du paragraphe : "ce verset".

période en laquelle elles ont été dites⁽⁵⁰⁾.

Et, mêmes les injonctions qui ont pour objet : “de conforter les Paroles de la Torah et de mettre le peuple en garde, afin qu’il ne le transgresse pas”, comme par exemple : “Souvenez-vous de

la Torah de Moché, Mon serviteur”⁽⁴⁸⁾, ne sont pas un but en soi, mais elles ont pour finalité : “de conforter les Paroles de la Torah⁽⁵¹⁾. Il n’en est pas de même, en revanche, pour les Paroles de la Torah, qui sont essentiellement^(51*) la Volonté du Saint béni soit-Il, Sa Volonté profonde⁽⁵²⁾.

(50) Il en est de même également pour les prophéties qui concernent toutes les générations et qui ont été rédigées par écrit, comme le dit le traité Meguila 14a. On verra aussi le Rambam, à la fin de lois de la Meguila, qui dit que les Prophètes et les Ecrits saints ne sont pas éternels, comme la Torah, le Torah Or, à la note 45, le commentaire de Rachi sur le traité ‘Houlin 137a, qui dit que : “la Torah de Moché est appelée Torah, car elle a été donnée pour toutes les générations, alors que les Prophètes sont uniquement la Tradition, qu’ils ont reçue par l’Esprit saint, chaque prophétie selon le besoin du moment, de la génération et de l’action”.

(51) On verra, à ce propos, les Ikarim, à la même référence, au chapitre 12.

(51*) Par l’étude et la discussion de la Tradition, c’est-à-dire des Prophètes et des Ecrits saints, ou même des coutumes juives et de tout ce qui leur est équivalent, “on Me prend Moi-même”, selon l’expression du Tanya, notamment au chapitre 47 et au chapitre 5. Il n’en est pas de même, en revanche, pour les propos du prophète, par exemple : “rendez-vous en tel

endroit. En revanche, quand il s’agit de trancher la Loi, une différence est effectivement faite entre les propos de la Tradition et ceux de la Torah, comme l’indiquaient les notes 14 et 50, ci-dessus. Peut-être est-il possible d’expliquer que la Hala’ha, la Loi tranchée, Volonté de D.ieu, fait effectivement une différence entre la Torah et la Tradition. En revanche, dans la discussion de la Torah, Sagesse de D.ieu, ses voies sont identiques, qu’il s’agisse de Torah, de Tradition ou de coutumes. On verra la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, notamment au chapitre 364, à propos de la révélation de l’Essence de D.ieu, grâce à la dimension cachée de la Torah et à sa partie révélée. Ce point ne sera pas développé ici.

(52) Selon les termes de la Kabbala, la Torah correspond à l’Attribut d’harmonie, Tiféret, comme l’indique le traité Bera’hot 58a, et la prophétie des Attributs de victoire et de gloire, Nétsa’h et Hod, selon la porte de la prophétie, du Ari Zal, cité par le Chaar Ha l’houd Ve Ha Emouna, au chapitre 5 : “La différence est la suivante. Tiféret correspond au

C'est également pour cette raison que : "un prophète n'a pas le droit d'introduire un élément nouveau", dans la Torah. En effet, la Parole de D.ieu exprimée dans la Torah est plus haute que celle qui se révèle dans la prophétie⁽⁵³⁾.

9. Même si la force de la Torah dépasse celle de la prophétie, même si seule la Torah est éternelle et immuable, il est, en revanche, une qualité des créatures, dans la prophétie, que la Torah elle-même ne possède pas.

corps, Nétsa'h et Hod aux deux hanches", selon l'introduction des Tikounei Zohar, "Elyahou prit la parole". C'est la raison pour laquelle, dans la Torah, le "corps", il ne peut y avoir de changement. La prophétie, en revanche, est : "à l'extérieur du corps", en relation avec l'autre. Elle est donc sujette au changement. On verra Iguéret Ha Kodech, au chapitre 19.

(53) On peut peut-être expliquer ainsi que le Rambam cite le verset Nitsavim 30, 12 : "elle n'est pas dans le ciel", à ce verset. En effet, "un prophète n'a pas le droit d'introduire un élément nouveau". En revanche, il ne cite pas le verset qui est mentionné par nos Sages, dans le traité Chabbat et dans le Torat Cohanim, aux références citées dans la note 26 : "Voici les Mitsvot", soit Be'houkotaï 27, 34. En effet, au sens le plus simple, comme l'indique le Lé'hem Michné, à cette référence, nos Sages déduisent de ce verset que l'on ne peut pas introduire un élément nouveau, ce qui n'est pas le cas du verset : "elle n'est pas dans le ciel", selon son sens simple et l'on verra, sur ce

point, les traités Temoura 16a, Baba Metsya 59b et les commentaires du Rambam, à cette référence. En outre, c'est aussi une allusion au fait que la Torah est plus haute que la prophétie de Moché. En effet, du verset : "voici les Mitsvot que D.ieu a ordonnées à Moché", on peut déduire qu'un prophète n'introduit pas un élément nouveau, désormais, parce que la prophétie des autres prophètes est inférieure à celle de Moché, alors que la Torah est la prophétie de Moché, comme l'indiquent le Targoum Yerouchalmi, à cette référence, les notes 17 et 47 ci-dessus et les Ikarim, même référence, à la fin du chapitre 20. C'est pour cette raison qu'est cité ici le verset : "elle n'est pas dans le ciel", qui signifie que la Torah n'a rien à voir avec la prophétie, pas même celle de Moché. Mais, l'on verra le Targoum Yerouchalmi, à cette référence, qui dit : "elle n'est pas dans le ciel... nul n'a été comparable à Moché, le prophète". On verra le Divrei David sur le Tourei Zahav, au début de la Parchat Matot.

La Torah est la Volonté profonde du Saint béni soit-Il, infiniment plus haute que les créatures, qui ne peuvent donc pas en percevoir l'essence⁽⁵⁴⁾. A l'inverse, la prophétie est une révélation de D.ieu aux créatures, ainsi qu'il est dit : "Il révéla Son secret"⁽⁵⁵⁾. Sa définition⁽⁵⁶⁾, pour celui qui remplit les conditions permettant de l'obtenir, qui est sage et fort⁽⁵⁷⁾, est une révélation raffermissant, chez les Juifs, la foi en D.ieu.

Ceci permet de comprendre la longue explication du Rambam, au chapitre 8, sur la manière dont les enfants d'Israël eurent foi en la prophétie de Moché et en sa Torah. En effet, il n'y a pas là un simple récit de la Torah, mais bien une Hala'ha, présentant deux aspects :

A) il y a, tout d'abord, la foi qu'un Juif doit avoir en la prophétie de Moché, avec la plus grande conviction, une foi entière et sans tache,

B) pour que la foi soit ainsi, elle doit être basée, non pas sur des signes, mais sur le fait que : "nos yeux ont vu, nos oreilles ont entendu". C'est alors que la foi est entière et sans tache.

Il en est de même également quand le Rambam explique la raison pour laquelle on ne doit pas croire en un prophète qui "conteste la prophétie de Moché", ne pas le suivre, y compris quand il fait : "de grands signes et des miracles importants". Car, "la prophétie de Moché, notre maître n'est pas basée sur les signes... pour que l'on compare les signes de

(54) Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'âme et la spiritualité, puisque l'on saisit alors l'essence même de l'existence.

(55) Amos 3, 4.

(56) On verra le début de la porte de l'Esprit saint et de la porte des Unifications, dans les écrits du Ari Zal. Le Chaar Ha l'houd Ve Ha

Emouna dit, à la fin du chapitre 2 : "pour les prophètes, elle s'introduit en leur intellect et en leur perception, par la vision de la prophétie, de même qu'en leur pensée et en leur parole". On verra le Torat 'Haïm, Parchat Bo, à partir de la page 140b.

(57) Rambam, lois des fondements de la Torah, au début du chapitre 7.

l'un et de l'autre. En fait, nous l'avons vu de nos yeux, nous l'avons entendu de nos oreilles... Celui-ci est venu... contester ce que tu as vu de tes propres yeux".

Il n'y a pas là une simple explication, une preuve démontrant que : "on ne l'écoute pas", mais bien une Hala'ha, présentant, à son tour, deux aspects :

A) la certitude absolue de la foi doit être telle que même : "de grands signes et des miracles importants" ne mettent pas le doute, en la matière,

B) pour que la foi ne soit pas affaiblie par les signes et les miracles, un Juif s'explique à lui-même que ceci contredit la prophétie de Moché : "que nous avons vu et que nous avons entendu". Or, des signes et des miracles ne peuvent pas mettre le doute sur : "ce que tu as vu de tes propres yeux". L'intégrité, la détermination absolue en le fait que : "on ne l'écoute pas"

découle du fait que : "il conteste la prophétie de Moché, que nous avons vue et que nous avons entendue".

10. Un exemple, ayant une incidence sur la Hala'ha concrètement applicable, de la détermination inspirée par ce que l'on a vu de ses propres yeux est le fait que : "un témoin ne peut pas devenir juge". En effet, "il a vu de ses yeux" et cette évidence l'empêche de : "sauver"⁽⁵⁸⁾.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour celui qui a "entendu de ses oreilles", de cent témoins dignes de foi, ce qu'ils ont eux-mêmes entendu ou vu.

11. On peut penser que la raison profonde pour laquelle D.ieu a confirmé la prophétie de Moché, par le fait que : "nos yeux ont vu", précisément sur le mont Sinaï, comme le Rambam l'explique longuement, est la suivante. La finalité de cette prophétie de Moché est de conférer aux Juifs la perception profonde

(58) Traité Roch Hachana 26a.

du fait que : "l'Eternel D.ieu est Vérité"(59), que D.ieu est vrai et que la Torah est vraie, étant, par elle-même, plus haute que les créatures.

Parce que : "nos yeux ont vu et nos oreilles ont entendu" la prophétie de Moché, nous en tirons également une foi parfaite, sans tache, en la vérité de la Torah, qui dépasse également celle de la prophétie.

On peut penser que la foi profonde en la Torah découle précisément de la prophétie de Moché(60), parce que celle-ci est la plus haute et la plus parfaite qui soit, aux deux extrêmes, grâce à la révélation de la prophétie, d'une part, qui apporta la plus haute révélation de D.ieu, "par la vision et non par des énigmes", grâce à la conservation de son intégrité⁽⁶¹⁾, d'autre part, puisque chacun la reçut tel qu'il est ici-bas, sans remettre en cause cette inté-

grité. Sa prophétie fut donc le "réceptacle", révélant la Torah qui transcende les créatures à ces créatures et leur conférant la plus grande foi, la certitude de la Torah.

Ceci nous permettra de comprendre que, dans le chapitre suivant, le Rambam parle de quelqu'un qui prétend avoir été envoyé par D.ieu afin d'ajouter une Mitsva et qui remet donc en cause la vérité de la Torah. Le Rambam écrit, à son propos, que : "il est un faux prophète, puisqu'il remet en cause la prophétie de Moché".

Il n'y a pas là une simple preuve du fait qu'il est un faux prophète. En fait, le Rambam introduit, de cette façon, une Hala'ha nouvelle. Même si la prophétie de Moché est plus basse que la Torah⁽⁶²⁾, elle conduit, en réalité, à avoir foi en la Torah, qui : "ne connaît pas le changement", car : "un prophète n'a

(59) On verra le Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 4. Les commentaires qui sont donnés font référence au Yerouchalmi, traité Bera'hot, chapitre 1, au paragraphe 5.

(60) On consultera le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 39.

(61) Rambam, chapitre 7 à la même référence, au paragraphe 6, que l'on consultera.

(62) On verra les notes 47 et 53 ci-dessus.

pas le droit d'introduire un élément nouveau". De ce fait, la détermination, conduisant à exclure toute forme de contestation, sans tenir compte des signes et des miracles, découle précisément de la prophétie de Moché.

12. Ce qui vient d'être dit donne une explication particulière sur l'ordre et la répartition entre les chapitres des Hala'hot des fondements de la Torah, à propos de la prophétie. Dans le chapitre 7, le Rambam explique ce qu'est la prophétie, en général et pourquoi celle de Moché en est la forme la plus parfaite. Il donne de nombreux détails, à ce sujet.

Puis, après avoir décrit la grande élévation de la prophétie de Moché, il indique, dans le chapitre suivant, que celle-ci possède, en outre, une autre qualité : "Comment eurent-ils foi en lui ? Grâce à la révélation du Sinai". Cette prophétie est telle que : "nous avons vu et nous avons entendu".

Par la suite, après avoir établi un lien entre la prophé-

tie de Moché et la révélation du Sinai, le Rambam ajoute, dans un chapitre suivant que, de ce fait, cette prophétie confirme la foi en la vérité de la Torah, supérieure à la prophétie. Ainsi, la Torah est "éternelle et immuable", "un prophète n'a pas le droit d'introduire un élément nouveau". De ce fait, si un prophète prétend que D.ieu l'a envoyé pour ajouter une Mitsva, il remet en cause la prophétie de Moché.

13. En revanche, le Rambam emploie l'expression : "contester la prophétie de Moché" uniquement à propos du prophète qui prétend avoir été envoyé par D.ieu pour ajouter une Mitsva et de celui qui affirme que D.ieu le charge de faire en sorte que l'on serve les idoles, mais non pour celui qui : "déracine l'un des enseignements que l'on a reçu par Tradition ou affirme que D.ieu lui a ordonné que la Hala'ha soit tranchée de telle façon". Dans ces cas, il ne parle pas de : "contester la prophétie de Moché", mais de : "contester la Torah" et l'on peut donner, à ce propos, l'explication suivante.

Quand⁽⁶³⁾ un prophète prétend que : “D.ieu l’a chargé d’ajouter une Mitsva, d’en retrancher une ou bien de donner, de l’une des Mitsvot, une explication que nous n’avons pas entendue de Moché”, a fortiori quand il déclare que : “D.ieu l’a chargé que l’idole soit servie”, son propos a pour objet de contester le fondement même de la révélation du Sinaï⁽⁶⁴⁾, le fait que D.ieu a choisi Moché, notre maître et, par son intermédiaire, donné l’intégralité de la Torah à tous les enfants d’Israël, “pour l’éternité et à jamais”.

La révélation du Sinaï en fut la confirmation pour les enfants d’Israël, par le fait

que : “nos yeux ont vu... nos oreilles ont entendu” la prophétie de Moché. Il en résulte qu’un tel homme : “conteste la prophétie de Moché”⁽⁶⁵⁾.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour celui qui : “déracine l’un des enseignements... ou affirme que D.ieu lui a ordonné que la Hala’ha soit tranchée de telle façon”. Un tel homme ne remet pas en cause les fondements de toute la Torah. Il ne fait allusion qu’à une seule de ses Lois. Selon sa prophétie, cette Loi est tranchée d’une certaine façon et il est possible de : “décider, délibérément, que ce qui est impur est impur et que ce qui est pur est pur”⁽⁶⁶⁾, c’est-à-dire de confirmer la

(63) On verra, à ce propos, le Kessef Michné sur le Rambam, même référence, chapitre 9, au paragraphe 4.

(64) Il est écrit : “préciser l’une des Mitsvot”, ce qui veut dire qu’il déclare être envoyé par D.ieu pour préciser le sens de cette Mitsva. Il n’en est pas de même, en revanche, par la suite, au paragraphe 4 : “s’il a déraciné l’une des paroles...”.

(65) Et, l’on peut dire plus que cela à propos de l’idolâtrie, dont il est question au paragraphe 5. Ceci fut confir-

mé, pour chacun, devant le mont Sinaï, comme le texte l’indiquait au paragraphe 6. Lors du don de la Torah, en effet, tous les enfants d’Israël virent la Voix émanant des quatre points cardinaux. Chacun vit alors lui-même que D.ieu est un.

(66) Selon les termes du Kessef Michné, précédemment cités. On verra aussi le Kessef Michné, à la même référence, à la fin du paragraphe 3.

Hala'ha de la Torah. Malgré cela, une telle façon de trancher la Loi est contraire à l'Injonction de la Torah, qui affirme que : "elle n'est pas dans le ciel".

C'est la raison pour laquelle le Rambam ne dit pas ici : "contester la prophétie de

Moché", mais : "contester la Torah", car un tel homme remet en cause une Loi de la Torah, mais non la révélation du Sinaï, ni les fondements de toute la Torah, qui fut confirmée par la prophétie de Moché, que nous avons vue et que nous avons entendue.

TETSE

Tétsé

La récompense des Mitsvot

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av et

28 Mena'hem Av 5736-1976)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 197)

1. A la conclusion⁽¹⁾ du traité 'Houlin^(1*), la Guemara indique : "On a enseigné, dans la maison d'étude, que Rabbi Yaakov dit : de chaque Mitsva de la Torah permettant d'obtenir une récompense dépend aussi la résurrection des morts. C'est ainsi qu'à propos du respect des parents, il est écrit⁽²⁾ : 'afin que tes jours se prolongent et afin que tu reçoives le bien'. A propos du renvoi, dans le nid, de la mère, avant de prendre ses petits, il est écrit⁽³⁾ : 'afin que tu reçoives le bien et que tu aies de longs jours.'

Or, si quelqu'un reçoit de son père l'ordre de grimper sur un monticule et de lui rapporter les oisillons, s'il y grimpe effectivement, renvoie la mère et prend les petits, puis, à son retour, fait une chute et en meurt, en quoi sa vie aura-t-elle été allongée et en quoi y a-t-il là son bien ?

Il faut donc adopter cette interprétation : 'afin que tes jours se prolongent' dans le monde qui sera entièrement long, 'afin que tu reçoives le bien' dans le monde qui sera entièrement bon. Mais peut-être⁽⁴⁾ n'en est-il pas ainsi ?

(1) La présente causerie est une conclusion du traité 'Houlin.

(1*) Et, dans le traité Kiddouchin 39b.

(2) Vaér'hanan 5, 16.

(3) Tétsé 22, 27.

(4) On verra le commentaire de Rachi. Le Maharcha, à cette référence,

considère que l'on peut déduire de ce commentaire de Rachi que tout ce passage, à partir de : "peut-être n'en est-il pas ainsi", n'est pas à sa place, mais doit se trouver, en fait, dans le premier chapitre du traité Kiddouchin.

Rabbi Yaakov a pourtant vu un fait concret ! En fait, il n'y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde."

Si l'on prend connaissance sommairement de ce texte, on constate que Rabbi Yaakov n'est pas d'accord avec la Michna, sans nom d'auteur, énoncée au préalable, qui dit que : "si d'une simple Mitsva, comme une petite pièce, la Torah dit : 'afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge', combien plus en est-il ainsi pour les Mitsvot sévères de la Torah". Au sens le plus simple, cette Michna veut dire : "afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge", dans ce monde⁽⁵⁾.

C'est aussi ce qui est enseigné dans la Michna, sans indication d'auteur, au début du traité Péa, qui indique : "voici les choses dont l'homme mange les fruits dans ce monde, alors que le capital lui est conservé pour le monde futur, le respect des parents, la bienfaisance, l'instauration de la paix entre un homme et son prochain".

A l'inverse, on observe également ceci. Le Rambam tranche⁽⁶⁾ que : "le bien caché pour les Justes est la vie du monde futur, celle qui n'est pas suivie par la mort, le bien qui n'est pas accompagné par le mal. C'est à ce propos qu'il est écrit dans la Torah : 'afin que tu reçoives le bien et que

(5) C'est ce que dit le commentaire de Rachi sur le verset Tétsé 22, 27. Rachi dit, à la fin de la Parchat Vaét'hanan : "pour en prendre la récompense demain, dans le monde futur". On verra aussi le Levouch Ha Ora et le Tséda La Dare'h, à la fin de la Parchat Ekev, la longue explication de la cause du Chabbat Parchat Vaét'hanan 5725 qui s'interroge sur l'expression : "en prendre la récompense, comme dans le traité Avoda Zara 3a, plutôt que : "en recevoir la récompense", comme dans le traité Erouvin 22a, mais ce point ne sera pas traité ici. On

verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 9, page 133, dans la note 2, le Daat Zekénim Mi Baaleï Ha Tossafot, à cette référence, le Sifri sur le verset Haazinou 32, 47 et le Targoum Yerouchalmi, sur ce verset, qui introduit la distinction suivante : "afin que tu reçoives le bien, dans ce monde et que ta vie se prolonge, dans le monde futur". Il n'en est pas de même, en revanche, pour le respect dû aux parents, qui est introduit dans la Parchat Vaét'hanan.

(6) Au début du chapitre 8 des lois de la Techouva.

ta vie se prolonge'. La Tradition explique : 'afin que tu reçoives le bien, dans le monde qui sera entièrement bien et que ta vie se prolonge, dans le monde qui sera entièrement long'."

Dans le chapitre suivant⁽⁷⁾, le Rambam ajoute encore que : "la récompense des Mitsvot et le bien que nous obtiendrons si nous avons gardé la voie de D.ieu, comme le dit la Torah, est la vie du monde futur, ainsi qu'il est écrit : 'afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge'".

C'est précisément là l'avis de Rabbi Yaakov⁽⁸⁾ et ceci conduit à se poser la question

suivante : pourquoi le Rambam tranche-t-il la Hala'ha selon l'avis de Rabbi Yaakov plutôt que d'après la Michna sans nom d'auteur du traité 'Houlin, ou bien celle du traité Péa, précédemment citées⁽⁹⁾ ?

2. Bien plus, le Rambam poursuit⁽¹⁰⁾ : "Puisque nous savons que la récompense des Mitsvot est la vie du monde futur, pourquoi est-il écrit, dans toute la Torah : 'si vous écoutez, vous mériterez ceci et si vous n'écoutez pas, il vous arrivera cela', alors que tout cela concerne les choses de ce monde, comme la satiété et la famine, la guerre et la paix, la royauté et la situation modeste, l'installation en

(7) Au début du chapitre 9, à la même référence

(8) Comme le dit le Kessef Michné, à cette référence, au début du chapitre 8.

(9) La Michna du traité Kiddouchin 39b indique : "si quelqu'un fait une Mitsva, on lui prodigue le bien, on allonge ses jours et il reçoit la terre en héritage". Rachi explique, à cette référence : "cela veut dire dans ce monde" et c'est aussi ce que l'on peut déduire de la Guemara, ce que dit le commentaire de la Michna du Rambam : "on lui prodigue le bien et l'on allonge ses jours dans ce monde". C'est aussi ce

que disent, en son nom, le Melé'het Chlomo et le Pnei Yochoua, à cette même référence du traité Kiddouchin. En revanche, le commentaire de la Michna, édition Kafah, dit : "dans le monde futur". Il en est de même pour le Meïri et Rabbi Ovadya de Bartenora. C'est aussi ce que cite le Déré'h Olam, du Maharal de Prague, chapitre 6, au paragraphe : "nous avons dit". Au sens le plus simple, on peut penser qu'il adopte l'explication de Rava, comme le constate le Pnei Yochoua, à cette référence.

(10) Dans le chapitre 9, à la même référence.

Terre sainte et l'exil, la réussite dans les actions et la perte, avec tous les autres éléments de l'alliance ?

Toutes ces choses sont vraies et le seront encore par la suite. Lorsque nous mettons en pratique toutes les Mitsvot de la Torah, nous recevrons tous les bienfaits de ce monde et, lorsque nous les transgressons, tout ce qui est écrit nous arrivera. Malgré cela, ces bienfaits ne sont pas la récompense finale et ces malheurs ne sont pas la punition finale de ceux qui transgressent les Mitsvot.

Voici donc comment il faut comprendre tout cela. Le Saint béni soit-Il nous a donné cette Torah, qui est l'arbre de vie. Celui qui fait ce qui y est écrit et connaît D.ieu d'une perception parfaite et juste méritera le monde futur et ce mérite sera à la mesure de l'importance de ses actions et de la grandeur de sa sagesse. D.ieu nous a donné l'assurance, dans la Torah, que, si nous

la mettons en pratique avec joie et un esprit enthousiaste, si nous appliquons sa Sagesse en permanence, Il supprimera tout ce qui nous empêche de l'accomplir, comme, par exemple, la maladie, la guerre ou la famine, Il nous prodiguera tout le bien et Il nous renforcera pour l'accomplir, par la satiété, la paix, l'abondance d'or et d'argent, afin que nous ne consacrons pas tous nos jours aux besoins du corps, mais que nous soyons libres pour étudier la Sagesse et pour accomplir les Mitsvot, afin de mériter la vie du monde futur".

Or, si l'on doit admettre que toutes les promesses de la Torah sont aussi des récompenses accordées dans ce monde, pourquoi ne pas donner la même interprétation du verset : "afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge" ?

Le Maharcha répond⁽¹¹⁾ : "Ne t'interroge pas sur toutes les promesses de la Torah, que

(11) Selon le commentaire du Maharcha, à cette référence du traité Kiddouchin. On verra aussi le commentaire d'Abgravanel, au début de la

Parchat Be'houkotaï, dans le paragraphe introduit par : "la septième réponse".

l'on ne peut pas interpréter uniquement pour ce monde, en affirmant que, si vous écoutez, vous recevrez toutes ces bénédictions et tous ces bienfaits, vous résiderez sur votre terre, alors que ce sera l'inverse, si vous n'écoutez pas. Vous aurez toutes les malédictions et vous perdrez votre terre. On peut penser que Rabbi Yaakov admet que le mérite de la communauté et les bonnes actions apportent toutes les bénédictions et tous les bienfaits mentionnés dans la Torah, y compris dans ce monde. Néanmoins, Rabbi Yaakov considère qu'il n'en est ainsi qu'à titre individuel". Le Rambam, en revanche, ne fait aucune différence entre la communauté et l'individu.

On peut, en outre, se poser la question suivante : pourquoi le Rambam cite-t-il⁽¹²⁾ uniquement le verset : "afin

que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge", mais non l'autre verset : "afin que tes jours se prolongent et afin que tu reçoives le bien", qui figure avant cela dans la Torah, à propos de l'honneur dû aux parents ? En effet, Rabbi Yaakov, dans cette Boraïta, cite effectivement les deux versets à la fois⁽¹³⁾.

3. Nous comprendrons tout cela en posant, au préalable, la question suivante⁽¹⁴⁾ : pourquoi Rabbi Yaakov doit-il citer une preuve que : "il n'y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde", à la fois pour le respect des parents et pour le renvoi de l'oiseau ? Pourquoi n'est-il pas suffisant de le dire dans l'un de ces cas ? Et, même si : "Rabbi Yaakov a vu un fait concret", survenu à quelqu'un qui avait mis en pratique les deux Mitsvot à la

(12) Au début du chapitre 8 et au début du chapitre 9, à la même référence et dans le commentaire de la Michna, traité Sanhédrin, chapitre 'Hélek, au paragraphe : "et, maintenant" et Guide des égarés, tome 3, à la fin du chapitre 27.

(13) En revanche, la Tossefta, à la fin du traité 'Houlin, mentionne unique-

ment le verset de la Parchat Tétsé, à propos du renvoi de la mère. On verra aussi, à ce propos, le Dikdoukeï Sofrim.

(14) On verra le Makné, à cette référence du traité Kiddouchin, de même que plusieurs commentateurs des traités Kiddouchin et 'Houlin, à ces références.

fois, on peut encore s'interroger : pourquoi était-il nécessaire de souligner que ceci se passa après qu'il ait mis en pratique ces deux Mitsvot ? Si l'on avait mentionné uniquement le fait de chasser la mère pour prendre les oisillons⁽¹⁵⁾, on aurait d'ores et déjà eu la preuve que : "il n'y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde"⁽¹⁶⁾ !

A l'inverse, après avoir tiré une preuve du fait concret auquel il avait assisté, dans lequel les deux Mitsvot

avaient été mises en pratique, une question se pose aussi : comment démontrer que : "il n'y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde" ? Peut-être le fils n'avait-il pas l'intention de mettre en pratique ces Mitsvot et peut-être est-ce pour cela qu'il n'en a pas eu la récompense !

Même d'après l'avis des Décisionnaires⁽¹⁷⁾ considérant qu'il n'est pas nécessaire d'avoir l'intention de mettre en pratique la Mitsva, celui qui a l'intention inverse, celui qui

(15) Cet épisode se passa lorsque la mère fut renvoyée et cette constatation permettra de répondre à une question que l'on pourrait se poser : pourquoi fallait-il que Rabbi Yaakov ait vu un fait concret, ce qui est peu fréquent, dans le Talmud, pour faire la preuve qu'il n'y a pas de récompense de la Mitsva, dans ce monde ? N'est-il pas suffisant de rappeler, pour cela, qu'il y a un Tsaddik qui vit dans le bien et un autre qui vit dans le mal, comme l'indique le traité Bera'hot 7a. Mais, l'on peut dire, en la matière : "suis la majorité", selon le traité 'Houlin 11a. En revanche, quand Rabbi Yaakov observa un fait concret, concernant la Mitsva de renvoyer la mère, de laquelle il est dit : "s'il arrive", ce qui exclut une situation préparée à l'avance, d'après la même référence, à la page 139a, le Sifri et le

commentaire de Rachi sur ce verset, on ne peut plus parler de majorité ou de minorité des cas. A fortiori une coutume relative à ce qui est peu fréquent est-elle sans valeur. On verra, à ce propos, le Sdei 'Hemed, principes, à l'article : "coutume", au principe n°37.

(16) On notera que la Tossefta, à cette référence, cite les paroles de Rabbi Yaakov, uniquement à propos du renvoi de la mère.

(17) On verra la longue explication du Sdei 'Hemed, chapitre du *Mêm*, à partir du principe n°61. Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la fin du chapitre 65 dit que : "la Hala'ha est tranchée selon le premier raisonnement, qui dit que, d'après la Torah, il faut avoir l'intention de mettre en pratique la Mitsva.

affirma sa volonté que son action ne soit pas considérée comme étant une Mitsva ne s'est effectivement pas acquittée de son obligation⁽¹⁸⁾ de la mettre en pratique⁽¹⁹⁾. En l'occurrence, il est envisageable que le fils ait eu une intention inverse, qu'il ne voulait ni respecter ses parents, ni chasser la mère pour prendre les oisillons. La preuve que l'on tire de cet épisode est donc sans valeur.

4. La dernière Michna du traité 'Houlin enseigne : "Un homme ne prendra pas les oisillons en présence de leur mère, même s'il veut en faire un sacrifice de purification du lépreux. Et, si d'une simple Mitsva, comme une petite pièce, la Torah dit : 'afin que

tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge', combien plus en est-il ainsi pour les Mitsvot sévères de la Torah !".

Et, l'on connaît la question qui est posée, à ce sujet⁽²⁰⁾. En effet, quel rapport y a-t-il entre les deux propositions de la Michna ? Ne s'agit-il pas de deux éléments totalement différents, l'un concernant le renvoi de la mère pour prendre les oisillons, l'autre soulignant la grande récompense qui est accordée pour les Mitsvot ?

Et, l'on ne peut pas dire que la Michna mentionne cela uniquement pour adopter une conclusion positive, plutôt que de se terminer par : "purification du lépreux"⁽²¹⁾,

(18) Rabbénou Chmouel et Rabbi Yaakov, cités par le Beth Yossef, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 589. Tossafot sur le traité Soukka 39a et Roch, à la même référence, au chapitre 33. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 489, au paragraphe 12. On verra aussi le Sdei 'Hemed, à la même référence, au principe n°68.

(19) En l'occurrence, même si l'on peut dire que la Mitsva a été mise en pratique, en tout état de cause, on verra ce que le texte dira, par la suite, à ce propos.

(20) On verra, notamment, le Tsyoun Le Néfech 'Haya, le 'Hatam Sofer et le Lev Aryé, à cette même référence.

(21) On verra la fin du Tsyoun Le Néfech 'Haya et le Lev Aryé.

car, si telle était la raison, les deux éléments ne devaient pas nécessairement figurer dans une même Michna⁽²²⁾, surtout avec un “et” de coordination⁽²³⁾.

On peut se demander, en outre, selon cette Michna qui établit un raisonnement a fortiori, à partir du renvoi de la mère, par rapport aux autres Mitsvot, pourquoi il est clairement écrit : “afin que s’allongent tes jours”, à propos du respect des parents, qui figure parmi les Mitsvot sévères⁽²⁴⁾ de la Torah⁽²⁵⁾.

5. On peut proposer, à propos de tout cela, l’explication suivante. La Hala’ha précise que : “un homme ne prendra pas les oisillons en présence de leur mère, même s’il veut en faire un sacrifice de purification du lépreux” et la Guemara⁽²⁶⁾ en déduit le principe du verset redondant : “renvoyer, tu renverras”. Elle dit : “Je pourrais penser qu’il en est ainsi uniquement pour un acte permis. Comment établir que c’est le cas également pour une Mitsva ? Parce que le verset dit : ‘tu renverras’, ce qui signifie en tout état de cause”.

(22) En effet, la répartition de la Michna est précise et ceci a une incidence sur la Hala’ha, comme on l’a maintes fois souligné. On verra le *Likouteï Si’hot*, tome 4, à la page 1175. On notera que, selon le Meïri, il s’agit bien d’une Michna indépendante, “la sixième Michna”.

(23) Dans quelques éditions et manuscrits, on ne trouve pas ce “et”.

(24) La plus sévère parmi les plus sévères, selon le Yerouchalmi, traité Péa, chapitre 1, au paragraphe 1, le Midrash Devarim Rabba, Parchat Tétsé, chapitre 6, au paragraphe 2, le Midrash Tan’houma, Parchat Ekev, au chapitre 2 et la Pessikta Rabbati, au chapitre 23.

(25) On verra le Yerouchalmi, le

Midrash Béréchit Rabba et le Midrash Tan’houma, selon lesquels ceci fut clairement dit pour ces deux Mitsvot, afin que l’on ne connaisse pas la récompense des Mitsvot. Et l’on verra les commentateurs, à ces références. A l’inverse, Rabbi Aboun dit, dans le Yerouchalmi, ou Rabbi Aboun Bar Kahana, dans le Midrash Tan’houma et dans la Pessikta Rabbati, que l’on fait, en l’occurrence, une déduction de ce qui est dit de l’honneur dû aux parents : “s’il en est ainsi pour ce qui est le remboursement d’une dette...”. On verra, à ce propos, notamment, le Pnei Moché, à cette même référence et le Ets Yossef sur le Midrash Tan’houma.

(26) Traité ‘Houlin 141a.

Puis, la Guemara précise qu'il s'agit ici de : "celui qui la prend dans le but de la renvoyer, auquel cas il n'y pas une interdiction, mais une injonction. J'aurais pu penser, puisqu'un maître a dit que : 'grande est la paix...', que ce lépreux, tant qu'il ne s'est pas purifié, se trouve dans l'impossibilité d'accomplir l'acte conjugal et que, de ce fait, sa propre interdiction repousse celle de renvoyer la mère pour prendre les oisillons. Nous déduisons donc de ce verset qu'il n'en est pas ainsi". Or, même si l'on déduit tout cela d'un verset, il n'y a pas d'obligation d'admettre que l'on se trouve devant l'une des Mitsvot, peu nombreuses, qui sont des

Décrets de la Torah, sans raison logique. On peut penser, bien au contraire, qu'une telle raison existe⁽²⁷⁾.

La Michna enseigne⁽²⁸⁾ : "si quelqu'un déclare, à propos de la Mitsva de renvoyer la mère, que Ta miséricorde parvienne... on le fait taire", ce qui veut dire⁽²⁹⁾ que le renvoi de la mère s'impose, par la pitié et par la logique. Néanmoins, on ne doit pas penser que telle est la raison véritable et essentielle de la Mitsva. Comme le dit la Guemara : "un tel homme a réduit les Attributs du Saint béni soit-Il à de la miséricorde, alors qu'il n'y a là que des Décrets"⁽³⁰⁾.

(27) La Tossefta, à la fin du traité 'Houlin, parle de : "ce qui a servi à commettre une faute" et le Rambam, dans ses lois de la Che'hita, chapitre 13, au paragraphe 19, précise que : "une Injonction ne repousse pas une Interdiction et une Injonction". On verra aussi les commentaires. En revanche, les Tossafot sur les traités Baba Metsya 30b et Nazir 58b disent que : "l'Injonction du lépreux repousserait l'Interdiction et l'Injonction du renvoi de la mère si ce n'était la formule redondante : renvoyer, tu renverras", parce que : "grande est la paix". Ce point ne sera pas développé ici.

(28) Traité Bera'hot 33b.

(29) C'est ce que l'on peut déduire de la question de la Guemara : "On le comprend pour la prière de *Modim*. En revanche, quelle en est la raison pour le renvoi de la mère ?". On verra aussi les références qui sont citées dans la note 31, ci-dessous.

(30) On verra les Tossafot Yom Tov, qui disent que les termes de Rachi : "celui qui dit, dans sa prière" s'entendent : "uniquement dans la prière, mais non dans le commentaire ou dans le sens simple du verset".

On trouve, dans différents ouvrages⁽³¹⁾, plusieurs raisons pour lesquelles on renvoie la mère, qui sont effectivement liées à la pitié⁽³²⁾. Or, la purification du lépreux est également une Mitsva émanant de la pitié que l'on éprouve pour cet homme, ainsi qu'il est dit : "grande est la paix entre un homme et son épouse, puisque la Torah dit que le Nom du Saint béni soit-Il, écrit dans la pureté, doit être effacé dans l'eau. Or, ce lép-

reux n'a pas le droit d'avoir des relations conjugales !".

Lorsque les deux Mitsvot se présentent conjointement, la pitié envers l'homme devrait repousser celle envers l'animal. En effet, il est, de façon générale, interdit de faire souffrir un animal⁽³³⁾, mais, lorsque cela a un apport pour l'homme, "il n'y a pas lieu de s'en empêcher"^(33*) et, "bien entendu, on peut faire souffrir un animal en l'hon-

(31) On verra le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 48, le commentaire du Ramban sur la Torah, à cette référence, le 'Hinou'h, Parchat Tétsé, à la Mitsva n°545, le Tiféret Israël, du Maharal, au chapitre 6, qui interprète le Guide des égarés d'après la Michna relative au renvoi de la mère.

(32) On verra, notamment, le Midrash Devarim Rabba, au début de la Parchat Tétsé, qui dit : "ainsi, il s'empli de pitié" et, à la même référence, au paragraphe 5.

(33) Un avis dit qu'il en est ainsi selon la Torah et l'on verra, à ce propos, la

note 70, ci-dessous. C'est aussi ce qu'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, lois de ceux qui traversent les chemins et de la souffrance des animaux, aux paragraphes 3 et 4, Ora'h 'Haïm, chapitre 305, aux paragraphes 26 à 29. Selon cet avis également, ceci est repoussé pour l'intérêt de l'homme et son honneur, comme le texte le dira par la suite.

(33*) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, au paragraphe 4 et références indiquées. On verra aussi le Sdeï 'Hémed, à la référence qui est citée dans la note 70.

neur de l'homme, par exemple s'il est un érudit ou un vieillard"⁽³⁴⁾, d'autant que, par la suite, cet homme pourra, à son tour, mettre en pratique la Mitsva de renvoyer la mère^(34*).

C'est donc là ce que l'on déduit du verset. On doit aussitôt mettre en pratique la Mitsva de renvoyer la mère et l'on peut penser que la raison

en est celle qui en est donnée par la Guemara⁽³⁵⁾, à propos de la Mitsva de : "tu lui viendras en aide". Elle dit, en effet : "s'il faut aider un ami à décharger et un ennemi à charger, il est une Mitsva d'aider l'ennemi, afin de dominer son mauvais penchant"⁽³⁶⁾. Il en est donc de même, dans le cas présent, surtout d'après les avis^(36*) qui disent que l'on fait passer d'abord son enne-

(34) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, au paragraphe 5, d'après le traité Baba Metsya 30b, le Rambam, lois du crime, chapitre 13, au paragraphe 3, le Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 272, au paragraphe 3.

(34*) On verra, notamment, le Yam Chel Chlomo, à la fin de ce traité, qui dit que, même pour ceux que l'on relâchera par la suite, on ne doit pas supprimer la Mitsva de renvoyer la mère, le moment venu. On verra aussi le 'Hatam Sofer.

(35) Traité Baba Metsya 32b.

(36) Lorsque les deux sont identiques, on commence par décharger, pour éviter la souffrance de l'animal et c'est seulement après cela que l'on charge, comme l'indiquent le Rambam, même référence, au paragraphe 13, le Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au paragraphe 10, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, au paragraphe 10.

(36*) On verra les Tossafot sur le traité Pessa'him 113b. Le Baït 'Hadach sur le Tour, 'Hochen Michpat, écrit, à cette référence : "c'est aussi ce que dit le Rambam, à la fin de ses lois du crime", mais, il poursuit : "nous avons appris que, même envers son ennemi, y compris quand il est une Mitsva de le haïr, malgré tout, la Torah met en garde et demande aussi d'avoir pitié de lui". En revanche, il ne dit pas qu'il est une Mitsva de lui accorder la priorité. A l'opposé, le Sifteï Cohen, même référence, au paragraphe 2, commentant les propos du Rama, à la même référence, affirme que : "s'il transgresse un Interdit et qu'il le haït, il n'est pas tenu de charger avec lui, afin de contenir son mauvais penchant, mais le Baït 'Hadach tranche que ceci s'applique aussi à son ennemi, qui transgresse un interdit. On consultera ce texte". Il semble aussi que ce ne soit pas ce que dit le Rambam, qui en énonce le principe dans un paragraphe indépendant, le paragraphe 14. Il parle alors de : "l'en-

mi, celui que l'on a une Mitsva de haïr. Et, la raison en sera la même : "afin de dominer son mauvais penchant". En l'occurrence, on accordera donc la priorité à sa pitié et l'on mettra en pratique la Mitsva de renvoyer la mère⁽³⁷⁾.

En tout état de cause, ce qui vient d'être dit permet d'établir que le renvoi de la mère est une Mitsva qui s'impose, par la logique et par le sentiment de l'homme⁽³⁸⁾. Ceci permet de comprendre le raisonnement a fortiori qui est établi : "si, d'une simple

nemi dont il est question dans la Torah". Mais, il ne dit pas, dans ce paragraphe 14, qu'il faut lui accorder la priorité. C'est aussi ce que disent les commentaires du Gaon de Vilna, à cette référence, au paragraphe 15. En revanche, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, lois de ceux qui traversent les chemins et de la souffrance des animaux, au chapitre 10, dit qu'il en est ainsi uniquement : "s'il le hait à cause de la faute qu'il a commise contre lui, car la haine n'est pas un sentiment conforme à la foi. En revanche, si elle l'est parce qu'il l'a vu commettre une faute, il doit accorder la priorité à celui qu'il aime". Ceci est basé sur ce que disent les Tossafot, à cette référence du traité Baba Metsya 32b. Cette interprétation est clairement énoncée par le Nimoukéï Yossef, à cette référence, au nom du Ramban et par le Rama, dans le Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 272, au paragraphe 10, mais ce point ne sera pas développé ici.

(37) L'un des faits nouveaux, sur ce point, par rapport à ce qui figure dans la Michna, à cette référence du traité

Bera'hot, est : "celui qui dit, à propos du renvoi de la mère, 'que parvienne ta pitié'". En effet, "il réduit les Attributs du Saint béni soit-Il". Cela veut dire que l'on ne peut pas expliquer la Mitsva par la pitié, surtout d'après l'explication des Tossafot Yom Tov, qui disent que cette interdiction s'applique uniquement à la prière : "celui qui dit dans les supplications", alors qu'en l'occurrence, il en est de même pour l'action concrète, qui doit être motivée essentiellement par l'accomplissement de la Mitsva du Saint béni soit-Il.

(38) Ceci ne contredit pas non plus l'avis de celui qui dit que l'on réduit les Attributs du Saint béni soit-Il à de la pitié. Le Rambam, dans ses lois de la prière et dans son commentaire de la Michna, au traité Bera'hot, en déduit que ce n'est pas la raison de la Mitsva. En revanche, il est clair que c'est bien une Mitsva en laquelle intervient le sentiment de l'homme. On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Bera'hot.

Mitsva, comme une petite pièce, la Torah dit : ‘afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge’, combien plus en est-il ainsi pour les Mitsvot sévères de la Torah”. Et, la Mitsva n’est pas “simple” uniquement parce qu’elle empêche de gagner : “une petite pièce”⁽³⁹⁾, car il y a aussi des Mitsvot qui coûtent encore moins que cela⁽⁴⁰⁾, ou même qui ne coûtent rien du tout. En l’occurrence, cette Mitsva est “simple” parce que la logique de l’homme lui vient en aide pour lui montrer la nécessité de la mettre en pratique⁽⁴¹⁾. “Combien plus en est-il ainsi pour les Mitsvot sévères de la Torah”, surtout celles qui n’ont pas de raison logique et qui n’éveillent aucun sentiment, de la part de

l’homme, conduisant à les mettre en pratique. Il est donc certain que, pour ces “Mitsvot sévères”, on accorde également la récompense : “afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge”.

6. En revanche, la conclusion de cette Hala’ha est : “Un homme ne prendra pas les oisillons en présence de leur mère, même s’il veut en faire un sacrifice de purification du lépreux”, ce qui veut dire que cette Mitsva n’est pas comparable à celles qui régissent les échanges entre les hommes⁽⁴²⁾, substituant uniquement le bien de : “la mère” à celui du : “prochain”. Elle ne lui est pas vraiment comparable⁽⁴³⁾, car, dans les relations entre les hommes, peu importe quelle

(39) On verra le Torat Lévi Its’hak sur le traité Ara’hin, chapitre 8, à la Michna 1, page 267, qui explique ce qu’est cette “petite pièce”, selon la Kabbala, en rapport avec les différents niveaux de l’intellect.

(40) On verra le Sifri, à la fin de la Parchat Tétsé, au paragraphe 295.

(41) De ce point de vue, c’est une Mitsva plus facile que le respect dû aux parents, d’après l’avis qui la définit comme le remboursement d’une dette, comme on l’a indiqué dans la

note 25. En effet, l’honneur n’est pas la conséquence d’un sentiment de pitié, ce qui n’est pas le cas du renvoi de la mère.

(42) Traité Kiddouchin 40a.

(43) On verra le commentaire de la Michna, au début du traité Péa, qui parle, à plusieurs reprises, des “rapports entre les hommes”, des “hommes entre eux”, par exemple, mais il n’en est pas de même dans le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 48, cité dans la note 44, ci-dessous.

intention on a, pourvu qu'il y ait une action concrète, suscitant le bien effectif du prochain^(43*). Ainsi, si le renvoi de la mère était une Mitsva uniquement au profit de cette mère⁽⁴⁴⁾, dans le cas de la purification du lépreux, c'est la relation entre les personnes qui l'aurait emporté. Car, il est clair qu'instaurer la paix entre un homme et son épouse repousse⁽⁴⁵⁾ le bien de la mère des oisillons⁽⁴⁶⁾.

Il en résulte qu'en rapprochant ce raisonnement a fortiori, "si, d'une simple Mitsva,

comme une petite pièce, la Torah dit : 'afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge', combien plus..." de la Hala'ha selon laquelle : "un homme ne prendra pas les oisillons en présence de leur mère, même s'il veut en faire un sacrifice de purification du lépreux", la Michna explique que le : "afin que ta vie se prolonge", dont il est ici question n'est pas la récompense de laquelle le traité Pêa dit : "un homme en consomme les fruits dans ce monde et le capital lui en est conservé pour le monde futur". En

(43*) On verra les notes 51 et 54 ci-dessous.

(44) On peut penser que cela dépend selon que la Mitsva de renvoyer la mère s'applique à l'homme qui l'accomplit, ou bien à la mère des oisillons, qui la subit. Il y a deux raisons à cela, celle du Guide des égarés, à la référence précédemment citée, qui dit que, si l'on renvoie la mère et qu'elle part, elle n'aura pas de peine, en voyant que l'on prend ses petits. Encore avant cela, il est précisé que : "il n'y a pas de différence entre la souffrance de l'homme et celle de l'animal". Et, pour ce qui concerne la mère, sur laquelle l'action est faite, le Ramban explique, à cette référence, que : "cela nous enseigne le sentiment

de pitié, afin que nous ne soyons pas cruels. Ce n'est pas de la pitié envers eux, mais des Décrets pour nous, afin de nous guider et de nous enseigner les bons sentiments". On verra aussi la longue explication qu'il donne avant cela. Tout ceci concerne l'homme, qui fait cette action. On verra aussi le 'Hinou'h, à cette référence.

(45) On verra le commentaire du Ramban sur ce verset, qui dit que : "Sa pitié ne parvient pas aux animaux, au point de nous empêcher de faire ce dont nous avons besoin".

(46) Bien plus, d'après les Tossafot que l'on a cités dans la note 27, on envisage que ceci repousse une Interdiction et une Injonction

effet, ceci concerne uniquement les Mitsvot des relations entre les hommes, desquelles le prochain tire un bienfait dans ce monde. Les fruits de la récompense de cet homme lui sont donc également accordés dans ce monde⁽⁴⁷⁾.

Quand il s'agit du renvoi de la mère, en revanche, le but essentiel de la Mitsva n'est pas le bien qui découle de l'action, mais plutôt cette action par elle-même, comme on peut le déduire de cette formulation : "un homme ne prendra pas les oisillons en présence de leur mère, même s'il veut en faire un sacrifice de purification du lépreux". Il s'agit bien d'une Mitsva appartenant aux relations des

hommes avec D.ieu et ce : "afin que tu reçoives le bien et que ta vie se prolonge" s'entend donc dans le monde futur^(47*).

C'est donc là la raison pour laquelle le verset : "afin que tes jours se prolongent et que tu reçoives le bien", énoncé à propos du respect des parents, est sans objet ici. Car, l'honneur dû aux parents est aussi une Mitsva s'appliquant entre les hommes, dont on consomme les fruits dans ce monde⁽⁴⁸⁾.

7. A ce sujet, la Guemara poursuit : "On a enseigné, dans la maison d'étude, que Rabbi Yaakov dit..." et elle cite la preuve de celui qui a

(47) On verra le traité Kiddouchin, à la même référence, avec le commentaire de Rachi, de même que le commentaire de la Michna, du Rambam, au début du traité Péa.

(47*) On verra aussi, à ce propos, la note 49, ci-dessous.

(48) Le Ran, à la fin de ce traité, commente la Michna de la façon suivante : "on explique dans la Guemara : 'afin que l'on te prodigue le bien' dans le monde qui sera entièrement bon et 'afin que tes jours s'al-

longent' dans le monde qui sera entièrement long". Il cite les termes concluant la Guemara, le verset qui est énoncé à propos du respect du père, mais en ordre inversé, comme la Guemara, non pas celui du renvoi de la mère. Peut-être veut-il dire que la Michna doit être comprise d'après l'avis de Rabbi Yaakov. C'est l'explication, notamment, du Yam Chel Chlomo et du Maadaneï Yom Tov sur le Roch, à la fin de ce traité.

fait une chute mortelle pour établir qu'il n'y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde. En effet, cet épisode est survenu alors qu'un homme mettait en pratique non seulement la Mitsva de renvoyer la mère, mais aussi celle de respecter ses parents. Bien plus, cette dernière fait partie des Mitsvot régissant les comportements entre les hommes et cela fait donc bien la preuve que : "les Mitsvot n'ont pas de récompense dans ce monde".

La Mitsva de renvoyer la mère fait partie des Préceptes entre l'homme et D.ieu. Son objet est essentiellement d'obtenir ce qui est le résultat final

de cette Mitsva. Aussi, une intention opposée, celle de ne pas mettre en pratique la Mitsva, fait qu'aucune Mitsva n'a été mise en pratique. En conséquence, si la chute mortelle était survenue alors que cet homme mettait en pratique uniquement la Mitsva de renvoyer la mère, elle n'aurait pas été une preuve, car on aurait pu penser que cet homme avait effectivement eu une intension inverse⁽⁴⁹⁾.

Pour ce qui est du respect dû aux parents, en revanche, une Mitsva appartenant aux comportements entre les hommes⁽⁵⁰⁾, c'est alors le résultat final qui importe, en l'occurrence le fait que le père

(49) On peut dire aussi, d'après l'avis de ceux, cités dans la note 31, qui disent que la raison de la Mitsva est la pitié, que, si quelqu'un a l'intention d'avoir pitié de la mère, mais non de mettre en pratique la Mitsva, il est également considéré comme l'ayant accompli. Bien plus encore, on peut dire que, s'il n'avait aucune intention et que la mère s'est envolée d'elle-même, sans qu'il le veuille et même

sans qu'il le sache, il aura effectivement accompli la Mitsva. Ceci est comparable au cas de quelqu'un qui perd une pièce, trouvée par un pauvre, qui a effectivement mis en pratique la Mitsva de la Tsedaka. Or, il y a là une idée véritablement nouvelle, mais je n'ai vu aucun ouvrage qui en parle.

(50) On verra le Min'hat 'Hinou'h, à la fin de la Mitsva n°33.

reçoive les oisillons. En revanche, peu importe⁽⁵¹⁾ quelle a été l'intention du fils⁽⁵²⁾. Ainsi, le Sifri, à la Parchat Tétsé⁽⁵³⁾, faisant référence à la Tsedaka, dit : "D'où sait-on que celui qui perd la pièce qu'il avait dans la main, laquelle a été trouvée par un pauvre qui s'en est servi pour satisfaire ses besoins, est considéré par la Torah comme ayant acquis ce mérite ? Parce que le verset dit... Or, on peut tenir ici un raisonnement a fortiori : si celui qui n'a pas eu l'intention d'acquérir ce mérite est consi-

déré par la Torah comme l'ayant malgré tout acquis, combien plus doit-il en être ainsi pour celui qui a effectivement eu cette intention".

Quand un homme perd une pièce, non seulement il n'a pas, alors, l'intention de mettre en pratique la Mitsva de la Tsedaka, mais, bien plus, il éprouve de la peine, de l'avoir perdu. Malgré cela, il a bien mis en pratique la Mitsva de la Tsedaka, dont le but⁽⁵⁴⁾ est que le pauvre la reçoive⁽⁵⁵⁾.

(51) Ainsi, le Melo Ha Roïm, dans le chapitre intitulé : "il faut avoir l'intention de mettre en pratique les Mitsvot", au paragraphe 9, dit que, même d'après l'avis qui dit que l'on doit avoir l'intention de mettre en pratique la Mitsva, lorsque le but de cette Mitsva est un résultat qui a effectivement été obtenu, comme la circoncision, lorsque le prépuce a bien été ôté, l'acte est valable, même sans intention, puisqu'il est alors la préparation de la Mitsva. On verra aussi ce que dit le Min'hat 'Hinou'h, à la fin de la Mitsva n°1, à propos de : "croissez et multipliez". La Mitsva est d'avoir un fils et une fille. Aucune intention n'est donc nécessaire pour cela.

(52) Bien entendu, cela ne contredit pas le traité Kiddouchin 31a, avec les références indiquées, le commentaire de Rachi et celui des Tossafot : "l'un

nourrit son père de mets de choix et lui fait quitter ce monde, alors que l'autre s'emploie à le moudre dans un moulin, tout en le conduisant au monde futur". L'intention, en l'occurrence, est celle de mettre en pratique la Mitsva, par la pensée, ce qui n'est pas le cas, quand : "il lui montre son avarice, pendant le repas", ce qui est : "difficile pour lui" et il fait alors souffrir son père, d'une manière effective. (53) 24, 19.

(54) On verra le Kéli 'Hemda sur le verset Tétsé 26, 25, au paragraphe 5, qui discute tout cela et le Atvan De Oraïta, au principe n°23.

(55) Comme on l'a dit dans la note 52, ceci ne contredit pas ce qu'expliquent nos Sages, dans le traité Baba Batra 9b : "celui qui donne une pièce à un pauvre reçoit six bénédictions, celui qui le console par ses propos

Il en est de même également pour la Mitsva du respect dû aux parents. En l'occurrence, le père voulait disposer des oisillons. Peu importe donc quelle était l'intention de son fils, dès lors qu'il lui apportait effectivement ces oisillons.

Il en résulte que la chute mortelle dans le cas du

respect dû aux parents est la preuve essentielle que : "les Mitsvot n'ont pas de récompense dans ce monde". La Mitsva en reste une, y compris pour celui qui a eu l'intention inverse, comme on l'a montré⁽⁵⁶⁾. De ce fait, on doit déduire que, non seulement pour les Mitsvot entre les hommes et D.ieu, mais aussi pour les Mitsvot des hommes

reçoit onze bénédictions". Le Rambam, lois des dons aux pauvres, chapitre 10, au paragraphe 4, explique : "celui qui donne de la Tsedaka au pauvre avec malveillance, avec le visage tourné vers le sol, même s'il lui offre mille pièces d'or, en perd le mérite et le fait disparaître". C'est, en effet, le contraire de l'objet de la Tsedaka, qui doit ranimer l'esprit du pauvre. Il n'en est pas de même, en revanche, quand le pauvre ne sait pas dans quel esprit cet argent lui est donné, ou bien si celui qui le donne n'a pas l'intention de mettre en pratique la Mitsva de la Tsedaka. On verra, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 8, à la page 266, qui cite le *Baal Chem Tov*.

(56) Les responsa *Oneg Yom Tov*, *Ora'h Haïm*, à la fin du chapitre 19, qui sont citées par le *Sdei 'Hémed* à cette référence, expliquent que la *Guemara* n'envisage même pas que cet homme n'ait pas eu l'intention de mettre en pratique la Mitsva et que, de ce fait, cette Mitsva n'en soit pas une, d'après l'avis qui dit que, s'il n'a

pas l'intention de la mettre en pratique, il n'a pas accompli la Mitsva, car, pour les *Tefillin*, le respect des parents, le renvoi de la mère, la Mitsva n'a pas de mesure et, tant qu'on l'accomplit, on est effectivement considéré comme la mettant en pratique. En pareil cas, sa pensée n'a pas la force de faire que sa Mitsva n'en soit pas une, au point de la remettre en cause et de la supprimer. La Mitsva se fait donc d'elle-même. On consultera ce texte et l'on verra aussi le *Sdei 'Hémed*, à la même référence. Toutefois, on peut encore s'interroger, car, même d'après l'avis qui considère que l'intention de mettre en pratique la Mitsva est inutile, ce qui veut dire qu'elle aura bien été accomplie ici, il semble, pourtant impossible de dire que cet homme a fait une Mitsva, surtout celle des *Tefillin*, par exemple. En effet, il a eu clairement l'intention de ne pas la mettre en pratique. Il faut donc bien distinguer les Mitsvot dont le résultat est l'Injonction ou le but, comme le fait le texte.

entre eux, “tes jours s’allongeront” se réalisera dans : “le monde qui sera entièrement long”.

8. On peut donc penser que le Rambam tranche dans le sens de la Michna du traité ‘Houlin, ou bien de la Michna, sans indication d’auteur, du traité Péa, uniquement pour certaines Mitsvot, régissant les comportements entre les hommes, desquelles : “l’homme consomme les fruits dans ce monde”(57). Pour les autres Mitsvot, en revanche, l’expression : “afin que tu reçoives le bien” s’entend : “dans le monde qui sera entièrement bien” et “afin que tu aies de longs jour”, “dans le monde qui sera entièrement long”(58).

C’est pour cette raison que le Rambam ne cite pas le verset : “afin que tes jours se ral-

longent et afin que tu reçoives le bien”, qui se rapporte au respect des parents. En effet, le Rambam considère que, des Mitsvot entre les hommes, on consomme effectivement : “les fruits dans ce monde”(59).

Ceci ne contredit pas son affirmation selon laquelle : “la récompense des Mitsvot est le bien que nous mériterons si nous avons gardé la voie de D.ieu, exposée dans la Torah. C’est la vie du monde futur”. En effet, la récompense profonde et essentielle est bien le monde futur et le capital qui y est conservé. On peut donc dire, également d’après le Rambam et la Michna, que : “il n’y a pas de récompense des Mitsvot dans ce monde”(60). De ce fait, la discussion porte uniquement sur les “fruits” de cette récompense, “afin que tes jours se

(57) On verra le traité Chabbat 127a, qui dit que : “les uns et les autres sont liés”, avec le commentaire de Rachi, à cette référence.

(58) Comme le dit le commentaire de la Michna, au début du traité Péa, qui établit une différence entre les Mitsvot entre les hommes et D.ieu, d’une part, les Mitsvot des hommes entre eux, d’autre part. On comprend aussi ce qui est dit à propos de l’étude

de la Torah : “l’étude conduit à l’action”.

(59) Il ne cite pas la Michna dans les Hala’hot, mais il le fait dans l’ordre de la prière, figurant dans son Yad Ha ‘Hazaka.

(60) On verra, à ce sujet, le Guilaïon sur les Tossafot, dans le traité Chabbat 127a et le Tiféret Israël du Maharal, au début du chapitre 13 et au début du chapitre 62.

rallongent et afin que tu reçoives le bien", dans le monde futur. Selon la Michna et le Rambam, ceci concerne les Mitsvot entre les hommes, que la Michna énumère dans le traité Pêa.

Il en est de même selon l'avis de l'Admour Hazaken, dans les termes de la 'Hassidout(61) : "Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent que les Mitsvot n'ont pas de récompense dans ce monde, car, en ce monde matériel et limité, aucun reflet de la Lumière de l'En Sof, béni soit-Il, ne peut s'introduire. Par un acte de Tsedaka ou un bienfait, dont l'homme "consomme les fruits dans ce monde", des "ouvertures" sont pratiquées dans le vêtement céleste, si l'on peut s'exprimer ainsi, afin d'éclairer, de prodiguer la lumière et l'influence émanant du bienfait, de Sa main droite, pour de longs jours, dans ce monde matériel"(62).

(61) Igouret Ha Kodech au chapitre 3.

(62) On verra, dans le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 18, la lettre du Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, de même que le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 296.

Or, selon l'avis de Rabbi Yaakov, pour ces Mitsvot-là, il n'y a pas non plus de : "fruits dans ce monde"(63).

9. Tout ce qui vient d'être dit concerne la récompense des Mitsvot, qui est un aspect accessoire, obtenu par celui qui les met en pratique. En revanche, les promesses de la Torah s'appliquant dans ce monde ne sont pas une récompense accessoire. Elles sont directement liées à la nécessité de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. Ainsi, si l'on acquiert un serviteur, on doit le satisfaire et le maître doit combler tous ses besoins, afin qu'il puisse s'acquitter de la tâche qui lui est confiée(64).

Il en est de même quand ce serviteur veut introduire un ajout, servir son maître d'une meilleure façon. Le maître doit alors, à son tour, pratiquer un tel ajout, lui donner encore plus, afin que lui-

(63) On verra, concernant tout cela, notamment, le Maassé Rokéa'h sur la Michna et le Tiféret Israël, du Maharal, à la même référence.

(64) On verra le Abravanel, au début de la Parchat Be'houkotaï, dans la : "première réponse".

même intensifie son travail. Il n'y a pas là une récompense de son travail et cet ajout n'intervient pas après le travail. C'est, en fait, une préparation du travail, qui le précède.

Il en est de même également pour les Juifs, car : "le Saint béni soit-Il nous a donné cette Torah, qui est l'arbre de vie". Or, Il nous a donné l'assurance, dans la Torah, que, si nous la mettons en pratique avec joie et satisfaction de l'esprit, si nous adoptons sa sagesse en permanence, Il nous ôterait tout ce qui fait obstacle à sa pratique, comme, par exemple, la maladie, la guerre et la famine, Il nous prodiguerait tout le bien et nous serions libres d'étudier sa sagesse et de faire^(64*) les Mitsvot". Il en est de même également en sens inverse.

Il n'y a pas là un simple aspect accessoire, mais bien une nécessité absolue, afin qu'il soit possible de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. Et, il en est ainsi pour toutes les Mitsvot à la fois, car cette explication reste la même pour chacune d'entre elles.

Telle est donc la différence concrète qui doit être faite entre la récompense des Mitsvot et les promesses matérielles. Ces dernières viennent en aide aux Juifs pour qu'ils puissent mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. Ce sont, comme le dit le Rambam, "par exemple, la satiété, la paix, la royauté, l'installation dans le pays, la réussite des actions", tout ce qui est indispensable, ou bien l'inverse de cela, pour : "nous conforter dans la pratique de la Torah".

(64*) "Etudier... et faire" après que : "il ait ôté... et influencé...". La condition : "nous devons le faire avec joie" a pour objet, de toute évidence, de manifester le désir du serviteur d'intensifier son service. Dès lors, le

Maître aussi fera un ajout et Il passera outre aux lois de la nature. Il en est de même à propos de : "du pain pour manger et un vêtement à porter". Au préalable, il doit y avoir l'effort courant, sans ajout.

A l'inverse, la récompense de la Mitsva est sans aucune commune mesure avec cette Mitsva. D.ieu accorde, de la sorte, des éléments supplémentaires, qui vont bien au-delà de ce qui est simplement nécessaire.

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre que ce récit d'une chute mortelle, dont Rabbi Yaakov fut le témoin, ne contredit pas les promesses matérielles de la Torah, énoncées pour un Juif vivant, astreint à l'étude de la Torah et à la pratique des Mitsvot. C'est alors que D.ieu doit tenir toutes ces promesses, afin que l'on soit libre de : "étudier la sagesse et faire la Mitsva".

Puis, quand s'achève : "le nombre de tes jours", que D.ieu accorde afin de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, il n'y a pas de raison de prolonger la vie de l'homme, de lui accorder la longévité au-delà de cette date, à cause des promesses matérielles. C'est pour cette raison que la chute mortelle de cet homme ne contredit nullement les promesses de la Torah. En fait, le temps qui lui était imparti était parvenu à son terme⁽⁶⁵⁾.

En revanche, le fait que cette chute ait été mortelle fait la preuve que la récompense, qui est un aspect accessoire découlant de la Mitsva et même de ses fruits, est absente de ce monde. On peut donc

(65) On verra le 'Hatam Sofer, à cette référence du traité 'Houlin, à partir du paragraphe : "il faut préciser".

effectivement en déduire que : “les Mitsvot n’ont pas de récompense dans ce monde” et qu’il en est ainsi pour l’ensemble des Mitsvot, d’après Rabbi Yaakov, pour celles entre les hommes, selon le Rambam⁽⁶⁶⁾, comme on l’a dit.

11. On peut également donner une explication allusive. Le traité ‘Houlin figure dans l’ordre de Kodachim et, comme on l’a maintes fois souligné, cela veut dire que

les aspects profanes, ‘Houlin, concernant un Juif, doivent également être saints, Kodachim, par rapport au monde entier. De quelle manière exprimer tout cela concrètement ? Le début et la fin de ce traité l’indiquent d’une manière allusive.

Ce traité commence par : “tous peuvent faire la Che’hita” et, de fait, à différentes références⁽⁶⁷⁾, le nom de ce traité est Che’hitat ‘Houlin.

(66) On peut penser aussi que le Rambam déduit que : “les Mitsvot n’ont pas de récompense dans ce monde” de ce que Rabbi Yaakov vit de ses propres yeux. C’est ce que dit le Chochanim Le David, au début du traité Péa, cité par les Tossafot Ancheï Chem. Néanmoins, il affirme également qu’il en est de même pour le respect aux parents. En revanche, le Rambam considère que l’on ne peut rien en déduire pour le respect des parents, car on peut dire qu’il n’avait nulle intention d’apporter les oisillons à son père. Il voulait seulement les prendre pour son usage personnel, comme le dit le Pnei Yochoua, à cette référence du traité Kiddouchin. Mais, Rabbi Yaakov considère qu’il s’est déplacé jusqu’au nid tout de suite

après en avoir reçu l’ordre de son père, ce qui fait bien la preuve qu’il avait l’intention de les lui apporter. Il n’y a pas lieu d’imaginer qu’il a changé d’avis par la suite. On verra aussi le Lev Aryé, à la fin du traité ‘Houlin. Le Maassé Rokéa’h, à la même référence, dit qu’il n’avait pas encore mis en pratique la Mitsva d’honorer ses parents, car le fait d’aller chercher les oisillons n’était que la préparation de la Mitsva. On verra aussi, notamment, le ‘Hatam Sofer, à cette référence. On peut penser aussi que la Tossefta, à la fin du traité ‘Houlin, cite les propos de Rabbi Yaakov uniquement à propos du renvoi de la mère.

(67) Selon, en particulier, le commentateur de Rachi sur le verset Béréchit 1, 12 et sur le traité Bera’hot 6a.

Comme le dit la Guemara⁽⁶⁸⁾, “faire la Che’hita signifie attirer”. C’est précisément ce qui justifie, selon la dimension profonde de la Torah, la permission de faire la Che’hita.

La question se pose, en effet : comment est-il permis de faire la Che’hita à un animal ? Ne le fait-on pas souffrir⁽⁶⁹⁾, de cette façon, ce qui est interdit ? Bien plus, selon plusieurs avis⁽⁷⁰⁾, l’interdiction de

faire souffrir un animal est instaurée par la Torah. Néanmoins, faire la Che’hita⁽⁷¹⁾ signifie aussi attirer^(71*) d’un domaine vers l’autre, permettre l’accès à un stade plus haut que le précédent. C’est la raison pour laquelle une telle pratique est permise.

Cette “attirance” est, en l’occurrence, la suivante. Celui qui reçoit la Che’hita et

(68) Traité ‘Houlin 30b.

(69) On verra le Rambam, à la même référence des lois de la prière, qui constate que : “la Che’hita ne nous aurait jamais été permise”. Il en est de même dans son commentaire de la Michna, à cette référence du traité Bera’hot, dans le commentaire du Ramban sur ce verset de la Parchat Tétsé, dans le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, lois de ceux qui traversent les chemins et de la souffrance des animaux, au paragraphe 4. On verra aussi le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 48 et à la fin du chapitre 17.

(70) On verra les références qui sont indiquées dans la note précédente et celles du Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, à la même référence, le Sdeï ‘Hémed, partie des

principes, chapitre du *Tsaddik*, principes n°1 et 2.

(71) On notera qu’il est dit, dans le traité ‘Houlin 27b, à propos des poissons, bien qu’ils ne soient pas astreints à la Che’hita, que : “le rassemblement tient lieu de Che’hita”, car, à tout être vivant s’applique : “il fera la Che’hita : il attirera”. Néanmoins, les poissons représentent un niveau élevé au sein même de la catégorie des animaux. Il suffit donc de les rassembler, ce qui tient lieu de Che’hita. La signification spirituelle est présentée dans le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1294, avec les références indiquées.

(71*) On trouvera l’explication de l’acquisition par le fait de tirer, dans le Séfer Ha Mitsvot du Tséma’h Tsédek, à la Mitsva de juger en négociant.

appartenait à la catégorie animale, s'apprête ainsi à se confondre au sang et à la chair de l'homme⁽⁷²⁾, devenant, de cette façon, partie intégrante de la catégorie humaine⁽⁷³⁾. Mais, tout cela n'est pas encore suffisant, car la Che'hita existe uniquement pour les Juifs, ce qui veut dire que l'animal intègre non seulement la catégorie humaine, mais aussi celle des hommes qui sont à l'image du Très-Haut⁽⁷⁴⁾.

C'est précisément ce qui est expliqué à la fin de ce traité. Quand un Juif met en pratique les Mitsvot, car telle est l'Injonction faite par le Saint béni soit-Il, il juggle ainsi son mauvais penchant et, de la

sorte, il fait la Che'hita, il attire aussi son mauvais penchant et son âme animale⁽⁷⁵⁾. Dès lors, l'aspect profane de sa personnalité, 'Houlin, par rapport à ce que doivent être les enfants d'Israël, devient apte à s'élever et s'élève effectivement vers la sainteté. Il est transformé afin de devenir partie intégrante de son âme divine. C'est la raison pour laquelle il est dit que : "vous êtes appelés des hommes", à l'image du Très Haut.

Et, c'est de cette façon que l'aspect profane, 'Houlin, du monde entier reçoit l'élévation en la sainteté de l'âme divine d'un Juif. De ce fait, la conclusion de ce traité affirme

(72) Comme on le sait, la finalité de chaque créature est de s'élever au-dessus de son propre niveau, selon différentes références, citant les Ikarim. On verra, à cette référence, notamment, la troisième partie, au chapitre 1, cité au début du Kountrass Ou Mayan et le Torat Chalom, dans la causerie du 19 Kislev 5680.

(73) C'est la raison pour laquelle un ignorant n'a pas le droit de manger de la viande, selon le traité Pessa'him 49b : "car, il n'est pas capable de lui

apporter l'élévation", selon, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Bealote'ha, à la page 31c.

(74) Chnei Lou'hot Ha Berit, aux pages 20b et 301b. Assara Maamarot, discours "mère de tous les vivants", tome 2, au chapitre 33.

(75) On trouvera une longue explication, à ce sujet, dans le Likouteï Si'hot, tome 4, à la même référence et l'on verra aussi la fin du Guide des égarés.

que la plus haute élévation s'exprime par le fait que : "tu reçois le bien, dans le monde qui sera entièrement bien et tes jours s'allongeront, dans le monde qui sera entièrement long". C'est de cette façon qu'un Juif s'attache à D.ieu d'une manière évidente, au point que son corps et son âme animale s'incluent en le domaine de la sainteté et se nourrissent de Divinité(76).

12. Il est dit que : "tout Ton peuple est fait de Tsaddikim"⁽⁷⁷⁾ et que : "tous les Juifs sont emplis de Mitsvot"⁽⁷⁸⁾, notamment en Elloul, quand chacun s'engage dans le service de D.ieu de ce mois, en tous ses trois domaines, auxquels font allusion les initiales d'Elloul :

"Il a fait survenir par son intermédiaire et Je fixerai pour toi"⁽⁷⁹⁾ : De façon généra-

(76) Le Rambam, au début du chapitre 8 des lois de la Techouva, parle du : "jour qui sera entièrement long", le monde futur, le Gan Eden, lieu des âmes sans corps, comme le Rambam le dit à la même référence, chapitre 8, au paragraphe 2. En revanche, selon l'explication du Ramban, dans le Chaar Ha Guemoul, cité par les commentateurs du Rambam, à la même référence, dont l'avis est retenu par la Kabbala et la 'Hassidout, comme le disent, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Tsav, à la page 15c et le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva des Tsitsit, ceci fait allusion, au sens le plus simple, aux ter-

mes de la Guemara : "la résurrection des morts en dépend", car : "le monde qui est entièrement bon, le monde qui est entièrement long" est celui qui fait suite à la résurrection, pour les âmes vêtues de corps. On verra, à ce propos, le Lé'hem Michné, à la même référence, au début du chapitre 8 et le Maharcha, à cette référence, à la fin de ce traité.

(77) Ichaya 60, 21.

(78) On verra la fin du traité 'Haguiga.

(79) Likouteï Torah et Chaar Ha Pessoukim du Ari Zal, Parchat Michpatim et Péri Ets 'Haïm, porte de Roch Hachana, au chapitre 1.

le, ce verset fait allusion au mois d'Elloul, temps de la Techouva⁽⁸⁰⁾. Plus précisément, il se rapporte à la Torah, car : "les Paroles de la Torah sont un refuge"⁽⁸¹⁾.

Le nom d'Elloul est également formé par les initiales⁽⁸²⁾ de : "Je suis à mon Bien Aimé et mon Bien Aimé est à moi", ce qui correspond au service de D.ieu de la prière⁽⁸³⁾. On le trouve, en outre, dans les initiales⁽⁸⁴⁾ de : "un homme à son ami et des cadeaux aux pauvres", soit le domaine de la bienfaisance.

Dès lors, D.ieu tient Sa Promesse et Il accorde à

chaque Juif, en plus des promesses matérielles, "la satiété, la paix, l'abondance d'argent et d'or", afin que l'on soit libre pour "étudier la Sagesse et faire la Mitsva", également la récompense de la Mitsva elle-même, dont : "le capital est conservé pour le monde futur", mais dont : "on consomme les fruits dans ce monde". Parmi ces Mitsvot, figurent, en effet, l'étude de la Torah et les bonnes actions, dont on consomme effectivement les fruits dans ce monde⁽⁸⁵⁾, soit de longs jours et de bonnes années, au sens le plus matériel, dans ce monde physique.

(80) On trouvera une longue explication, à ce propos, concernant le service de D.ieu d'Elloul, en général, notamment dans le Yalkout Elloul, paru aux éditions Kehot, en 5714, puis en 5735 et dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 297.

(81) Traité Makot 10a.

(82) Abudarham, ordre des prières de Roch Hachana et Péri Ets 'Haïm, à la même référence

(83) "Le service de D.ieu de l'amour", "mon Bien Aimé". On verra, à ce propos, le Kountrass Ha Avoda, aux chapitres 1 et 3.

(84) Séfer Arougat Ha Bossem, au nom du Séfer Amarkal.

(85) De même que le domaine de la prière, "je suis à mon Bien Aimé". En effet, la prière fervente est l'une des pratiques dont on consomme les fruits dans ce monde, selon le traité Chabbat 127a, avec les références indiquées et le commentaire de Rachi, à cette référence. On verra les Tossafot sur le traité Chabbat 118b, avec les références indiquées : "c'est l'intention du cœur", contenu du service de D.ieu du mois d'Elloul.

C'est de cette façon que chaque Juif en particulier et tous les Juifs ensemble sont inscrits et scellés pour une bonne et douce année, en un bien visible et tangible, accordé ici-bas, d'une manière concrète.

TAVO

Tavo

Dimension profonde des remontrances

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tavo 5734-1974)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tavo 28, 68)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 235)

1. On a déjà maintes fois expliqué⁽¹⁾ que Rachi, même s'il a, avant tout, pour objet de définir le sens simple des versets, inclut aussi, dans son commentaire, le "vin de la Torah", sa dimension profonde et ses secrets, selon le dicton bien connu de l'Admour Hazaken⁽²⁾, qui naquit le 18 Elloul, une date qui fait partie de cette semaine, celle de la Parchat : "Dresse-toi, ma Lumière" et l'on connaît⁽³⁾

également l'explication que donna le Baal Chem Tov, à propos de cet anniversaire, en ce jour, puisqu'il naquit lui-même le 18 Elloul. Ceci s'applique aussi au commentaire de Rachi sur les remontrances figurant dans la Parchat Tavo.

Et, l'on peut même dire qu'il en est encore plus clairement ainsi pour le commentaire de Rachi sur ces remontrances, conformément à l'ex-

(1) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 1, avec les références indiquées.

(2) Hayom Yom, à la page 24.

(3) Séfer Ha Si'hot 5705, à la page 129.

plication de l'Admour Hazaken, dans le Likouteï Torah(4), à leur propos. Leur contenu évident est le contraire de la bénédiction, mais : "en réalité, elles ne sont que des bénédictions"⁽⁵⁾. Car, la Torah possède une partie cachée et une partie révélée. Or, l'aspect caché et profond, l'âme⁽⁶⁾ de ces malédictions sont des bénédictions particu-

lièrement hautes⁽⁷⁾, comme dans l'exclamation de la Guemara⁽⁸⁾ : "ce ne sont là que des bénédictions !" ⁽⁹⁾.

Un exemple de tout cela est le commentaire de Rachi sur ces remontrances. Son sens simple exprime toute l'ampleur de ce qui n'est pas bon, d'après le sens simple du verset. En revanche, selon le "vin

(4) Parchat Be'houkotaï, à partir de la page 48a, à propos des remontrances de la Parchat Be'houkotaï. On verra, notamment, le Likouteï Si'hot, tome 7, à la page 233, le Sifteï Cohen sur le verset Tavo 28, 15, qui dit que : "de façon évidente, c'est une remontrance, mais, de manière cachée, c'est l'amour de D.ieu, des paroles d'amour", qu'il détaille ensuite. Puis, à la fin de cette remontrance, il dit encore : "de manière cachée, tout cela n'est que consolation". On verra aussi le Or Ha Torah, Parchat Reéh, à partir de la page 645.

(5) On verra le Hayom Yom, à la page 88, cité à la même référence du Likouteï Si'hot, à propos des remontrances de la Parchat Tavo.

(6) Zohar, tome 3, à la page 152a.

(7) Le Or Ha Torah, Parchat Tavo, à la page 1092, explique longuement que les remontrances de la Parchat Tavo portent entièrement sur le mal de la Klipat Noga, "à tes ennemis". On verra le Likouteï Torah, même référence, à la page 48b et à partir de la page 49a.

(8) Traité Moéd Katan 9b. On notera que c'est précisément Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, dont l'objet fut la révélation de la partie cachée et profonde de la Torah, qui expliqua que ce sont là des bénédictions, comme le montre le Likouteï Si'hot, tome 1, à partir de la page 283.

(9) Ce qui vient d'être dit permettra de comprendre pourquoi les remontrances figurent dans les montées à la Torah les plus importantes, la troisième de la Parchat Be'houkotaï, comme le dit le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 136 et la sixième de la Parchat Tavo, comme l'explique le Chaar Ha Kavanot, à propos de la lecture du Séfer Torah, second commentaire, notamment dans le Péri Ets 'Haïm, porte 18, au chapitre 19, cité par le Béer Hétev, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 282. On verra aussi, à ce propos, le Maguen Avraham, même chapitre, au paragraphe 9.

de la Torah” se trouvant dans ce commentaire de Rachi, les mêmes mots décrivent la dimension profonde et ils soulignent toute l’élévation des bénédictions qui sont contenues dans les remontrances.

2. A la fin de ces remontrances⁽¹⁰⁾, le verset dit : “l’Eternel te fera revenir en Egypte dans des bateaux, sur le chemin duquel Je t’avais dit : ‘Tu ne le reverras pas’. Là-bas, vous serez vendus à tes ennemis, comme serviteurs et comme servantes, mais il n’y aura pas d’acheteur”.

Au sens le plus simple, on comprend que ce verset, figurant à la fin et à la conclusion des remontrances, exprime le contraire du bien le plus fort qui soit et l’on peut donc s’interroger, à ce propos : quel grand malheur est, pour les Juifs, le retour en Egypte⁽¹¹⁾ et

l’absence de client voulant les acquérir⁽¹²⁾ comme serviteurs et comme servantes ?

Rachi l’explique. Selon lui, les “bateaux” sont des : “bateaux de captivité”. En d’autres termes, les Juifs retourneront en Egypte en tant que captifs⁽¹³⁾. Puis, commentant les mots : “il n’y aura pas d’acheteur”, Rachi dit : “car, ils décideront, à ton rencontre, la mort et la disparition”.

Une étude rapide de ce commentaire indique que ce verset définit essentiellement deux punitions :

A) les Juifs rentreront en Egypte en tant que captifs,

B) “ils décideront, à ton rencontre, la mort et la disparition”,

Les autres mots du verset, “dans des bateaux, sur le chemin duquel Je t’avais dit : ‘Tu ne le reverras pas’. Là-bas, vous serez vendus à tes enne-

(10) Tavo 28, 68.

(11) On verra le début de la Parchat Bechala’h et les versets Chela’h 14, 4 et Le’h Le’ha 13, 10.

(12) On consultera le Be’hayé, à cette

référence, qui dit : “il n’y a pas d’acheteur : c’est un élément favorable”.

(13) On verra, notamment le Réem et le Béer Maïm ‘Haïm, dont l’auteur est le frère du Maharal.

mis, comme serviteurs et comme servantes", ne sont que des détails d'application des deux punitions définies ci-dessus.

Toutefois, on peut dire également que Rachi, par la précision de ses termes et de son commentaire, indique ici de quelle manière chaque détail du verset ajoute un aspect de plus au contraire du bien qu'il décrit, comme nous le montrerons. Il en est de même également pour le vin de la Torah. Chaque mot, chaque sujet a un apport particulier à la grande élévation de la bénédiction que les Juifs recevront alors.

3. Nous comprendrons tout cela en expliquant, au préalable, ce que le verset souligne ici : "l'Éternel te fera revenir... sur le chemin duquel Je t'avais dit : 'Tu ne le reverras pas'". En effet, que déduire de tout cela et pourquoi ces éléments doivent-ils figurer dans la remontrance ? On ne constate cependant pas

que Rachi réponde à ces questions, dans son commentaire.

Les commentateurs expliquent⁽¹⁴⁾ que le verset justifie, de cette façon, que : "l'Éternel te fera revenir" précisément dans des : "bateaux". En effet, D.ieu avait dit : "tu ne la reverras pas", justement à propos de ce chemin : "sur le chemin duquel Je t'avais dit : tu ne le reverras pas"⁽¹⁵⁾. Il était donc impossible que les Juifs reviennent en Egypte par : "ce chemin", par la terre ferme. Le verset précise, de ce fait, que : "l'Éternel te fera revenir dans des bateaux".

Il est, toutefois, difficile d'admettre que ce soit là le sens simple du verset, celui qui est adopté par Rachi dans son commentaire de la Torah. En effet, pourquoi faudrait-il expliquer dans la remontrance, que le retour en Egypte n'est pas en contradiction avec la promesse que : "tu ne le reverras pas" ? Bien plus, il aurait été plus logique de ne pas dire du tout : "sur le che-

(14) Abravanel, à cette référence, dans : "le huitième tort".

(15) Choftim 17, 16.

min duquel Je t'avais dit : tu ne le reverras pas", car tout cela est sans rapport avec la remontrance. De même, il n'y avait pas lieu de préciser : "dans des bateaux"⁽¹⁶⁾.

4. On aurait pu avancer l'explication du Midrash Léka'h Tov⁽¹⁷⁾, selon laquelle le verset entend souligner ici jusqu'où la faute peut conduire. Bien que D.ieu ait dit : "tu ne le reverras pas", les fautes peuvent Le conduire à annuler Sa promesse⁽¹⁸⁾.

Toutefois, ce qui vient d'être dit ne correspond pas non

plus au sens simple du verset, car, pour comprendre qu'une faute, a fortiori plusieurs fautes importantes sont en mesure d'annuler une promesse de D.ieu, il n'est pas nécessaire d'énoncer les plus grandes malédictions, surtout à la conclusion de ces remontrances, comme on l'a déjà appris, au préalable, à propos de Yaakov⁽¹⁹⁾. Bien plus, en quoi cela importe-t-il pour le retour en Egypte et pourquoi faut-il le dire précisément à ce propos ?

Bien entendu, il est inconcevable, selon le sens

(16) Autre point, qui est essentiel, selon le sens simple des termes du verset, "le chemin duquel Je t'avais dit" fait suite aux "bateaux", comme l'explique le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur ce verset et n'a pas pour objet d'expliquer ce que sont ces bateaux.

(17) Choftim 17, 16 et l'on verra le Sifri, à cette référence, qui ne cite cependant pas le verset de la Parchat Tavo.

(18) C'est ce que l'on peut déduire du sens simple du Sifri, "une alliance est conclue à son propos" et la promesse sera annulée. Certes, nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dis-

ent, dans le Yerouchalmi, traité Soukka, chapitre 5, au paragraphe 1, dans la Me'hilta sur le verset Bechala'h 14, 13 et dans la Peti'hta du Midrash Esther Rabba, au chapitre 3, disent que les versets de la Parchat Bechala'h, de la Parchat Choftim et de la Parchat Tavo sont tous des mises en garde : "à trois références, ils ont mis en garde". Ce point ne sera pas développé ici. De même, le Midrash Léka'h Tov, à cette référence, dit : "les autres pays pour lesquels une alliance n'a pas été conclue". On verra ce que le texte dit par la suite et la note 20.

(19) Vaychla'h 32, 11, avec le commentaire de Rachi.

simple du verset, de conclure⁽²⁰⁾ que, malgré l'Injonction divine de "ne pas rentrer en Egypte par ce chemin", la faute puisse conduire D.ieu à ne pas en tenir compte de ce qu'Il a dit et à leur imposer la transgression de cette Injonction. En quoi tout cela serait-il lié à la remontrance ? Pourquoi dire ici que les fautes conduisent les hommes à transgresser une Injonction de D.ieu, même s'ils ne le veulent pas⁽²¹⁾ ?

5. Tout ceci sera clair si l'on précise, au préalable, ce que le commentaire de Rachi indique à propos des : "bateaux", les : "bateaux de captivité". En effet, cette précision, selon laquelle les Juifs iraient en Egypte en tant que captifs, ne concerne pas les "bateaux" eux-mêmes, mais plutôt le fait que : "Il te fera revenir", le renvoi des Juifs en Egypte, en tant que captifs, sur l'intervention de D.ieu.

Rachi aurait donc dû donner cette précision à propos de : "Il te fera revenir", non pas dans le commentaire qui porte sur les "bateaux".

Les Baaleï Ha Tossafot expliquent⁽²²⁾ que ces "bateaux" sont une circonstance aggravante de la captivité : "s'ils y avaient été conduits à pied, seuls les adultes, capables de marcher, y seraient revenus". En revanche, grâce aux bateaux, "les femmes et les enfants y reviendraient également".

Mais, Rachi indique uniquement : "de captivité", sans ajouter aucune autre précision. Selon lui, il ne s'agit donc pas de dire que tous, y compris les femmes et les enfants, sont concernés par cette captivité d'une manière identique, mais bien de souligner leur arrivée dans ce pays en tant que captifs.

(20) Comme le dit le Léka'h Tov, Parchat Tavo, à propos de ce verset : "même la Mitsva énoncée par le Saint béni soit-Il", de même que la version du Sifri, à cette référence de la Parchat Choftim, qui remplace : "Egypte", par : "Mitsvot".

(21) On verra aussi le Likouteï Torah

du Ari Zal, au début de la Parchat Tétsé, qui dit : "quelle est cette punition de les faire retourner en Egypte par ce chemin ? Est-ce une punition de transgresser les paroles de la Torah ?".

(22) Il en est de même dans le Paané'a'h Raza et le 'Hizkouni.

6. L'explication de tout cela est la suivante. Rachi souligne, dans ce commentaire, que tous les détails figurant dans le verset ne sont pas simplement quelques aspects d'une remontrance, d'ordre général, selon laquelle, on fera revenir les Juifs en Egypte. En fait, chacun de ces détails introduit une remontrance particulière.

Rachi en déduit que le verset prend la peine de préciser : "dans des bateaux, sur le chemin duquel Je t'avais dit", ce qui constitue effectivement une indication supplémentaire : en plus de la remontrance, les menaçant d'un retour en Egypte, il leur est souligné que ce retour s'effectuera de

la façon la plus mauvaise qui soit, de deux points de vue :

A) "dans des bateaux : de captivité" : Non seulement les Juifs, parvenus en Egypte, y seront captifs, mais bien plus, ils le seront aussi dans les bateaux, sur le chemin les conduisant dans ce pays. Il en résulte beaucoup de peine et de souffrance, beaucoup plus qu'en se rendant en captivité par la terre ferme⁽²³⁾. Sur un bateau, on se trouve plus clairement et plus fortement sous la domination de ceux qui ont capturé les Juifs, comme on peut le vérifier simplement.

Cette conclusion nous permet de comprendre pourquoi Rachi n'accepte pas l'interpré-

(23) On peut penser que, de ce fait, Rachi doit commenter le mot : "bateaux", bien qu'il figure, au préalable, dans le Torah, dans le verset Vaye'hi 49, 13, alors que Rachi ne le commente pas. En effet, selon le sens simple du verset, on ne comprend pas pourquoi il doit être précisé dans les remontrances que le retour en Egypte doit se faire en bateau. On aurait donc pu expliquer, au moins au prix d'une difficulté que le mot *Onya*, dans ce cas, désigne non pas un "bateau", mais : "la peine et la douleur", comme dans le verset E'ha 2, 5,

avec le commentaire de Rachi. Il n'en est pas de même, en revanche, dans la Parchat Vaye'hi, puisqu'il est dit, juste avant cela : "au bord des mers". Rachi souligne donc qu'il s'agit bien, en l'occurrence, de "bateaux", selon le sens simple de ce terme. Puis, pour établir un lien avec la remontrance, Rachi explique, dans le même commentaire, que l'on fait allusion, dans ce verset, à des bateaux de captifs, car la captivité dans un bateau est une beaucoup plus grande souffrance, comme l'explique le texte.

tation des Baaleï Ha Tossafot. Tout d'abord, au sens le plus simple, les femmes et les enfants peuvent marcher également, même s'ils le font plus lentement⁽²⁴⁾. Et, de fait, il en fut bien ainsi, lors de la sortie d'Egypte. Il en résulte que, selon l'explication des Baaleï Ha Tossafot, le fait de retourner en Egypte sur des bateaux n'est pas une remontrance en soi. C'est uniquement une précision supplémentaire sur le fait que : "l'Eternel te fera revenir en Egypte", soulignant que ceci concerne tous les Juifs à la fois. Le verset aurait donc pu dire également : "l'Eternel vous fera tous revenir en Egypte", par exemple. En revanche, aucun élément nouveau n'est introduit de cette façon.

B) "sur le chemin duquel Je t'avais dit : 'Tu ne le reverras pas'" : si les Juifs retournaient en Egypte par un chemin qu'ils avaient déjà emprunté au préalable, "le désert grand et redoutable, avec des serpents, des vipères, des scorpions et la soif, alors qu'il n'y a pas d'eau"⁽²⁵⁾, bien entendu sans les miracles et les bienfaits qui avaient accompagnés leur première traversée, alors que Dieu avait promis : "tu ne les reverras plus", cela aurait clairement été un moyen de renforcer la remontrance⁽²⁶⁾.

Et, il est inutile que Rachi le précise clairement, tout comme il n'y a pas lieu qu'il décrive le grand malheur que constitue le fait que : "Il te

(24) On verra le verset Ichaya 2, 4, cité dans le commentaire de Rachi sur le verset Noa'h 9, 23.

(25) Ekev 8, 15.

(26) Cela veut dire qu'un "chemin" présente deux aspects. D'une part, quand il faut passer par la mer, on emprunte des bateaux, comme l'in-

dique le 'Hizkouni, à cette référence. D'autre part, le chemin que l'on ne devait plus revoir est celui du désert. De fait, quand les enfants d'Israël quittèrent l'Egypte, il y eut effectivement le "chemin de la mer", le passage de la mer Rouge et le "chemin du désert".

fera revenir en Egypte". En effet, Rachi a déjà précisé⁽²⁷⁾ que : "l'on effraye un homme uniquement avec ce qui lui fait peur". Or, les Juifs ont peur à la fois du retour en Egypte et de se retrouver sur le chemin qui les y conduit.

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la suite de ce commentaire de Rachi, sur les mots suivants de ce verset : "là-bas, vous serez vendus à tes ennemis". Rachi indique : "vous demanderez de leur être vendus comme serviteurs et comme servantes", ce qui veut dire qu'ils ne sont pas vendus par d'autres personnes, ils ont eux-mêmes la volonté de se vendre. Rachi le précise dans le commentaire suivant.

En effet, son interprétation semble surprenante, car cette

affirmation contredit ce que Rachi a indiqué au préalable, le fait que les Juifs étaient conduits en Egypte en tant que captifs. Ils ne sont donc pas en état de se vendre eux-mêmes et seules d'autres personnes peuvent les vendre.

On peut aussi se poser la question suivante : pourquoi le verset doit-il dire que : "vous serez vendus à tes ennemis", non pas que d'autres personnes les vendront, alors que la conclusion est : "il n'y aura pas d'acheteur", dès lors que : "ils décideront, à ton encontre, la mort et la disparition" ? Peu importe donc qui les vend !

L'explication de tout cela est la suivante. Chaque détail introduit un aspect supplémentaire de la remontrance, comme on l'a montré et Rachi en déduit⁽²⁸⁾ que ce verset ne

(27) Tavo 28, 60.

(28) Dans un commentaire intitulé : "vous serez vendus", par la suite, Rachi démontre que : "cela ne veut pas dire que vous serez vendus par d'autres personnes, puisqu'il est dit par la suite : il n'y a pas d'acheteur". On verra les commentateurs de Rachi. Néanmoins, si c'était l'idée essentielle que Rachi voulait introdui-

re ici, il aurait dû donner cette précision avant cela. Or, il explique d'abord que les Juifs veulent être vendus, sans indiquer la nécessité de cette précision. On comprend donc que, même en faisant abstraction de ce qu'il dit par la suite, Rachi considère que : "vous serez vendus" correspond à la volonté d'être vendu.

parle pas d'une vente effectuée par ceux qui conduisent les Juifs en captivité, ce qui ne correspond pas à la remontrance la plus forte et n'introduit donc pas un élément nouveau. En fait, la situation en captivité est tellement mauvaise que :

A) "vous demanderez de leur être vendus comme serviteurs et comme servantes" : vous voudrez vous-mêmes vous vendre comme tels et vous chercherez à le faire en le demandant à ceux qui vous ont capturés, en tentant de les convaincre,

B) bien plus, à qui vous adresserez-vous ? "à tes ennemis" !

Ceci apporte une précision supplémentaire sur le commentaire de Rachi : "il n'y aura pas d'acheteur : ils décideront, à ton encontre, la mort et la disparition". En effet, d'après ce qui a été dit, on aurait pu penser que : "il n'y aura pas d'acheteur" est uniquement la conclusion de la remontrance précédente : "vous serez vendus à tes ennemis". Les Juifs voudront

eux-mêmes se vendre tant leur situation sera amère et ils se proposeront : "à tes ennemis". Mais, concrètement : "il n'y aura pas d'acheteur", personne ne voudra acheter et vous resterez donc dans votre situation précédente.

Rachi précise, à ce propos qu'il y a, en la matière, non seulement les conséquences négatives de : "vous serez vendus", mais aussi une remontrance supplémentaire, qui n'est pas liée au fait que : "vous serez vendus". En effet, "il n'y aura pas d'acheteur" parce que : "ils décideront, à ton encontre, la mort et la disparition". C'est donc bien là la conclusion de toute cette remontrance.

8. Comme on l'a dit au préalable, au paragraphe 1, Rachi fait allusion, dans le "vin de la Torah", à la dimension profonde de ces remontrances, qui est particulièrement élevée(29). En effet, le but de ces remontrances est de conduire à l'élévation de la Techouva, comme le dit le verset(30) : "et, ce sera, lorsque toutes ces

(29) On verra aussi le Alche'h sur ce verset.

(30) Nitsavim 30, 1-2.

choses t'arriveront, la bénédiction et la malédiction... tu placeras sur ton cœur... et tu reviendras vers l'Eternel ton D.ieu". On peut donc penser que cette notion apparaît, en allusion, à la fin et à la conclusion de ces remontrances. Il est alors indiqué que le but d'une remontrance et l'élévation à laquelle elle conduit sont la Techouva.

La valeur de la Techouva est définie par la Guemara⁽³¹⁾ de la façon suivante : "grande est la Techouva qui transforme les fautes intentionnellement commises en mérites". Il s'agit là d'une catégorie particulière et supplémentaire de mérites, que le Tsaddik parfait lui-même ne possède pas.

Dans la dimension profonde, cela veut dire que les parcelles de sainteté emprisonnées dans les trois forces du mal totalement impures par les fautes intentionnellement commises se transforment en

bienfaits. A l'inverse, un Tsaddik, par son service de D.ieu, ne peut apporter l'élévation qu'aux parcelles de sainteté se trouvant dans les objets permis, émanant de la Klipat Noga⁽³²⁾.

Les parcelles de sainteté se trouvant dans les trois forces du mal totalement impures ont connu une chute particulièrement importante, ce qui veut dire que leur source, dans la sainteté, est très haute, dépassant celle des parcelles se trouvant dans la Klipat Noga, conformément au principe bien connu⁽³³⁾ selon lequel : "ce qui est le plus haut descend le plus bas". Aussi, quand on apporte l'élévation à ces parcelles dans la sainteté et qu'on les transforme, on met en évidence une Lumière d'une immense élévation⁽³²⁾.

Telle est donc l'explication profonde du verset : "Il te fera revenir en Egypte". La finalité

(31) Traité Yoma 86b.

(32) On verra le Déré'h Mitsvoté'ha, à la page 191a et le Likouteï Si'hot, tome 17, à la page 183 et à partir de la page 187, avec les références indiquées.

(33) On trouvera une longue explication, avec plusieurs exemples, dans le Chaareï Ora, discours 'hassidique intitulé : "Il viendra, portant l'habit royal", à partir du chapitre 12 et à partir du chapitre 32.

de tous ces propos de remontrance est exprimée précisément à leur fin et à leur conclusion : “Il te fera revenir” au sens de : “Il te fera faire Techouva”, avec toute son élévation, qui est décrite dans la suite de ce verset :

A) “là-bas, vous serez vendus à tes ennemis, comme serviteurs et comme servantes” : le terme : “là-bas” désigne les Klipot(34), “tes ennemis”, en lesquelles on apportera l’élévation aux parcelles de sainteté,

B) de la sorte, “il n’y aura pas d’acheteur”, selon les deux explications de : “il n’y a pas de *Mazal* pour Israël”(35). D’une part, le néant^(35*) réalise l’acquisition, se place au-dessus d’elle. On sait que l’acquisition est liée au monde d’Atsilout, comme cela est expliqué à propos de l’expression : “Béni soit Celui Qui t’a acquis”(36). D’autre part, ce néant est plus haut qu’Atsilout. C’est tout cela qui est accompli par la Techouva⁽³⁷⁾.

(34) Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 32c.

(35) On verra le Likouteï Torah, Parchat Haazinou, à la page 71d.

(35*) On verra le Likouteï Torah, même référence, qui dit que l’on atteint ce niveau précisément par la Techouva.

(36) On verra, notamment, le Torah Or, à la page 76b.

(37) Dans la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à la page 161, il est dit que : “le monde d’Atsilout n’est pas, à proprement parler une acquisition, car il y règne une identité absolue, même si celle-ci entre dans un autre domaine”. Cette image est citée pour décrire l’identité de la

dimension profonde de l’Attribut de ‘Ho’hma et de celle d’Atik Yomin. A ce stade, néanmoins, l’identité n’est pas ce qu’elle est dans la Lumière de l’En Sof créatrice. On peut en conclure que, par la Techouva, on atteint Atik Yomin tel qu’il est à sa place, comme l’expliquent, notamment, le Likouteï Torah, à la fin de la Parchat A’hareï et le Déré’h Mitsvoté’ha, à la Mitsva de la confession et de la Techouva, au chapitre 2. On transcende ainsi le niveau de l’acquisition et c’est la raison pour laquelle : “il n’y a pas d’acheteur, ce qui fait allusion à la dimension profonde de l’Attribut de ‘Ho’hma et de celle d’Atik Yomin, comme on l’a dit.

9. A tout cela, Rachi ajoute, dans le “vin de la Torah”, une notion plus profonde encore. Les Juifs sont : “une parcelle de Divinité céleste véritable”⁽³⁸⁾. On ne peut donc pas dire que le seul but de la descente inhérente aux remontrances soit uniquement l’élévation des parcelles de sainteté. Ce doit être aussi et même avant tout l’élévation obtenue par ces Juifs eux-mêmes⁽³⁹⁾.

Comme on le sait, la Techouva apporte une élévation sans aucune commune mesure, non seulement en “l’objet”, les parcelles de sainteté, mais aussi en “l’homme”⁽⁴⁰⁾. Rachi présente les détails de cette élévation dans son commentaire des expressions : “vous serez vendus” et : “il n’y aura pas d’acheteur”.

“Là-bas, vous serez vendus à tes ennemis, comme serviteurs et comme servantes, mais il n’y aura pas d’acheteur : vous demanderez de leur être vendus”. L’élévation de la Techouva est de faire d’un Juif un serviteur de D.ieu et la supériorité de ce serviteur est le fait que : “vous demanderez de leur être vendus”, qu’il sert D.ieu par ses forces propres. Ceci⁽⁴¹⁾ n’est pas comparable au service de D.ieu des “fils”, des Tsaddikim. Ces derniers Le servent et s’attachent à Lui, parce qu’ils en possèdent la nature en leur âme. C’est ainsi qu’ils perçoivent la Divinité, qu’ils sont attirés vers D.ieu en Le servant, non pas par leur effort, mais bien grâce à la révélation céleste.

(38) Tanya, au début du chapitre 2.

(39) Le Tanya, au chapitre 37, à la page 48b, explique que l’âme descend ici-bas afin de transformer le corps, l’âme animale et la partie du monde qui lui est confiée. On verra aussi le discours ‘hassidique intitulé : “Il sentit”, de 5700, à la page 8, le Kountrass de l’issue du Chabbat Parchat Noa’h 5738, dans la note 30, le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 73a, qui dit que : “l’explication véritable de

la descente de l’âme ici-bas est la nécessité de parvenir à la Techouva. Avant la descente, en revanche, les âmes sont du niveau des Tsaddikim”.

(40) On verra le Likouteï Si’hot, tome 17, même référence et références indiquées.

(41) Concernant ce qui suit, la différence entre le fils et le serviteur, on verra, notamment, le discours ‘hassidique intitulé : “un grand troupeau” de 5666 et les suivants.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour celui qui fait Techouva. En apparence, un tel homme était éloigné de D.ieu(42). Son service ne découle pas d'une révélation céleste, d'un dévoilement de D.ieu, du fait que ce service lui procure un plaisir et exerce sur lui une attirance. Bien au contraire, il va à l'encontre de sa nature, mais il s'est transformé, par son propre effort(43) et il suscite en lui une telle attirance, "vous demandez d'être vendus".

C'est là la manière essentielle de servir D.ieu, comme un serviteur qui s'acquitte de la tâche qui lui est confiée, non pas par le sentiment du maître qu'il porte en lui, mais, bien au contraire, en allant à

l'encontre de sa propre nature, en faisant don de lui-même pour servir le Maître, par ses forces propres et avec soumission⁽⁴⁴⁾.

10. De même, Rachi révèle, dans son commentaire, que : "il n'y aura pas d'acheteur : ils décideront, à ton encontre, la mort et la disparition" un apport, d'une grande élévation, que les Juifs obtiennent grâce à la Techouva⁽⁴⁵⁾.

La signification profonde de : "la mort et la disparition" est la suivante. Vivant dans ce monde matériel, un Juif ressent la "mort" de ses passions du passé, il n'est plus, désormais, sous l'emprise de ce monde. Son âme a "disparu" et elle connaît l'extase^(45*), elle

(42) On verra le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 6, aux paragraphes 6 et 7.

(43) On verra le Likouteï Si'hot, tome 9, aux pages 63, 64 et 66, avec les références indiquées.

(44) On peut donc expliquer : "de tes ennemis", d'après l'explication figurant dans une note de Tséma'h Tsédek sur E'ha, dans le Or Ha Torah sur le Na'h, tome 2, à la page 1035, commentant le verset : "tous ses amis se sont révoltés contre elle". L'élévation obtenue grâce à la Techouva est d'un

niveau si haut qu'il est appelé : "tes ennemis", par rapport à celui qui le précède.

(45) On verra, notamment, le Torah Or, à la page 74c, qui explique que les âmes d'Atsilout sont des fils. On peut en déduire l'élévation de ce qui vient en suite, "il n'y a pas d'acheteur". En servant D.ieu comme un "serviteur", c'est-à-dire grâce à la Techouva, comme on l'a dit, on dépasse le niveau des Tsaddikim, des fils.

(45*) On verra le Likouteï Torah, au début de Chir Hachirim.

est attirée par D.ieu. Se trouvant dans ce monde, âme vêtue d'un corps, un Juif atteint un tel niveau, vers lequel son âme s'élève en quittant son corps.

C'est ainsi que la 'Hassidout commente⁽⁴⁶⁾ la Michna⁽⁴⁷⁾ : "à cent ans, on est comme mort, ayant disparu et quitté le monde". Quand un Juif atteint le niveau de cent ans, il cumule cent niveaux différents en lui, car il a réalisé l'élévation des dix forces de son âme, chacune comptant une dizaine de niveaux. Dès lors, il a "disparu et quitté le monde", il est plus haut que lui et il est donc : "comme mort"^(47*). Il parvient, de cette façon, à percevoir la Divinité ici-bas.

En effet, même si : "nul ne peut Me voir et conserver la vie", néanmoins, "ils ne Le

voient pas de leur vivant, mais y parviennent après leur mort"⁽⁴⁸⁾. Aussi, celui qui est : "comme mort, ayant disparu et quitté le monde" peut "voir", de son vivant, âme vêtue d'un corps, ce que l'on ne voit, d'ordinaire, qu'après la mort.

11. En réalité, non seulement le but de la remontrance est d'obtenir l'élévation de la Techouva, mais la raison, à l'origine de cette remontrance, est, elle aussi, liée à la Techouva. De façon évidente, il semble qu'il en soit ainsi à cause des fautes que les Juifs commettent par leur libre-arbitre, mais, plus profondément, ceci vient de D.ieu également. Car, le Saint béni soit-Il conduit les Juifs dans une telle situation afin qu'ils obtiennent l'élévation de la Techouva⁽⁴⁹⁾.

(46) On verra le Or Ha Torah, Parchat Béréchit, à la page 110b, Parchat Bechala'h, à la page 530 et Parchat 'Houkat, à la page 817.

(47) Traité Avot, chapitre 5, à la Michna 21, à la fin du chapitre selon la version de l'Admour Hazaken.

(47*) On verra le Zohar, tome 3, à la page 162b, commentant le verset :

"c'est dans ce désert qu'ils disparaîtront et là qu'ils mourront".

(48) Tissa 33, 20. On verra, notamment, le Sifri sur le verset Beaalote'ha 12, 8.

(49) On verra le Torat 'Haïm, Parchat Toledot, à la page 13a et le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 395, avec les références indiquées.

C'est aussi à cela que fait allusion le début de ce verset : "l'Éternel te fera revenir en Egypte dans des bateaux, sur le chemin duquel Je t'avais dit : 'Tu ne le reverras pas'". Quand les Juifs se trouvent sur un chemin interdit, duquel D.ieu avait dit : "Tu ne le reverras pas", il y a là, profondément, une intervention de D.ieu, "l'Éternel te fera revenir", afin que, par la suite, les Juifs reçoivent l'élévation de la Techouva.

C'est la raison pour laquelle Rachi précise ici : "les bateaux de captivité". Car, un Juif descend en Egypte, au sein des limites et des barrières du monde, du voile et de l'occultation, non pas de son plein gré, mais parce qu'il est "captif", conduit par D.ieu, contre son gré, afin de parvenir à l'élévation de la Techouva.

12. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre également pourquoi Rachi

souligne qu'il est bien question ici de : "bateaux". De cette façon, il n'entend pas uniquement préciser la signification du mot *Onya*⁽⁵⁰⁾, mentionné par le verset. Il indique aussi, d'une manière allusive que, selon l'explication profonde de ce verset, telle que Rachi l'énonce dans le "vin de la Torah", il est bien question ici de : "bateaux".

L'explication est la suivante. Le but d'un bateau est de protéger les hommes, quand ils traversent les eaux de la mer ou d'un fleuve. Et, il en est de même également dans la dimension spirituelle. Quand une âme descend ici-bas et doit traverser les "eaux tumultueuses" de ce monde, il est nécessaire qu'elle se protège, afin de ne pas se noyer, ce qu'à D.ieu ne plaise. Pour cela, elle doit disposer de "bateaux", servir D.ieu par la Torah et les Mitsvot, comme l'établissent différents textes⁽⁵¹⁾.

(50) On verra la note 23 ci-dessus.

(51) On verra l'enseignement du Baal Chem Tov sur le verset : "ceux qui traversent la mer dans des bateaux", dans les additifs du Kéter Chem Tov, au

paragraphe 58, les Biyoureï Zohar de l'Admour Haémtsahi, à la page 43a et du Tséma'h Tsédek, à partir de la page 210.

On distingue, en ce sens, deux niveaux :

A) *Onya* est le nom hébraïque de cet objet qui protège. En effet, le service de D.ieu de la Torah et des Mitsvot doit être effectué dans le domaine de la sainteté.

B) *Spina* est le nom araméen d'un bateau, exprimé dans l'une des soixante-dix langues du monde, auxquelles on doit apporter l'élévation et la transformation, afin de les intégrer au domaine de la sainteté⁽⁵²⁾. Ceci fait allusion à la Techouva, grâce à laquelle les fautes intentionnellement commises se transforment en mérites.

Rachi précise donc qu'il s'agit, en l'occurrence, de réparer la situation de chute consécutive à la faute, "sur le chemin duquel Je t'avais dit : 'Tu ne le reverras pas'". Il est nécessaire pour cela d'adopter le service de D.ieu et la protection non seulement de *Onya*, mais aussi de *Spina*.

13. Puisse D.ieu faire qu'en étudiant le "vin de la Torah" et la dimension profonde de ces remontrances, nous obtenions très prochainement la révélation du bien qu'elles renferment, un bien visible et tangible. Et, chacun pourra observer, de ses yeux de chair, ce bien visible et tangible, enfants, santé et prospérité matérielle, dans la largesse.

Toutes ces remontrances se réaliseront : "pour tes ennemis et pour ceux qui te haïssent et qui te poursuivent"⁽⁵³⁾. Chaque Juif, au sein de tout le peuple d'Israël, sera inscrit et scellé pour une bonne et douce année, en un bien visible et tangible, jusqu'à obtenir la bénédiction la plus générale, la venue de notre juste Machia'h, très bientôt et véritablement de nos jours.

(52) On verra le Torah Or, à la page 77d.

(53) Nitsavim 30, 7 et l'on verra la note 7, ci-dessus.

Lettres de Roch Hachana
(*Likouteï Si'hot*, tome 19, page 589)

Par la grâce de D.ieu,
mercredi⁽¹⁾ de la Parchat⁽²⁾ :
"Dresse-toi"⁽³⁾, Ma lumière"⁽⁴⁾,
18 Elloul 5738,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Comme on l'a dit au début de l'année⁽⁵⁾, 5738 a un contenu particulier. C'est une année qui a deux Adars⁽⁶⁾ et, en outre, qui conclut le petit cycle de dix-neuf ans. Au sens le plus simple, une année ayant deux Adars, a pour objet de compléter le cycle

(1) C'est la date de la naissance des deux grands luminaires, le Baal Chem Tov, en 5458 et l'Admour Hazaken, en 5505, selon le Séfer Ha Si'hot 5703, à partir de la page 141.

(2) On verra le Séfer Ha Si'hot 5705, à la page 129, qui dit que : "notre maître, le Baal Chem Tov, a déclaré, en ce jour de l'année 5505, lors de la naissance de l'Admour Hazaken : c'est le mercredi, quatrième jour de la création, que les luminaires furent suspendus. Or, en ce mercredi de la Parchat : 'Dresse-toi, Ma lumière', une âme nouvelle est descendue dans le monde". On verra aussi le Séfer Ha Si'hot 5703, à la même référence.

(3) On notera que le 18 Elloul, cette année, est, en tous ces points, identique à celui de l'année 5505, date de la naissance de l'Admour Hazaken.

(4) Selon la Haftara de ce Chabbat, Ichaya 60, 1.

(5) Notamment, dans la lettre du 6 Tichri 5738, qui est imprimée dans le *Likouteï Si'hot*, tome 14, à partir de la page 477.

(6) On verra, notamment, le Rambam, lois de la sanctification du nouveau mois, au début du chapitre 1 et au début du chapitre 4 et le Tour, Ora'h 'Haïm, à la fin des lois de Roch 'Hodech.

lunaire, qui est plus court que le cycle solaire, afin que les fêtes soient célébrées au moment de l'année qui convient⁽⁷⁾, par exemple Pessa'h au printemps.

La signification profonde du fait que les Juifs basent leur calendrier sur la lune⁽⁸⁾ délivre donc une leçon, un enseignement à chaque Juif, qui reçoit les forces nécessaires pour compléter et pour parfaire⁽⁹⁾ les jours qui, pour une quelconque raison, n'ont pas été pleinement utilisés dans les domaines du Judaïsme de la Torah et de ses Mitsvot. Bien plus, les pensées, les paroles et les actions concrètes⁽¹⁰⁾, qui n'ont pas été ce qu'elles auraient dû être, peuvent toutes, en prenant la résolution qui convient et avec de la détermination, être rectifiées et complétées, "en un seul mouvement"⁽¹¹⁾ et en un seul instant"⁽¹²⁾.

On observe, à ce propos, le point particulier et la qualité spécifique de la Techouva, s'ajoutant aux autres aspects de la Torah et des Mitsvot, dont la plus grande partie exige et occu-

(7) Tissa 34, 22. Traité Sanhédrin 13a. Re'eh 16, 1 et commentaire de Rachi sur le verset. Traité Roch Hachana 21a.

(8) Traité Soukka 21a. Midrash Béréchit Rabba, chapitre 6, au paragraphe 3. On verra, en particulier, le Or Ha Torah, Béréchit, à partir de la page 4b. Mais, l'on peut s'interroger quelque peu sur la formulation du Rambam, au début des lois de la sanctification du nouveau mois, qui dit que : "les années que nous comptons sont solaires".

(9) On verra les références indiquées dans le Or Ha Torah, Parchat Le'h Le'ha, dans le discours 'hassidique intitulé : "Malkitsédék", à partir de la page 76b et le commentaire de Rachi sur le verset Vaychla'h 33, 18, de même que la conclusion du Guide des égarés.

(10) On verra le Likouteï Torah du Ari Zal sur Tehilim, au chapitre 32 et le Séfer Ha Likoutim, à la même référence.

(11) Zohar, tome 1, à la page 129a. Dans les éditions du Zohar que j'ai vues, il est noté : "en un instant" et l'on verra le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, à cette référence. En revanche, le Or Ha 'Haïm, notamment, à cette référence, dit : "dans un instant", ce qui s'insère bien dans l'expression : "en un mouvement et en un instant".

(12) Selon les termes du verset : "Il fit un mouvement vers Havel".

pe un certain laps de temps. C'est le cas, par exemple, de la première Mitsva⁽¹³⁾ qu'un Juif est appelé à mettre en pratique, quand il devient astreint à la pratique des Mitsvot, l'acceptation du joug de la Royauté divine. C'est l'entrée en matière et le fondement de l'acceptation de toutes les Mitsvot, la Mitsva de la lecture du Chema Israël⁽¹⁴⁾, qu'il faut prononcer oralement, clairement et précisément, avec ferveur⁽¹⁵⁾, ce qui prend un certain laps de temps.

A l'inverse, le point de la Techouva⁽¹⁶⁾ est, comme on l'a dit, la possibilité de l'atteindre : "en un seul mouvement et en un seul instant". En effet, la Techouva transcende le temps et le monde⁽¹⁷⁾. En cet instant, elle a donc pour effet de modifier le passé et de préparer tout l'avenir.

(13) On verra les 'Hidoucheï Ha Rim, au début du traité Bera'hot : "le Sage qui enseigne la Michna commença, tout d'abord, par l'acceptation du joug de la Royauté divine, puis, vient l'explication des Mitsvot. On peut dire aussi que c'est la première Mitsva à laquelle l'homme est astreint, quand il a treize ans et un jour, soit au début de sa quatorzième année. On verra la note de Rabbi Ichaya le dernier Sage, dans l'introduction du commentaire de la Michna du Rambam et le Hon Achir, au début du traité Bera'hot.

(14) On verra le traité Bera'hot 13a, qui dit : "Pourquoi le premier paragraphe du Chema Israël précède-t-il le second ? Pour qu'un homme accepte sur lui d'abord le joug de la Royauté céleste, puis celui des Mitsvot".

(15) Tour et Choul'han Arou'h, de même que Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, fin du chapitre 1. On verra aussi le Tanya, au chapitre 37, à la page 47a.

(16) Selon la décision hala'hique du traité Kiddouchin 49b : "à la condition que je sois un Tsaddik", "il peut penser à la Techouva dans son esprit". On verra aussi le Likouteï Torah, au début de la Parchat Devarim, à la page 1b. Et, le Tanya dit, au chapitre 29, que : "la Techouva est essentiellement dans le cœur".

(17) On verra, notamment, le traité Pessa'him 54a, le Midrash Béréchit Rabba, au chapitre 1, dans le paragraphe 4 et le début du Chaarei Techouva, de l'Admour Haémtsahi, de même que le discours 'hassidique intitulé : "on a enseigné sept éléments", de 5697, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2.

Le mois d'Elloul est le temps de la Techouva⁽¹⁸⁾. Un Juif retrouve alors sa situation véritable et originelle⁽¹⁹⁾. De ce fait, il peut compléter et parfaire ce qui a manqué durant les jours écoulés de l'année. Au sein même de ce mois d'Elloul, les derniers jours⁽²⁰⁾, à partir du 18 Elloul⁽²¹⁾, correspondent aux mois de l'année, un jour par mois. Et, si, chaque année, on doit, en cette période, compléter ce qui a manqué, grâce à la Techouva, combien plus doit-il en être ainsi en le mois d'Elloul d'une année qui a eu deux Adars et qui a conclu le petit cycle.

On comprend aussi que, si tout ce qui a trait à la Torah et aux Mitsvot, doit être accompli avec une joie⁽²²⁾ véritable et un enthousiasme, conformément à l'Injonction : “servez D.ieu dans la joie”⁽²³⁾, il est clair qu'il en est bien ainsi pour la Mitsva de la Techouva⁽²⁴⁾, si l'on tient compte de sa valeur particulière, au-delà des autres Mitsvot, comme on l'a montré au préalable.

(18) On verra le Séfer Ha Maamarim Yiddish, à la page 75, le Likouteï Maharil, à cette référence, le Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 581, le Likouteï Torah du Ari Zal, au début de la Parchat Tétésé, à propos du verset : “elle pleurera... pendant un mois”, le Likouteï Torah, dans le discours 'hassidique intitulé : “Je suis à mon Bien Aimé”, de même que le discours 'hassidique du Siddour de l'Admour Hazaken introduit par le même verset, le Panim Yafot, de l'auteur du Haflaa, à la Parchat A'hareï, au paragraphe : “par un homme prêt pour cela”, qui dit que ces jours sont l'expiation de toute l'année, comme l'indique, en allusion, la Michna du traité Ketouvot 57a : “on donne douze mois de préparation à une vierge” et le signe zodiacal d'Elloul est précisément la vierge.

(19) On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Haazinou. Il en est de même pour la Techouva sur la faute. On consultera, à ce sujet, le Rambam, lois du divorce, à la fin du chapitre 2.

(20) Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 177.

(21) Même référence, à la page 179.

(22) On verra le Rambam, à la fin des lois de la Techouva, qui dit que : “la joie qu'un homme éprouve en mettant en pratique la Mitsva est une phase importante du service de D.ieu”. On verra aussi la séquence de discours 'hassidique intitulé : “et, ainsi”, de 5637, à partir du chapitre 5 et à partir du chapitre 97, qui définit plusieurs forme de joie

(23) Tehilim 100, 2.

Ce qui vient d'être dit, n'est nullement contredit⁽²⁵⁾ par le fait que la Techouva implique un sérieux bilan moral et un profond sentiment de regret, car, simultanément, c'est aussi la plus grande joie qui puisse être, puisque D.ieu accorde à un Juif la possibilité et la force de parvenir à la Techouva⁽²⁶⁾, "en un seul mouvement et en un seul instant", comme on l'a indiqué, de même que la promesse, s'il décide de saisir cette opportunité, que sa Techouva sera acceptée par D.ieu.

Quand un Juif s'emploie à faire Techouva, avec joie, cette joie brise les limites⁽²⁷⁾ et il peut ainsi être libéré de toutes ses limites, y compris celles de son comportement passé. Car, celui-ci, aussi bon qu'il ait pu être⁽²⁸⁾, peut toujours être encore plus parfait. Et, là encore, l'assurance est donnée que rien ne résiste à la Techouva⁽²⁹⁾. Ceci agrandit d'autant la joie qui accompagne le service de D.ieu de la Techouva.

(24) On consultera Iguéret Ha Techouva, à la fin du chapitre 11, qui dit que : "un homme doit passer tous ses jours dans la Techouva supérieure, qui est réalisée dans une grande joie".

(25) On verra le Zohar, tome 3, à la page 75a, tome 2, à la page 255a, le Tanya, à la fin du chapitre 34, au chapitre 31 et Iguéret Ha Techouva, aux chapitres 10 et 11.

(26) On verra le Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 22.

(27) On verra la longue explication du discours 'hassidique intitulé : "Réjouir, tu réjouiras", de 5657, à partir de la page 49.

(28) Selon l'explication du chapitre 29 du Tanya.

(29) On verra, notamment, le Rambam, lois de la Techouva, à la fin du chapitre 3, le Yerouchalmi, traité Péa, chapitre 1, au paragraphe 1, le Zohar, tome 2, à la page 106a et le Midrash Ha Néélam sur le Zohar 'Hadach, à la fin de la Parchat Béréchit.

Le comportement de D.ieu, envers les hommes, est : “mesure pour mesure”⁽³⁰⁾, d’une manière identique, mais multipliée de nombreuses fois⁽³¹⁾. Sa bénédiction, sans limite, “jusqu’à ne plus pouvoir dire : cela suffit”⁽³²⁾, y compris celle grâce à laquelle toutes les bonnes résolutions qui ont été prises en ces jours du mois d’Elloul, sont pleinement accomplies, sera donc accordée dans la plus large part, de la manière la plus parfaite.

Ceci renforce la bénédiction qui permet d’être inscrit et scellé, pour la nouvelle année, qui approche, pour le bien et pour la bénédiction. On renforce ainsi la bénédiction essentielle de D.ieu, Qui fait des merveilles⁽³³⁾. En effet, “la Torah a donné l’assurance⁽³⁴⁾ que les enfants d’Israël, à la fin de l’exil, accèderaient à la Techouva et seraient aussitôt délivrés”, “en un seul mouvement et en un seul instant”.

Avec mes respects et ma bénédiction afin que vous soyez inscrits et scellés favorablement pour une bonne et douce année, à la fois matériellement et spirituellement,

Mena’hem Schneerson,

(30) Traité Sotta 8b, 9b et références indiquées. Tossefta du traité Sotta, au début du chapitre 4. Pessikta Zoutrata sur le verset Chemot 3, 6.

(31) On verra le traité Sotta 11a, la Tossefta, à la même référence et le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 34, 7.

(32) Selon les termes du verset Mala’hi 3, 10. On verra le traité Chabbat 32b, qui dit : “que signifie : ‘jusqu’à ne plus pouvoir dire : cela suffit’ ? Jusqu’à ce que vos lèvres s’usent à force de dire : cela suffit”. On verra aussi la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, à partir du chapitre 133.

(33) Tehilim 77, 15. On verra le Or Torah du Maguid de Mézéritch, à la fin de la Parchat Bealote’ha, le Or Ha Torah, du Tséma’h Tsédek, à la même référence, qui dit que le Nom divin *El* est le premier des treize Attributs de miséricorde. On verra les différentes conceptions, à ce propos, dans le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1348. On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 32b et le début du discours ‘hassidique : “Je suis à mon Bien Aimé”, qui explique qu’en Elloul : “El et Avaya nous éclairent”.

(34) Rambam, même référence, chapitre 7, au paragraphe 5.

Par la grâce de D.ieu,
veille du saint Chabbat,
Chabbat Chouva⁽¹⁾, 6 Tichri 5739,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Je fais suite à ce dont nous avons parlé⁽²⁾, le point particulier et la qualité spécifique de la Techouva, qui permet de rectifier et de parfaire, tout ce que l'on aurait dû accomplir, de par le passé⁽³⁾, "en un seul mouvement et en un seul instant"⁽⁴⁾. Bien entendu, ceci ne plaide pas pour un comportement qui ne serait pas bon, ce qu'à D.ieu ne plaise. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, mettent en garde, à ce sujet, en soulignant que celui qui dit : "Je commettrai une faute et je ferai Techouva par la suite"⁽⁵⁾ ne reçoit pas les moyens d'accéder à la Techouva⁽⁶⁾.

(1) On verra Iguéret Ha Techouva, de l'Admour Hazaken, à la fin du chapitre 10, qui dit que : "le meilleur moyen est de réaliser, tout d'abord, la Techouva inférieure... avant le jour du Chabbat... car, le Chabbat correspond à la Techouva supérieure et Chabbat est l'anagramme de *Tachev*, fais Techouva."

(2) Dans la lettre du 18 Elloul 5738.

(3) Traité Kiddouchin 49b. Le Likouteï Torah, Parchat Devarim, à la page 1b, dit que : "il peut se transformer d'un extrême à l'autre, immédiatement, en un seul instant, au point que, selon la Hala'ha, un homme qui épouse une femme à la condition d'être un Tsaddik parfait a contracté une union valable, même s'il est un impie avéré, car il peut avoir une pensée de Techouva". On verra aussi les versets Yé'hezkel 18, 21 et suivants.

(4) Zohar, tome 1, à la page 129a. On verra le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence du Zohar.

(5) Traité Yoma 85a.

(6) Iguéret Ha Techouva, au chapitre 11, à la page 100b, explique : "c'est la Techouva qui le conduit à la faute et on ne lui en donne donc pas les moyens". On verra le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois du Yeboum, chapitre 4, à la fin du paragraphe 20.

Nous nous approfondirons donc sur cette notion, afin de clarifier, dans toute la mesure du possible, ce qui en découle pour le comportement d'un Juif, dans son ensemble, ou même celui des hommes, en général. Pour cela, une notion préalable sera introduite.

Si l'on observe⁽⁷⁾ le monde, on constate, si l'on fait une évaluation, que le quantitatif et le matériel l'emportent sur le qualitatif et le spirituel, dans une très large proportion. Bien plus encore, plus un objet est matériel et grossier, plus sa dimension quantitative est importante. Ainsi, comme on peut le vérifier, le règne minéral, par exemple, présente, quantitativement, une beaucoup plus grande diversité que le règne végétal et ce dernier, quantitativement, une beaucoup plus grande diversité que le règne animal, lui-même présentant quantitativement une beaucoup plus grande diversité que le genre humain. Il en est de même également parmi les hommes⁽⁸⁾ : les pieds sont en plus grand nombre que les corps, qui sont plus grands que les têtes, portant les sens, la parole, l'odorat, l'ouïe, la vision⁽⁹⁾, l'intellect et le reste, qui dirigent le corps et le vivifie.

On pourrait aussi s'attrister, ce qu'à Dieu ne plaise, en se demandant : comment satisfaire, de la manière qui convient, l'objectif et la finalité véritable de toute la vie, qui est : "j'ai été créé pour servir mon Créateur"⁽¹⁰⁾, alors que la majeure partie du temps est consacrée à des activités matérielles⁽¹¹⁾, comme

(7) Concernant ce qui suit, on verra la lettre des jours de Seli'hot 5729, dans le *Likouteï Si'hot*, tome 9, à partir de la page 454.

(8) Qui compte trois parties, la tête, le corps et le pied, selon, notamment, le *Likouteï Torah*, Parchat Emor, à partir de la page 31a.

(9) Qui correspondent au Nom divin Avaya, selon le Zohar, tome 3, aux pages 122a et 130a, le Ets 'Haïm, porte de l'Unité infinie, au chapitre 1 et Réchit 'Ho'hma, porte de la sainteté, au début du chapitre 8.

(10) A la fin du traité Kiddouchin.

(11) On verra l'introduction du Rambam, à son commentaire de la Michna, au paragraphe introduit par : "sache que les premiers Sages ont recherché".

boire, manger, dormir ou gagner sa vie⁽¹²⁾. En outre, les premières années de l'homme, avant qu'il devienne adulte et mûr, sont totalement matérielles⁽¹³⁾.

L'explication est la suivante. Il est dit que : "toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu"⁽¹⁴⁾ et : "en toutes tes voies, connais-Le"⁽¹⁵⁾. Cela veut dire que, s'agissant des besoins matériels et physiques de l'existence quotidienne, qui occupent, comme on l'a dit, la majeure partie du temps, un homme doit savoir qu'ils ne sont pas un but en soi, mais uniquement un moyen d'atteindre un monde spirituel plus haut, un monde de Divinité et qu'ils doivent donc être considérés comme tels.

C'est de cette façon que l'on introduit la spiritualité dans tous les domaines matériels, que l'on utilise pour un objectif moral. Ainsi, les objets matériels sont conduits vers le spirituel et, de la sorte, ils atteignent la plénitude⁽¹⁶⁾. De cette façon, un objet et une action réalisés "en un mouvement et en un instant" peuvent transformer tout le passé, à la fois le matériel et le spirituel⁽¹⁷⁾.

(12) On verra le Rambam, lois des opinions, au début du chapitre 5.

(13) On verra le Séfer Ha Maamarim 5670, à la page 63, le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 228 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, seconde édition, à la fin du chapitre 4.

(14) Traité Avot, chapitre 2, à la Michna 12. Michlé 3, 6. On verra le Rambam, à la même référence, à la fin du chapitre 3 et au début du chapitre 5, de même que le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 231.

(15) On verra également, à ce sujet, le Or Torah, du Maguid de Mézéritch, à la Parchat Nitsavim.

(16) On verra l'enseignement de l'Admour Hazaken, dans le Hayom Yom, à la page 91, les Ikarim, discours n°3, au chapitre 1, le Kountrass Ou Mayan, discours 1, au chapitre 3 et le Séfer Ha Si'hot Torat Chalom, à la page 243.

(17) On peut en citer un exemple dans la Hala'ha, l'eau, l'hysope et la chair de la vache rousse qui s'élèvent vers la sainteté du sacrifice de 'Hatat, lequel dépasse ce qui est saint, selon le traité 'Haguiga 18b.

Dans le compte du temps, il existe de profondes différences de contenu et donc de la valeur d'un instant ou d'une heure, au point qu'il soit même difficile de les comparer. Ainsi, un moment de prière⁽¹⁸⁾, en lequel on déverse son âme devant D.ieu, ne peut pas être comparée au temps du sommeil. Et, l'on connaît l'image qui est donnée à propos du compte de l'argent. Il existe des pièces qui ont toutes la même taille, mais certaines sont en bronze, d'autres en argent et d'autres encore en or⁽¹⁹⁾.

Bien plus, D.ieu, Qui accomplit des merveilles⁽²⁰⁾, a libéré la Techouva de toutes les limites et donc également de celles du temps. De ce fait, en un seul moment, la Techouva modifie l'ensemble du passé et elle le conduit à la plus haute perfection⁽²¹⁾, à la qualité et à la spiritualité les plus accomplies.

D.ieu a également fixé des temps ayant une signification particulière⁽²²⁾ pour la Techouva, à la fin d'une année, puis au

(18) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 98, au paragraphe 1, qui dit : "on se concentre sur sa prière jusqu'à parvenir à se départir de sa matérialité".

(19) Bien plus, nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction disent qu'en donnant un demi-Shekel, on met en pratique l'Injonction pour laquelle D.ieu montra une pièce de feu et dit : "voici ce qu'ils donneront", selon le Yerouchalmi, Shekalim, chapitre 1, au paragraphe 4, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3, cité dans le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 30, 13.

(20) Tehilim 77, 15.

(21) On rappellera que Rabbi Eléazar Ben Dourdaya mérita le monde futur en un seul instant, selon le traité Avoda Zara 17a. On verra le Likouteï Torah et le Séfer Ha Likoutim du Ari Zal sur Tehilim 32, de même que les Maamarei Admour Hazaken 5562, aux pages 7 et 13.

(22) De façon générale, la Techouva et le cri sont bons pour le monde, comme le dit le Rambam, dans ses lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 6. On verra aussi le Kéter Chem Tov, au paragraphe intitulé : "recherchez l'Eternel", au paragraphe 312 de l'édition Kehot.

début de la nouvelle année⁽²³⁾. Il donne également l'assurance⁽²⁴⁾ que chacun et chacune de ceux qui prendront la décision d'accéder à la Techouva y parviendront, "en un mouvement et en un moment". Ils transformeront le quantitatif et le matériel de l'année passée en mérites⁽²⁵⁾, en spiritualité et en sainteté. Simultanément, ils prépareront l'avenir, l'année qui vient et ce qu'il y aura par la suite, de la manière qui convient, par la Torah et les Mitsvot dans le comportement quotidien, afin d'élever leur propre personne et le monde entier, qui les entoure, vers le stade le plus haut possible de sainteté et de Divinité, faisant, grâce à cela, de ce monde matériel, la demeure de D.ieu, béni soit-Il.

Puisse D.ieu faire que l'on agisse, en tout cela, conformément à la prière de 'Hanna, la prophétesse⁽²⁶⁾, qui est récitée au début de l'année⁽²⁷⁾ : "mon cœur se réjouit en l'Eternel, ma puissance est dressée par l'Eternel, car je me réjouis de Ton salut", "et, Il élèvera la corne de Son Machia'h"⁽²⁸⁾.

(23) Durant les quarante jours qui séparent Roch 'Hodech Elloul de Yom Kippour, notamment les dix jours de Techouva et Yom Kippour, selon, notamment, le traité Yebamot 49b, avec les références indiquées, le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la fin de son traité Roch Hachana, le Atéret Roch, dans le discours 'hassidique intitulé : "Sonnez du Chofar", le Or Ha Torah, Chabbat Chouva, dans le discours 'hassidique intitulé : "Recherchez l'Eternel" et le discours 'hassidique intitulé : "en ce jour vous serez expiés", de 5627.

(24) Car, rien ne résiste à la Techouva, selon, en particulier, le Yerouchalmi, traité Péa, chapitre 1, au paragraphe 1, le Rambam, lois de la Techouva, à la fin du chapitre 3, le Zohar, tome 2, à la page 106a, le Midrash Ha Néélam sur le Zohar 'Hadach, à la fin de la Parchat Béréchit.

(25) On verra également, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 183.

(26) Traité Meguila 14a.

(27) Haftara du premier jour de Roch Hachana.

(28) Chmouel 1, 2, 1-10. Cette prophétie portait sur : "les rois des nations du monde et l'assemblée d'Israël". Le verset dit : "mon cœur se réjouit en l'Eternel" et le Targoum l'explique longuement, puis il est brièvement cité par le Radak, à cette référence : "à l'époque de Chmouel...", jusqu'à : "Il élèvera la corne de Son Machia'h", du Roi Machia'h.

Avec mes respects et ma bénédiction de réussite en tout ce qui vient d'être dit, de même qu'afin d'être définitivement scellés pour une bonne et douce année, à la fois matériellement et spirituellement,

Mena'hém Schneerson,

*

Par la grâce de D.ieu,
mardi de la Parchat :
"Vous vous trouvez tous, en ce jour",
lorsque deux fois fut dit le mot "bon",
3^{ème} jour des Seli'hot 5738,
Brooklyn, New York,

Aux femmes et jeunes filles d'Israël,
où qu'elles se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous bénis et vous salue,

En complément à la lettre du 18 Elloul, je voudrais souligner ici son rapport particulier avec les femmes et jeunes filles d'Israël, où qu'elles se trouvent, dans trois domaines de la plus haute importance, qui leur sont essentiellement confiés, la Cacherout de la nourriture et de la boisson, y compris la Mitsva de la 'Hala, la pureté familiale et les bougies du saint Chabbat et des fêtes. On a maintes fois souligné le grand mérite qu'ils constituent et les larges bénédictions qu'ils apportent au foyer et pour l'ensemble du peuple juif.

Si l'on tient compte du fait que chaque femme juive qui est mariée est appelée maîtresse de maison et que celles qui ne sont pas mariées se préparent, depuis leur plus jeune âge, à occuper ce rôle de maîtresse de maison, leur importante mission consiste donc à vérifier et à s'assurer que le foyer est diri-

gé, dans tous les domaines, conformément à la Volonté de D.ieu.

C'est alors que ce foyer peut être la demeure de la Présence divine, comme D.ieu nous l'a dit : "Je résiderai parmi eux". A ceci, D.ieu a ajouté une pratique favorable pour protéger la maison. C'est la Mitsva de la Mezouza, dont nos Sages soulignent le rôle protecteur pour la maison.

Bien plus, cette protection s'applique aux membres de la famille également quand ils sont à l'extérieur de la maison, comme le dit la Torah : "D.ieu gardera ton départ et ton arrivée, dès maintenant et pour l'éternité". Les livres expliquent que le Nom de D.ieu, inscrit sur la Mezouza, est constitué des initiales de la phrase : "Il garde les portes d'Israël".

On doit se souvenir également que tous les Juifs constituent un même organisme et partagent une responsabilité collective. La Mezouza ne protège donc pas uniquement la maison qui la porte, tous ceux qui y résident et tout ce qui s'y trouve. Chaque Mezouza valable se trouvant, en n'importe quel endroit, sur une porte juive, renforce la sécurité de tous les Juifs, où qu'ils soient.

Chaque femme juive, maîtresse de maison, chaque jeune fille juive, future maîtresse de maison, a un mérite particulier, en ce qui concerne la Mezouza. Elle doit vérifier qu'il y a bien une Mezouza valable à chaque porte de sa maison qui doit en avoir une, de même que chez les voisins, les connaissances et dans toutes les maisons juives.

Puisse D.ieu que l'on accomplisse tout cela avec ferveur et joie, d'autant que la présente période est particulièrement adaptée à cela et à tout ce qui appartient au bien et à la sainteté. Nous sommes, en effet, à la conclusion du mois d'Elloul, le mois du bilan moral et de la motivation, conduisant à compléter ce que l'on n'a pas fait au cours de cette année qui a eu deux Adars et qui parvient à son terme, à se préparer à la nouvelle

année, l'année qui arrive, pour nous et pour tout Israël, pour le bien et pour la bénédiction.

Avec mes respects et ma bénédiction afin d'être inscrites et scellées pour une bonne année,

Mena'hém Schneerson,

*

Par la grâce de D.ieu,
lundi de la Parchat
Nitsavim Vayéle'h⁽¹⁾,
18⁽²⁾ Elloul⁽³⁾ 5739,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Dans la perspective de la nouvelle année⁽⁴⁾ et pour s'y préparer, on peut se dire que chaque nouvelle année présente deux aspects, son contenu général, qui est identique pour toutes les nouvelles années, en tant que tel et son contenu spécifique, qui dépend des particularités de cette nouvelle année, laquelle se distingue ainsi de toutes les autres⁽⁵⁾. Nous nous pencherons ici sur les particularités de cette nouvelle année, 5740.

(1) On verra l'étude du 'Houmach de ce jour : "l'Eternel ton D.ieu circoncirca ton cœur et le cœur de ta descendance", verset dont les initiales des mots forment le nom d'Elloul, comme l'indique le Baal Ha Tourim, commentant le verset Nitsavim 30, 6. Le Baït 'Hadach, Ora'h 'Haïm, chapitre 581 dit qu'il correspond à la Techouva et fait aussi allusion à la prière, selon Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4.

(2) C'est la date de naissance des deux grands luminaires, le Baal Chem Tov, en 5458 et l'Admour Hazaken, en 5505, selon le Séfer Ha Si'hot 5703, à partir de la page 141. On notera que le jour de la naissance du Baal Chem Tov était un lundi, comme cette année.

(3) C'est le début des douze derniers jours du mois d'Elloul, bilan de l'année écoulée, qui correspondent aux douze mois de l'année. Le 18 Elloul établit donc le bilan du mois de Tichri passé, selon le Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 177.

(4) On consultera le Likouteï Torah, au début de la Parchat Nitsavim, qui dit que : "vous vous trouvez tous ensemble, en ce jour" fait allusion à Roch Hachana.

(5) On verra aussi Iguéret Ha Kodech, au chapitre 14.

La particularité de l'année qui vient est le fait qu'elle soit une septième année, celle de la Chemitta⁽⁶⁾, qui est désignée⁽⁷⁾ par la Torah, Torah de vérité, qui éclaire toute chose de la Vérité divine⁽⁸⁾, comme un Chabbat pour D.ieu, une année de Chabbat consacrée à D.ieu⁽⁹⁾.

Un second point, qui distingue encore plus clairement la nouvelle année, est son premier jour, Roch Hachana, qui est un Chabbat. Comme on l'a maintes fois souligné, Roch Hachana n'est pas uniquement le début de l'année. C'est aussi sa tête⁽¹⁰⁾ et, tout comme la tête dirige l'ensemble du corps⁽¹¹⁾, les bonnes résolutions de Roch Hachana doivent aussi diriger tous les jours de l'année, avec la particularité que la tête de l'année qui vient est chabbatique également⁽¹²⁾.

Il convient de remarquer que, même si la particularité de la nouvelle année, le domaine de la Chemitta, est directement liée à Erets Israël⁽¹³⁾ et à la sainteté de notre Terre, car c'est là-bas que s'appliquent toutes les lois de la Chemitta, celle de la terre, qui consiste à ne pas travailler les champs et les vignes.

(6) On verra la comparaison entre la septième année et le jour du Chabbat. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction parle en effet du : "Chabbat pour D.ieu", comme cela est dit pour le Chabbat de la création, selon le Torat Cohanim, cité par le commentaire de Rachi, sur le verset Behar 25, 2, de même que les commentaires de Rabbi Avraham Ibn Ezra et du Ramban, à cette référence.

(7) Behar 25, 2-4.

(8) Comme le dit le verset Michlé 6, 23 : "la Torah est une lumière".

(9) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Behar 25, 2.

(10) Likouteï Torah, Parchat Tavo, à la page 41c.

(11) Au début du Atéret Roch.

(12) On verra les discours 'hassidiques sur la fête de Roch Hachana qui est un Chabbat, notamment dans le Likouteï Torah, Roch Hachana, à la page 56a et au début de la séquence de discours 'hassidiques de 5666.

(13) Yerouchalmi, traité Cheviit, au début du chapitre 6. Rambam, lois de la Chemitta et du jubilé, chapitre 4, au paragraphe 25. On verra aussi le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 247.

Mais, l'on a maintes fois expliqué⁽¹⁴⁾ que, dans son existence quotidienne, surtout dans la vie de son âme, un Juif doit transformer ce qui l'entoure, sa maison et ceux qui s'y trouvent, en Erets Israël, dans la dimension morale. Erets Israël est : "le pays vers lequel sont toujours tournés les yeux de D.ieu, du début de l'année à la fin de l'année"⁽¹⁵⁾. De même, la Présence divine doit être évidente dans chaque maison juive, dans chaque environnement juif, au point de "respirer"⁽¹⁶⁾ l'air d'Erets Israël"⁽¹⁷⁾, en tout endroit où se trouve un Juif.

En outre, y compris dans le reste du monde, s'applique la Chemitta de l'argent⁽¹⁸⁾, l'extinction de toutes les dettes financières, qui met en évidence l'esprit de la Chemitta également dans les objets matériels, notamment dans les relations entre les hommes.

(14) Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 621, tome 18, à la page 404, dans la note 48.

(15) Ekev 11, 12.

(16) L'air est indispensable, car un homme qui cesse de respirer ne peut pas vivre, même un court moment, comme l'indiquent le début de la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "les eaux nombreuses", de 5636 et l'on verra le Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 14, qui compare *Nechama*, l'âme et *Nechima*, la respiration.

(17) Son atmosphère est pure, comme l'indique le traité Chabbat 15b et confère la sagesse, comme le disent le traité Baba Batra 158b et les Tikouneï Zohar, au début du Tikoun n°22. Elle fait allusion à la prophétie, d'après le Zohar 'Hadach, à la fin de la Parchat Vayétsé. Le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, commentant le verset Bera'ha 34, 1 explique que Moché sanctifie l'air d'Erets Israël, par sa vision, pour l'éternité.

(18) Rambam, même référence, chapitre 9, au paragraphe 3. Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, au début du chapitre 67. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, lois des prêtres, au chapitre 34.

Le contenu du Chabbat est la sainteté⁽¹⁹⁾, “le saint Chabbat”, pénétré de sainteté, qui s’exprime, avant tout, par le fait que l’on s’abstient d’y effectuer les travaux profanes. En une année chabbatique, celle de la Chemitta, on n’effectue aucun travail agricole, comme on l’a dit, dans les champs et dans les vignes. En le jour du Chabbat, on n’effectue pas le moindre travail, ni à la maison, ni dans les champs, “tu ne feras aucun travail”⁽²⁰⁾.

Bien entendu, on ne se contente pas de ne pas faire ce qui est interdit. Il faut aussi emplir le jour du Chabbat d’une présence active de ce Chabbat, “faire le Chabbat”⁽²¹⁾, de sorte que : “tu appelleras le Chabbat plaisir”⁽²²⁾, en introduisant dans le Chabbat un plaisir véritable, grâce à ce qui est lié à la Torah et aux Mitsvot.

C’est donc grâce à tout cela que l’on révèle que l’on révèle les bénédictions de D.ieu, à la fois spirituelles et matérielles, non seulement le Chabbat, mais aussi pendant les jours de la semaine, car la sainteté du Chabbat est accompagnée par la bénédiction du Chabbat, comme le dit la Torah : “D.ieu bénit le septième jour et Il le sanctifia”⁽²³⁾.

(19) Comme l’expliquent les écrits du Ari Zal, à propos du verset : “vous garderez le Chabbat, car il est saint”. Il correspond à l’Attribut de ‘Ho’hma, selon le Siddour de l’Admour Hazaken avec les commentaires de la ‘Hassidout, à la page 214a. Et, l’on verra le Likouteï Torah, Parchat Bera’ha, à la page 84d, la séquence de discours ‘hassidiques intitulée : “et, ainsi”, de 5637, au chapitre 5 et à partir du chapitre 25.

(20) Yethro 20, 6.

(21) Tissa 31, 16, bien que le Chabbat soit intrinsèquement saints, selon le traité Beïtsa 17a. On verra le Likouteï Torah Chir Hachirim, à la page 24a-b et plus longuement, le discours ‘hassidique intitulé : “Mes Chabbats”, de 5700, dans le Séfer Ha Maamarim 5700, à partir de la page 79 et le Likouteï Si’hot, tome 3, à la page 975, dans la note 8.

(22) Ichaya 58, 13. Tour et Choul’han Arou’h, de même que celui de l’Admour Hazaken, Ora’h ‘Haïm, au début du chapitre 242.

(23) Béréchit 2, 3.

En d'autres termes⁽²⁴⁾, la finalité globale de l'homme est : "l'homme est né pour l'effort"⁽²⁵⁾, de fournir cet effort, d'agir et d'accomplir. Et, le Chabbat n'est pas en contradiction avec ce schéma, ce qu'à D.ieu ne plaise. Bien au contraire, l'effort du Chabbat est véritable et intégral⁽²⁶⁾. C'est, comme l'appellent nos Sages⁽²⁷⁾, dont la mémoire est une bénédiction, "l'effort de la Torah". Torah est de la même étymologie que *Horaa*, enseignement⁽²⁸⁾. Il faut donc mettre en pratique les Mitsvot de la Torah⁽²⁹⁾, introduire l'étude de la Torah qui conduit à l'action et l'effort de la prière⁽³⁰⁾.

Aussi, durant le Chabbat, quand on est libéré du travail de la semaine, on peut ressentir ce jour avec un engagement accru en les Mitsvot, y compris dans les objets courants, nourriture, boisson, sommeil⁽³¹⁾, qui deviennent une Mitsva, la Mitsva du plaisir du Chabbat⁽³²⁾.

(24) Concernant ce qui suit, on verra la lettre adressée à tous du 18 Elloul 5732, dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 473.

(25) Job 5, 7. On verra le discours 'hassidique intitulé : "Rabbi Eléazar dit : tout homme est né pour l'effort", de 5689 et le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 93, à partir du paragraphe 3.

(26) On verra le Zohar, tome 3, à la page 95a et le Torat Lévi Its'hak sur le traité Taanit, à la page 3.

(27) Traité Sanhédrin 99b.

(28) Zohar, tome 3, à la page 53b.

(29) On verra le traité Kiddouchin 40b.

(30) Dans le traité Sanhédrin 99b, c'est "l'effort de la discussion", de celui qui se consacre à la prière, comme le disent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans les traités Bera'hot 26b et Avoda Zara 7b, qui disent que : "il n'est de discussion que la prière". On verra le Or Ha Torah, Parchat 'Hayé Sarah, à partir de la page 129a et Parchat Vayéchev, tome 5, à la page 911b, le Séfer Ha Maamarim 5670, à la page 195, le discours 'hassidique intitulé : "Rabbi Eléazar dit", précédemment cité, au chapitre 6 et le Yearot Devach, cité par le Ets Yossef sur le Ein Yaakov, à cette référence du traité Sanhédrin.

(31) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 242, avec les références indiquées.

(32) On verra le Likouteï Si'hot, tome 12, à la page 254, dans la note 50, avec les références indiquées.

On pratique également⁽³³⁾ un ajout aux études de la Torah⁽³⁴⁾, un ajout à la ferveur de la prière et à sa préparation⁽³⁵⁾. Comme on l'a indiqué au préalable, c'est là le véritable plaisir du Chabbat, en plus de celui qui est lié à la récompense et aux bénédictions inhérentes au respect du Chabbat.

Il en est donc de même⁽³⁶⁾ pour l'année chabbatique de la Chemitta. Le comportement qu'un Juif doit alors adopter est proche de celui qu'il a pendant le jour du Chabbat. Il faut donc augmenter le temps qui est "libéré" pour la pratique des Mitsvot, la Torah et la prière⁽³⁷⁾. Il en est de même pour l'influence de l'année de la Chemitta sur les années profanes et au sein de ces années.

S'il en est ainsi pour chaque année de Chemitta, combien plus et plus fortement est-ce le cas pour l'année qui vient, dont la "tête" est chabbatique, comme on l'a indiqué ci-dessus. Il est

(33) On verra le Yerouchalmi, traité Chabbat, chapitre 15, au paragraphe 3, le Yalkout Chimeoni, au début de la Parchat Yethro. Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 290, au paragraphe 2 et 3 dans celui de l'Admour Hazaken.

(34) On verra le Tanya, à la fin du Kountrass A'haron.

(35) On verra, notamment, dans le Likouteï Torah, le discours 'hassidique intitulé : "Et, ce sera, chaque Roch 'Hodech".

(36) On verra l'enseignement du Baal Chem Tov, dans le Kéter Chem Tov, édition Kehot, dans les additifs, au paragraphe 21, qui dit que : "la terre se reposera : le repos et la soumission pénétreront la terre. Car, c'est au sein même des objets matériels que l'on introduit le repos", de même que la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 275 et tome 12, à partir de la page 113.

(37) On verra le Sfero sur les versets Behar 25, 2-4 : "toute l'année pendant laquelle on cesse le travail de la terre doit être consacrée au service de D.ieu. Ceux qui travaillent la terre, quand ils se reposeront, cette année-là, se motiveront à la recherche de l'Eternel" et le Séfer Ha Maamarim 5630, à la fin du discours 'hassidique intitulé : "lorsque vous parviendrez", à la page 138, qui dit que : "pendant les années courantes, les Juifs, pour la plupart, ne peuvent pas adopter le service de D.ieu du Sanhédrin, car ils doivent labourer et planter. En revanche, durant la septième année, ils servent effectivement D.ieu comme le Sanhédrin".

donc bien clair que l'on doit emplir chaque jour de l'année qui vient de plus de Torah, plus de ferveur dans la prière, plus de précautions pour mettre en pratique les Mitsvot de la meilleure façon, un engagement plus large en tout ce qui a trait au bien et à la sainteté, bien au-delà de l'Injonction courante selon laquelle on connaît l'élévation dans le domaine de la sainteté⁽³⁸⁾.

L'un et l'autre, le jour du Chabbat et l'année du Chabbat, nous rappellent⁽³⁹⁾ donc, que D.ieu est le Créateur et le Maître du monde et de tout ce qui s'y trouve, y compris l'homme lui-même. Il est donc certain⁽⁴⁰⁾ qu'Il accorde à chaque Juif et à tous les Juifs toutes les forces nécessaires pour respecter le Chabbat et l'année de la Chemitta, de la meilleure façon possible.

Il convient de souligner les points qui ont une incidence sur l'action concrète⁽⁴¹⁾. Nous sommes au seuil de la nouvelle année, qui est un Chabbat pour l'Eternel et dont le Roch Hachana est un Chabbat, lié à la sainteté, à la bénédiction et au plaisir. On doit donc se préparer à cela de la manière qui convient, en prenant la ferme décision d'emplir chaque jour de l'année qui vient avec les pratiques correspondantes, dans les trois domaines⁽⁴²⁾ que sont la Torah, le service de D.ieu de la prière⁽⁴³⁾ et les bonnes actions, en éprouvant du plaisir.

(38) Traité Bera'hot 28a et références indiquées.

(39) On verra le 'Hinou'h, aux Mitsvot n°31, 32 et 84, de même que le commentaire du Ramban sur le verset Behar 25, 2.

(40) En effet, D.ieu exige uniquement en fonction des forces dont les Juifs disposent, comme le dit le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3.

(41) Car, l'acte est essentiel, comme l'indique le traité Avot, chapitre 1, à la Michna 17.

(42) Les trois piliers sur lesquels le monde repose, selon le traité Avot, chapitre 1, à la Michna 2.

(43) On verra les commentateurs de la Michna, à ces références.

A ce propos, il convient de souligner le point suivant. L'année de la Chemitta commence, d'ores et déjà, puisque l'interdiction de travailler la terre s'applique un mois plus tôt⁽⁴⁴⁾, dès Elloul. Le comportement particulier de l'année de la Chemitta doit donc également être adopté dès le mois d'Elloul. L'acte est essentiel et il faut donc, au plus vite, augmenter son étude de la Torah, mettre en pratique les Mitsvot de la meilleure façon et prier. Ceci augmentera la bénédiction et la réussite en tout cela, de même que pour toute l'année qui vient.

Puisse D.ieu faire que chacun et chacune d'entre nous, au sein de tout Israël, prenne la décision d'agir et agisse effectivement de la manière qui vient d'être définie et de la manière qui est décrite au début de notre Paracha⁽⁴⁵⁾ : "vous vous trouvez⁽⁴⁶⁾ tous⁽⁴⁷⁾ ensemble⁽⁴⁸⁾, en ce jour, devant l'Eternel votre D.ieu... afin de te faire contracter l'alliance de l'Eternel ton D.ieu".

Et, tout ceci sera une préparation⁽⁴⁹⁾ véritablement proche pour l'accomplissement de la promesse énoncée dans l'étude du 'Houmach de ce jour : "l'Eternel ton D.ieu fera revenir ta captivité... et l'Eternel ton D.ieu te conduira dans la terre..."⁽⁵⁰⁾.

(44) Traité Cheviit, chapitre 2, à la Michna 2. Rambam, lois de la Chemitta et du jubilé, chapitre 3, au paragraphe 11.

(45) Nitsavim 29, 9-11.

(46) On verra le Kéter Chem Tov, additifs, au paragraphe 31, avec les références indiquées.

(47) On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Tavo.

(48) Or Ha Torah, Parchat Tavo, à la page 1202.

(49) On verra le Midrash Tehilim sur le verset 85, 2 : "Tu as agréé Ta terre". Plusieurs manuscrits ajoutent, à cette référence : "pour le Saint béni soit-Il et c'est la raison pour laquelle les enfants d'Israël seront libérés immédiatement, ainsi qu'il est dit...". C'est, notamment, ce que dit l'édition Bober. On verra aussi le traité Avot, chapitre 5, à la Michna 9, d'après ce qui est clairement dit dans la Parchat Be'houkoteï.

(50) Nitsavim 30, 3-5.

Comme nous l'avons lu, le dernier Chabbat : "et, ce sera, quand vous vous rendrez dans la terre... tu t'y installeras"⁽⁵¹⁾. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent que l'expression : "et, ce sera" fait allusion à ce qui est joyeux⁽⁵²⁾. Elle désigne, en outre, ce qui est immédiat⁽⁵³⁾, très prochainement, la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h.

Alors, se réalisera, "comme aux jours de ta sortie d'Égypte"⁽⁵⁴⁾, "Il les conduira dans la limite de Sa sainteté, ce mont qu'Il a acquis de Sa droite"⁽⁵⁵⁾, D.ieu conduira l'ensemble du peuple juif en sa Terre sainte, dans le Temple qu'Il aura bâti de Sa main droite et nous accomplirons toutes les Mitsvot, y compris celle de la Chemitta, jusque dans le moindre détail, dans la joie et l'enthousiasme.

Avec mes respects et ma bénédiction, afin d'être inscrits et scellés pour une bonne et douce année, à la fois matériellement et spirituellement,

Mena'hém Schneerson,

(51) Tavo 26, 1.

(52) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 42, à la fin du paragraphe 3, commenté par le Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 30d et par le Or Torah, du Maguid de Mézéritch, au début de la Parchat Tavo.

(53) Sifri sur ce verset. J'ai vu, à différentes références, notamment, dans le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, que l'on pose la question suivante. Il est nécessaire, au préalable d'hériter de la terre et de s'y installer. Plusieurs ont même voulu faire disparaître cette mention du Sifri. Il faut donc se demander pourquoi le Sifri applique le mot : "immédiatement" à l'offrande des prémices, ce qui va à l'encontre du sens simple du verset : "quand vous vous rendrez dans la terre". Il explique donc ensuite que : "vous vous y rendrez immédiatement", par la récompense de la Mitsva des prémices, bien que celle-ci s'applique uniquement après le partage. Ceci permet de comprendre l'origine de l'affirmation selon laquelle : "et, ce sera" désigne ce qui est immédiat et de ne pas s'interroger, notamment, sur ce qui est dit juste avant cela : "et, ce sera, quand l'Éternel te libérera : à la fin des jours". En effet, "et, ce sera" désigne aussi ce qui est joyeux et, en l'occurrence, la joie est liée à l'entrée immédiate en Erets Israël. En effet, le principe même de cette entrée avait déjà été promis avant cela.

(54) Mi'ha 7, 15.

(55) Tehilim 78, 54. On verra le traité Avot, à la fin du chapitre 10.

Par la grâce de D.ieu,
6 Tichri 5740, septième année,
Chabbat pour l'Eternel⁽¹⁾,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

Nous entrons dans la nouvelle année, encouragés et renforcés par la conviction⁽²⁾ que D.ieu "entend la sonnerie du Chofar de Son peuple, Israël, avec miséricorde"⁽³⁾, qu'Il a accepté les prières et les bons vœux⁽⁴⁾ que les Juifs se sont souhaités, les uns aux autres, à l'occasion de cette nouvelle année.

Bien plus, cette nouvelle année est la septième, un Chabbat pour l'Eternel et, en outre, elle a commencé par une fête de Roch Hachana⁽⁵⁾ qui était un Chabbat. A propos du Chabbat, la Torah dit que : "tu appelleras le Chabbat : plaisir"⁽⁶⁾. Il est donc

(1) Behar 25, 4.

(2) On verra le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 581, le Yerouchalmi, traité Roch Hachana, chapitre 3, au paragraphe 3, Iguéret Ha Techouva, au début du chapitre 11, à la page 100a, qui dit : "la foi et la confiance pour s'en remettre à D.ieu, dans son cœur".

(3) Selon la fin et la conclusion de la bénédiction des Chofarot. Iguéret Ha Techouva, à cette référence, dit : "tout comme nous faisons la bénédiction...".

(4) On verra les additifs au Kéter Chem Tov, éditions Kehot, au paragraphe 148, avec les références indiquées.

(5) Selon les termes de la Michna du traité Roch Hachana, au début du chapitre 4. Le terme : "fête" semble inutile ici, mais l'on peut expliquer qu'il a une incidence lorsque les témoins ayant vu la nouvelle lune arrivent après Min'ha, auquel cas Roch Hachana est seulement le lendemain. Il en est alors de même pour la sonnerie du Chofar. Ce n'est pas ce que dit le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois de la fête, chapitre 1, au paragraphe 22 et seconde édition, à la page 71c. Il faut aussi consulter le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au chapitre 600, paragraphe 4, mais ce point ne sera pas développé ici.

(6) Ichaya 58, 13. On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 242, avec les références indiquées.

certain que cette année et chacun de ses jours seront emplis de causes de plaisir.

Nous sommes dans les jours qui séparent⁽⁷⁾ le Chabbat de Roch Hachana du Chabbat des Chabbats⁽⁸⁾, Yom Kippour⁽⁹⁾. Ce moment est donc propice pour renforcer et développer les bonnes décisions et le comportement concret qui a été adopté depuis les jours d'Elloul, en tant que préparation et introduction à la nouvelle année, puis pendant les premiers jours de cette nouvelle année.

A ce propos et pour faire suite à la lettre du 18 Elloul, qui commentait le contenu commun du Chabbat pour l'Eternel, dans les jours et du Chabbat pour l'Eternel, dans les années, nous envisagerons ici un autre point, à ce sujet, la différence⁽¹⁰⁾ et la particularité du jour du Chabbat, par rapport à l'année du Chabbat, avec ce que l'on peut et l'on doit en déduire comme enseignement, en l'appliquant à sa propre personne.

(7) En effet, ces bonnes décisions portent sur le contenu du Chabbat, comme l'indique la lettre du 18 Elloul.

(8) Comme l'expliquent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Roch Hachana 18a, avec les références indiquées, à propos du verset Ichaya 55, 6 : "Recherchez D.ieu pendant qu'Il peut être trouvé : ce sont les dix jours qui séparent Roch Hachana de Yom Kippour". On verra aussi le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 6.

(9) A'hareï 16, 31. Emor 23, 32. On verra le Likouteï Torah, notamment au début de la Parchat Haazinou. Le verset Tissa 31, 15 en dit de même pour le Chabbat, Chabbat des Chabbats. On verra le Torah Or, Parchat Vayakhel, à la page 87d, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 43a et l'on trouve une même affirmation à propos de la septième année, dans le verset Behar 25, 4.

(10) On trouvera une autre différence entre eux dans la lettre, adressée à tous, en Tichri 5733, qui est publiée dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 476.

Le septième jour, le Chabbat et la septième année, la Chemitta représentent une partie et la conclusion de deux périodes, ayant une portée générale. Le jour du Chabbat, “souvenir de la création originelle”⁽¹¹⁾, appartient au cycle hebdomadaire et il le conclut⁽¹²⁾. C’est lors de ce cycle que fut préparé⁽¹³⁾ et mis en place l’ordre de toute la création, que D.ieu avait réalisée en ces jours. Le Chabbat, jour béni et sanctifié, est l’âme, vivifiant tous les jours de la semaine⁽¹⁴⁾, au point que, bien souvent, la semaine, dans son ensemble, est appelée Chabbat⁽¹⁵⁾.

La création fut telle que : “Il créa pour faire”⁽¹⁶⁾ : pour réparer⁽¹⁷⁾. D.ieu fit la création afin qu’elle atteigne une perfection plus haute. C’est le rôle qu’Il a confié à l’homme, pour lequel Il lui a accordé Sa confiance. Il est, en effet, l’ élu d’entre les créations, qu’Il a fait à Son image⁽¹⁸⁾, avec une âme divine⁽¹⁹⁾. Il lui a insufflé toutes les forces nécessaires⁽²⁰⁾ et Il a préparé pour lui les moyens⁽²¹⁾ de mettre en application, d’une manière concrète, le Schéma divin, au sein de la création.

(11) Selon le rituel de la prière du Chabbat. On verra le Guide des égarés, tome 2, au chapitre 31 et le commentaire du Ramban sur le verset Vaét’hanan 5, 12.

(12) On verra, pour tout cela, le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°330.

(13) Le traité Sanhédrin 38a dit : “Ceci évoque l’image d’un roi... pendant sept jours...”.

(14) En effet, le Chabbat accorde la bénédiction aux jours qui le suivent, selon le Zohar, tome 2, aux pages 63b et 88a, le Likouteï Amarim du Maguid de Mézéritch, édition Kehot, au paragraphe 255 et le Or Ha Torah, Parchat Bechala’h, à partir de la page 636.

(15) Comme le dit le verset Emor 23, 15 : “sept semaines entières”.

(16) Béréchit 2, 3.

(17) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 11, au paragraphe 6, de même que le commentaire de Rachi, à cette référence.

(18) Béréchit 1, 27.

(19) On verra le Likouteï Torah du Ari Zal sur le verset : “l’Eternel D.ieu le renvoya : car ‘à notre image’ se rapporte à l’âme”.

(20) Car : “Je n’exige d’eux qu’en fonction des forces dont ils disposent”, selon le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3.

(21) On verra aussi le traité Sanhédrin 38a, qui dit : “afin qu’il prenne immédiatement part au festin”.

Puis, vient la période des années, les plantations et la récolte, la froideur et la chaleur, l'été et l'hiver⁽²²⁾, afin d'y appliquer concrètement ce Schéma, avec la plus grande perfection et de la manière qui convient le mieux, jusque dans une Chemitta entière⁽²³⁾, une période de sept ans, y compris l'année de la Chemitta, le Chabbat pour l'Eternel. Tout comme le Chabbat vivifie tous les jours de la semaine, l'année de la Chemitta vivifie toutes les années du cycle⁽²⁴⁾ et, parfois, la Chemitta est elle-même appelée : "Chabbat des années"⁽²⁵⁾.

On retrouve ces deux périodes dans la vie⁽²⁶⁾ des hommes⁽²⁷⁾, en général. Il y a, d'abord, la période du commencement, en laquelle on se prépare et l'on jette les bases de toute sa vie, celle de l'éducation, puis celle de la plantation et de la récolte, les années adultes⁽²⁸⁾, avec les connaissances que l'on a acquises et que l'on développe pour les "récolter", afin qu'elles produisent des fruits⁽²⁹⁾, une existence quotidienne favorable, en laquelle on atteint son objectif, qui est celui de D.ieu, bâtir pour Lui, béni soit-Il, une demeure parmi les créatures inférieures, en étudiant la Torah, en mettant en pratique ses Mitsvot, en ayant une vie quotidienne véritablement juive.

(22) Noa'h 8, 22. On verra aussi le commentaire de Rachi sur ce verset, basé sur le traité Baba Metsya 106b.

(23) On verra les responsa du Rachba, tome 1, au chapitre 9.

(24) On verra le Or Ha Torah, Parchat Behar, notamment aux pages 594 et 604, le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 442 et tome 12, à partir de la page 247, avec les références indiquées.

(25) Selon le verset Behar 25, 8 : "des Chabbats d'années".

(26) Qui est un "petit monde" selon l'expression du Midrash Tan'houma, Parchat Pekoudeï, au chapitre 3 et des Tikouneï Zohar, au début du Tikoun n°69, à la page 101a.

(27) On verra le Séfer Ha Maamarim 5630, à partir de la page 132 et le Séfer Ha Maamarim 5678, à partir de la page 303.

(28) Comme le dit le verset Choftim 20, 19 : "car, l'homme est tel l'arbre du champ" et l'on verra, à ce propos, le traité Taanit 7a.

(29) On verra le traité Sotta 47a, qui dit : "Que sont les fruits ? Ce sont les Mitsvot".

Plus précisément, chaque action, chaque accomplissement d'un homme, par sa logique, est réalisé après avoir été réfléchi, après avoir établi un plan pour l'atteindre, en préparant les moyens nécessaires pour cela. On peut ensuite mettre en pratique cette action en "plantant", en utilisant ces moyens, dans l'endroit qui convient, de la manière qui convient, pour que ce qui a été fait se développe et fournisse une récolte, des fruits, d'une manière effective. Il en est ainsi, également, dans l'existence quotidienne. On retrouve, là encore, ces deux périodes. Au début du jour, dès le matin, on se prépare à la prière, on étudie la Torah⁽³⁰⁾ et l'on donne de la Tsedaka⁽³¹⁾. Par la suite, en emportant avec soit la Torah de Lumière⁽³²⁾, son éclairage, en sachant ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire, "un homme se rend à son action et à son travail jusqu'au soir"⁽³³⁾, de façon générale⁽³⁴⁾, ou même plus profondément⁽³⁵⁾, en accomplissant son travail quotidien "jusqu'au soir, *Arev*", terme qui désigne également ce qui est doux. Le travail et tout ce qui l'entoure sont alors doux, car : "toutes tes actions sont pour le Nom de D.ieu" et : "en toutes tes voies, tu Le reconnais"⁽³⁶⁾.

(30) En effet, il ne peut pas se consacrer à ses besoins avant d'avoir prié selon le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 89, au paragraphe 3. Puis, de la synagogue, il se rend à la maison d'étude, selon la fin du traité Bera'hot et l'on verra le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, de même que celui de l'Admour Hazaken, au chapitre 155, avec les références indiquées. C'est en sortant de la maison d'étude qu'il adoptera : "les usages du monde", selon le traité Bera'hot 35b.

(31) Avant la prière, selon, notamment, le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, à la fin chapitre 92 et l'introduction de l'Admour Hazaken à son Siddour.

(32) Michlé 6, 23.

(33) Tehilim 104, 23.

(34) On verra le Likouteï Si'hot, tome 14, aux pages 176 et 177, qui donne plusieurs explications du verset : "un homme se rend à son action".

(35) Selon l'explication de l'Admour Hazaken, citée à la fin du discours 'hassidique intitulée : "un homme se rend à son action", dans le Séfer Ha Maamarim Yiddish, à la page 203, commenté à cette référence du Likouteï Si'hot.

(36) Traité Avot, chapitre 2, à la Michna 12. Michlé 3, 6. On verra le Rambam, lois des opinions, à la fin du chapitre 3, le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 231 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 156, au paragraphe 2.

On trouve, dans ce qui vient d'être dit, l'une des explications de la différence⁽³⁷⁾ qui existe entre l'interdiction de travailler⁽³⁸⁾ en le jour du Chabbat pour l'Eternel, lorsque : "tu ne feras aucun travail" et l'interdiction de travailler en l'année du Chabbat pour l'Eternel, laquelle porte uniquement sur des travaux, comme labourer et semer.

L'explication est la suivante⁽³⁹⁾. La période de ces jours, avec le saint Chabbat, symbolise un temps de méditation profonde et de préparation afin d'instaurer un certain mode de vie, comme on l'a indiqué ci-dessus. Or, lorsque l'on établit un plan et une carte⁽⁴⁰⁾, grâce auxquels on pourra ensuite bâtir un édifice, on doit alors être particulièrement scrupuleux, s'assurer que chaque détail est parfait, qu'aucun élément extérieur et accessoire n'intervienne. En effet, une petite erreur sur la carte, un léger déport d'un trait peut devenir un défaut majeur dans l'édifice⁽⁴¹⁾.

(37) On verra, notamment, selon la Kabbala et la 'Hassidout, le Likouteï Torah, Taameï Ha Mitsvot, du Ari Zal, à la Parchat Behar et le Chaar Ha Mitsvot, à la même référence, le Likouteï Torah, Parchat Behar, à partir de la page 44a et le Séfer Ha Mitsvot, du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la sainteté de la septième année, à partir de la page 35a et le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 280.

(38) Et, donc la punition, en conséquence.

(39) D'après ce qui a été dit au préalable, selon les références indiquées dans la note 37. En effet, la Sefira de Mal'hout, l'assemblée d'Israël inclut en elle toutes les influences émanant des Sefirot de l'émotion, puis elle agit, dans tous les détails et apporte la révélation.

(40) On verra, notamment, le début du Midrash Béréchit Rabba, le Zohar, tome 2, à la page 161a. On verra aussi le Chaar Ha I'houd, à partir du chapitre 12, le Or Ha Torah, Béréchit, tome 3, à la page 564a et le Séfer Ha Maamarim 5670, à partir de la page 35.

(41) On verra le Imreï Bina, porte du Chema Israël, au chapitre 39, le Chaar Ha I'houd, au chapitre 33 et le Or Ha Torah, Parchat Michpatim, à la page 1309.

Lorsque le plan est mis en application, d'une manière concrète, d'après la carte la plus précise, on doit faire attention aux actions qui requièrent un effort physique particulier. Celle-ci pourraient permettre de se convaincre que : "ma force et la puissance de ma main m'ont permis d'obtenir tout cela"⁽⁴²⁾, que l'on gagne sa vie par ses forces propres et par ses réalisations personnelles. C'est ce que souligne l'année chabbatique, qui rappelle à l'homme que : "toute la terre M'appartient"⁽⁴³⁾, que D.ieu accorde la subsistance à tous et qu'Il promet : "J'ordonnerai Ma bénédiction pour vous"⁽⁴⁴⁾.

L'idée et la conclusion de tout ce qui vient d'être dit sont les suivantes. Nous sommes entrés dans la nouvelle année, une année de Chabbat pour l'Eternel, qui a commencé un saint Chabbat et chaque Juif appartient au : "peuple sage et avisé"⁽⁴⁵⁾. Chacun et chacune comprendra sûrement et admettra que l'on doit avoir une vie organisée, chaque jour de la semaine et tout au long de l'année, en pleine conformité avec l'esprit du saint Chabbat, aussi bien pour le comportement de la maison, notamment l'éducation des enfants, afin que tout soit basé sur les valeurs sacrées de la meilleure façon possible.

(42) Ekev 8, 17. On verra le Séfer Mitsvot Gadol, à l'Interdiction n°64.

(43) Séfer Ha 'Hinou'h, Mitsva n°330, à propos du jubilé, dans le verset Behar 25, 23, en précisant : "tout", comme le verset Ze'harya 4, 14, notamment, qui dit : "le Maître de toute la terre". Et, le 'Hinou'h, à la Mitsva n°328 : "Il doit être évident, dans l'action de l'homme, en tout ce qui concerne cette année de la Chemitta, que l'on ne possède rien dans son domaine propre, que tout appartient au Maître de tout". Il n'en est pas de même, en revanche, pour le jubilé et pour Roch Hachana. Et, le verset Tehilim 47, 3 dit : "Roi de toute la terre".

(44) Behar 25, 21.

(45) Vaét'hanan 4, 6.

Conformément à la volonté et à l'exigence de D.ieu, "ils Me feront un sanctuaire et Je résiderai parmi eux"⁽⁴⁶⁾. La maison doit donc être le sanctuaire de la Présence divine⁽⁴⁷⁾, envers son entourage, en faisant tout ce qui est possible pour diffuser et renforcer le Judaïsme de la Torah et, comme on l'a dit⁽⁴⁸⁾, pour augmenter tout ce qui concerne la Torah et les Mitsvot, au-delà de l'Injonction selon laquelle : "on connaît l'élévation dans le domaine de la sainteté". Puis, l'on accomplira tout cela concrètement et parfaitement, car : "l'acte est essentiel".

Puisse D.ieu faire que cet effort et l'instauration de cet ordre de vie, conformément au contenu de la journée chabbatique et de l'année chabbatique, la septième année, ce qui veut dire que l'on est prêt et que l'on a pris la décision de mettre en pratique la Chemitta, le jubilé, toutes les Mitsvot qui sont énoncées à leur propos⁽⁴⁹⁾, se réalisant en Terre sainte, où la Chemitta s'applique, au sens le plus littéral.

Ainsi, s'accomplira la promesse⁽⁵⁰⁾ selon laquelle, grâce à : "la terre (qui) acceptera ses Chabbats"⁽⁵¹⁾, grâce au respect du Chabbat de la terre, en cessant les travaux agricoles, "tu feras revenir les captifs de Yaakov"⁽⁵²⁾. De ce fait, Israël sera immédiatement libéré⁽⁵³⁾ et, comme lors de la libération de l'Égypte, "Il les conduira dans le domaine de Sa sainteté, cette montagne

(46) Terouma 25, 8.

(47) On verra, notamment, le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la page 69a, "parmi eux : au sein de chacun".

(48) Dans la lettre du 18 Elloul.

(49) Midrash Tehilim sur le verset 85, 2.

(50) Selon le Midrash, à la même référence. La décision est suffisante, même si elle n'est mise en place que par la suite, comme l'indique le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 571 et l'on verra, notamment, le Panim Yafot, au début de la Parchat Behar et le Or Ha Torah, à la même référence.

(51) Be'houkotai 26, 34.

(52) Tehilim 85, 2.

(53) C'est ce que disent plusieurs manuscrits, cités par le Midrash Tehilim, édition Bober, à cette référence, dans les notes.

que Sa main droite a acquise⁽⁵⁴⁾, "Il bâтира, comme dans les hauteurs, Son sanctuaire, comme la terre qu'Il a créée pour toujours"⁽⁵⁵⁾. Dès lors, D.ieu conduira l'ensemble du peuple d'Israël en Sa terre sainte, dans le Temple que Sa main droite a créé. Il construira Son Temple, comme les cieux et comme la terre qu'Il a créée à jamais⁽⁵⁶⁾.

Avec mes respects et ma bénédiction afin d'être définitivement inscrits pour une bonne et douce année, à la fois matériellement et spirituellement,

Mena'hém Schneerson,

*

(54) Tehilim 78, 54.

(55) Tehilim 78, 69.

(56) Le troisième Temple qui sera éternel.

Par la grâce de D.ieu,
veille du saint Chabbat⁽¹⁾
18⁽²⁾ Elloul⁽³⁾ 5740, Parchat :
"Tu viendras dans le pays"⁽⁴⁾,
"Dresse-toi, Ma lumière"⁽⁵⁾,
Car, Ta lumière est venue"⁽⁶⁾,
septième année,
Chabbat pour l'Eternel⁽⁷⁾,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

(1) Date de la naissance des deux grands luminaires, le Baal Chem Tov, en 5458 et l'Admour Hazaken, en 5505, selon le Séfer Ha Si'hot 5703, à partir de la page 141. On notera que Rabbi Chimeon Ben Yo'haï et les érudits de la Torah, en général, sont appelés : "Chabbat", dans le Zohar, tome 3, aux pages 144b et 29a. On verra aussi le traité Chabbat 119a.

(2) On verra la causerie et le discours 'hassidique du Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, à propos du 18 Elloul, dans le Kountrass du 18 Elloul 5703.

(3) C'est le début des douze derniers jours de ce mois d'Elloul de l'année qui s'achève et qui correspondent aux douze mois de l'année. Le 18 Elloul permet donc d'établir le bilan du mois de Tichri passé, selon le Séfer Ha Si'hot 5703, aux pages 177 et 179.

(4) C'est la Parchat Tavo, telle qu'elle est appelée dans tous les livres de 'Houmach que j'ai vu, non pas Ki Tavo. Il en est de même pour les discours 'hassidiques de nos maîtres et chefs qui commencent par ce verset.

(5) On verra les enseignements du Baal Chem Tov sur ce verset, dans le Kéter Chem Tov, édition Kehot, dans les additifs, au paragraphe 3, avec les références indiquées, de même que le long enseignement du Maguid de Mézéritch sur le début de la Parchat Tavo et le Or Ha Torah, Devarim, tome 5, à la page 2059.

(6) Selon la Haftara de ce Chabbat, Ichaya 60, 1. On verra le Séfer Ha Si'hot 5705, à la page 129, qui dit que : "notre maître, le Baal Chem Tov a expliqué, le mercredi 18 Elloul 5505, date de la naissance de l'Admour Hazaken que : en ce mercredi, quatrième jour de la création, en lequel les luminaires furent suspendus, quand il fut dit : 'dresse-toi Ma lumière', une âme nouvelle est descendue dans le monde".

(7) Behar 25, 4.

Je vous salue et vous bénis,

Nous sommes à la conclusion de cette année 5740, dans les derniers jours de préparation à la nouvelle année, qui vient, pour nous et pour tout Israël, pour le bien et la bénédiction. Il est donc judicieux de se pencher sur un point, en relation avec cela, même s'il a déjà été maintes fois⁽⁸⁾ abordée. Il est, néanmoins, particulièrement à propos et d'actualité, y compris en ce qui concerne l'action, qui est essentielle⁽⁹⁾.

Ceci est également lié au fait que l'année qui parvient à son terme est une année de Chemitta, un Chabbat pour l'Eternel et celle qui vient est donc l'année du Hakhel. La Mitsva du Hakhel, telle qu'elle est définie par la Torah⁽¹⁰⁾, est célébrée tous les sept ans, tout de suite après l'année de la Chemitta, lorsque les Juifs se rendent en pèlerinage, dans le Temple, pendant la fête de Soukkot. On doit alors rassembler, "Hakhel", tous les Juifs, hommes, femmes et enfants, y compris les plus petits⁽¹¹⁾. Le roi lit alors devant eux⁽¹²⁾ des passages de la Torah, dont le

(8) On verra les lettres du 18 Elloul 5712, des jours de Seli'hot 5726, des jours de Seli'hot 5727 et du 6 Tichri 5734, dans le Likouteï Si'hot, à la fin du tome 9.

(9) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 17.

(10) Vayéle'h 31, 6-13.

(11) On verra le Ramban et le Or Ha 'Haïm sur le verset Vayéle'h 31, 13, le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi, à propos du même verset, le Maharcha sur le traité 'Haguiga 13a, le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°612, qui dit : "il semble que ceci s'applique dès qu'il n'est plus considéré comme un mort-né". Ceci est surprenant, car s'il en est ainsi, il faudrait les faire venir déjà avant cela, à cause du doute portant sur une Injonction de la Torah. Il en est de même pour le Kéli Yakar sur le verset Vayéle'h 31, 12. Du Yerouchalmi, au début du traité 'Haguiga, qui s'étonne du jeune âge des enfants, on peut déduire que l'on fait allusion à un enfant qui n'est pas encore en âge de recevoir une éducation juive.

(12) Traité Sotta 41a, cité dans le commentaire de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 11 et, plus précisément, dans le Rambam, lois de 'Haguiga, chapitre 3, au paragraphe 3. La lecture de la Torah est faite par le roi ou bien par un Grand, selon les références indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 445 et tome 19, à la page 300, au paragraphe 4.

contenu⁽¹³⁾ leur confère l'empressement en la pratique des Mitsvot et renforce leur foi en le Judaïsme. Ceci exerçait sur eux une profonde influence, comme s'ils les entendaient de D.ieu Lui-même⁽¹⁴⁾.

L'une des raisons pour lesquelles la Mitsva du Hakhel fut instaurée précisément en cette période est la suivante. L'année de la Chemitta⁽¹⁵⁾ est un Chabbat pour l'Eternel, en lequel on se sert du temps⁽¹⁶⁾ qui a été libéré du travail dans les champs et dans les vergers, qui était, à l'époque, l'activité essentielle⁽¹⁷⁾, pour intensifier son étude de la Torah, sa prière et sa pratique des Mitsvot, dans des proportions accrues⁽¹⁸⁾.

(13) Rambam, même référence, au paragraphe 1 et l'on verra aussi le paragraphe 6.

(14) Comme le dit le Rambam, à cette référence, au paragraphe 6, que le texte citera par la suite : comme si on l'entendait de la bouche de D.ieu".

(15) Il y a un point commun entre le Hakhel et la Chemitta, comme l'explique le Kéli Yakar, à cette référence. On verra aussi le Séfer Ha 'Hinou'h, à la Mitsva n°328, celle de la Chemitta.

(16) On verra le Sforno sur les versets Behar 25, 2-4, qui dit que : "toute l'année, on néglige le travail de la terre pour Le servir. Les agriculteurs, quand ils se reposent, cette année-là, se motivent à rechercher l'Eternel". La fin du discours 'hassidique intitulé : "Quand vous viendrez", de 5630, dans le Séfer Ha Maamarim 5630, à la page 138, précise que, tous les ans, les Juifs, dans leur ensemble, ne peuvent pas servir D.ieu comme les membres du Sanhédrin, car ils sont occupés à labourer et à planter. En revanche, la septième année, ils peuvent effectivement servir D.ieu comme les membres du Sanhédrin". On verra la longue explication des lettres du 18 Elloul 5739 et du 11 Nissan 5740, avec leurs notes.

(17) On verra les causeries du 18 Elloul 5739, au paragraphe 4.

(18) Selon les propos de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, dans le traité Bera'hot 35b, "comment un homme peut-il labourer, planter et récolter ?". Bien entendu, ceci s'applique à toutes les époques. On verra, à ce propos, la lettre du 11 Nissan 5740 et les références indiquées.

C'était donc la préparation adaptée et judicieuse pour que tous les Juifs se rendent dans le Temple en tant qu'assemblée⁽¹⁹⁾ et qu'ils intériorisent la lecture de la Torah, comme s'ils l'entendaient de D.ieu, avec un sentiment profond émanant de leur âme, comme devant le Sinai⁽²⁰⁾, lors du don de la Torah. Ceci pénétrait dans les cœurs et dans les têtes, puis, par la suite, avait un impact sur le comportement quotidien, au cours des années suivantes⁽²¹⁾.

Bien que la Mitsva du Hakhel, selon sa définition concrète et évidente, soit liée à la période du Temple, on sait⁽²²⁾, néanmoins, que tout ce qui concerne le Temple, comme, par exemple, les sacrifices⁽²³⁾, existent, dans la dimension morale, à toutes les époques. C'est ainsi que les prières ont été instaurées pour remplacer les sacrifices et qu'elles prennent leur place⁽²⁴⁾.

(19) D'autant qu'il n'est pas dit : "organise une réunion", par exemple. On verra, à ce propos, la lettre suivante et l'on notera que le Hakhel est pendant la fête de Soukkot. Or, il est dit, dans le traité Soukka 27b, que : "tous les enfants d'Israël sont aptes à résider dans une même Soukka". On verra le Likouteï Si'hot, tome 19, à la page 300, dans la note 29.

(20) Rambam, à la même référence et l'on peut s'interroger sur le sens de cette précision, de même que sur ce que veut dire : "la foi de Vérité".

(21) Selon les termes du verset Vayéle'h 31, 11 : "tous les jours..."

(22) On verra le Likouteï Torah, Soukkot, à la page 78c, le Likouteï Si'hot, tome 2, à partir de la page 411 et tome 14, à partir de la page 133.

(23) La finalité du Temple est, en effet, d'être une maison pour l'Eternel, prête pour y offrir des sacrifices, selon le Rambam, au début des lois de la maison d'élection.

(24) On verra, notamment, le traité Bera'hot 26b et le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 68, au paragraphe 9.

Un Juif prie de tout son cœur et il est prêt à offrir la graisse et le sang⁽²⁵⁾, c'est-à-dire le meilleur de ce qu'il possède⁽²⁶⁾, tout ce qui suscite sa passion, à D.ieu. Dès lors, D.ieu l'accepte, comme un sacrifice d'Ola qui serait offert dans le Temple. Même à l'époque où les enfants d'Israël possédaient un Sanctuaire et un Temple, lorsqu'ils offraient des sacrifices, le rôle essentiel était assigné à chaque cœur juif, conformément à l'Injonction, à la requête et à la promesse de D.ieu : "Je résiderai parmi eux"⁽²⁷⁾, en leur intériorité, en la profondeur de leur cœur juif⁽²⁸⁾.

Or, il en est de même également pour la Chemitta. L'Injonction de travailler la terre pendant six ans et de se reposer le septième s'applique uniquement en Erets Israël⁽²⁹⁾, où la terre est sainte⁽³⁰⁾, mais non dans le reste du monde. En revanche, le contenu moral de la Chemitta, en tant que Chabbat pour l'Eternel, qui est saint⁽³¹⁾, est valable et d'actualité en tout endroit, à toutes les époques. Il est lié à la sainteté du peuple saint⁽³²⁾, qui dépasse et transcende les limites du temps et de l'espace.

De ce fait, alors que nous allons entrer dans l'année du Hakhel, après la préparation d'une année de Chemitta, comme on l'a indiqué, on doit méditer attentivement au contenu et à la

(25) On verra le verset Yé'hezkel 44, 15, le Mevo Chearim, porte n°5, 2^{ème} partie, à la fin du chapitre 3 et le Séfer Ha Maamarim, Kountrassim, tome 2, à partir de la page 373.

(26) On verra le Rambam, à la fin des lois des interdictions de l'autel et le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, à la fin du chapitre 248.

(27) Terouma 25, 8.

(28) On verra, notamment, le Chneï Lou'hot Ha Berit, à la page 69a.

(29) Yerouchalmi, traité Cheviit, au début du chapitre 6 et Rambam, lois de la Chemitta et du jubilé, chapitre 4, au paragraphe 25.

(30) On verra le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 247.

(31) Tissa 31, 14. On verra le Likouteï Torah, Parchat Tsav, à la page 12a, le Siddour de l'Admour Hazaken avec les commentaires de la 'Hassidout, à partir de la page 297d, la séquence de discours 'hassidique intitulée : "et, ainsi", de 5637, au chapitre 5 et à partir du chapitre 25.

(32) Yethro 19, 6.

finalité de cette Mitsva, qui est, comme le dit la Torah⁽³³⁾ : “afin qu’ils écoutent et afin qu’ils apprennent à craindre l’Eternel, votre D.ieu, à garder et à faire toutes les paroles de cette Torah. Et, leurs fils qui ne savent pas (encore) et qui n’ont pas entendu apprendront à craindre l’Eternel, votre D.ieu”.

Il est, en outre, bien évident que la Mitsva du Hakhel souligne fortement l’importance de l’éducation des enfants. Ceci s’applique non seulement aux petits enfants, au sens propre, mais aussi aux adultes, qui sont restés des “enfants” dans le Judaïsme, tous ceux qui : “ne savent pas”, qui, pour une quelconque raison, n’ont pas encore reçu une bonne éducation et ceux qui appartiennent à la catégorie qui : “ne sait pas poser de questions”. Tous ceux-là, précisément parce qu’ils ne savent pas, parce qu’ils ne ressentent pas qu’ils ont un manque, doivent interroger, poser des questions.

De telles personnes doivent aussi être rassemblées. On doit leur faire entendre et leur apprendre ce qu’est la Torah, ce qu’est une Mitsva, apprendre au point de se pénétrer de crainte de D.ieu et, avant tout, “garder et faire toutes les paroles de cette Torah”, car : “elle ne sera pas changée”⁽³⁴⁾ et restera celle qui fut donnée sur le mont Sinaï. Tout cela sera : “comme si on l’entendait de la bouche de D.ieu”.

Puisse D.ieu faire que chacun et chacune, au sein de tout Israël, agisse, en tous les domaines qui viennent d’être définis, afin de renforcer, d’approfondir et de diffuser le Judaïsme, dans l’existence quotidienne, en soi-même et autour de soi, de la manière la plus large. Tout ceci raffermira le fait d’être inscrit et scellé pour une bonne année, dans tous les domaines, à la fois matériellement et spirituellement.

(33) Vayéle’h 31, 12-13.

(34) Selon le 9^{ème} des 13 principes fondamentaux. On verra le Rambam, lois des fondements de la Torah, au début du chapitre 9 et lois des rois, chapitre 11, à la fin du paragraphe 13, son commentaire de la Michna, traité Sanhédrin, chapitre ‘Hélek, 9^{ème} fondement.

Tous les Juifs, hommes, femmes et enfants, mériterons très prochainement d'obtenir la délivrance véritable et complète par notre juste Machia'h, en mettant en évidence dès maintenant, encore pendant le temps de l'exil : "Nous sommes Ton peuple, le troupeau que Tu fais paître. Nous Te louerons pour l'éternité. En chaque génération, nous relaterons Tes louanges"⁽³⁵⁾.

Avec mes respects et ma bénédiction afin d'être inscrits et scellés pour une bonne et douce année, de même que pour connaître la réussite dans tous les domaines,

Mena'hem Schneerson,

*

(35) Tehilim 79, 13.

Par la grâce de D.ieu,
jours⁽¹⁾ de Seli'hot⁽¹⁾ 5740, septième
année, Chabbat pour l'Eternel⁽³⁾,
Brooklyn, New York,

Aux fils et filles d'Israël,
où qu'ils se trouvent,
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

En ces jours de préparation pleine et entière pour Roch Hachana, qui est non seulement le début de l'année, mais aussi sa "tête"⁽⁴⁾, exerçant une influence sur tous ses jours, "du début de l'année à la fin de l'année"⁽⁵⁾ et en se fondant sur le principe selon lequel : "l'acte est essentiel"⁽⁶⁾, duquel on déduit l'importance de l'action dans l'existence quotidienne, il est judicieux de se pencher un peu plus largement sur l'un des points qui a

(1) Le Tana Dveï Elyahou Zouta dit, à la fin du chapitre 23 : "David savait que le Temple serait détruit et que les sacrifices seraient annulés. Et, David se préoccupait pour Israël : 'Comment leurs fautes seront-elles rachetées ?'. Le Saint béni soit-Il répondit à David : 'Ils se tiendront devant Moi, comme une assemblée unique et ils se confesseront, ils diront devant Moi l'ordre des supplications et Je leur répondrai'".

(2) L'impact de ces jours, après le service de D.ieu d'Elloul, qui les a précédés, est défini par un enseignement du Baal Chem, Tov, figurant dans le Kéter Chem Tov, édition Kehot, additifs, au paragraphe 13, avec les références indiquées.

(3) Behar 25, 4.

(4) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Tavo, à la page 41c, Parchat Nitsavim, à la page 47a, Roch Hachana, à la page 55a et le début du Atéret Roch.

(5) Ekev 11, 12 : "du début (*Réshit* sans *Aleph*) de l'année". *Réshit* sans *Aleph* est l'anagramme de Tichri, selon le commentaire du Baal Ha Tourim sur ce verset et l'on verra le Or Ha Torah, Soukkot, à la page 1756.

(6) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 17.

été mentionné succinctement dans la précédente lettre⁽⁷⁾, concernant le fait que la nouvelle année est celle du Hakhel.

Cette Mitsva, dans sa définition générale, s'appliquait à l'époque du Temple. On réunissait alors tous les Juifs, hommes, femmes et enfants⁽⁸⁾, comme une seule assemblée, afin de leur conférer l'empressement dans la pratique des Mitsvot, de renforcer leur foi en le Judaïsme, comme on l'a indiqué dans la lettre mentionnée ci-dessus.

Une assemblée est, tout d'abord, une réunion, un regroupement de diverses personnes, de différents individus qui se rassemblent dans un certain but, afin de mettre leurs forces en commun pour atteindre un certain résultat. De la sorte, on peut accomplir beaucoup plus que la somme des réalisations de chacun d'eux, qui utiliserait ses capacités, seul.

En effet, on peut observer concrètement qu'un homme souève, puis porte un fardeau beaucoup plus lourd, quand quelqu'un d'autre l'aide à le soulever⁽⁹⁾. Il en résulte un point fondamental, un fait nouveau, une "assemblée", pouvant faire ce qui est hors de portée des individus, en tant que tels.

On connaît l'exemple qui est donné, à ce sujet⁽¹⁰⁾. Quand il fallut faire un Sanctuaire pour la Présence divine, "Je résiderai parmi eux"⁽¹¹⁾, on devait disposer de treize⁽¹²⁾ ou quinze⁽¹³⁾ élé-

(7) De la veille du saint Chabbat 18 Elloul, dans laquelle tout cela est expliqué par le détail.

(8) Vayéle'h 31, 12. On verra le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à partir de la page 245.

(9) On verra le traité Sotta 34a et le commentaire de Rachi, également cité dans son commentaire du verset Chela'h 13, 23.

(10) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 217.

(11) Terouma 25, 8.

(12) Midrash Chir Hachirim Rabba, chapitre 4, au paragraphe 13. Zohar, tome 2, à la page 148a. Midrash Tan'houma, chapitre 5 et commentaire de Rachi, au début de la Parchat Terouma.

(13) Be'hayé et Kéli Yakar sur le verset Terouma 25, 3. On verra aussi le Zohar, tome 2, à la page 135a.

ments, de l'or, de l'argent, etc. Les hommes et les femmes prirent part à tout cela, de même que les enfants, comme le soulignent nos Sages⁽¹⁴⁾, dont la mémoire est une bénédiction. Puis, il y eut ceux qui possédaient la sagesse du cœur, Betsalel, Aholyav et, au dessus de tous, Moché, notre maître. C'est grâce à tous ensemble que l'on fut en mesure d'agir, de monter et de dresser un Sanctuaire⁽¹⁵⁾, "Ils Me feront un Sanctuaire"⁽¹⁶⁾, grâce auquel : "Je résiderai parmi eux", au sein de chacun⁽¹⁷⁾.

Il en est de même également pour le "petit Sanctuaire", la synagogue⁽¹⁸⁾. Lorsque dix Juifs se réunissent pour prier, est constituée une entité nouvelle, une communauté⁽¹⁹⁾. D.ieu dit alors : "Je serai sanctifié parmi les enfants d'Israël". On récite alors le Kaddish, le Bare'hout, la Kedoucha⁽²⁰⁾. Et, ceci a une incidence sur tous ceux qui appartiennent à cette communauté. Chacun est alors un membre de cette sainte assemblée.

(14) Avot de Rabbi Nathan, au chapitre 11. Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat Terouma et au début de la Parchat Vayakhel. On verra le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Vayakhel.

(15) On notera que, lorsque les enfants d'Israël sont "tous comme un", grâce à cela, "bénis-nous, notre Père", comme l'indique le chapitre 32. Or, une bénédiction essentielle est : "Je résiderai parmi eux". On verra le discours 'hassidique intitulé : "Enrôlez d'entre vous", de 5659.

(16) Terouma 25, 8.

(17) On verra, notamment, le Chneï Lou'hot Ha Berit, à la page 69a et le Séfer Ha Maamarim 5708, à partir de la page 132.

(18) Traité Meguila 29a.

(19) On verra le Tsafnat Paanéa'h, principes, à l'article : "communauté" et références indiquées. On verra le Likouteï Si'hot, tome 18, aux pages 112 et 113, au paragraphe 10.

(20) Emor 22, 32. Traité Bera'hot 21b. Yerouchalmi, traité Bera'hot, chapitre 7, au paragraphe 3 et l'on verra les différences, par rapport au Babli. Le Zohar, tome 3, à la page 93a, mentionne la récitation de la Kedoucha dans le compte des Injonctions. C'est aussi ce que dit le Chaar Ha Kedoucha, de Rabbi 'Haïm Vital, tome 1, à la porte 4 et l'on verra le Séfer Ha Mitsvot, du Tséma'h Tsédek, à propos de la récitation de la Kedoucha. On verra le Likouteï Si'hot, tome 12, à partir de la page 212, avec les références indiquées.

Ceci s'applique, de la même façon, au Hakhel, qui devait être : "quand tout Israël vient". Dès lors, "tu liras cette Torah devant tout Israël"⁽²¹⁾, de sorte que : "tu rassembleras le peuple, les hommes, les femmes et les enfants". Le Hakhel faisait de tous une assemblée et l'on entendait cette Torah : "comme de D.ieu Lui-même, "comme au jour qu'elle fut donnée sur le Sinai"⁽²²⁾. C'est alors que : "Israël campa là-bas, face à la montagne", "comme un seul homme, avec un seul cœur"⁽²³⁾.

Comme on l'a indiqué dans la lettre précédente, la Mitsva du Hakhel, au sens évident et concret, est lié au Temple. En revanche, elle est d'actualité, dans sa dimension spirituelle, en tout endroit et de tout temps. Ceci est particulièrement souligné, chaque année, à cette époque, puisque, au cours du Chabbat précédant Roch Hachana, on lit toujours la Paracha⁽²⁴⁾ : "vous vous trouvez tous ensemble, en ce jour... vos chefs de tribu... vos piseurs d'eau"⁽²⁵⁾.

En plus du fait que tous les Juifs se trouvent ensemble, des plus hauts d'entre eux, "vos chefs", jusqu'aux plus simples, "vos piseurs d'eau", ils s'attachent à D.ieu, par un lien immuable, "pour te faire contracter l'alliance de l'Eternel ton D.ieu". Ils ne sont pas alors quelques individus, mais : "vous tous, comme une seule personne". Ces quelques individus deviennent ainsi : "une seule personne"⁽²⁶⁾.

(21) Vayéle'h 31, 11.

(22) Rambam, lois de 'Haguiga, chapitre 3, au paragraphe 6.

(23) Yethro 19, 2, commentaire de Rachi, basé sur la Me'hilta et Targoum Yerouchalmi.

(24) Likouteï Torah, au début de la Parchat Nitsavim et l'on verra les Tossafot sur le traité Meguila 31b, le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 428, au paragraphe 4, le Kéter Chem Tov, additifs, au paragraphe 31, avec les références indiquées.

(25) Nitsavim 29, 9-11.

(26) Likouteï Torah, à la même référence et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1141.

De la sorte, apparaît une existence nouvelle, auprès des dix catégories⁽²⁷⁾ qui constituent le peuple d'Israël, telles qu'elles sont énumérées dans le verset. Chacune d'entre elles fait partie d'un organisme entier⁽²⁸⁾, l'ensemble du peuple d'Israël, pénétré et unifié par une seule et même idée, le fait de couronner D.ieu⁽²⁹⁾, avec le même souhait profond, que D.ieu accepte ce couronnement, qu'Il se révèle comme Roi d'Israël et, grâce à cela, comme Roi de toute la terre⁽³⁰⁾.

Ce qui vient d'être dit s'applique au Roch Hachana de chaque année, mais, cette année, tout ceci est encore plus clairement souligné, car c'est le Roch Hachana d'une année de Hakhel, lorsque la réunion de tous les Juifs en une seule assemblée est particulièrement soulignée, comme on l'a indiqué ci-

(27) Likouteï Torah, à cette référence, d'après le Zohar, tome 2, à la page 82a et l'on verra, à cette référence, le commentaire de Rachi.

(28) Likouteï Torah, à la même référence.

(29) Traité Roch Hachana 16a et 34b. C'est le sens de Roch Hachana, comme on peut le déduire de la requête, formulée dans chaque prière de Roch Hachana, à l'exception des bénédictions sur les versets de souvenir et ceux du Chofar : "Règne sur le monde". La conclusion de ces bénédictions, de même que celle du Kiddouch est : "Roi de toute la terre". Le commentaire de Rachi et le Ma'hazor Vitry considèrent que l'on doit dire : "le saint Roi", y compris dans Arvit, car le Saint béni soit-Il a dit : "Faites-Moi régner sur vous, à Roch Hachana, ainsi qu'il est écrit : 'Je suis l'Eternel ton D.ieu' et, tout de suite après cela : 'le septième mois'". La sonnerie du Chofar est la "Mitsva du jour", selon le traité Roch Hachana 26b. Le "fait premier", en la matière, est que : "nous faisons que le Créateur règne sur nous", comme le dit Rabbi Saadia Gaon, cité par Abudarham, dans les raisons de la sonnerie du Chofar. Le Péri Ets 'Haïm et le Siddour du Ari Zal, notamment, disent que, pendant tous les dix jours de Techouva, on reconstruit l'Attribut de Mal'hout. On verra, à ce propos, le début de la séquence de discours 'hassidiques 5666 et le début du Séfer Ha Maamarim 5703.

(30) On verra le discours 'hassidique intitulé : "un homme est tenu de dire la bénédiction", de 5638, en particulier à la fin du chapitre 9 et dans le chapitre 13.

dessus. Ceci fait suite à une année de Chemitta, de Chabbat pour l'Eternel, qui a entièrement été celle du rassemblement et de l'unification⁽³¹⁾.

Ceci a eu un effet concret et tangible. Quiconque détenait un champ ou une vigne, ce qui était, à l'époque du Temple, le moyen de subsistance essentiel des enfants d'Israël, "l'un sous sa vigne et l'autre sous son figuier"⁽³²⁾, se défaisait alors de la propriété personnelle de sa terre et la restituait à son véritable Propriétaire⁽³³⁾, à Qui la terre entière appartient⁽³⁴⁾, ainsi qu'il est dit : "Car, toute la terre est à Moi"⁽³⁵⁾. Il transmet alors ces champs et ces vignes dans le domaine de tous les Juifs, d'une manière identique.

C'est pour cette raison que l'année de la Chemitta est la préparation qui convient au Hakhel. En effet, l'un et l'autre sont les fondements de tout ce qui doit être accompli, dans l'existence quotidienne, pendant les années qui viennent.

On citera au moins un exemple concret, applicable à l'action. Lorsque quelques Juifs habitent dans un village, ils doivent, bien entendu, étudier la Torah et mettre en pratique les Mitsvot de la meilleure façon, mais, en outre, ils doivent aussitôt devenir une communauté, bâtir un Judaïsme communau-

(31) On verra le Kéli Yakar sur le verset Vayéle'h 31, 12.

(32) Melà'him 1, 5, 5. Il en sera de même dans le monde futur, selon le verset Mi'ha 4, 4.

(33) On verra le 'Hinou'h, à la Mitsva n°328 : "on doit voir dans l'action de l'homme, en tout ce qui concerne cette année de Chemitta, que rien ne lui appartient, que tout est dans le domaine de Celui Qui possède tout". On verra aussi la Mitsva n°84.

(34) On verra l'enseignement du Maguid de Mézéritch sur le verset Behar 25, 20 : "et si vous demandez : que mangerons-nous ?", dans le Or Torah du Maguid de Mézéritch, édition Kehot, à partir de la page 42c.

(35) Selon les termes du verset Behar 25, 23, à propos du jubilé.

taire, créer des institutions de Torah, donnant une éducation, avoir un dirigeant de la Torah, un Rav, une nourriture conforme à la Torah, un Cho'het et, bien évidemment, une vie de famille basée sur la Torah, un Mikwé.

Nous avons entendu la lecture de la Torah du Chabbat Seli'hot, "vous vous trouvez tous ensemble en ce jour", "rassemble le peuple, les hommes, les femmes et les enfants". Puisse donc D.ieu faire que chacun et chacune intériorise les points qui viennent d'être exposés, afin qu'ils s'appliquent à l'action concrète, chaque jour et tous les jours de l'année.

D.ieu "entend la sonnerie de Son peuple, Israël, avec miséricorde"⁽³⁶⁾ et Il bénira tout notre peuple, Israël, chacun et chacune en particulier, afin de pouvoir mettre en pratique les Mitsvot de la Chemitta et du Hakhel, non seulement de manière spirituelle, mais au sens le plus littéral, lors de la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h. Alors, "une grande assemblée retournera là-bas"⁽³⁷⁾, dans le Temple qui sera reconstruit à sa place⁽³⁸⁾. Tout cela sera très bientôt et véritablement de nos jours.

Et, s'accomplira dès maintenant, encore pendant le temps de l'exil, "nous sommes Ton peuple et le troupeau que Tu fais paître, nous Te louerons pour l'éternité, en chaque génération, nous dirons Ta louange"⁽³⁹⁾.

(36) Selon la conclusion de la bénédiction sur les versets du Chofar. On verra le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 581, d'après le Yerouchalmi, traité Roch Hachana, chapitre 3, au paragraphe 3. On verra aussi Iguéret Ha Techouva, au début du chapitre 11, à la page 100a.

(37) Yermياهو 31, 8.

(38) Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 11.

(39) Tehilim 79, 13.

Avec mes respects et ma double bénédiction, afin d'être inscrits et scellés pour une bonne et douce année, de même que pour connaître la réussite en tout ce qui vient d'être dit, à la fois spirituellement et matériellement,

Mena'hem Schneerson,

*

Par la grâce de D.ieu,
jours du mois d'Elloul 5740,
Brooklyn, New York,

Au distingué et agréable 'Hassid
qui craint D.ieu, se consacre
aux besoins communautaires,
le Rav...,

Je vous salue et vous bénis,

Je⁽¹⁾ fais réponse à votre lettre, dans laquelle vous me décrivez la part favorable que vous a accordée la divine Providence, puisque vous vous consacrez à la diffusion de la Torah et du Judaïsme, en général, dans vos domaines d'action, en particulier. Vous concluez votre propos par une question, sur le fait que vous êtes très peu aidé pour tout cela et vous me demandez si vous devez poursuivre vos activités.

Il est bien évident que, même si la question était : "faut-il commencer ces activités dans la situation actuelle ?", la réponse aurait été, très clairement, qu'il faut effectivement le faire, car la Mitsva de : "tu aimeras ton prochain comme toi-même" est : "un grand principe de la Torah". Même s'il s'agit du bien

(1) Cette lettre traite de la confiance en D.ieu, qui est également l'un des thèmes traités dans les lettres précédentes.

d'une seule personne, il faut s'efforcer de le faire, dans toute la mesure du possible. A fortiori en est-il ainsi pour le bien public et, plus encore, parce que vous vous trouvez au milieu de ces activités et vous avez déjà vu le fruit de votre effort, vous avez connu la réussite.

Il est donc absolument certain qu'à ces activités s'applique l'Injonction de la Torah, qui est aussi une force insufflée pour la mettre en pratique, la nécessité de connaître l'élévation dans le domaine de la sainteté⁽²⁾. C'est un enseignement de la Torah de Vérité. Il ne fait donc pas de doute que les voies et les moyens de mettre cette Injonction en pratique existent, bien plus que l'on peut le faire dans la joie et d'une manière accrue.

Certes, vous me donnez des raisons qui tendent vers le sens négatif, mais, comme je l'ai dit, la Torah donne l'assurance⁽²⁾ qu'en pareil cas, le Saint béni soit-Il⁽²⁾ accorde Son aide. Certes, il est envisageable que les chemins et les canaux, selon les voies naturelles, aient peut-être⁽²⁾ changé. Néanmoins, il est dit que : "le salut vient par les nombreux conseillers". Vous prendrez donc conseil auprès des responsables communautaires, parmi les 'Hassidim, ceux qui sont de véritables responsables communautaires et de véritables 'Hassidim. Il est certain qu'ils réussiront à vous faire trouver la voie.

Celui qui vous dit qu'il est préférable de ne rien faire, ou bien qui vous décourage, pour n'importe laquelle des activités qui sont menées dans l'esprit de mon beau-père, le Rabbi, ne peut pas être défini comme un responsable communautaire et il ne fait pas partie des 'Hassidim de mon beau-père, le Rabbi, bien évidemment. Certes, il est possible qu'un prétexte émane de la bouche de l'un ou de l'autre, quel qu'il soit, en commen-

(2) Le Rabbi souligne les mots : "connaître l'élévation dans le domaine de la sainteté", "l'assurance", "le Saint béni soit-Il", "peut-être", "l'encontre" et : "promesse".

çant par ceux qui ne possèdent pas l'empressement. Néanmoins, la paresse, la tristesse et la mélancolie, pour tout ce qui touche au succès des activités menées dans l'esprit de mon beau-père, le Rabbi, chef de notre génération, vont à l'encontre⁽²⁾ de ses directives, de sa requête et de sa promesse⁽²⁾.

Il n'y a pas lieu d'en dire plus, de façon générale et surtout pendant les jours d'Elloul, quand on se prépare à l'année qui vient. Pour conclure sur tout cela, il est certain que vous raffermirez votre confiance en D.ieu, Qui accordera la réussite à vos activités et aux voies naturelles. En bonne santé et dans l'enthousiasme, vous les poursuivrez, comme vous l'avez fait jusqu'à ce jour et vous ferez même un ajout. Ceci augmentera leur succès.

Et, d'une manière accrue également, vous serez inscrit et scellée pour une bonne et douce année, avec tous les membres de votre famille. Avec mes respects, ma bénédiction de réussite en tout ce qui vient d'être dit, de même que pour une bonne et douce année, à la fois matériellement et spirituellement,

Mena'hem Schneerson,

* * *

NITSAVIM

Nitsavim

Choisir la vie

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nitsavim 5725-1965
et second jour de Roch Hachana 5726-1965)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nitsavim 30, 19)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 274)

1. A la fin de cette Sidra⁽¹⁾, il est écrit : “la vie et la mort, Je les ai placées devant toi... et, tu choisiras la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance”. Rachi cite les mots : “et, tu choisiras la vie”, puis il donne trois explications :

A) la signification de : “et, tu choisiras la vie” qui est : “Je vous montre qu’il faut choisir la part de la vie”.

B) une parabole permettant de le comprendre :

“comme un homme qui dit à son fils : ‘choisis-toi une part agréable de mon héritage’, puis qui lui désigne cette part agréable et lui dit : ‘choisis ceci’”.

C) une preuve tirée d’un verset⁽²⁾ : “c’est à ce propos qu’il est dit : ‘Eternel, emplis ma part et ma coupe, Tu soutiens mon sort’. Tu as placé ma main sur le sort favorable en disant : ‘prends-toi cela’⁽³⁾”.

(1) Nitsavim 30, 19.

(2) Tehilim 16, 5 et l’on verra le commentaire de Rachi, à cette référence. On verra aussi le Rambam, à la fin des lois de la Chemitta et du jubilé, mais ce point ne sera pas développé ici.

(3) Dans les premières éditions et les manuscrits du Rachi, on trouve plusieurs différences, légères, dans la for-

mulation. On retrouvera aussi les termes de Rachi dans le commentaire du Be’hayé, à cette référence. Le Chnei Lou’hot Ha Berit, à la page 2b mentionne les termes de Rachi tels qu’ils figurent dans les éditions parvenues jusqu’à nous. Et, l’on verra les notes 16, 24, 26 et 27 ci-dessous.

On peut ici s'interroger : quelle est la difficulté soulevée par les mots : "et, tu choisiras la vie", conduisant Rachi à les commenter, surtout aussi longuement et avec tant de détails ? Leur signification n'est-elle pas très évidente, comme le soulignent les autres commentateurs définissant le sens simple de la Torah(4) ? D.ieu donne ici un bon conseil(5), celui de choisir la part de la vie, en : "aimant(6) l'Eternel ton D.ieu et en écoutant Sa Voix".

2. En fait, selon une lecture rapide de ce commentaire⁽⁷⁾, Rachi précise, dans son commentaire, que : "et, tu choisiras la vie" n'est pas une Injonction, un ordre, ni même un bon conseil, celui de choisir la vie, car il n'y a pas lieu d'ordonner à quelqu'un un tel choix. En effet, à celui qui ne

sait pas que cela est la vie, il suffit d'apporter cette précision et, dès lors, il choisira lui-même la vie, sans qu'il soit nécessaire de lui en donner l'ordre. En revanche, à celui qui n'admet pas que cela est la vie, à quoi bon ordonner ou même conseiller de la choisir, alors que, selon lui, cela n'est pas la vie ?

Plus précisément, "et, tu choisiras la vie" veut donc dire : "Je vous montre qu'il faut choisir". En disant, juste après cela : "en aimant l'Eternel ton D.ieu", le Tout Puissant montre aux enfants d'Israël qu'il faut : "choisir la part de la vie", parce qu'elle est la vie⁽⁸⁾. En effet, on ne voit pas toujours, de ses yeux de chair, que la "vie" dépend du "bien" et la "mort" du "mal"⁽⁹⁾. Il faut donc montrer que cela est juste et vrai, comme le

(4) On verra, notamment, les commentaires du Ramban et de Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence.

(5) On verra le Ramban, qui dit : "Je t'ai conseillé", de même que le Séfer Zikaron et le Béer Its'hak, à cette référence du commentaire de Rachi.

(6) Au verset 20.

(7) On verra aussi le Béer Maïm 'Haïm, du frère du Maharal, sur le commentaire de Rachi, à cette référence.

(8) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Va'et'hanan, au début du discours 'hassidique intitulé : "Ecoute, Israël" et le discours 'hassidique intitulé : "Si vous marchez dans Mes Décrets", de 5700, aux chapitres 1 et 2.

(9) Avant cela, dans les versets 15 à 18, avec le commentaire de Rachi.

souligne la suite de ce verset : “afin que tu vives, toi et ta descendance”.

C'est donc à ce propos que Rachi cite :

A) une parabole : “comme un homme qui dit à son fils” et ne se contente pas de déclarer : “choisis-toi une part agréable de mon héritage”, mais, en outre : “lui désigne cette part agréable”.

B) une preuve du verset, établissant que D.ieu “désigne la part agréable” aux enfants d'Israël, “c'est à ce propos qu'il est dit : Tu as placé ma main sur le sort favorable en disant : ‘prends-toi cela’”.

3. Il reste cependant difficile de comprendre la longueur de ce commentaire de Rachi :

A) Pourquoi doit-il citer une parabole, “comme un homme qui dit à son fils...” ? Il aurait pu donner d'emblée

l'explication, dire que D.ieu “montre” aux Juifs “la part agréable”. Bien plus, l'explication semble plus facile à comprendre que la parabole !

En effet, quand il s'agit de pratique de la Torah et des Mitsvot, il est nécessaire que D.ieu montre qu'elle est “la vie” et “la part agréable”, car, bien souvent, dans la situation du monde, “la voie des impies connaît le succès”⁽¹⁰⁾ et : “les Justes souffrent dans ce monde”⁽¹¹⁾. Il est donc nécessaire de préciser que les impies : “au final, seront repoussés”⁽¹¹⁾, alors que les Justes : “au final, se réjouiront”⁽¹¹⁾.

En revanche, quand il faut choisir une part favorable dans un héritage matériel, il est beaucoup plus aisé de déterminer ce qui l'est et ce qui ne l'est pas. Il est donc moins utile que quelqu'un désigne la part favorable.

(10) Yermyahou 12, 1.

(11) Selon les termes du Sifri, au début de la Parchat Re'eh. Peut-être ce passage du Sifri est-il la source, au moins dans sa généralité, de ce commentaire de Rachi. C'est aussi ce que

l'on peut déduire, d'une certaine façon, du commentaire de Rachi sur Tehilim, à la référence précédemment citée. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 27, 29.

B) Après avoir dit qu'il : "lui désigne cette part agréable", Rachi ajoute : "et il lui dit : 'choisis ceci'", ce qui veut dire qu'après avoir dit à son fils : "'choisis-toi une part agréable de mon héritage', puis, après lui avoir désigné cette part agréable", le père doit faire encore une autre action et : "lui dire : 'choisis ceci'". Or, ceci semble difficile à comprendre, car :

a) en quoi cela est-il nécessaire ?

b) à quoi correspond cette parole dans le verset, dans ce qu'il s'agit de comprendre ?

C) Rachi conclut : "c'est à ce propos qu'il est dit : 'Eternel, emplis ma part et ma coupe, Tu soutiens mon sort'. Tu as placé ma main sur le sort favorable". Or,

a) l'expression : "c'est à ce propos qu'il est dit" introduit une explication figurant dans un verset des Tehilim, à la différence de : "ainsi qu'il est dit", qui correspond à une preuve du verset,

b) le choix de la part favorable est telle que : "c'est à ce

propos qu'il est dit : 'Tu as placé ma main sur le sort favorable'".

En outre,

a) Rachi énonce le sens simple du verset, à cette référence. Pourquoi donc cite-il un verset des Tehilim en précisant : "c'est à ce propos qu'il est dit" ?

b) A quoi bon "placer la main sur le sort" ?

4. L'explication de tout cela est la suivante. Dans ce commentaire, Rachi entend répondre à une question, car le verset dit : "J'ai placé devant toi la vie et la mort... et tu choisiras la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance", puis, le suivant est : "afin d'aimer... écouter Sa voix... car Il est ta vie". Or, tout cela a déjà été clairement énoncé dans les versets précédents : "Vois, J'ai placé devant toi, en ce jour, la vie et le bien, la mort et le mal"⁽¹²⁾, ce qui veut dire que : "l'un dépend de l'autre. Si tu fais le bien, tu auras la vie. Si tu fais le mal, tu auras la mort"⁽¹³⁾.

(12) Nitsavim 30, 15.

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

Et, le verset explique ensuite⁽¹⁴⁾ : “car, Je t’ordonne, en ce jour, d’aimer... et tu vivras et tu te développeras... mais, si ton cœur se détourne... Je vous préviens...”. Dès lors, pourquoi le verset répète-t-il tout cela encore une fois⁽¹⁵⁾ ? Rachi en déduit que l’idée nouvelle, dans le contenu de ce verset, figure dans les mots : “et, tu choisiras la vie”, qui n’ont pas encore été dits, au préalable.

Quelle est donc cette idée nouvelle ? Rachi énonce, à ce propos, une parabole : “comme un homme qui dit à son fils : ‘choisis-toi une part agréable de mon héritage’, puis qui lui désigne cette part agréable et lui dit : ‘choisis ceci’”. Ceci permet de comprendre qu’il y a un cas dans lequel, même après avoir : “désigné cette part agréable”, il reste encore nécessaire de dire : “choisis ceci”. C’est ce que nous montrerons.

Il en est de même également pour ce qui fait l’objet de notre propos, pour le : “Je vous montre qu’il faut choisir la part de la vie” figurant dans notre verset. Celui-ci est comme le : “et lui dit” qui fait suite à : “il lui désigne cette part agréable”. Après que la Torah ait expliqué, dans les versets précédents, que : “si tu fais le bien, tu auras la vie”, il reste encore nécessaire d’émettre une Injonction : “et, tu choisiras la vie”.

5. On voit, dans la parabole, qu’après avoir “donné une part favorable de son héritage”, le père doit encore : “montrer qu’il faut choisir la part de la vie”. On peut en déduire qu’il s’agit, en l’occurrence, d’un héritage pour lequel il est difficile de savoir, à l’issue d’un examen extérieur, quelle est cette : “part favorable”. C’est la raison pour laquelle il est nécessaire que celui qui donne l’héritage désigne lui-même cette “part

(14) Nitsavim 30, 16-18, avec le commentaire de Rachi.

(15) Le Ramban explique, à cette référence, que : “c’est comme s’il faisait signer les témoins”, à la différence de

Rachi, commentant le verset Vayéle’h 31, 28. On verra aussi la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 19, à partir de la page 329.

favorable". On peut ainsi comprendre qu'il soit dit, dans cette parabole : "comme un homme qui dit à son fils", non pas : "qui dit à son ami"⁽¹⁶⁾.

La certitude de celui qui reçoit cette part que celui qui la lui donne lui a bien désigné la plus favorable découle de sa conscience de deux éléments :

A) celui qui donne la part sait quelle est la plus favorable⁽¹⁷⁾,

B) celui qui la donne recherche le bien de celui qui la reçoit, de tout son cœur. C'est pour cela qu'il est prêt à lui donner une part favorable de son héritage.

La certitude de ces deux éléments est effectivement affirmée dans la parabole :

A) cette part est l'héritage de celui qui la donne. Celui-ci sait donc parfaitement ce qu'elle est,

B) en outre, cet homme donne la part à son fils. Et, un père, plus que tout autre personne, est capable de donner à son fils une bonne part de son héritage.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos, la relation entre D.ieu et les Juifs. Ces derniers doivent comprendre que : "la vie et le bien dépendent l'un de l'autre", bien que, par ses yeux de chair, on ne le voit pas toujours. On leur deman-

(16) On notera que, dans la première et dans la seconde éditions, de même que dans plusieurs manuscrits de Rachi et dans le Be'hayé, à cette référence, il est dit : "à son ami". Le Sifri, à cette référence, dit : "ceci est à l'exemple d'un roi qui invita tous les

convives et il y avait son ami...". En revanche, le commentaire de Rachi, à cette référence, dit : "comme un homme qui aime l'un de ses fils".

(17) On verra le commentaire du Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat Reéh.

de donc, pour y parvenir, de méditer à deux idées :

A) le monde est : “Mon héritage”, celui de D.ieu, son Créateur, Qui le dirige et Qui sait donc quelle est la voie la plus droite pour obtenir la vie,

B) les Juifs sont : “les enfants de l’Eternel, votre D.ieu”⁽¹⁸⁾ et ils peuvent, de ce fait, être certains que D.ieu recherche ce qui est le meilleur pour eux.

Malgré cela, on ne voit pas cette part favorable, de ses yeux de chair et l’on doit donc s’en remettre à Celui Qui la donne, Lequel ne se contente pas de : “désigner cette part agréable”, mais, en outre, Il suscite l’empressement de celui qui la reçoit et lui conseille encore une fois de choisir la part agréable, lui : “dit : ‘choisis ceci’”.

Il en est de même, en l’occurrence. Après avoir expli-

qué aux Juifs que : “la vie et le bien dépendent l’un de l’autre”, après leur avoir désigné la “part agréable”, D.ieu doit encore les inviter à l’empressement, d’une manière spécifique⁽¹⁹⁾ : “et, tu choisiras la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance”. En conséquence, les Juifs doivent s’en remettre pleinement à D.ieu et choisir : “la part de la vie”.

6. On peut, toutefois, poursuivre cette analyse, car la parabole semble ne pas correspondre à ce qu’elle doit décrire. On comprend bien, dans la parabole, l’effet que peut avoir cet encouragement sur le fils, à qui l’on dit : “choisis ceci”. Tout d’abord, il s’agit, en l’occurrence, d’un père physique et d’un héritage matériel. Aussi, même si le fils ne voit pas, de ses propres yeux, qu’il y a là une “part agréable” de cet héritage, il ressent, néanmoins, la sincérité des propos de son père^(19*).

(18) Reéh 14, 1.

(19) On verra, notamment, le commentaire de Rachî sur le verset Tsav 10, 2, qui dit : “le verset doit prôner l’empressement” et sur le verset Reéh

12, 23 : “ils étaient débauchés... il était nécessaire de les renforcer”.

(19*) On verra le début du discours ‘hassidique intitulé : “un grand troupeau”, de 5666.

Le fils n'a pas une connaissance tranchée de la qualité de cet héritage, qui lui est laissé par son père. Il n'est donc pas en mesure de déterminer la part qui est agréable. C'est pour cette raison qu'il se suffit de l'assurance et de l'empressement conférés par son père, qui lui donne cette part et il les accepte.

Mais, il n'en est pas de même pour ce qui concerne notre propos. On ne voit pas toujours, de façon matérielle, la "part agréable" qui est désignée, "si tu fais le bien, tu auras la vie" et l'on peut même se dire que : "la vie" est celle du monde futur⁽²⁰⁾. Bien plus, parfois, on observe l'inverse de cela, par ses yeux de chair, car : "la voie des impies connaît la réussite"⁽¹⁰⁾ et : "les lèvres de l'étrangère sont douces"⁽²¹⁾. On ressent, par ses sens physiques, le plaisir des

attraits de ce monde. En revanche, on ne peut que croire au fait que : "elle laisse ensuite un goût amer, comme de l'absinthe"⁽²²⁾. Tout au plus le comprend-on intellectuellement.

Dès lors, comment cet empressement, comment le fait que D.ieu dise, par l'intermédiaire de Moché, dans Sa Torah : "et, tu choisiras la vie" peut-il exercer un effet certain sur l'homme, le convaincre d'abandonner les attraits du monde matériel pour choisir le bien et la vie de la Torah et des Mitsvot ?

Pour répondre à cette question, Rachi poursuit : "c'est à ce propos qu'il est dit : 'Eternel, emplis ma part et ma coupe, Tu soutiens mon sort'. Tu as placé ma main sur le sort favorable en disant : 'prends-toi cela'". En effet,

(20) On verra, notamment, le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence, le Be'hayé, à cette référence et sur le verset 15, le Or Ha 'Haïm, à cette référence, de même que le Sifri, à cette référence. On notera que, selon les termes du verset : "Il est ta vie et la longueur de tes

jours, pour résider sur la terre...", ce qui veut bien dire qu'il est ici question, au moins selon le sens simple du verset, de vie physique. On verra ce que le texte dira, à ce propos, par la suite.

(21) Michlé 5, 3.

(22) Michlé 5, 4.

“et, tu choisiras la vie” n’est pas une simple parole. C’est aussi le moyen de : “soutenir mon sort” et de : “placer la main sur le sort favorable”.

Dieu indique aux Juifs, “Je vous montre” de façon matérielle, “le sort favorable”, de sorte que l’on puisse observer de ses propres yeux, au moins de temps à autre, qu’en faisant le bien, on reçoit la vie, au sens le plus littéral⁽²³⁾. De même, on peut ainsi : “placer la main sur le sort favorable”, le toucher, afin d’acquiescer la conviction qu’en faisant le bien, on obtient : “un sort favorable” et : “la part de la vie”.

7. Ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre la modification de la formulation de Rachi, qui indique, dans la parabole : “et il lui dit : ‘choisis ceci’”, alors

que, dans l’explication, commentant le verset : “Eternel, emplis ma part et ma coupe”, il écrit⁽²⁴⁾ : “en disant : ‘prends-toi cela’”.

En effet, l’encouragement du père, après avoir désigné la part favorable, est uniquement oral. Le choix effectif dépend uniquement du fils et c’est à lui que le père dit : “choisis ceci”. C’est alors le fils qui doit choisir la “part agréable”, celle que le père lui a montrée.

Il n’en est pas de même, en revanche, quand Dieu dit : “et, tu choisiras la vie”. En pareil cas, Il “place la main sur le sort favorable”⁽²⁵⁾, qui a d’ores et déjà été choisi et mis en relation avec les Juifs. Il suffit donc que ceux-ci prennent ce “sort favorable” et c’est pour cette raison qu’il est écrit : “prends-toi cela”.

(23) Ou bien l’on ressent que la vie véritable n’est pas la vie physique et matérielle, mais bien la vie de la Torah et des Mitsvot.

(24) Dans la première édition, la version de cette parabole est la suivante : “choisis-toi ceci et prends-toi cela”.

(25) On notera que le commentaire de Rachi, à cette référence des Tehilim, énonce également une parabole : “comme un homme qui place la main sur la bonne part”. Il en est de même pour le Sifri, à cette référence. A l’inverse, Rachi conclut, non pas : “prends-toi”, mais : “choisis-toi”.

Rachi écrit⁽²⁶⁾, à ce propos : “Tu as placé ma main sur le sort favorable en disant : ‘prends-toi cela’”, sans répéter : “et, il lui dit”, comme dans la parabole. En effet, l’essentiel est alors de : “placer la main” et la parole qui accompagne ce geste : “prends-toi cela”, n’en est qu’une conséquence, précisant la nature de ce geste.

8. La modification qui vient d’être signalée, dans les propos de Rachi, fait également allusion à une notion de Hala’ha. Un point préalable sera précisé. La “part favorable”, dans l’explication et dans le verset, s’appelle : “mon sort”, un “sort favorable”⁽²⁷⁾. Ceci indique, d’une manière allusive, que le choix de la “part de la vie”, par les Juifs, est comparable à une

répartition par tirage au sort.

Ceci justifie également le changement de terme entre la parabole et ce qu’elle illustre, “choisis ceci” et : “prends-toi cela”, qui décrit la différence entre : “l’homme qui dit à son fils” et le tirage au sort, qui est tel que D.ieu : “place la main sur le sort”.

Plusieurs, parmi les premiers Sages⁽²⁸⁾, considèrent qu’une répartition entre les associés par tirage au sort ne fait qu’indiquer quelle est la part qui revient à chacun. Par la suite, chaque associé doit encore en prendre possession, en faisant un acte d’acquisition.

Il n’en fut pas ainsi, quand Erets Israël fut répartie par tirage au sort, avec : “une urne et le pectoral”⁽²⁹⁾, c’est-à-

(26) En revanche, la première édition dit : “elle me dit” et l’un des manuscrits de Rachi : “tu diras”. Quelques manuscrits omettent : “pour dire”.

(27) Quelques manuscrits de Rachi disent : “bonne part” et un manuscrit indique : “bonne part et sort agréable”.

(28) Cités dans l’Encyclopédie talmudique, à l’article : “sort”, tome 5, aux pages 418 et 419.

(29) Selon les termes de la Guemara, dans le traité Baba Batra 106b.

dire avec l'inspiration divine⁽³⁰⁾. Dans ce cas, tous s'accordent⁽³¹⁾ pour admettre que, de cette façon, chacun des enfants d'Israël fit l'acquisition de la terre qui lui était attribuée.

Il en est de même, en l'occurrence. Lorsque : "un homme dit à son fils...", il ne fait qu'indiquer la part qui est favorable, puis : "il lui dit : choisis ceci". En revanche, dans l'explication, D.ieu, quand Il dit : "et, tu choisiras la vie", ne fait pas qu'indiquer la "part de la vie". Il fait acquérir⁽³²⁾ le "sort favorable" à un Juif, qui n'a plu qu'à le prendre, concrètement, à : "placer la main sur le sort favorable en disant : 'prends-toi cela'".

9. On trouve également le "vin de la Torah", dans le commentaire de Rachi. Les deux formulations que l'on a mentionnées, "choisis la part favorable" et "prends-toi le sort favorable" sont deux moyens, pour un Juif, de réaliser en lui : "et, tu choisiras la vie".

Le premier moyen est un choix intervenant à l'issue d'un raisonnement logique. Le bien et la vie sont alors appelés : "part favorable". On sait⁽³³⁾, en effet, que la "part" correspond à l'effort s'inscrivant dans une démarche raisonnée. En pareil cas, on emploie le terme : "choisir", car il y a deux voies, deux parts, chacune présentant un avantage que l'autre n'a pas.

(30) Rachbam, à la même référence du traité Baba Batra et Baba Batra 122a, cité dans le commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 26, 54, de même que le Sifri, à la même référence.

(31) On verra les références qui sont citées dans l'Encyclopédie talmudique, dans le même article, à la page 419.

(32) Car la Parole du Saint béni soit-Il est considérée comme une action,

selon le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 18.

(33) Commentant l'expression : "comme nous sommes heureux, comme notre part est bonne", à la fin du discours 'hassidique intitulé : "comme nous sommes heureux", de 5696, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2. On verra aussi, notamment, la fin du discours 'hassidique intitulé : "comme nous sommes heureux", de 5700.

Si ce n'est pas le cas, il n'y a pas de choix. On opte alors pour une part et l'on écarte l'autre.

Le second moyen consiste à choisir le bien et la vie, non pas par un raisonnement, mais en transcendant la logique⁽³⁴⁾. En pareil cas, la vie est appelée : "sort favorable". On sait⁽³⁵⁾, en effet, qu'un tirage au sort ne fait pas intervenir la logique, qu'il la dépasse. Un tel choix est uniquement : "prends-toi". Dès lors, la deuxième part, l'autre voie, n'existe même plus et l'effort consiste uniquement à "prendre" le "sort favorable".

10. Nous comprendrons tout cela d'après l'explication de la 'Hassidout⁽³⁶⁾ selon laquelle : "la voie des impies

est fructueuse", mais la vitalité qui est accordée aux forces du mal émane d'un niveau superficiel. C'est précisément pour cela que cette vitalité peut être abondante, sans limite. A l'inverse, l'influence accordée à la sainteté émane d'une Lumière profonde, s'introduisant dans un réceptacle et qui est donc limitée.

Telle est donc la grande qualité des Juifs, qui font le choix du Saint béni soit-Il, de la sainteté. Ils renoncent, de la sorte, à l'influence abondante qu'accordent les forces du mal et ils choisissent l'influence réduite qui appartient au domaine de la sainteté⁽³⁷⁾. Pourquoi les Juifs font-ils un tel choix ? On peut, de façon générale, l'expliquer de deux façons :

(34) On verra le Tanya, chapitre 19, à la page 25a, qui dit : "sans raison et sans explication, sans logique que l'on perçoive, en choisissant D.ieu pour part et pour sort".

(35) Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 7 et l'on verra, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "seulement par tirage au sort", le Or Ha Torah, au début de la Parchat Pin'has, le discours de 5626, le discours 'hassidique intitulé : "comme nous sommes heureux", de 5696, à partir du chapitre 4.

(36) On verra, en particulier, le Torah Or, au début de la Parchat Bechala'h et les références qui sont citées dans la note suivante.

(37) On verra, notamment, sur tout cela, le Kountrass Ou Mayan, à partir du discours 'hassidique n°8, le Or Ha Torah, Parchat Tavo, à partir de la page 1072 et le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", de 5660.

A) L'influence abondante qui est accordée aux impies est uniquement passagère, puis, par la suite, elle est interrompue⁽³⁸⁾. A l'inverse, c'est l'influence des Justes qui, au final, sera très abondante⁽³⁹⁾, ainsi qu'il est dit⁽⁴⁰⁾ : "s'il en est ainsi pour ceux qui transgressent Sa Volonté, combien plus en est-il ainsi pour ceux qui l'accomplissent !".

Un tel choix est rationnel. L'homme établit un raisonnement et il en conclut qu'il est plus justifié de faire le choix

du domaine de la sainteté. C'est à cela que fait allusion la première formulation de Rachi : "choisis la part favorable".

B) L'influence réduite émanant du domaine de la sainteté correspond à l'aspect profond de la Volonté de D.ieu, à la différence de celle qui est donnée aux forces du mal, "comme quelqu'un qui la jetterait derrière son épaule"⁽⁴¹⁾. L'homme fait le choix de la sainteté⁽⁴²⁾, dont l'influence est celle de : "la Lumière de la Face du Roi de vie". Bien

(38) Kountrass Ou Mayan, à la fin du discours n°6, dans le discours n°7, au chapitre 4 et dans le discours n°11, au chapitre 2. On verra le Sifri, à la référence citée dans la note 11 et le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", à la même référence, qui dit que : "au final, il sera établi qu'ils sont la mort, à proprement parler".

(39) On verra le Kountrass Ou Mayan, dans le discours n°10, au chapitre 3 et le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", à la même référence.

(40) Selon le traité Nedarim 50b et la fin du traité Makot. Torah Or, même référence, à la page 61c.

(41) Tanya, au chapitre 22, qui est expliqué dans le Kountrass Ou Mayan, discours n°2, à partir du chapitre 2. On verra aussi, dans le Sidour de l'Admour Hazaken, le discours 'hassidique intitulé : "nous étions esclaves".

(42) On verra la longue explication du Kountrass Ou Mayan, notamment au discours n°7, qui dit que la dimension profonde de la Volonté divine éclaire précisément Israël.

qu'elle soit plus réduite, elle lui est, néanmoins, plus précieuse⁽⁴³⁾ que l'abondance caractérisant les forces du mal.

Un tel choix n'est pas lié à un raisonnement. Il transcende la raison. Par l'essence de lui-même, par le "tirage au sort" de son âme⁽⁴⁴⁾, un Juif veut la Divinité. A ce stade de l'âme, on ne peut plus parler de : "choisir", car tout ce qui ne participe pas de la Divinité n'existe pas, d'emblée. La formule est donc : "prends-toi le sort favorable", en intériorisant ce tirage au sort en la profondeur de lui-même, jusqu'en ses pensées, en ses paroles et en ses actions.

11. Malgré tout cela, le verset dit : "J'ai placé devant toi

la vie et la mort... et, tu choisiras la vie". Il y a donc bien ici un choix entre la vie et la mort. On peut le déduire également de la formulation de Rachi : "c'est à ce propos qu'il est dit". En effet, "placer la main sur le sort favorable en disant : 'prends-toi cela'" n'est pas l'explication de : "et, tu choisiras la vie". Cependant, choisir la vie inclut cela également. Cette notion a déjà été clairement définie par ailleurs.

L'explication est la suivante. Le verset : "J'ai placé devant toi la vie et la mort... et, tu choisiras la vie" signifie qu'un Juif opte pour la part de la vie par un effet de son libre-arbitre. Ceci inclut deux aspects :

(43) Ceci est à rapprocher de l'explication du Baal Chem Tov, dans le Kéter Chem Tov, au paragraphe 97, à propos de : "la prière du pauvre, qui déverse son propos devant l'Eternel". Il déclare vouloir parler uniquement avec le Roi, se trouver : "devant l'Eternel", sans rechercher son propre honneur ou sa propre richesse. On consultera ce texte.

(44) Ce qui est dit dans le texte permet de mieux comprendre l'explica-

tion du Be'hayé sur l'expression : "sort favorable", plutôt que : "sort agréable", comme on parle, avant cela, d'une : "part agréable". En effet, "le Saint béni soit-Il lui-même est favorable" et le niveau du "tirage au sort" se trouvant dans l'âme, le choix de la vie, n'a pas pour objet de multiplier les biens matériels, la "part agréable". Il émane, en fait, du désir de s'attacher au Saint béni soit-Il, comme l'explique le texte.

A) A la source, un Juif fait le choix de la Divinité parce que l'essence de son âme est partie intégrante de l'Essence de D.ieu⁽⁴⁵⁾, si l'on peut s'exprimer ainsi. La liberté du choix, à ce stade, ne signifie pas que l'essence de l'âme pourrait faire un autre choix

que celui de D.ieu, ce qu'à D.ieu ne plaise⁽⁴⁶⁾. Elle veut dire, plus exactement, que le choix de D.ieu par un Juif, son attachement à Lui, ne lui est pas imposé, pour une quelconque raison, du fait d'une certaine qualité.

(45) Selon le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", précédemment cité et la conclusion de la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "sonnez du Chofar", de 5670, parue aux éditions Kehot en 5735, à la page 11. Il en est de même également pour la force du libre-arbitre que l'âme possède, le fait que : "l'homme est comme l'un d'entre nous", comme l'explique le Rambam, au début du chapitre 5 des lois de la Techouva. De ce fait, nul ne peut lui faire obstacle, tout comme il n'y a pas d'obstacle devant D.ieu, comme l'explique le Likouteï Torah, Parchat Emor, à la page 38b. Le libre-arbitre prend sa source dans l'essence de l'âme et le Likouteï Torah, à cette référence, dit : "ce haut niveau est descendu ici-bas, au sein d'un corps physique". On consultera ce texte.

(46) On verra le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", à la même référence, qui dit : "une autre volonté serait inconcevable". Et, le

Likouteï Torah, à la référence qui est citée dans la note précédente, explique : "ce niveau est descendu et s'est introduit ici-bas. C'est la raison pour laquelle on a le pouvoir de choisir le mal, ce qu'à D.ieu ne plaise". On verra aussi le Torat Chalom, à la page 220 et la note 4, à cette référence. Le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", à la même référence et le Séfer Ha Maamarim 5670, à la page 176, précisent que, de ce fait, le libre-arbitre porte essentiellement sur les forces de la personnalité. En effet, "l'essence de l'âme, sa source, le désir de D.ieu, l'attrance vers Lui, est naturelle. Il ne fait donc pas intervenir le choix et la volonté". En revanche, on peut déduire des références indiquées dans la note précédente que le libre-arbitre existe aussi en l'essence de l'âme. On peut donc penser que la signification de ce discours 'hassidique est l'affirmation que le libre-arbitre n'est pas aux stades de l'intellect et des sentiments.

Si c'était le cas :

- a) cet attachement serait limité, à la mesure de cette raison et de cette qualité,
- b) le choix ne serait pas réellement libre⁽⁴⁷⁾, car la raison et la qualité l'imposeraient à l'homme.

En fait, tels sont la volonté et le choix de l'essence de l'âme, par elle-même, sans raison, sans qualité. Ce choix est donc effectué de telle façon que tout ce qui ne procède pas de la Divinité est d'emblée exclu⁽⁴⁸⁾.

B) Puis, ce choix du Divin se révèle en l'intellect de l'homme⁽⁴⁹⁾. En effet, quand apparaîtrait-il que le choix de D.ieu, par un Juif, est bien un effet de son libre-arbitre ? Précisément lorsque deux voies s'offrent à lui, la "vie" et

la "mort". C'est alors qu'il choisit la "vie", en faisant intervenir son intellect, capable de découvrir une qualité à chacune des deux voies, mais qui, malgré tout, met en pratique les termes du verset : "et, tu choisiras la vie".

C'est pour cette raison que le verset dit : "'J'ai placé devant toi la vie et la mort... et, tu choisiras la vie". Dans l'effort concret, en effet, le choix raisonné est bien : "choisis", mais Rachi, dans le "vin de la Torah", révèle le contenu profond de l'Injonction : "et, tu choisiras la vie". Il indique : "c'est à ce propos qu'il est dit : 'Eternel, emplis ma part... Tu as placé ma main sur le sort favorable en disant : 'prends-toi cela'". Le choix profond et véritable de D.ieu, de manière raison-

(47) On verra la note 45 ci-dessus, qui dit que la force du libre-arbitre, que possède l'âme, est comparable au libre choix de D.ieu, qui est totalement libre.

(48) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1341, avec les notes, à cette référence et tome 11, à la page 7, dans la note 58.

(49) Dans le discours 'hassidique intitulé : "l'honneur de Ta gloire", à la

même référence, dans le Séfer Ha Maamarim 5670 et dans la séquence de discours 'hassidiques précédemment citée. On consultera ces longues explications. On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 46c et l'on consultera également cet ouvrage à la référence qui est citée dans la note 45, de même que le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 113, dans la note 47.

née, le choix effectif, est aussi celui du “tirage au sort” de l’âme, de son essence, excluant totalement la “mort” et le “mal”, de sorte qu’il suffit de : “prendre”, comme on l’a longuement exposé.

12. Tout ce qui vient d’être dit nous permettra d’établir un lien entre ce qui a été exposé et la Parchat Nitsavim, qui est : “toujours lue avant Roch Hachana”⁽⁵⁰⁾. Or, il est dit que : “tout va d’après la conclusion”⁽⁵¹⁾. Le rapport entre la Parchat Nitsavim et Roch Hachana ne se limite donc pas au début de cette Paracha, “vous vous trouvez tous, en ce jour...”⁽⁵²⁾. On le retrouve également à la fin de la Paracha.

Roch Hachana est le moment en lequel on conduit

Dieu à faire le choix des Juifs⁽⁵³⁾. On dit alors et l’on demande, avant de sonner du Chofar : “Qu’Il choisisse⁽⁵⁴⁾, pour nous, notre héritage, la fierté de Yaakov qu’Il a aimé pour l’éternité”. Et, c’est ce choix qui présente deux aspects, comme on l’a indiqué au paragraphe 11.

Il y a, tout d’abord, la source du choix. Ainsi, l’Essence de Dieu, béni soit-Il, choisit les âmes d’Israël, non pas pour une certaine raison, mais par Son libre choix, du fait duquel : “il M’est impossible de les échanger contre un autre peuple”⁽⁵⁵⁾. A ce stade, “Israël et le Roi sont seuls”⁽⁵⁶⁾ et il n’y a de place pour nul autre⁽⁵⁷⁾.

Il y a ensuite la révélation du choix ici-bas, de sorte que :

(50) Likouteï Torah, début de la Parchat Nitsavim, d’après les Tossafot sur le traité Meguila 31b, le Tour et Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, chapitre 428, au paragraphe 4.

(51) Traité Bera’hot 12a.

(52) Comme l’explique le Likouteï Torah, à la même référence.

(53) On verra, en outre, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1147 et tome 19, à la page 164.

(54) Tehilim 47, 5.

(55) Peti’hta de Ruth Rabba, au chapitre 3 et l’on verra, notamment, le traité Pessa’him 87a.

(56) On verra le Zohar, tome 3, à la page 32a et la fin du premier discours ‘hassidique intitulé : “le huitième jour”, dans la séquence de discours ‘hassidiques de 5666.

(57) On verra le Torat Chalom, à la même référence.

“vous M’êtes favorables d’entre tous les peuples”⁽⁵⁸⁾. Même si “d’autres sont avec vous”, malgré cela, “ils sont, devant Moi, comme inexistantes” et : “Mon affection pour vous apparaît à l’évidence”.

A Roch Hachana, “tout revient à la source”⁽⁵⁹⁾. Il faut alors agir et révéler : “Qu’Il choisisse pour nous”, depuis sa source première, depuis l’Essence de D.ieu, béni soit-Il. C’est le résultat de l’effort des Juifs qui accomplissent en

eux-mêmes : “et, tu choisiras la vie”⁽⁶⁰⁾, non seulement d’une manière réfléchie, mais aussi par le “tirage au sort” de leur âme, son essence.

En révélant, eu eux-mêmes, le fait que : “ils ont choisi le Saint béni soit-Il pour être leur D.ieu”⁽⁶¹⁾, les Juifs révèlent et mettent en évidence le fait que : “le Saint béni soit-Il les a choisis pour être un peuple favorable”⁽⁶¹⁾, ici-bas, en un bien visible et tangible.

(58) Yethro 19, 5, avec le commentaire de Rachi et l’on verra le Tanya, au chapitre 49.

(59) Péri Ets ‘Haïm, porte de Roch Hachana, au chapitre 1, avec les références correspondantes et l’on verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 51b, Roch Hachana, à la page 58c et la longue

explication du Sidour de l’Admour Hazaken, à partir de la page 244d.

(60) On verra le Or Ha Torah, Roch Hachana, à partir de la page 1343.

(61) Selon les termes du Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 14, au paragraphe 10, expliqué dans le discours ‘hassidique intitulé : “le onzième jour”, de 5731.

VAYELE'H

Vayéle'h

La Mitsva du Hakhel

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayéle'h 5735-1975)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 11)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 321)

1. Faisant référence à la Mitsva du Hakhel, la Michna et la Guemara⁽¹⁾ en précisent de nombreux détails. En revanche, Rachi, commentant notre Paracha, n'en énonce que quelques-uns, ce qui permet d'établir lesquels sont indispensables, selon le sens simple du verset. Il cite les mots⁽²⁾ : "tu liras cette Torah" et il explique : "le roi lisait depuis le début de : 'voici les paroles', comme l'indique le traité Sotta, sur une estrade de bois que l'on faisait, dans l'esplanade du Temple".

Les détails rapportés par Rachi figurent dans la Michna du traité Sotta, mais ce texte en mentionne également

d'autres, que Rachi omet. Il décrit de quelle manière le Séfer Torah était transmis au roi, quels passages il lisait plus précisément, les bénédictions qu'il récitait après cette lecture. Et, l'on en comprend simplement la raison. L'objet de Rachi, dans son commentaire de la Torah, est d'établir le sens simple du verset, non pas de citer le détail des lois relatives aux Mitsvot. Dès lors, pourquoi Rachi cite-t-il précisément ces détails ? En effet,

A) en quoi s'imposent-ils, selon le sens simple du verset ?

B) ils ne sont même pas nécessaires pour comprendre ce sens simple !

(1) Traité Sotta 41a.

(2) Vayéle'h 31, 11.

On peut comprendre la première partie du commentaire de Rachi : "le roi lisait depuis le début de : 'voici les paroles'". C'est le sens des mots qui furent dits à Yochoua et aux anciens : "tu liras cette Torah". En effet,

A) le verbe : "tu liras" est au singulier et il s'adresse donc à celui auquel on demande, par la suite : "tu rassembleras", au singulier également. Or, l'homme qui peut rassembler tout le peuple est bien le roi. De ce fait, "le roi lisait".

B) l'expression : "cette Torah" veut dire ici : "cette Torah, en ces termes : l'Eternel notre D.ieu...", c'est-à-dire : "depuis le début de : 'voici les paroles'".

En revanche, la suite de ce commentaire de Rachi : "sur une estrade de bois que l'on faisait, dans l'esplanade du Temple" introduit des lois qui sont, en apparence, sans rapport avec le commentaire de ce verset.

2. On pourrait penser qu'en l'occurrence, Rachi veut faire savoir qu'il y a une Mitsva de Hakhel. En effet, celle-ci était célébrée à l'é-

poque du Temple et l'enfant de cinq ans, qui commence son étude de la Torah, ne sait pas de quelle manière cela se passait. Bien plus, même à l'époque du Temple, cette pratique n'était pas courante, puisqu'elle se produisait uniquement une fois tous les sept ans. Rachi précise donc : "comme l'indique le traité Sotta", indiquant ainsi que les détails de la Mitsva du Hakhel dont il ne fait pas mention peuvent être trouvés à cette référence et il est donc possible de les étudier. On ne peut cependant pas accepter cette interprétation, car :

A) La Mitsva du Hakhel est beaucoup plus courante que plusieurs autres Mitsvot qui étaient effectuées dans le Temple, en commençant par l'apport des sacrifices, par exemple.

B) S'il en était ainsi, Rachi aurait dû expliquer la phrase : "comme l'indique le traité Sotta". En effet, pourquoi en citer uniquement : "sur une estrade de bois que l'on faisait dans l'esplanade du Temple" ?

C) Rachi aurait dû dire : “comme l’indique le traité Sotta” au début de son commentaire, ou bien à sa conclusion, mais non pas au milieu. Selon le sens simple de ses propos, en effet, il semble que la référence au traité Sotta porte uniquement sur : “le roi lisait depuis le début de : ‘voici les paroles’”, mais non sur les détails qui sont énoncés par la suite. Pourtant, ceux-ci figurent également dans le traité Sotta.

3. On peut aussi s’interroger sur le début de ce commentaire de Rachi. En effet, on peut comprendre que : “le roi lisait”, comme Rachi le déduit du sens simple du verset, selon ce que l’on vient de dire, mais aussi comme l’expliquent d’autres commentateurs⁽³⁾.

Le verset précédent disait : “Moché leur ordonna”, “leur” à plusieurs personnes, puis ce verset indique : “tu liras”, au singulier⁽⁴⁾, ce qui veut dire que Moché s’adressait, cette fois-ci, à une personne en particulier. Or, il est dit⁽⁵⁾, au préalable, que : “Moché appela Yochoua”. Il est donc logique d’admettre que ces mots lui étaient adressés. Et, Rachi lui-même indiquait, deux versets avant cela, qu’il y a : “un dirigeant en chaque génération”⁽⁶⁾, un roi.

On comprend aussi la référence de : “depuis le début de : ‘voici les paroles’”, comme on l’a indiqué ci-dessus. Rachi introduit ici, en outre, une précision supplémentaire. Deux versets avant cela⁽⁷⁾, on retrouvait la même formulation : “et, Moché écrivit cette Torah”, ce qui veut

(3) On verra le Béer Maïm ‘Haïm, le Débek Tov et le Maskil Le David, de même que le ‘Hizkouni sur ce verset et le Iyoun Yaakov sur le Eïn Yaakov, à cette référence du traité Sotta.

(4) On verra le Targoum Yonathan Ben Ouzyl sur ce verset, qui dit : “vous lirez cette Torah”.

(5) Vayéle’h 31, 7.

(6) Un commentaire précédent de Rachi sur le verset Nitsavim 29, 12 disait : “d’un chef à un autre, de Moché à Yochoua”.

(7) Vayéle’h 31, 9.

dire après que la Torah ait été achevée⁽⁸⁾. Rachi précise donc ici que : “cette Torah” n’est pas l’ensemble de la Torah, mais seulement le livre de Devarim. On peut, toutefois, se poser les questions suivantes :

A) Comment Rachi déduit-il, selon le sens simple du verset, que l’on fait allusion uniquement au : “début de ‘voici les paroles’” ? Et, l’on ne peut pas penser qu’il dit, à ce propos : “comme l’indique le traité Sotta”, ce qui voudrait dire que le sens simple du verset ne permet pas de le déterminer, mais que cette précision figure dans le traité Sotta. En effet, une question subsisterait alors : pourquoi ne pas

dire, selon le sens simple du verset, que l’on fait allusion ici à l’ensemble de la Torah, comme c’est le cas deux versets avant cela⁽⁹⁾ ?

B) Le verset emploie l’expression : “cette Torah” et Rachi aurait donc dû écrire : “le roi lisait la répétition de la Torah”⁽¹⁰⁾ ou bien : “ce livre”, par exemple, mais non indiquer où il commence⁽¹¹⁾. Et, l’on ne peut pas penser que Rachi adopte cette formulation conformément à la Hala’ha et aux termes de la Michna, car il n’a pas pour objet d’enseigner les lois, comme on l’a dit, mais seulement de préciser le sens des mots, selon le sens simple du verset.

(8) On verra, sur ce point, le commentaire de Rachi sur ce verset, de même que ceux du Rambam et du Tour Hé Aro’h.

(9) Le Débek Tov sur le commentaire de Rachi explique : “il dit ‘cette’, ce qui fait bien allusion à la répétition de la Torah”, mais l’on peut s’interroger sur son affirmation, car le verset dit, au préalable : “cette” à propos de l’ensemble de la Torah, comme on l’a indiqué. Mais, l’on verra aussi la note 20, ci-dessous. On notera, en outre,

que la seconde édition et plusieurs manuscrits de Rachi ne citent pas, dans le titre de ce commentaire, le mot : “cette”.

(10) On verra les termes de Rachi, à cette référence du traité Sotta, que le texte citera par la suite, de même que son commentaire sur le traité Meguila 5a.

(11) La première édition de Rachi dit : “depuis ‘voici les paroles’, depuis le début du livre”.

4. Nous comprendrons l'explication de tout cela en analysant, au préalable, l'expression suivante de Rachi : "le roi lisait". Rachi ne définit pas la loi, il énonce le sens du verset. Il aurait donc dû dire : "tu liras : le roi". En revanche, l'expression : "le roi lisait" semble indiquer que Rachi ne fait pas que commenter le verset. Il indique également la loi, l'application concrète de cette Mitsva, de quelle manière était mise en pratique la Mitsva du Hakhel.

L'explication est donc celle-ci. Le sens simple du verset, dans la Parchat Vayéle'h, est la déclaration de Moché : "J'ai cent-vingt ans, en ce jour"⁽¹²⁾. Moché exposa ensuite aux enfants d'Israël

de quelle manière ils seraient dirigés, tout de suite après qu'il ait quitté ce monde⁽¹³⁾, lorsqu'ils traverseraient le Jourdain. Par la suite : "Moché appela Yochoua et il lui dit : sois fort et courageux, car c'est toi qui conduira ce peuple... et c'est toi qui leur fera hériter...". Après cela, "Moché écrivit toute cette Torah et il la donna aux Cohanim". C'est alors que : "Moché leur ordonna : à l'issue des sept ans... quand tout Israël viendra... tu rassembleras".

Au sens le plus simple, cette Injonction fait donc suite aux versets précédents⁽¹⁴⁾. Elle s'adresse à : "ce peuple" pour les : "Cohanim, fils de Lévi", à qui Moché avait confié la

(12) Vayéle'h 31, 2.

(13) Vayéle'h 31, 3 et versets suivants.

(14) Ceci permet de comprendre pourquoi il attendit, pour leur transmettre cette Mitsva et cette Injonction de D.ieu, la fin de la quarantième année et le jour de sa mort. Bien plus, selon la seconde explication de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 2 indique : "aller et venir : avec des paroles de la Torah, car il avait perdu les traditions et les sources de la Sagesse". Selon la Hala'ha, on déduit du verset 31, 19 : "et, maintenant,

écrivez pour vous ce cantique" la Mitsva d'écrire un Séfer Torah, selon, notamment, le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, Injonction n°18 et la fin du 'Hinou'h. Selon Rachi, c'est le sens du verset : "écoutez cieux... et que Sa terre soit l'expiation de Son peuple". Mais, l'on peut dire aussi que Moché ne pouvait pas dire ces mots avant cela, car l'Injonction était de : "lire la répétition de la Torah", qui n'était pas achevée et encore moins écrite, jusqu'au jour du décès de Moché.

Torah. Puis, "tu liras cette Torah", au singulier, s'adresse à Yochoua. A la fin des sept ans, après l'entrée en Erets Israël et le décès de Moché(15), devait alors être organisé le Hakhel afin que les enfants d'Israël : "craignent l'Eternel votre D.ieu et gardent, pour les faire, les paroles de cette Torah". Pour cela, Yochoua devait lire devant eux : "cette Torah", l'ensemble de la Torah(16), que Moché avait donnée aux Cohanim, fils de Lévi.

C'est donc pour écarter cette interprétation⁽¹⁷⁾ que Rachi dit : "le roi lisait depuis le début de : 'voici les paroles'. Par ces mots, il établit clairement que :

A) il en était ainsi tant qu'il y avait un roi et cette Mitsva s'applique en toutes les générations, non pas uniquement à l'issue des sept ans pendant lesquels ils entrèrent en Erets Israël⁽¹⁸⁾.

B) l'Injonction était faite à Yochoua, non pas en tant que celui qui allait faire entrer le

(15) On verra le traité Sotta, à cette référence, qui dit : "on pourrait penser qu'il faut le nommer dès maintenant" et Rachi précise : "à partir de cette quarantième année".

(16) On verra les lois d'un autre pouvoir de décision dans le Sifri sur le verset Choftim 17, 18. Il fallut déduire que : "on ne lit, le jour du rassemblement, que la répétition de la Torah". On consultera la longue explication du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, à la Paracha n°10. Selon l'avis du premier Sage de la Michna s'exprimant à cette référence et les avis qui le déduisent de notre Paracha, on lisait donc l'ensemble de la Torah, pendant le Hakhel. On consultera cette longue explication.

(17) On verra le Léka'h Tov, à cette référence, qui dit que : "Moché leur donna un ordre en ces termes : il mit

en garde, pour toutes les générations, à propos de cette Mitsva relative à la Paracha du roi".

(18) Il déduit la nécessité d'adopter cette explication, y compris selon le sens simple de la Torah, du début de ce verset : "quand tout Israël vient voir la Face de l'Eternel, ton D.ieu, en l'endroit qu'Il choisira", qui veut dire que l'obligation s'applique lors d'un pèlerinage, en l'endroit que D.ieu a choisi, c'est-à-dire dans le Temple. Selon le sens simple du verset, "l'endroit que D.ieu a choisi" est la maison de l'élection, à Jérusalem, comme l'explique Rachi, commentant le verset Reéh 12, 11. On verra aussi le Pnéï David sur le 'Hida, à cette référence. Même si l'on admet que cela s'applique aussi à Shilo, comme l'indique, notamment, le Réém, sur le commentaire de Rachi du verset Reéh 12, 5 et comme le dit le Sifri sur les versets Reéh 16, 2, Tavo

peuple d'Israël en Terre sainte⁽¹⁹⁾, mais bien en tant que roi,

C) on lisait : "depuis le début de 'voici les paroles'", non pas l'ensemble de la Torah que Moché avait donnée aux Cohanim, fils de Lévi.

5. La nécessité d'admettre que l'on ne lisait pas la totalité de la Torah est bien évidente⁽²⁰⁾. Il s'agissait, en effet, que : "ils écoutent et ils apprennent à craindre l'Eternel ton D.ieu, ils garderont pour faire"⁽²¹⁾. Il

26, 2 et aux références précédemment citées, affirmant que Shilo fut aussi l'endroit que D.ieu a choisi, en lequel on se rendait aussi en pèlerinage, selon le Ramban, commentant les versets Reéh 16, 9 et 12, 8, le Har Ha Morya sur le Rambam, au début des lois de la maison d'élection, il n'en fut pas ainsi, en tout état de cause, pendant les quatorze ans durant lesquels le Sanctuaire se trouvait à Guilgal. Les estrades extérieures sur lesquelles on offrait des sacrifices étaient alors permises, selon le traité Zeva'him 112b. Certes, ils ne savaient pas combien d'années s'écouleraient avant qu'ils se rendent à Shilo et combien de temps ils resteraient à Shilo. En revanche, ils savaient, selon le sens simple du verset, qu'ils resteraient longtemps à Shilo et qu'un long délai se passerait entre Shilo et le Temple, comme Rachi l'a dit avant cela, commentant le verset Reéh 12, 11.

(19) Car, on ne comprend pas clairement pourquoi est-ce précisément sa

fallait donc lire les passages qui suscitent et encouragent la "crainte de l'Eternel ton D.ieu" et le fait de : "garder pour faire".

De ce fait, Rachi indique : "depuis le début de : 'voici les propos'", non pas : "la répétition de la Torah", par exemple, parce que cette formulation fait allusion à une remontrance⁽²²⁾, que Moché prononça pour engager les enfants d'Israël à l'empressement⁽²³⁾, à

lecture qui conduit : "à craindre... et à faire...".

(20) D'après le Maskil Le David sur le commentaire de Rachi du verset Vayéle'h 31, 9, on peut penser que : "Moché écrivit cette Torah" se rapporte à la répétition de la Torah, comme l'indique le Sforno, à la même référence. C'est donc également le sens simple de : "tu liras cette Torah", dans ce verset, qui fait suite au précédent. Et, l'on verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Yochoua 1, 8.

(21) On peut en conclure que Rachi reproduit : "tu liras cette Torah" en faisant référence à la suite de cette Paracha.

(22) Comme l'indique Rachi, au début de la Parchat Devarim. On verra aussi le Sifteï Cohen sur la Torah, à cette référence

(23) On verra le Paané'a'h Raza, au début de la Parchat Devarim, qui dit : "c'est l'explication qu'il faut adopter", de même que Yochoua, à cette référence.

la pratique des Mitsvot et à leur respect, juste avant sa mort. De même, Moché demanda que le roi, son équivalent, tous les sept ans, dans les générations suivantes, lise ces propos de remontrance devant les enfants d'Israël⁽²⁴⁾.

On peut, cependant, poser la question suivante : comment est-il concevable que certains passages et certains versets de : "voici les propos" n'aient pas pour objet, au moins d'une manière directe, de : "craindre l'Eternel ton Dieu et de garder, pour faire toutes les paroles de cette Torah" ?

C'est pour répondre à cette question que Rachi dit : "depuis le début de : 'voici les propos', comme l'indique le

traité Sotta". Le roi commençait sa lecture par Devarim et il la poursuivait par ce qui est indiqué dans le traité Sotta, lequel énumère les passages qu'il lisait et ceux qu'il omettait⁽²⁵⁾.

6. Ce qui vient d'être exposé soulève la question suivante : si l'objet est que : "ils écoutent", on peut effectivement s'interroger. Les enfants d'Israël, entrant en Terre sainte, étaient six cent mille hommes pouvant être enrôlés dans l'armée. Puis, ils y avaient ceux de moins de vingt ans et les femmes. Par la suite, en Erets Israël, ils devaient être encore plus nombreux. Dès lors, comment était-il possible qu'ils entendent tous les paroles du roi ?

(24) On peut ajouter que, selon le sens simple du verset, les femmes et les enfants participent aussi au Hakhel. Il n'y a donc pas lieu de lire toute la Torah, mais seulement les passages qui confèrent l'empressement pour la pratique de la Torah et des Mitsvot. En effet, la lecture de l'ensemble de la Torah leur serait trop pénible, à la fois quantitativement, parce qu'elle prendrait trop de temps et parce qu'ils n'en déduiraient pas la nécessité de : "craindre l'Eternel votre

Dieu et garder pour faire". On verra l'explication du Abravanel, à cette référence.

(25) On peut penser que ce que Rachi dit, dans son commentaire du traité Sotta, a pour objet d'écarter ce qui est dit dans la Tossefta du traité Sotta, chapitre 7, au paragraphe 9, qui mentionne aussi l'avis de Rabbi : "il était inutile de commencer au début du livre". En effet, celui-ci ne correspond pas au sens simple du verset.

Certes, on voit, à différentes reprises, dans la Torah, que Moché s'adresse à tout Israël. Néanmoins,

A) il n'est pas dit que les femmes et les enfants étaient présents également⁽²⁶⁾,

(26) Au début de la Parchat Vayakhel, au début de la Parchat Kedochim et au début de la Parchat Devarim, Rachi ne précise pas que les femmes et les enfants étaient alors présents et l'on verra ce que dit, à ce propos, le Réem, au début de la Parchat Kedochim. Il est écrit dans le Zohar, tome 2, à la page 195a : "les hommes, les femmes et les enfants" et le Or Ha 'Hama explique : "Rabbi Abba considère que l'on ne déduit de ce verset que les six cent mille hommes, mais non les enfants". C'est aussi ce que dit le Ramban, au début de la Parchat Vayakhel et l'on verra aussi le début de la Parchat Nitsavim.

(27) On verra le Or Ha 'Haïm, à cette référence, qui dit : "A d'autres moments, seuls ceux qui étaient volontaires pour cela se réunissaient", le Séfer Ha Zikaron, au début de la Parchat Kedochim, qui dit : "les autres passages de la Torah ne s'adressent pas à tous, mais seulement à ceux qui aiment la Parole de D.ieu, veulent apprendre et écouter". C'est aussi ce que dit l'introduction du Rambam au commentaire de la Michna. Le Gour Aryé, au début de la Parchat Kedochim, explique que : "pour l'ensemble de la Torah, tous les enfants d'Israël n'étaient pas tenus de venir. Ceux qui n'en avaient pas le temps ne

B) il n'est pas dit que tous devaient entendre simultanément chaque mot prononcé par Moché, notre maître⁽²⁷⁾.

venaient pas". Le Réem, à cette référence, enseigne, à propos de l'ordre de la Michna, que : "Moché leur enseignait par groupes". On verra aussi le Or Ha 'Haïm et le Maskil Le David, à cette référence, qui commentent ses propos. Il doit donc également en être ainsi, selon le commentaire de Rachi, énonçant le sens simple du verset. En effet, "peut-il parler à six cent mille hommes en même temps ?", comme le demande le Kéli Yakar, au début de la Parchat Devarim et le Séfer Zikaron, au début de la Parchat Kedochim indique : "si l'on ne dit pas cela, c'est qu'un grand miracle se produisit, puisque tous se tenaient dans la tente de Moché". Le Léka'h Tov, au début de la Parchat Devarim, dit : "cela nous enseigne qu'il parlait et sa voix se répandait dans tout le campement d'Israël". Il en est de même également pour le Paané'a'h Raza, à cette référence et l'on verra le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 5, au paragraphe 5, qui dit que : "la force fut donnée à la voix de Moché de parcourir tout le pays de l'Egypte, une distance de quarante jours". Mais, il aurait fallu trouver au moins une allusion à cela dans le sens simple du verset. On verra, à ce propos, la note 29, ci-dessous.

Il n'en est pas de même, en revanche, dans le cas présent, puisque :

A) il est dit : "rassemble le peuple, les hommes, les femmes et les enfants",

B) la Mitsva est : "tu liras cette Torah à leurs oreilles. Comment pouvaient-ils donc tous l'entendre⁽²⁸⁾ ?

De ce fait, Rachi doit ajouter que le roi lisait : "sur une estrade", un endroit surélevé, afin que tous⁽²⁹⁾ le voient⁽³⁰⁾ et l'entendent⁽³¹⁾. Ayant mentionné cette estrade, Rachi précise aussitôt : "en bois, que l'on

faisait dans l'esplanade du Temple", ce qui répond aux questions soulevées par ce qui a été précisé, au préalable, dans le 'Houmach :

A) Le verset dit : "tu liras cette Torah" précisément : "quand tout Israël vient voir le visage de l'Eternel ton D.ieu"⁽³²⁾. Ceci se passait donc là où était : "le visage de l'Eternel", à l'intérieur, ce qui était le plus grand miracle. Comment construire et placer une estrade dans le Temple ? Rachi indique qu'elle se trouvait sur l'esplanade, tout

(28) On verra le Lé'hem Michné sur le Rambam, lois de 'Haguiga, chapitre 3, au paragraphe 6, qui explique que : "celui qui ne peut pas entendre pense, en son cœur, à cette lecture", dès lors que : "il se trouve dans un endroit lointain, à partir duquel il est impossible d'entendre", mais cela n'est pas le sens simple des versets, qui précisent : "dans leurs oreilles".

(29) Il semble qu'en tout état de cause, un miracle leur était nécessaire pour qu'eux tous, hommes, femmes et enfants, pénètrent dans l'esplanade du Temple". On verra le Alche'h, à cette référence et le Meïri sur le traité Meguila 5a. Néanmoins, le sens simple du verset ne précise pas la taille de cette esplanade et Rachi ne doit donc pas donner cette indication

(30) En pareil cas, il est plus aisé de concentrer son cœur sur cette lecture, comme l'indique la note 28.

(31) C'est ce qu'écrit le Rambam, lois de 'Haguiga, chapitre 3, au paragraphe 4 : "afin qu'ils entendent sa lecture".

(32) On peut déduire simplement que c'est, selon Rachi, la référence établissant que cela se passait dans l'esplanade du Temple, alors que, selon Rabbi Eléazar Ben Yaakov, à la même référence de la Tossefta, au paragraphe 8, "c'était sur le mont du Temple". On verra le Kiryat Séfer, à cette référence du Rambam. On verra aussi la note 35, ci-dessous.

comme il est dit, à maintes reprises⁽³³⁾ : “l’honneur de D.ieu se révéla”, à la porte de la tente du Témoignage.

B) On a appris que ce qui se trouvait dans le Sanctuaire était utilisé chaque jour⁽³⁴⁾ et, bien entendu, il en était de même dans le Temple. Dès lors, comment pouvait-il y avoir, dans cet endroit, une estrade qui ne servait qu’une

fois tous les sept ans ? Ne dérangeait-elle pas le service de D.ieu qui y était effectué pendant le reste du temps⁽³⁵⁾ ?

Rachi répond à ces questions en indiquant : “en bois, que l’on faisait”. C’était donc une estrade provisoire, en bois⁽³⁶⁾, que : “l’on faisait” en cette période⁽³⁷⁾, tous les sept ans⁽³⁸⁾.

(33) On verra, notamment, les versets Kora’h 16, 19 et ‘Houkat 20, 6.

(34) A l’exception du Saint des saints, pour lequel le verset A’hareï 16, 2, dit effectivement : “il ne viendra pas à tout moment”.

(35) Il n’en serait pas de même sur le mont du Temple, qui est un endroit large. A l’inverse, sur le mont du Temple, une estrade n’aurait pas été réellement nécessaire, car l’endroit n’était pas plat et le chemin conduisant vers le Temple comptait douze marches, selon le traité Midot, chapitre 2, à la Michna 3 et le Rambam, lois de la maison d’élection, au début du chapitre 6.

(36) On peut penser aussi que Rachi précise : “en bois” également pour expliquer que cette estrade était faite spécifiquement pour le Hakhel, puis, par la suite, on la retirait. Or, le verset Reé’h 12, 4 indique clairement : “vous n’en ferez pas de même pour l’Eternel votre D.ieu” et Rachi explique : “c’est l’interdiction de gommer le Nom de D.ieu ou de détacher une pierre de

l’autel ou même de l’esplanade. C’est pour cette raison qu’il fallait préciser : “en bois”, car le verset n’émet aucune interdiction, en la matière. On peut dire aussi qu’en tout état de cause, il n’y a ici aucune interdiction, car cela n’était pas fixé dans l’édifice du Temple. On peut donc se demander si, par la suite, quand l’estrade est démontée, on peut penser que l’on ôte un élément de l’esplanade. On verra le Béer Cheva, à cette référence du traité Sotta, mais ce point ne sera pas développé ici.

(37) Il est clair que, selon le sens simple du verset, Rachi n’a nul besoin d’expliquer comment on édifia une estrade en bois dans l’esplanade du Temple, bien que le verset Choftim 16, 21 dise : “tu ne planteras aucun arbre, près de l’autel de l’Eternel, ton D.ieu”. On verra, notamment, le Sifri, à cette référence, le Yerouchalmi, traité Meguila, chapitre 1, au paragraphe 4, expliquant pourquoi le Hakhel est repoussé quand c’est un Chabbat, le Rambam et le Rabad, lois de la mai-

7. On trouve aussi des explications merveilleuses⁽³⁹⁾ de la Hala'ha, dans ce commentaire de Rachi. Le roi lit des passages du livre de Devarim et l'on peut donner deux interprétations⁽⁴⁰⁾, à ce sujet, selon que l'on considère qu'il s'agit d'un principe s'ap-

pliquant au roi, l'une des obligations qui lui incombe, la nécessité pour lui de lire des passages de la Torah devant le peuple, pendant le Hakhel, ou bien une disposition du Hakhel lui-même, fixant que ces passages doivent alors être lus par le roi.

son d'élection, chapitre 1, au paragraphe 9 et lois de l'idolâtrie, à la fin du chapitre 6. En effet, selon le sens simple du verset, Rachi indique, à cette référence, que : "ceci est une mise en garde pour celui qui plante un arbre ou construit une maison sur le mont du Temple". On verra aussi le Ramban et le Réem, à cette référence et l'on notera que, dans son commentaire de la Guemara également, Rachi considère que cette estrade ne contredit pas l'interdiction de planter un arbre. En effet, dans les traités Sotta et Meguila, aux mêmes références, il énonce la raison pour laquelle le Hakhel n'a pas lieu pendant le Chabbat et les fêtes, selon le Yerouchalmi : "à cause de cette estrade" et, quand le texte demande pourquoi on ne la construit pas dès la veille, il répond que l'esplanade du Temple est étroite, mais ce point ne sera pas développé ici.

(38) Rachi parle de : "l'esplanade", sans autre précision, à la différence de la Guemara, dans les traités Sotta, même référence et Yoma 69b ou du Rambam, lois de 'Haguiga, même chapitre, aux paragraphes 3 et 4, qui précisent : "l'esplanade des femmes".

En effet, cette précision ne s'impose pas, selon le sens simple du verset et le traité Sotta lui-même en fait mention uniquement à cause de l'objection qui a été soulevée : "on ne s'assoit pas, dans l'esplanade", mais Rachi ne mentionne pas ce principe, dans son commentaire de la Torah et, ici, il ne dit pas que le roi était assis. On verra aussi, notamment, le Yerouchalmi, traité Sotta, chapitre 7, au paragraphe 7, qui dit que, d'après plusieurs commentateurs, il s'agissait de : "l'esplanade d'Israël", de même que le Min'hat Kenaot, à cette référence du traité Sotta, le Har Ha Moriah sur le Rambam, lois de la maison d'élection, même chapitre, au paragraphe 9, mais ce point ne sera pas développé ici.

(39) Selon les termes du Chnei Lou'hot Ha Berit, traité Chevouot, à la page 181a.

(40) Concernant ce qui suit, on verra aussi le commentaire du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, tome 1, Injonction n°16 et tome 3, paragraphe n°10, de même que l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Hakhel", avec les références indiquées.

Et, l'on peut en dire de même pour l'estrade que l'on édifiait alors : était-elle faite pour le roi, par exemple dans le but de l'honorer, puisqu'il pouvait ainsi lire la Torah en se tenant sur elle, ou bien y avait-il là une loi du Hakhel, l'un des aspects de cette Mitsva ?

Au sens le plus simple, la première question dépend de la source permettant d'établir que le roi doit lire la Torah⁽⁴¹⁾.

Rachi, dans son commentaire de la Michna⁽⁴²⁾, souligne que : "cette lecture est effectuée par le roi, comme on l'a enseigné dans le Sifri, dans la Paracha du roi : 'le double de cette Torah'. Pendant le Hakhel, il ne lit donc que la répétition de la Torah". C'est ce que l'on le déduit d'un verset de la Paracha du roi⁽⁴³⁾, au sens le plus simple, parce qu'il s'agit d'une disposition s'appliquant au roi⁽⁴⁴⁾.

(41) Ceci a une incidence sur la Hala'ha, puisque l'on peut se demander si la lecture du roi et l'estrade sont des conditions sine qua non. Et, ceci conduit à s'interroger sur l'explication des Tossafot, à cette référence du traité Sotta, qui dit, à propos de la question posée par Rachi : "Pourquoi ne pas lire sans estrade, un jour de fête ? D'où sait-on que cette estrade est une condition sine qua non ?". On verra aussi, en particulier, le Taz, Ora'h 'Haïm, au chapitre 668, le commentaire du Rav Y. P. Perla, à la même référence et le Min'hat 'Hinou'h, à la même référence.

(42) À la même référence du traité Sotta.

(43) Il en est de même également selon l'avis qui fait la déduction du Sifri, qui considère qu'il est ici question de la répétition de la Torah, car cela allait être modifié par la suite, en fonction de ce que le roi enseigne par la Mitsva du Hakhel. On verra aussi le Meïri sur le traité Sanhédrin, à la fin du chapitre 2.

(44) C'est aussi ce que dit le Rav Y. P. Perla, à cette référence, mais il ajoute que, de ce fait, le roi doit écrire un Séfer Torah pour lui personnellement, qui est la répétition de la Torah.

En revanche, si l'on fait cette déduction à partir du verset de la Parchat Vayélé'h : "tu liras cette Torah", il est bien clair⁽⁴⁵⁾ que c'est alors l'une des lois d'application de la Mitsva du Hakhel proprement dite⁽⁴⁶⁾.

Or, on peut déduire de ce qui a été expliqué ci-dessus, que Rachi, dans son commentaire de la Torah, basé sur son

sens simple, considère que ces obligations et ces dispositions font partie de la Mitsva du Hakhel, que l'on déduit d'un verset de la Paracha du Hakhel : "tu liras cette Torah". Celui-ci enseigne à la fois que : "le roi la lisait" et que l'on faisait une estrade, afin que tous les Juifs puissent entendre ces passages de la Torah, comme on l'a expliqué⁽⁴⁷⁾.

(45) Il n'est pas nécessaire de dire que cela dépend du fait de compter deux Mitsvot, comme le dit le Rav Y. P. Perla, à cette référence. En effet, y compris selon, notamment, l'avis du Yereïm, aux chapitres 289 et 290, ou, dans l'édition complète, aux chapitres 266 et 433, qui dit qu'il s'agit d'une Mitsva indépendante : "le Saint béni soit-Il demanda que ce soit le roi qui fasse la lecture", on peut expliquer que cette Mitsva ne fait pas partie des lois du roi, mais de celles du Hakhel. On verra ce que dit le Yereïm, aux chapitres 289 et 266, d'où l'on sait que c'est bien au roi que le verset fait allusion, de même que les termes du Séfer Mitsvot Gadol, à l'Injonction n°230 et le 'Hinou'h, à la Mitsva n°612.

(46) Il semble que le Séfer Torah dans lequel il faisait cette lecture ait une incidence également. D'après le commentaire de Rachi, dans le traité Sotta et les autres explications du Sifri, on comprend qu'il fait cette lecture dans la Torah qu'il possède chez lui et qu'il

a une Mitsva d'écrire. On verra, à ce propos, la longue explication du Rav Y. P. Perla, à la même référence. Il n'en est pas de même, en revanche, si l'on fait la déduction du verset de notre Paracha : "tu liras cette Torah", faisant suite au verset précédent : "et, Moché écrivit cette Torah et il la donna aux Cohanim, fils de Lévi, portant l'arche d'alliance de l'Eternel". On peut alors penser qu'il effectuait cette lecture dans le Séfer Torah se trouvant dans l'esplanade du Temple, comme l'indiquent Rachi, commentant le traité Baba Batra 14b et la Chita Mekoubétsset, à la même référence, citant le Rabad. Mais, l'on verra aussi, à ce propos, le Tsafnat Paanéa'h sur le verset Vayélé'h 31, 9, avec les références indiquées.

(47) Ces détails sont liés au Hakhel. En effet, son contenu est : "afin qu'ils écoutent et afin qu'ils apprennent à craindre l'Eternel, ton D.ieu, à garder pour faire...". Ceci fut réalisé en écoutant la lecture du roi et en le

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le commentateur de Rachi sur la Michna, qui en énonce le sens simple. En effet, la Michna parle de : "la Paracha du roi"⁽⁴⁸⁾. Dans la suite de cette Michna, est mis en avant, à plusieurs reprises, l'honneur du roi. C'est ainsi qu'il est dit : "il prend place sur cette estrade. Le chantre de l'assemblée prend le Séfer Torah et il le transmet au chef de l'assemblée, qui lui-même le transmet à l'adjoint du

grand-prêtre et l'adjoint du grand-prêtre au grand-prêtre. Enfin, le grand-prêtre le donne au roi". Or, "toutes ces personnes font cela pour l'honneur du roi"⁽⁴⁹⁾, qui : "est assis et lit"⁽⁵⁰⁾.

Ceci s'applique, de la même façon, à l'estrade, puisqu'il est dit : "on fait pour lui"⁽⁵¹⁾ une estrade de bois". De ce fait, Rachi explique, dans son commentaire de la Guemara : "comme on l'a

voyant, comme on l'a dit dans la note 30. On verra le Rambam, même référence, à la fin du paragraphe six, qui dit : "on l'entend de D.ieu, dont le roi est l'émissaire" et le Abravanel, à cette référence, qui dit : "l'homme le plus grand du peuple lit en public, avec une large diffusion. Cet homme est le roi. Ainsi, ils l'entendront, les cœurs s'empliront d'émotion du fait de ces propos et de l'honneur dû à celui qui parle et qui en donne lecture".

(48) On verra les Tossafot Yom Tov, à cette référence de la Michna, qui dit :

"c'est pour cela qu'on l'appelle la Paracha du roi, alors qu'il n'y a pas de Paracha du grand-prêtre".

(49) Traité Sotta, à la même référence.

(50) En outre, ceci est également un moyen de l'honorer, comme l'indique la Guemara, à cette référence.

(51) On verra les termes de Rachi, à cette référence du traité Meguila. On notera que, dans la seconde édition de Rachi et dans plusieurs manuscrits, il est précisé : "que l'on fait, pour lui, dans l'esplanade du Temple".

enseigné dans le Sifri, dans la Paracha du roi"⁽⁵²⁾. Il s'agit donc bien, en l'occurrence, d'un détail d'application de la Mitsva du roi.

8. On trouve aussi le "vin de la Torah", dans ce commentaire de Rachi. On a déjà maintes fois souligné que la Torah est immuable⁽⁵³⁾ et que, même si la Mitsva du Hakhel n'est pas célébrée matériellement, dans le Temple, à l'heure actuelle, elle existe encore, en revanche, dans sa dimension spirituelle⁽⁵⁴⁾, dans le Sanctuaire et dans le Temple personnel que chaque enfant d'Israël porte en lui⁽⁵⁵⁾.

Le Hakhel, en chaque Juif, est la réunion et le rassemblement de toutes les forces de l'âme, de ses pensées, de ses paroles et de ses actions⁽⁵⁶⁾, afin de les placer en son Temple intérieur. Et, il est nécessaire que cette lecture soit effectuée par le "roi," que toutes les forces de l'âme soient révélées par le "roi", qui correspond, au sein de la personnalité, à la soumission, à l'acceptation du joug de la Royauté divine, que chaque Juif possède.

(52) Ceci nous permettra de mieux comprendre le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Sotta et la version de la Michna qu'il retient. Il précise que la lecture porte sur : "la Paracha du roi", dont il lit la fin, puis il revient en arrière et lit : "Je placerai au-dessus de moi un roi", comme l'indique Rachi, à cette référence. Le Rambam n'est pas du même avis, dans son commentaire de la Michna. Dans ses lois de 'Haguiga, même chapitre, au paragraphe 3, il ne détaille pas la lecture du roi et ne fait pas de la Paracha du roi un passage indépendant. Il en est de même pour le Séfer Mitsvot Gadol et le 'Hinou'h. C'est aussi la version de la Michna figurant dans le Yerouchalmi. On verra les dif-

férentes versions de cette Michna et les Tossafot Yom Tov, Melé'het Chlomo, à cette référence de la Michna.

(53) Tanya, au début du chapitre 17.

(54) On trouvera une explication des détails du Hakhel selon la Kabbala dans le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à partir de la page 239 et à partir de la page 245.

(55) On verra aussi la lettre adressée à tous de la veille du saint Chabbat 18 Elloul 5740, avec les références indiquées, dans le Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 611.

(56) On verra le Likouteï Torah, Parchat Tétché, aux pages 36a et 37a.

(57) Celui-ci naquit le 29 Elloul 5549.

Ainsi, le Tséma'h Tsédek⁽⁵⁷⁾ explique⁽⁵⁸⁾ que le roi, au sens littéral, est celui qui révèle la soumission et la crainte de D.ieu⁽⁵⁹⁾ à tous les Juifs⁽⁶⁰⁾. On affirme donc ici que la lecture était faite par le roi, ce qui est la définition même de la Mitsva du Hakhel, "afin qu'ils écoutent et afin qu'ils apprennent à craindre l'Eternel". En effet, il en est ainsi uniquement lorsque tout cela émane de la soumission. A l'inverse, si l'on fait intervenir sa satisfaction et son plaisir, on peut alors ressentir son propre ego.

En pareil cas, "la crainte de l'Eternel ton D.ieu" ne peut pas être pleine et entière.

9. Il est expliqué, à la suite de cela, que la soumission et la crainte doivent être à la façon d'une "estrade". En effet, si l'on possède uniquement cette soumission et cette crainte, on peut faire abstraction de soi-même, au point de devenir une plate-forme, foulée aux pieds par tous et, dès lors, se trouver dans l'impossibilité de servir D.ieu de la manière qui convient⁽⁶¹⁾.

(58) Déré'h Mitsvoté'ha, Mitsva de la nomination d'un roi.

(59) On verra le Rambam, même référence, au paragraphe 6, qui dit que : "il considèrera qu'il vient de recevoir cette Injonction, qu'il l'entend de la bouche de D.ieu, dont le roi est l'émissaire, chargé de faire entendre Sa Parole".

(60) On notera le début de la lecture du roi : "il lit depuis le début de : 'voici les propos', jusqu'au Chema, 'Ecoute Israël', 'Ce sera, si vous écoutez'", comme l'indique la Michna, à la même référence du traité Sotta. En

effet, le Chema Israël correspond à la soumission devant le joug de la Royauté divine et son second paragraphe, à l'acceptation des Mitsvot, comme l'explique Rachi, dans son commentaire de cette Michna.

(61) On verra, notamment, le Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken et sa seconde édition, au début du Ora'h 'Haïm, le Torah Or, à la page 91c et à partir de la page 119c, le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à la page 15c, le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 255.

C'est la raison pour laquelle on doit aussi être une estrade, manifester sa détermination, se renforcer comme un lion⁽⁶²⁾. C'est également de cette façon que l'on peut prendre le dessus, se placer au-dessus de son mauvais penchant, ainsi qu'il est dit : "un homme excitera son bon penchant contre son mauvais penchant"⁽⁶³⁾.

La hauteur que confère la soumission permet la perception profonde de cette lecture de la Torah, faite par le roi. Dès lors, une telle lecture devient stable et elle agit sur toutes les forces de l'âme, sur les pensées, les paroles et les actions, tout au long de l'année. Mais, pour obtenir un tel résultat, deux conditions doivent être remplies :

A) l'estrade doit être en bois,

B) On doit la faire dans l'esplanade du Temple.

Une estrade se dresse et s'élève. Elle doit donc être en bois afin de conserver un caractère éphémère, n'être utilisée que pour le domaine de la sainteté, sur l'esplanade du Temple, afin d'y permettre le Hakhel, la réunion de toutes les forces. A l'inverse, celui qui ne se trouve pas dans l'esplanade du Temple, n'a pas une situation élevée dans le domaine de la sainteté et dans le service de D.ieu. Il pourrait alors se dresser en allant à l'encontre de ce que D.ieu attend de lui⁽⁶⁴⁾.

(62) Tour et Choul'han Arou'h, au début du Ora'h 'Haïm. Le lion est le roi des bêtes sauvages, selon le traité 'Haguiga 13b.

(63) Traité Bera'hot 5a. On verra le Tanya, chapitre 29, à la page 37a et le Likouteï Torah, à la même référence.

(64) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, première édition, chapitre 1, au paragraphe 3 et le Beth Yossef, à la même référence, qui disent : "un homme ne doit pas avoir une personnalité effrontée, y compris quand ce n'est pas pour le service de D.ieu, béni soit-Il".

Bien plus, dans les jours en lesquels on se prépare à l'année du Hakhel, on accorde à chaque Juif les forces nécessaires pour le célébrer et pour l'instaurer dans son Sanctuaire personnel. C'est grâce à cela que nous aurons le mérite de mettre en pra-

tique la Mitsva du Hakhel au sens le plus littéral, dans le troisième Temple. Nous entendrons la lecture de la Torah du roi Machia'h, en cette année de Hakhel qui vient, pour nous et pour tout Israël, pour le bien.

ROCH HACHANA

Roch Hachana – 6 Tichri

La prière de 'Hanna

(Discours du Rabbi, second jour de Roch Hachana 5736-1975)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 291)

1. Dans(1) la Haftara du premier jour de Roch Hachana, au début du livre de Chmouel(1*), on trouve le récit de 'Hanna, épouse d'Elkana. Il est dit, tout d'abord, que : "Hanna n'avait pas d'enfants"(2). Par la suite, elle pria, se trouvant dans le Sanctuaire de Shilo et elle eut un fils, le prophète Chmouel.

Les Haftarot des fêtes, au même titre que toutes les autres Haftarot, sont, comme la lecture de la Torah(3), de la même étymologie que *Horaa*, enseignement(3*). Un Juif doit en tirer un enseignement sur la manière de servir D.ieu, durant ce Chabbat ou cette fête.

(1) Le 6 Tichri est la Hilloula de la Rabbanit 'Hanna, puisse son âme s'insérer dans le faisceau de la vie, père du Rabbi. Elle quitta ce monde le Chabbat Techouva 5725, au moment de Min'ha.

(1*) Traité Meguila 31a. Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 584, au paragraphe 2, para-

graphe 7 dans celui de l'Admour Hazaken.

(2) Chmouel 1, 1, 2.

(3) En effet, elle fut instaurée, d'emblée, pour la remplacer, comme le dit, notamment, Abudarham, dans l'ordre de Cha'harit du Chabbat, avec son commentaire.

(3*) On verra, en particulier, le Zohar, tome 3, à la page 53b.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Bien que l'on récite cette Haftara, à Roch Hachana, parce que⁽⁴⁾ 'Hanna conçut en ce jour⁽⁵⁾, son contenu délivre, en outre, de multiples enseignements sur la manière de servir D.ieu, à Roch Hachana, ou même de façon générale⁽⁶⁾.

La forme du service de D.ieu qui permit à 'Hanna de concevoir, ce qui est l'idée essentielle de cette Haftara, en relation avec Roch Hachana, comme on l'a indiqué, fut la prière qu'elle prononça à Shilo. Il est donc légitime de penser que l'enseignement essentiel qu'un Juif déduit de cette Haftara, pour son service de D.ieu à Roch Hachana,

est cette prière de 'Hanna, notamment d'après l'avis, cité par le Chnei Lou'hot Ha Berit⁽⁷⁾, qui considère que la prière de 'Hanna fut elle-même prononcée à Roch Hachana.

2. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, le récit de cette prière de 'Hanna. Dans un premier temps, Eli le Cohen pensa qu'elle était ivre, car, quand elle priait, "elle parlait en son cœur". Il lui en fit donc le reproche : "Jusqu'à quand t'enivreras-tu ?". 'Hanna lui répondit : "Non, mon maître... je déversais mon esprit devant l'Eternel"⁽⁸⁾. Ceci semble, toutefois, difficile à comprendre :

(4) Commentaires de Rachi et du Ran, à cette référence du traité Meguila. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence.

(5) Traité Roch Hachana 11a, avec les références indiquées.

(6) Comme le disent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le traité Bera'hot 31a : "combien de Hala'hot importantes peut-on déduire

des versets de 'Hanna !".

(7) Dans son traité Roch Hachana, à la page 214a, dans la note. Ce n'est pas ce que dit le commentaire de nos Sages, dans le Yalkout Chimeoni, à propos du verset Chmouel 1, 1, 3 : "cet homme monta". On verra aussi le verset 4 : "et, ce fut le jour". C'était, en effet, une période de pèlerinage.

(8) Chmouel 1, 1, 13-15.

A) Comment Eli le Cohen commit-il une telle erreur, d'un extrême à l'autre ? Au lieu de s'apercevoir⁽⁹⁾ qu'elle priaient en déversant son esprit, il pensa qu'elle était ivre !

B) Même si l'on arrive à justifier qu'Eli ait pu commettre une telle erreur⁽¹⁰⁾, on ne comprend toujours pas pourquoi la Torah en fait état. En effet, "le verset ne dit pas de mal, même d'un animal impur"⁽¹¹⁾ et a fortiori en est-il ainsi pour Eli le Cohen !

C) Si Eli pensait que 'Hanna était ivre⁽¹²⁾, pourquoi devait-il attendre la fin de sa prière pour lui faire des remontrances, comme le souligne Rachi : "Eli garda sa bouche"⁽¹³⁾ : cela veut dire qu'il l'attendit". Il aurait dû, bien au contraire, l'interrompre et faire en sorte qu'on la renvoie de la maison de D.ieu !

3. On peut déduire de tout ce qui vient d'être dit qu'Eli ne la considéra pas comme ivre, au sens littéral⁽¹⁴⁾, mais plutôt comme : "ivre de priè-

(9) On notera que, le jour même, Eli fut nommé juge d'Israël, comme le dit Rachi, commentant le verset 9. Ils étaient alors les dirigeants d'Israël. Or, un simple juge doit : "rendre le jugement dans la stricte vérité", selon le traité Chabbat 10a et les références indiquées. Ceci suppose de s'approfondir en la pensée de celui qui est jugé, comme l'indiquent les Tossafot, à cette référence et dans le traité Baba Batra 8b. On notera que les Cohanim, en général, sont liés à la pensée. Ils servent D.ieu "dans le silence et la volonté du cœur", selon le Zohar, tome 3, à la page 39a. Selon la partie révélée de la Torah également, "ils ont été séparés... pour le service de D.ieu des sacrifices", selon les termes du Rambam, lois des instruments du Temple, au début du chapitre 4 et la pensée a un rôle prépondérant, en la

matière. Le sacrifice est offert en fonction de six éléments, selon le traité Zeva'him 46b, dans la Michna. Il en est de même pour les autres formes du service de D.ieu.

(10) On verra, notamment, le commentaire de Rachi sur le verset Chmouel 1, 1, 13, ou 12, les commentateurs du Eïn Yaakov, à cette référence du traité Bera'hot, le Yad Ephraïm et le 'Ho'hmat Chlomo sur le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 101.

(11) Traité Baba Batra 123a.

(12) Chmouel 1, 1, 13.

(13) Chmouel 1, 1, 12.

(14) On verra le Sidour de l'Admour Hazaken, à la page 116a, qui relie la question d'Eli : "jusqu'à quand t'enivreras-tu ?" au verset : "elle est ivre, mais non de vin".

re". Il est dit, en effet, que : "elle priait beaucoup"⁽¹²⁾, au-delà de la mesure, ce qui n'est pas bien⁽¹⁵⁾, lorsque l'on se tient devant D.ieu, dans Sa maison, comme nous le montrerons au paragraphe 9.

A ceci, 'Hanna répondit : "j'ai déversé mon âme devant l'Éternel", ce qui veut dire qu'elle "priait beaucoup" pour que : "son âme se déverse", non pas du fait de son "ivresse" de prière, mais, bien au contraire, parce qu'elle était parvenue à atteindre un stade très élevé⁽¹⁵⁾ de cette prière. C'est précisément la relation qui peut être faite entre la prière de 'Hanna et Roch Hachana. En effet, le dialogue entre Eli le Cohen et 'Hanna, à propos de la manière de prier dans la maison de D.ieu permet de comprendre

le contenu général de cette prière de 'Hanna et celui de plusieurs prières de Roch Hachana, comme nous le montrerons.

4. On observe, en effet, dans les prières de Roch Hachana, deux aspects opposés. D'une part, Roch Hachana est le jour du jugement pour tout ce qui concerne l'homme, spirituellement et matériellement, ainsi qu'il est écrit⁽¹⁶⁾ : "car, c'est un Décret pour Israël, un Jugement pour le D.ieu de Yaakov". Dans ce verset, 'Hok, le Décret, est à rapprocher de⁽¹⁷⁾ : "Il m'a accordé le pain qui me revient ('Houki)". En ce sens, ce terme désigne le jugement portant sur la nourriture et sur tous les besoins matériels de l'homme.

(15) On verra le traité Bera'hot 32b, le commentaire de Rachi et des Tossafot, à cette référence. On peut donc penser que, selon Eli, 'Hanna attendait que sa demande se réalise. On peut, toutefois, s'interroger sur le verset Chmouel 1, 31, 2 : "elle dit : Maître du monde...", ce qui semble indiquer qu'il en était réellement ainsi. On peut aussi se demander pourquoi les Décisionnaires ne mentionnent pas la

qualité de celui qui prolonge sa prière, à cette référence. Mais, peut-être cela est-il inclus dans ce qui est cité par le Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au début du chapitre 107.

(16) Tehilim 81, 5.

(17) Michlé 30, 8. Likouteï Torah, Roch Hachana, aux pages 54d et 55d. Discours 'hassidique intitulé : "le Décret pour Israël", de 5710, à la fin du chapitre 7.

A l'inverse, le "Jugement pour le D.ieu de Yaakov" porte sur les domaines spirituels⁽¹⁸⁾, sur la révélation divine que l'on obtiendra en son âme⁽¹⁹⁾. C'est la raison pour laquelle on demande, dans les prières de Roch Hachana, à la fois enfants, santé prospérité et aussi la réussite dans tous les accomplissements spirituels.

Pour autant, on sait que l'aspect essentiel du service de D.ieu, à Roch Hachana, s'exprimant surtout dans la prière, est le couronnement de D.ieu en tant que Roi⁽²⁰⁾. Comme le formulent nos Sages⁽²¹⁾, dont la mémoire est une bénédiction : "faites-Moi régner sur vous" et nous disons, dans la prière de Roch Hachana, notamment : "règne

sur le monde entier, dans Ta gloire", "règne sur toute la terre".

Pour couronner le Roi et pour accepter Sa Royauté, il faut se soumettre totalement à Lui, se donner à Lui au point de ne plus ressentir sa propre volonté⁽²²⁾. C'est cette soumission qui suscite, en le Roi, l'acceptation du couronnement.

Or, il y a bien là deux éléments contradictoires. Si l'on est totalement soumis au Roi, on est incapable de penser, de demander la satisfaction de ses besoins personnels, ce que l'on ne peut faire qu'en ressentant sa volonté propre. Il en est de même également pour les besoins moraux et, combien plus, pour les requê-

(18) On verra, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "le Décret pour Israël", de 5710, à la même référence.

(19) Selon les termes du Likouteï Torah Roch Hachana, à la page 56a.

(20) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1145 et à partir de la page 1354,

tome 9, à partir de la page 434, à partir de la page 450 et à partir de la page 489, avec les références indiquées.

(21) Traité Roch Hachana 16a et 34b.

(22) On verra les discours 'hassidiques intitulés : "Sonnez du Chofar", de 5701, au chapitre 2 et : "la fête de Roch Hachana", de 5703, au chapitre 2.

tes matérielles, sur lesquelles porte l'essentiel du jugement de Roch Hachana, comme l'expliquent les Hagahot Maïmonyot⁽²³⁾.

Comme on le sait, il est dit, dans les Tikounei Zohar⁽²⁴⁾, que ceux qui demandent à Yom Kippour, "la prospérité, le pardon, l'expiation et la santé, 'inscris-nous pour la vie'" sont : "comparables à des chiens qui aboient : 'donne-moi, donne-moi'", car ils ne pensent qu'à eux et non à la Présence divine.

Pourtant, les demandes pour la satisfaction des besoins des hommes ont bien été inscrites par nos Sages, dans le rituel de la prière. Bien plus, les Sages soulignent que c'est alors le moment d'obtenir la réalisation de ces requê-

tes, ce qui veut bien dire qu'on doit les formuler, non seulement par soumission, parce que D.ieu demande de les prononcer, à Roch Hachana et uniquement pour se conformer à Sa Volonté, mais aussi en les souhaitant et en ressentant la nécessité de la satisfaction de ces besoins.

Ainsi, d'une part, il faut vouloir et demander, dans cette partie de la prière, que D.ieu accorde ce dont on a besoin⁽²⁵⁾, ce qui suppose de ressentir sa propre existence et ce dont on manque. Mais, d'autre part, il faut aussi se pénétrer de la nécessité de mettre en pratique : "faites-Moi régner sur vous", ce qui exige la soumission la plus totale, supprimant la perception de son propre ego.

(23) Lois de la Techouva, au début du chapitre 3, citant le Ramban. Ceci est mentionné dans le Likouteï Torah, Roch Hachana, à la page 59b.

(24) Tikoun n°6, à la page 22a. On verra le Or Torah du Maguid de Mézéritch, au début de la Parchat Vaygach et la Aggadah de nos Sages, au paragraphe : "on ne se tient pas", à la page 108c et, à la même référence, à

la fin du paragraphe : "ne fais pas". On consultera également le Kéter Chem Tov, à la fin du paragraphe 330.

(25) Bien plus, c'est l'aspect essentiel de l'Injonction de la prière formulée à D.ieu, lorsque l'on ressent un besoin. On verra, à ce propos, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, au début de l'origine de la Mitsva de la prière, avec les références indiquées.

5. On peut, du reste, poser la même question à propos des prières de toute l'année. Pendant le Chemoné Essré, l'homme se tient comme s'il était debout devant un roi⁽²⁶⁾, ce qui veut dire qu'il doit être totalement immobile⁽²⁷⁾, ne pas manifester sa propre existence, au point, comme le dit la Guemara⁽²⁸⁾, que : "celui qui fait un signe en présence du roi" est passible du contraire de la vie. Malgré cela, on a instauré, pour chaque Juif, que les douze bénédictions médianes du Chemoné Essré lui permettent de formuler ses besoins à D.ieu.

Il existe pourtant une plus large différence entre la prière de Roch Hachana et celle de toute l'année. En effet, tout au long de l'année, après le couronnement de Roch Hachana, D.ieu est, si l'on peut se permettre cette expression,

comme un roi qui dirige un pays, dont les sujets lui sont soumis. On constate alors que ces sujets ont des besoins et que le roi les satisfait. Néanmoins, quand ces sujets se tiennent devant le roi, ils doivent lui montrer que le pays n'a pas d'existence indépendante, mais qu'il lui est soumis.

En revanche, quand il s'agit de couronner D.ieu en tant que Roi, alors qu'Il est haut et séparé de cette Royauté, on doit alors Lui manifester une soumission beaucoup plus large, beaucoup plus profonde, une soumission totale, affirmant qu'il n'existe rien d'autre que le Roi. Or, cette conclusion conduit à s'interroger : comment peut-on, se trouvant dans une telle situation, demander la satisfaction de ses propres besoins ?

(26) On verra le traité Chabbat 10a, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 95 et le traité Bera'hot 33a, qui dit : "on se tient devant le Roi suprême".

(27) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 104, au paragraphe 2 : "il se tient devant le Roi, il ne doit pas quitter sa place".

(28) Traité 'Haguiga 5b et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1050, dans la note 13.

6. L'explication est la suivante. Un Juif sollicite la satisfaction de ses besoins personnels, à Roch Hachana, non pas dans son propre intérêt, afin qu'il dispose de l'opulence dans ce monde, ou même d'une opulence morale, mais uniquement dans le prolongement de : "faites-Moi régner sur vous".

Pour que s'accomplisse : "règne sur le monde entier, dans Ta gloire", pour que la Royauté du Saint béni soit-Il soit perceptible dans le monde, un Juif doit se consacrer aux domaines du monde en en faisant un Sanctuaire pour la résidence de D.ieu, béni soit-Il⁽²⁹⁾.

Chaque Juif possède des parcelles de sainteté qui sont liées à son âme, auxquelles lui seul peut apporter l'élévation⁽³⁰⁾. Celles-ci s'introduisent

dans les objets matériels, que D.ieu désigne comme sa part et sa mission. C'est pour cela qu'il Lui demande la satisfaction de ses besoins. C'est de cette façon qu'il peut mettre en pratique la part du : "règne sur le monde entier" qui lui incombe.

Cela veut dire qu'en demandant la satisfaction de ses besoins, à Roch Hachana, un Juif ne fait pas intervenir la conscience de sa propre personne. Il demande que les voies de D.ieu se réalisent⁽³¹⁾. Bien plus, il le fait, précisément, parce qu'il Lui est totalement soumis, comme cela est nécessaire pour couronner le Roi.

En effet, l'élévation des parcelles de sainteté concerne l'essence de son âme⁽³²⁾, tout comme l'envie du Saint béni soit-Il de posséder une

(29) Selon la formulation du Tanya, au chapitre 34.

(30) On verra le Kéter Chem Tov, au paragraphe 218 et l'enseignement du Baal Chem Tov que le texte citera par la suite, au paragraphe 8.

(31) Selon les termes du Maguid de Mézéritch, à la même référence du Or

Torah : "exercer une influence sur la puissance de Sa Présence", "pour la Présence divine".

(32) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 825 et le Kountrass Inyana Chel Torat Ha 'Hassidout, à la fin du paragraphe 20.

demeure parmi les créatures inférieures⁽³³⁾, résultat de cette élévation, prend sa source en l'Essence de D.ieu, béni soit-Il⁽³⁴⁾. Les Juifs sont ceux qui accomplissent le Dessein divin et ils le font donc, en l'occurrence, par l'essence de leur âme.

Or, en l'essence de l'âme, la volonté propre n'a plus de sens. L'âme est : "attachée et liée à Toi... unique pour proclamer Ton Unité"⁽³⁵⁾. Solliciter la satisfaction de ses besoins afin d'accomplir le Dessein divin suppose donc une soumission émanant de l'essence de l'âme, qui se révèle dans l'acte du service grâce auquel : "vous Me faites régner sur vous".

7. Toutefois, on peut encore se poser la question suivante : nos Sages ont fixé que chaque Juif demande la satisfaction de ses besoins, dans la prière, le jour de Roch Hachana, quelle que soit sa

situation. Or, chacun sait ce qu'il est vraiment et quand il formule ses besoins matériels, ou même spirituels, il n'a pas pour seul but d'accomplir le Dessein divin. Il le fait aussi parce qu'il se trouve dans l'étroitesse, au sens le plus littéral. Il veut que D.ieu lui accorde ce dont il a lui-même besoin, "de Sa main pleine et... large". Et, de fait, c'est bien là la Mitsva telle qu'elle est définie dans les bénédictions de la prière. C'est la qualité⁽³⁶⁾ et la valeur de la prière qui permettent que le malade guérisse ou que la pluie tombe.

Si l'on demandait à un Juif de ne pas du tout penser à ses besoins matériels, durant la prière de Roch Hachana, de se concentrer sur : "faites-Moi régner sur vous", de parvenir à se soumettre pleinement à la Royauté de D.ieu, béni soit-Il, on l'aurait parfaitement admis.

(33) Tanya, au début du chapitre 36.

(34) On verra la fin du discours 'hasidique intitulé : "si vous marchez dans Mes Décrets", de 5667, dans la séquence de discours 'hassidiques de 5666.

(35) Selon le rituel des Hochaanot du troisième jour.

(36) On verra le Tanya, Kountrass A'haron, au chapitre : "afin de comprendre ce qui est écrit dans le Péri Ets 'Haïm" et le Rambam, lois de la prière, chapitre 1, au paragraphe 2.

C'est en cette période, en effet, que : "l'émanation est proche du Luminaire"⁽³⁷⁾. Chaque Juif peut alors se motiver profondément, afin de se rapprocher de D.ieu et donc oublier ses propres besoins, n'avoir aucune autre volonté que celle de se trouver près du Roi.

En revanche, comment demander à chaque Juif de réunir les deux extrêmes, de penser à ses propres besoins et de vouloir que D.ieu les satisfasse, sans pour autant faire intervenir son propre sentiment, son intérêt personnel, en pensant uniquement aux voies de D.ieu ?

8. Nous le comprendrons d'après l'explication du Baal Chem Tov⁽³⁸⁾ sur le verset⁽³⁹⁾ : "ceux qui sont affamés et assoiffés, leur âme se languissait en eux". Le Baal Chem Tov dit que la faim et la soif du corps, pour un aliment ou

une boisson, sont la conséquence du fait que : "leur âme se languit" et veut apporter l'élévation aux parcelles de sainteté se trouvant dans ces aliments et dans ces boissons. En effet, ces parcelles sont en relation avec l'homme et c'est à lui qu'il appartient de leur apporter la réparation.

Ainsi, un homme ne ressent que sa faim physique, son désir de manger, par la nature de son corps, mais c'est, en réalité, son âme qui a "faim" des parcelles de sainteté, qui se trouvent dans l'aliment et qui le concernent. Et, il en est de même également pour ce qui fait l'objet de notre propos. A Roch Hachana, un Juif demande, supplie que D.ieu lui accorde ses besoins matériels et spirituels. Il semble, en apparence, qu'il le fait parce qu'il accorde de l'importance aux enfants, à la santé, à la prospérité, à tout ce qui concerne son existence.

(37) Déré'h 'Haïm, aux pages 13d, 21b et 91a. Kountrass Ha Avoda, à la fin du chapitre 5.

(38) Kéter Chem Tov, paragraphe 194, à la page 25c et l'on verra la lett-

re de mon beau-père, le Rabbi, qui est reproduite dans le Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 177.

(39) Tehilim 107, 5.

Mais, en réalité, dans la dimension profonde, lorsque l'âme se "déverse", la "faim" de l'âme est pour l'accomplissement du Dessein divin, pour que les objets matériels constituent la demeure de D.ieu, béni soit-Il.

Bien plus, on constate que les Juifs mettent en éveil leur ferveur, du profond de leur cœur, quand ils disent : "la force de la sainteté de ce jour...", "qui connaîtra le calme... ?", beaucoup plus intensément qu'en déclarant : "règne sur le monde entier, par Ta gloire". Ceci fait la preuve qu'il en est réellement ainsi. En effet, celui dont l'âme se trouve dans un corps est plus proche des considérations de ce monde, plus préoccupé par elles que par les domaines spirituels. Mais, plus profondément, il en est ainsi parce que la Volonté de l'Essence de D.ieu est de posséder une demeure parmi les créatures inférieures, comme

on l'a indiqué au paragraphe 6. Un Juif s'en pénètre donc, jusqu'en l'essence de son âme.

C'est la raison pour laquelle il s'enflamme pour ces requêtes qui, dans leur dimension profonde, expriment la motivation de l'essence de son âme à accomplir le Dessein divin et à faire de ce monde la demeure de D.ieu, béni soit-Il.

9. En termes de service de D.ieu, on peut penser que c'est également là la raison pour laquelle on a fait de la prière de 'Hanna la Haftara de Roch Hachana, de même que la remontrance d'Eli : "jusqu'à quand t'enivreras-tu ?".

Eli voulait dire que, lorsque l'on se tient "devant D.ieu", "devant le Saint des saints"⁽⁴⁰⁾, on ne doit se préoccuper de rien d'autre⁽⁴¹⁾. On ne peut donc pas formuler des requêtes matérielles, pas

(40) Commentaire du Ralbag sur le verset Chmouel 1, 1, 12.

(41) On verra l'enseignement du Baal Chem Tov, dans le Kéter Chem Tov,

au paragraphe 17, sur le verset Tehilim 102, 1 : "prière du pauvre... qui déverse ses propos devant l'Eternel".

même : “Tu donneras à Ta servante une descendance d’hommes”⁽⁴²⁾. Bien plus, ‘Hanna “pria beaucoup”⁽⁴³⁾. Elle était “ivre” de ses volontés, certes positives, mais, néanmoins, personnelles⁽⁴⁴⁾, “Tu donneras à Ta servante”. Sa volonté était si forte qu’elle ne s’apercevait même pas de l’endroit dans lequel elle se tenait, alors qu’elle était : “devant D.ieu”.

‘Hanna répondit à cela : “je déversais mon âme devant

l’Eternel”. Non seulement sa prière pour avoir “une descendance d’hommes” n’était pas de : “l’ivresse”, ce qu’à D.ieu ne plaise, de ses propres volontés, mais, bien au contraire, c’était l’expression de la dimension profonde de son âme, précisément parce qu’elle se trouvait : “devant D.ieu”, ainsi qu’il est écrit⁽⁴⁵⁾ : “Recherchez Ma Face”, car : “Eternel, je rechercherai Ta Face”⁽⁴⁶⁾, sans aucune volonté personnelle, en étant uniquement : “liée et attachée à Toi”.

(42) Chmouel 1, 1, 11.

(43) On verra la prière du grand Prêtre, dans le Saint des saints, à Yom Kippour, selon le traité Yoma 53b. C’était une “prière courte”, comme le précise la Michna, juste avant cela.

(44) Le verset Chmouel 1, 1, 13 dit que : “ses lèvres bougeaient, mais l’on n’entendait pas sa voix”, mais cela ne prouvait pas qu’elle était ivre, mais que cette ivresse, si elle existait, était grande, dans sa prière pour les besoins de ce monde. C’est pour cette raison que seules ses lèvres bougeaient. En outre, c’est bien de cette façon qu’il faut prier, comme le dit le traité Bera’hot 31a.

(45) Tehilim 27, 8. Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 44b-c et Chir Hachirim, à partir de la page

66c.

(46) On peut penser qu’Eli ne s’aperçut de rien, parce qu’un Cohen et un Lévi sont séparés des préoccupations de ce monde : “pour se tenir devant D.ieu”, comme le dit le Rambam, à la fin de ses lois de la Chemitta et du jubilé. Bien plus, selon un avis, Eli était le grand-prêtre, comme le disent le Midrash Chmouel, Cho’her Tov, à la fin du chapitre 1, le Radak et le Ralbag, à propos du verset Chmouel 1, 1, 9. Il était donc assis dans le Sanctuaire tout au long du jour, comme le précise le Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 5, au paragraphe 7. A ce niveau, formuler ses besoins personnels et se tenir devant D.ieu sont effectivement deux situations opposées.

Ceci permet de comprendre pourquoi sa requête fut aussitôt accompagnée d'un vœu : "Tu donneras à Ta servante une descendance d'hommes et je le donnerai à l'Eternel, pour tous les jours de sa vie"⁽⁴²⁾. Sa vie ne lui appartiendra pas, à titre personnel. Il la donnera à D.ieu. En effet, elle ne demandait pas une descendance pour elle-même, mais seulement parce que telles sont les voies de D.ieu⁽⁴⁷⁾, qu'elle ressentait au plus profond de son âme.

10. Chaque Juif peut en tirer un enseignement pour son service de D.ieu et pour sa prière de Roch Hachana. Il ne suffit pas que la dimension profonde de sa personnalité soit bonne. Celle-ci doit aussi s'exprimer à l'extérieur. Aussi, quand il se présente

devant D.ieu, à Roch Hachana et sollicite la satisfaction de ses besoins matériels, ou même spirituels, le Cohen Eli qui se trouve en son âme intervient et dit : "Jusqu'à quand t'enivreras-tu ? Pourquoi penser maintenant aux domaines de ce monde et aux besoins matériels, en un moment en lequel il convient de couronner le Roi ?".

Malgré cela, il doit formuler ces requêtes et, bien plus, c'est ce qui est à l'origine de la réponse de 'Hanna. Chaque Juif, y compris celui qui, pour l'heure, recherche encore la satisfaction de ses besoins dans son propre intérêt, "déverse son âme devant l'Eternel", par la partie profonde de sa personnalité, qui est : "liée et attachée à Toi", unifiée à l'Essence de D.ieu.

(47) C'est ce que souligne sa demande : "une descendance d'hommes" et nos Sages expliquent, dans le Yalkout Chimeoni, sur ce verset : "des hom-

mes sages et avisés, grands et justes. 'Hanna dit qu'ils seraient pour le Nom du Saint béni soit-Il".

La réponse de 'Hanna sup-
prima totalement l'objection
d'Eli, qui, bien plus, lui signi-
fia qu'il était d'accord avec
elle, puis lui accorda sa béné-
diction et sa promesse que :
"le D.ieu d'Israël exaucera la
requête que tu Lui as formu-

lée"⁽⁴⁸⁾. De même, D.ieu satis-
fera les requêtes de tous les
Juifs pour une bonne et douce
année, au sens le plus littéral,
d'un bien visible et tangible,
enfants, santé, prospérité et
tout cela dans la largesse.

(48) Chmouel 1, 1, 17.

HAAZINOU

Haazinou

Les témoins

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Haazinou 5726-1965)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Haazinou 32, 1)
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 329)*

1. Commentant le verset : “Ecoutez, cieux”, Rachi explique : “Je les mets en garde à propos d’Israël. Vous serez les témoins que c’est bien ce que je leur ai dit. Et, vous en serez les témoins. Il en est de même pour : ‘que la terre entende’. Pourquoi prit-il à témoins, les concernant, les cieux et la terre ? Moché dit : ‘Je suis un être de chair et de sang. Demain, je mourrai. Si les enfants d’Israël prétendent ne pas avoir contracté

l’alliance, qui pourra les contredire ?’. C’est pour cela qu’il prit à témoins, à ce propos, les cieux et la terre, des témoins qui sont immuables”.

Puis, Rachi donne une seconde explication⁽¹⁾ : “En outre, s’ils le méritent, les témoins viendront leur donner leur récompense. La vigne donnera son fruit et la terre, sa récolte⁽²⁾. Les cieux donneront la rosée⁽³⁾. En revanche, s’ils sont coupables, la main

(1) Les deux explications de Rachi proviennent du Sifri, sur ce verset, mais, dans ce texte, ils ne se font pas suite. La seconde explication est donnée tout d’abord, introduite par : “Rabbi Benaï disait” et la première est à la fin : “Moché fit témoigner”, avec quelques modifications. On verra

aussi le Midrash Tan’houma, au début de la Parchat Haazinou.

(2) C’est ce qui figure dans les éditions parvenues jusqu’à nous. Dans Ze’harya, il est dit : “et sa récolte”. C’est aussi ce qui figure dans la première édition de Rachi.

(3) Ze’harya 18, 12.

des témoins les frappera la première⁽⁴⁾. Il fermera⁽⁵⁾ les cieux⁽⁶⁾ et il n'y aura pas de pluie⁽⁷⁾...".

(4) C'est pour cela qu'il ne cite pas les versets Be'houkotaï, 26, 19 : "Je ferai que vos cieux soient comme du fer et votre terre comme du bronze" ou Tavo 28, 23. On verra le commentaire de Rachi, à ces références, qui dit que ce n'était pas le début. En outre, la punition qu'il cite est le contraire de la récompense et tout ceci apparaît clairement, ce qui n'est pas le cas, quand les "cieux sont comme du fer". On verra les notes du Yaabets sur le verset 3, 1, qui cite, dans la suite de ce commentaire de Rachi : "comme le dit le verset : les cieux sont comme du fer", mais cette mention n'apparaît pas dans les éditions et les manuscrits parvenus jusqu'à nous. Peut-être ne s'agit-il pas du commentaire de Rachi, mais de son propre ajout.

(5) Ekev 11, 17.

(6) Pour la récompense et la punition, il cite ces versets de la Torah, plutôt que d'autres. Bien plus, pour la récompense, il cite un verset de Ze'harya, non pas de la Torah. Au sens le plus simple, il en est ainsi parce que la récompense et la punition émanent des cieux et de la terre, ceux qui témoignent. Dès lors, pourquoi écrit-il : "Il fermera les cieux", ce qui se rapporte au Saint béni soit-Il ? Peut-être adopte-t-il l'interprétation du traité Taanit 3b, qui dit que : "Il fermera les cieux" et "il n'y aura pas de pluie" sont deux punitions différentes et c'est la seconde qui apporte la preuve essentielle. Il cite donc la première pour

souligner l'indépendance de la seconde, mais tout cela est difficile à admettre selon le sens simple du verset. On peut donc dire, simplement, que Rachi ne cherche pas à citer des versets dans lesquels la récompense et la punition viennent d'elles-mêmes, mais à montrer l'intervention des cieux et de la terre. Dans la récompense, il ne cite pas le verset Be'houkotaï 26, 4 : "Je donnerai vos pluies en leur temps et la terre produira sa récolte" ou encore le verset Ekev 11, 14, qui est équivalent, car il n'est pas dit clairement que cela vient des cieux. Dans la première édition de Rachi, est ajoutée la mention : "Il est écrit, dans la Torah : 'Je donnerai vos pluies en leur temps et la terre produira sa récolte... Je donnerai la pluie de vos terres...' pour le ciel, 'tu rassembleras ton blé...' pour la terre, car une preuve est tirée des versets qui parlent de don pour les cieux et pour la terre". Il semble que ce soit une note, peut-être du copiste, qu'un rédacteur a ensuite introduit dans le commentaire de Rachi.

(7) Pour la récompense, il est dit : "donneront la rosée", non pas uniquement la pluie, qui est indispensable. La punition est : "il n'y aura pas de pluie" et, bien entendu, pas de rosée non plus. On verra également, sur ce point, le commentaire de Rachi sur le verset 2 et le traité Taanit à la même référence.

L'interprétation de Rachi s'impose de manière naturelle, du fait des mots : "écoutez, cieux", alors que cette Paracha ne s'adresse pas aux cieux et à la terre, mais bien aux enfants d'Israël, au comportement qu'ils doivent avoir et aux conséquences qui en découleront, s'ils ne le font pas⁽⁸⁾. Rachi précise donc que Moché, notre maître demanda aux cieux et à la terre d'écouter et d'être les témoins de sa mise en garde aux enfants d'Israël. Puis, il explique ensuite : "Pourquoi prit-il à témoins, les concernant, les cieux et la terre ?".

Toutefois, on peut encore s'interroger sur tout cela, car, au préalable, à la fin de la Parchat Nitsavim⁽⁹⁾, le verset disait : "Je prends à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre". Là encore, Rachi donnait deux explications : "car ils existent pour l'éternité et, si le malheur vous arrive, ils porteront

témoignage que je vous avais prévenus de tout cela. Autre explication, je prends à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux... Le Saint béni soit-Il dit à Israël : observez les cieux que J'ai créés pour vous servir. Ont-ils changé d'attitude ? N'est-il pas monté... ? Or, ils le font sans recevoir de récompense... à plus forte raison...". On peut se poser, à ce sujet, les questions suivantes :

A) Quel est le sens de la question qui est posée ici par Rachi : "Pourquoi prit-il à témoins, les concernant, les cieux et la terre ?", alors que le verset a déjà défini, au préalable, ce témoignage des cieux et de la terre et la raison pour laquelle ils ont été choisis comme témoins ?

B) Même si Rachi veut, pour une raison quelconque, expliquer également dans cette Paracha la raison pour laquelle les cieux et la terre

(8) Plusieurs commentateurs, le Maharik, vraisemblablement le Réem, le Béer Maïm 'Haïm et le Divreï David, disent que Rachi déduit cette précision de l'expression : "et, je parlerai", ou encore qu'il la commente. Néanmoins, il ne cite comme titre de

son commentaire que : "écoutez, cieux". Dans la seconde édition, il cite aussi : "et, je parlerai", de même que : "que la terre entende les propos de ma bouche". C'est ce qui est reproduit par le Maharik.

(9) Nitsavim 30, 19.

furent choisis comme témoins, il aurait pu l'écrire brièvement. Pourquoi développe-t-il une longue explication, alors que la Paracha énonce cette idée pour la seconde fois, mais non la première fois, à propos du verset : "J'ai pris à témoins pour vous, en ce jour, les cieux...", lorsqu'il ne dit que brièvement : "ils existent pour toujours et, lorsque vous arriverez..." ?

C) On peut aussi s'interroger sur la seconde explication de Rachi, dans la Parchat Haazinou. En effet, on comprend que Rachi dise, dans la seconde explication de la Parchat Nitsavim : "le Saint béni soit-Il dit à Israël : considérez les cieux. Ont-ils modifié leur attitude ?...". En revanche, il ne le dit pas, dans la Parchat Haazinou⁽¹⁰⁾ et l'on comprend pourquoi il en est ainsi⁽¹¹⁾, car, comme Rachi l'a déjà précisé⁽¹²⁾, Moché dit à Israël : "j'ai pris à témoins pour vous, en ce jour", mais il

ne s'adressa pas directement aux cieux et à la terre, pour leur demander d'être témoins. Cela veut dire que son affirmation selon laquelle : "le Saint béni soit-Il dit à Israël : considérez les cieux" a sa place uniquement dans la Parchat Nitsavim. C'est là qu'il est demandé aux enfants d'Israël d'accepter la remontrance des cieux et de la terre, mais non dans la Parchat Haazinou.

Le second commentaire de Rachi, dans cette Parchat Haazinou, "s'ils le méritent, les témoins viendront leur donner leur récompense", semble convenir aussi à la Parchat Nitsavim, lorsque Moché annonce aux enfants d'Israël que les cieux et la terre seront les témoins. Il aurait pu ajouter, à cette occasion, que, si les enfants d'Israël en ont le mérite, les témoins leur accorderont leur récompense, mais, si ce n'est pas le cas, ce qu'à D.ieu ne plaise.... Pourquoi ne dit-il

(10) On notera que le second commentaire de Rachi, à cette référence, est écrit dans le Sifri, à la Parchat Haazinou, à propos du verset : "écoutez, cieux".

(11) Comme le dit le Divreï David, de l'auteur du Toureï Zahav, à cette référence.

(12) A propos du verset Vayélé'h 31, 28.

pas cela la première fois, mais seulement ici, quand Moché prend à témoins les cieux et la terre eux-mêmes ?

2. On peut aussi poser les questions suivantes sur ce commentaire de Rachi :

A) Pourquoi Rachi explique-t-il longuement : “je leur ai dit que vous serez témoins” ? Pourquoi est-il important de faire savoir aux cieux et à la terre qu’il a prévenu les enfants d’Israël de leur qualité de témoins ?

Et, l’on ne peut pas dire⁽¹³⁾ que l’on écarte ici l’éventuali-

té d’un désaccord, de la part des enfants d’Israël, sur le fait que les cieux et la terre sont témoins. En effet, peu importe, pour le témoignage, que celui qui est mis en garde donne son accord ou non.

On ne peut pas non plus se suffire de la raison selon laquelle une mise en garde est valable uniquement quand celui qui la reçoit sait qu’il y a des témoins⁽¹⁴⁾, car ceci s’applique aux Juifs qui le savaient déjà et en avaient été prévenus dans la Parchat Nitsavim, non pas aux cieux et à la terre⁽¹⁵⁾, qui étaient les témoins⁽¹⁶⁾.

(13) Comme le disent, à ce propos, le commentaire du Maharik et celui du Sifteï ‘Ha’hamim, à cette référence.

(14) Selon le Gour Aryé, à cette référence et l’on verra également, sur ce point, ce que dit le Maskil Le David.

(15) Cette question se pose aussi d’après le commentaire du Débek Tov et celui du Maskil Le David. En outre, ces commentaires soulèvent des difficultés et ne correspondent pas du tout au contexte et à la formulation de celui de Rachi.

(16) Il est dit que : “je mets Israël en garde et vous en serez témoins”, bien que d’ordinaire un témoignage porte sur une action concrète, non pas sur une mise en garde. Mais, Rachi ne

répond pas à cette question, car il l’a déjà fait, à plusieurs reprises, au préalable. Ainsi, à propos du verset Mikets 43, 3 : “l’homme a porté témoignage”, il disait : “c’est une mise en garde et, de façon générale, celle-ci a lieu en présence de témoins”. A propos du verset Yethro 19, 21 : “porte témoignage, à leur propos”, il disait : “mets-les en garde”. A propos du verset Michpatim 21, 29 : “on témoignera, à son propos, en présence de son maître”, il disait : “cela veut dire qu’on le met en garde, devant témoins”. On verra aussi, à ce propos, le Likouteï Si’hot, tome 6, à partir de la page 58, avec les notes.

B) Les termes de Rachi sont : “si les enfants d’Israël prétendent ne pas avoir contracté l’alliance, qui pourra les contredire ?”. Pourquoi ne dit-il pas plutôt ce qui figure dans le Sifri⁽¹⁷⁾, par exemple : “nous n’avons pas reçu la Torah”⁽¹⁸⁾, la possibilité, s’il n’y a pas de témoins, de nier la réception de la Torah et des Mitsvot, en général ?

3. Nous comprendrons tout cela en posant une question sur l’ensemble de ce contexte. Comme on peut le déduire des propos de Rachi, Moché notre maître dit aux enfants d’Israël : “Je prends à témoin, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre”, à la fin de la Parchat Nitsavim, puis le témoignage de la Parchat Haazinou : “Écoutez, cieux”, a le même contenu. La différence, précisée par Rachi⁽¹²⁾, est uniquement la suivante : “Là-bas (dans la Parchat Nitsavim), il s’adres-

sait à Israël, mais non aux cieux et à la terre. Désormais, il vient donc dire : écoutez cieux”.

De même, commentant ce même verset, Rachi dit aussi : “Je leur ai dit que vous seriez les témoins”, mais, en apparence, il n’en est pas ainsi, car, dans la Parchat Nitsavim, Moché dit aux enfants d’Israël : “J’ai pris à témoin, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre, mais il n’est pas dit que les cieux et la terre avaient entendu le Cantique de Haazinou et qu’ils portaient témoignage, à ce propos.

Dès lors, comment Rachi peut-il dire que le contenu est le même : “Je leur ai dit que vous seriez les témoins” et que la différence est uniquement le fait que, dans la Parchat Haazinou, Moché s’adresse aussi aux cieux et à la terre ?

(17) On verra le Midrash Tan’houma, qui dit que : “les enfants d’Israël mettront en pratique la Torah et les Mitsvot, mais, s’ils refusent, ce qu’à D.ieu ne plaise...”.

(18) C’est ce que dit la seconde édition de Rachi, de même que deux des manuscrits parvenus jusqu’à nous.

4. L'explication de tout cela est la suivante. Un témoignage, au sens le plus simple, comme différents versets l'établissent, est un signe permettant de se rappeler d'un certain élément⁽¹⁹⁾. Et, ce signe peut être envisagé de différentes façons :

A) On porte témoignage, on fait un signe, à propos d'un certain élément, mais ce qui sert de signe est sans rapport avec le contenu et l'objet avec ce qu'il doit rappeler. Comme on l'a déjà vu, au préalable, à propos d'Avraham et Aviméle'h⁽²⁰⁾. Quand Aviméle'h demanda : "que sont ces sept brebis ?", Avraham lui répondit : "car, tu prendras ces sept brebis de ma main, afin que ceci soit un témoi-

gnage en ma faveur, que j'ai creusé ce puits".

Ces sept brebis, par elles-mêmes, étaient sans rapport avec le puits et elles n'établissaient pas que c'était bien Avraham qui l'avait creusé. Néanmoins, Avraham et Aviméle'h avaient décidé, d'un commun accord, que ces sept brebis soient un témoignage, un signe permettant de se rappeler que : "j'ai creusé ce puits".

Un témoignage prenant cette forme, un tel signe ne doit pas se maintenir par la suite. Le but recherché reste atteint, même après la disparition du signe⁽²¹⁾. En l'occurrence, on comprend bien que les sept brebis ne vécurent pas

(19) On verra le Or Ha Torah, Parchat Vayakhel, aux pages 2106 et 2107.

(20) Vayéra 21, 28 et versets suivants.

(21) On verra les Midrashim cités dans le Torah Cheléma, à cette référé-

rence de la Parchat Vayéra, aux paragraphes 126 et 127. En revanche, ce n'est pas ce qu'écrit Rachi. On verra, notamment son commentaire du verset Reéh 12, 17 et de Yochoua, à la fin du chapitre 15.

pendant toute la période en laquelle un témoignage était nécessaire, ni même pendant toute l'existence d'Avraham et Aviméle'h. En revanche, le signe, le témoignage qu'elles apportèrent fut effectivement conservé par la suite⁽²²⁾.

B) Le témoignage, le signe d'un certain élément, peut aussi être en relation avec cet élément. C'est le cas du monticule dont notre père Yaakov fit le témoin entre lui et Lavan⁽²³⁾ : "ce monticule est témoin, cette stèle est témoin. Je ne traverserai pas ce monticule vers toi et tu ne traverseras pas ce monticule, cette stèle pour le mal".

Ainsi, cette catégorie de témoignage est un signe, commémorant ce qui a été dit, mais restant en relation avec le contenu de ce qui en a fait l'objet⁽²⁴⁾. Un monticule de pierres est, en effet, une séparation, une coupure entre les deux côtés⁽²⁵⁾.

On peut en déduire ce qu'il en est, en l'occurrence. Quand on prend connaissance du verset : "J'ai pris à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre", on constate que ces témoins ne sont pas des êtres de chair et de sang. Il n'y a donc pas lieu de s'interroger sur le contenu de ce témoignage, ni sur le choix de ces témoins. C'est le témoi-

(22) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 15 : "les Philistins les avaient bouchés, car ils disaient : 'ils sont un malheur pour nous, à cause des armées qui nous attaquent'". En revanche, leur dispute n'était pas motivée par le fait qu'ils prétendaient en être les propriétaires.
(23) Vayétsé 31, 52 et 48. En revanche, au verset 44, Rachi précise : "le Saint béni soit-Il". C'est aussi ce qui est dit au verset 50.

(24) On peut penser que, de ce fait, furent désignés ceux qui ont une existence immuable, ce que ne fit pas Avraham. On verra également ce que

le texte dit par la suite, à propos du second commentaire de Rachi, le commentaire du Ramban sur le verset Vayétsé 31, 44 et, des même, celui du Sforno sur le verset 45.

(25) L'identité n'est pas totale, car il était "témoin" également pour les autres éléments mentionnés dans ces versets. Plus généralement, selon le second commentaire de Rachi, dans la Parchat Nitsavim, le témoin de Yaakov appartenait aussi à la première catégorie. Il était un signe, un rappel global et c'est le Saint béni soit-Il Lui-même qui porte témoignage.

gnage, le signe qui a été choisi à propos d'un autre élément, sans rapport avec son contenu.

Rachi explique donc uniquement à quel propos est donné ce témoignage, ce signe, émanant des cieux et de la terre : "si un malheur vous arrive, ils seront témoins que Je vous ai mis en garde"⁽²⁶⁾.

On doit disposer, en l'occurrence, de témoins qui sont immuables, à la différence d'un témoignage, d'un signe

comme les sept brebis, par exemple, car ces brebis ne concernaient qu'un certain endroit et seulement dans la relation entre Avraham et Aviméle'h, avec leurs descendance après eux. On sait tout cela et l'on se rappelle de ce signe, même par la suite. Il n'en est pas de même, dans ce cas, puisque le signe et le témoignage concernent tous les Juifs, à toutes les époques et dans tous les lieux. Un témoignage porté uniquement quand le signe qui est fait n'est alors pas suffisant⁽²⁷⁾.

(26) C'est de cette façon qu'il faut comprendre le verset Vaét'hanan 4, 26 : "Je prends à témoin, en ce jour, les cieux et la terre". Rachi explique : "Je les invite à être témoins du fait que je les ai mis en garde". Il n'y a, là aussi, qu'un signe, tel qu'il a été défini au préalable. Rachi a déjà dit, dans la Parchat Vaét'hanan : "je les invite à être témoins" et il est donc inutile de le répéter dans la Parchat Nitsavim. A l'inverse, il est nécessaire d'expliquer, dans cette Parchat Nitsavim, sans s'en remettre à ce qu'il a dit dans la Parchat Vaét'hanan, le fait que le verset ne dise pas à quel propos il est dit : "je les invite à être témoins", comme l'indique le texte. C'est pour cette raison que Rachi indique : "quand arrivera le malheur". A l'inverse, dans la Parchat Vaét'hanan, le verset poursuit : "vous serez perdus rapidement".

Il est donc suffisant de dire que les cieux et la terre "sont les témoins du fait que je vous ai mis en garde". On verra le Maskil Le David, à cette référence de la Parchat Vaét'hanan.

(27) Cette explication est donnée dans la Parchat Nitsavim, non pas dans la Parchat Vaét'hanan, car le début de cette Paracha est : "quand tu auras des fils et des petits-fils, que vous resterez longtemps sur cette terre". On comprend donc que les cieux et la terre dont la longévité dépasse celles des hommes de chair et de sang aient été choisis comme témoins. En revanche, il n'est pas nécessaire qu'ils soient immuables, puisqu'il s'agit d'une période proche, non pas de tous les temps. On verra aussi le commentaire de Rachi sur : "vous resterez longtemps".

Toutefois, cette explication n'est pas encore pleinement satisfaisante, car quand peut-on dire qu'un certain élément est un témoignage, un signe commémorant un autre élément, sans rapport avec lui ? Lorsque l'homme le désigne dans ce but, afin qu'il soit un signe. C'est alors que l'on se rappelle. Il n'en est pas de même, en revanche, pour les cieux et la terre, qui se trouvent dans la même situation, depuis les six jours de la création, qui sont immuables. Tout cela ne s'applique pas

aussi clairement⁽²⁸⁾, en apparence, car les cieux et la terre ne sont pas là uniquement pour cela et, de fait, ils n'ont connu aucun changement⁽²⁹⁾.

C'est la raison pour laquelle Rachi introduit une seconde explication : "Autre explication, le Saint béni soit-Il dit à Israël : observez les cieux que J'ai créés pour vous servir. Ont-ils changé d'attitude ?... Or, si ceux-ci, qui ont été faits..."⁽³⁰⁾. Par nature, les cieux et la terre portent témoignage en étant un signe, qui

(28) On peut penser que, de ce fait, Rachi ne dit pas, comme première explication, au sens le plus littéral, qu'ils sont un témoignage, un signe, qu'ils mettraient en pratique la Torah et les Mitsvot à toutes les époques, comme pour les sept brebis et le monticule de Yaakov. Ainsi, "s'il vous arrive un malheur" fait bien allusion à une époque précise. Mais, cette interprétation est quelque peu difficile à admettre, comme le dit le texte.

(29) Cette explication présente une autre difficulté. Il aurait fallu dire : "Je leur ferai porter témoignage pour vous", puisqu'il venait de les choisir comme témoins. En revanche, selon son second commentaire, on peut effectivement dire : "J'ai pris à témoins, à votre sujet", car leur raison

d'être est alors ce témoignage, avant même que Moché prenne la parole, comme le texte le dira par la suite. On verra, à ce propos, Rabbi Ovadya de Bartenora et le Maskil Le David, à cette même référence.

(30) Rachi ne donne pas une seconde explication, à cette référence de la Parchat Vaét'hanan, car, comme on l'a indiqué dans la note 26, le verset dit ensuite : "Je prends à témoin, en ce jour, les cieux et la terre... vous serez perdus rapidement". Il n'y a donc pas lieu d'en faire la seconde explication de la Parchat Nitsavim, le fait que leur témoignage souligne la nécessité de mettre en pratique les Mitsvot. On verra également, sur ce point, le Maskil Le David, à cette référence de la Parchat Vaét'hanan.

rappelle et qui souligne la nécessité de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot⁽³¹⁾.

Et, cette forme de témoignage, "observez les cieux", ne contredit pas le caractère immuable des cieux et de la terre. En les observant, leur contenu, le fait que : "ils n'ont pas changé d'attitude", est d'ores et déjà un témoignage, qui rappelle.

A l'inverse, selon la seconde explication, on ne comprend plus l'expression : "en ce jour", car les cieux et la terre sont les témoins, ils rappellent la nécessité de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, lorsque l'on : "observe les cieux". Le témoignage qu'ils portent est donc toujours identique et, de ce fait, il n'est pas porté uniquement : "en ce jour".

Cette question ne se pose pas, selon la première explication. Même si le signe reste encore nécessaire par la suite, l'énoncé du témoignage et le fait de désigner les cieux et la terre comme signes interviennent effectivement "en ce jour", quand Moché, notre maître, mit en garde les enfants d'Israël, prenant les cieux et la terre à témoins.

5. Le point commun aux deux formes de témoignage qui viennent d'être définis est que le témoin ne doit pas nécessairement être un homme, doué de parole. De même, il n'y a pas lieu que les témoins aient conscience de ce signe.

Dans le verset : "écoutez, cieux et je parlerai, que la terre entende les propos de ma bouche", dans lequel Moché, notre maître, deman-

(31) C'est l'explication de : "j'ai pris à témoins", à différentes références, comme l'indique Rachi, que l'on a cité dans la note 16. Le but et le terme de mise en garde signifient que les cieux et la terre préviennent Israël. On peut penser que, selon tous les commentaires, y compris le premier,

c'est effectivement le but et la signification du terme de mise en garde. Toutefois, selon cette interprétation, les cieux et la terre ne font que prendre part à cette mise en garde. C'est à ce propos qu'il est dit : "j'ai pris à témoins".

de aux cieux et à la terre d'écouter, on ne peut pas définir le témoignage comme un signe, comme c'est le cas, au préalable, dans le verset : "j'ai pris à témoins". En effet, il n'est pas nécessaire qu'ils entendent tout cela, qu'ils en aient connaissance. Il s'agit alors d'un véritable témoignage, sur un certain événement, ou bien sur une parole, par exemple. De ce fait, Rachi dit : "vous en serez témoins", car il s'agit bien d'un témoignage, à proprement parler⁽³²⁾.

De ce fait, Rachi demande ici : "Pourquoi prit-il à témoins, les concernant, les cieux et la terre ?", car il s'agit d'un témoignage à part entière. Pourquoi donc choisir les cieux et la terre comme témoins, plutôt que des hom-

mes, comme c'est le cas dans toute la Torah ?

Rachi ne demande pas : "comment est-il possible de prendre à témoins, les concernant, les cieux et la terre", pour établir que Moché a effectivement mis en garde les enfants d'Israël ? En effet, ceux-ci ne parlent pas, n'entendent pas, ne comprennent pas. Rachi a déjà expliqué, au préalable, dans Béréchit⁽³³⁾, à propos des végétaux : "bien qu'il n'ait pas été dit : 'selon leurs espèces', dans les Injonctions relatives aux végétaux, ceux-ci entendirent ce qui avait été ordonné aux arbres et ils firent donc un raisonnement a fortiori, pour leur propre compte."⁽³⁴⁾ On en déduit que les végétaux et, plus encore, les cieux et la

(32) Commentant le verset Vayélé'h 31, 28, Rachi dit : "là-bas, il s'adresse à Israël, mais non aux cieux et à la terre. Désormais, il vient dire : 'écoutez, cieux'". Cela veut dire non seulement qu'il ne leur avait pas encore transmis ce témoignage, mais aussi qu'il introduit ici un fait nouveau, la définition même de témoins. On

verra également, à ce propos, la note 39, ci-dessous, citant la première édition.

(33) Béréchit 1, 12.

(34) On verra le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 180. En revanche, le sens simple du verset ne fait, en apparence, aucune allusion aux anges et aux astres.

terre peuvent écouter et comprendre⁽³⁵⁾. La question de Rachi est donc uniquement : “Pourquoi prit-il à témoins, les concernant, les cieux et la terre”, plutôt que des hommes, selon l’usage courant ?

Pour répondre à cette question, Rachi poursuit : “Je suis un être de chair et de sang. Demain, je mourrai”. Il est envisageable que les enfants d’Israël déclarent : “nous n’avons pas contracté l’alliance”. C’est pour cette raison que l’on doit avoir des témoins immuables, toujours capables de contredire cet argument.

Une question se pose, toutefois. S’il s’agit d’un témoignage à part entière, dont l’objet essentiel est non seulement que l’on ait connaissance de cette parole ou de cet événement, mais aussi que l’on en atteste par la suite et que l’on agisse en conséquence, comment les cieux et la terre pourraient-ils le faire⁽³⁶⁾.

C’est pour cette raison que Rachi ajoute, non pas une seconde explication, mais une précision supplémentaire sur le témoignage porté par les cieux et la terre⁽³⁷⁾ : “s’ils le méritent, les témoins viendront leur donner leur récompense... s’ils sont coupables,

(35) On notera que Rachi le dit clairement, commentant le verset 1, 16, à propos de l’armée des cieux : “la lune fut réduite parce qu’elle porta une accusation et dit... afin de la calmer”. De même, il dit aussi, au verset 11 : “ce n’est pas ce qu’elle fit... elle fut également punie pour sa faute” et au verset 4, 11 : “elle commit encore une autre faute”.

(36) On verra le Kéli Yakar, au début de la Parchat Haazinou.

(37) Dans la première édition de Rachi, il est dit : “bien plus, s’ils en ont le mérite”. On verra aussi le Midrash Tan’houma, à cette référence.

la main des témoins les frappera en premier et : ‘Il fermera les cieux’”. Cela veut dire que les cieux et la terre sont des témoins à part entière, non seulement pour entendre la mise en garde faite aux enfants d’Israël, pour savoir s’ils la respectent ou non, mais aussi pour agir, en tant que témoins, dans ce domaine, sur lequel ils portent témoignages⁽³⁸⁾.

6. Ce qui vient d’être dit nous permettra de répondre également à toutes les autres questions. Ce verset introduit un fait nouveau. Les cieux et la terre sont de véritables témoins. Or, l’une des raisons pour lesquelles on met en garde devant témoins est, non seulement pour pouvoir punir par la suite, mais aussi pour que celui qui est mis en garde sache et ressente la gravité de l’enjeu, afin qu’il retienne toute initiative malencontreuse.

Aussi, lorsque Moché dit aux cieux et à la terre : “écoutez, cieux... et que la terre entende...”, leur demandant d’écouter sa mise en garde et d’en être les témoins, une question essentielle se pose aussitôt. Un élément essentiel de ce qui est la raison d’être d’un témoignage manque ici : les enfants d’Israël doivent le savoir. En effet, Moché leur avait déclaré, au préalable : “j’ai pris à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre”, mais cela n’était pas un témoignage, uniquement un signe, comme on vient de le montrer longuement.

De ce fait, Rachi ajoute : “je leur ai dit que vous serez les témoins”. Il ne fait pas allusion ici au verset : “j’ai pris à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux...”, à la fin de la Parchat Nitsavim, mais bien au verset : “je ferai témoigner, à leur propos, les cieux et la terre”, à la fin de la Parchat

(38) Tout ce qui a été dit permet de comprendre que : “ce Cantique servira, devant Lui, de témoin qu’on ne l’oubliera pas”, selon les termes du verset Vayéle’h 31, 28, mais il n’y a pas là un témoignage à part entière, seulement un signe, qui rappelle, comme dans la deuxième explication

de Rachi, sur la Parchat Nitsavim. C’est aussi ce que dit Rachi à propos du verset 21 : “Je l’ai prévenu de tout ce qui allait arriver”. On verra aussi le Réem, à cette référence et le Tséda La Dare’h, au début de la Parchat Haazinou.

Vayéle'h⁽³⁹⁾, dans lequel il dit aux enfants d'Israël⁽⁴⁰⁾, qu'il fait des cieux et de la terre des témoins à part entière.

On comprend donc l'intérêt, l'apport effectif du témoignage des cieux et de la terre, à propos de cette mise en garde. De la sorte, les enfants d'Israël en avaient effectivement connaissance.

7. Ce qui vient d'être exposé renforce encore plus clairement la question qui a été posée au paragraphe 3. Les cieux et la terre sont de véritables témoins, uniquement à propos de ce qui est dit dans la Parchat Haazinou, mais, non à proprement parler, de ce que Moché, notre maître,

dit aux enfants d'Israël, dans la Parchat Nitsavim. En la matière, ils n'étaient pas de véritables témoins, mais uniquement un simple signe.

L'explication est la suivante. Dans la Parchat Nitsavim, Moché dit : "j'ai pris à témoins, à votre propos, en ce jour, les cieux et la terre, la vie et la mort... et, tu choisiras la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance". Le témoignage, en la matière, porte sur la pratique de la Torah et des Mitsvot, en général, la récompense et la punition, les concernant. Pour tout cela, des témoins ne sont pas nécessaires, car il est improbable que les enfants d'Israël contestent, par la suite, le don

(39) On notera que la première édition du commentaire de Rachi sur la Parchat Vayéle'h a une formulation différente : "il dit à Israël : je fais témoigner, à votre propos, les cieux et la terre. En revanche, à ces derniers, il n'avait pas encore dit : soyez témoins". Et, il ajoute : "Nous en déduisons que celui qui met en garde son prochain doit dire aux témoins : vous êtes mes témoins. De ce fait, il disait, désormais : 'écoutez, cieux', au moment de les réunir". D'après cela,

le commentaire de Rachi sur le verset : "Je ferai témoigner, à leur propos, les cieux et la terre" porte essentiellement sur la parole aux cieux et à la terre. Dans toutes les autres éditions, en revanche, cette précision ne figure pas.

(40) Concrètement, la parole : "je les ferai témoigner", était adressée aux : "Leviim, portant l'arche d'alliance de l'Eternel", selon les termes du verset 31, 25.

de la Torah et des Mitsvot. Tout cela est bien connu, tous les Juifs le savent et ils se le transmettent, d'une génération à l'autre.

En la matière, un témoignage qui est un simple signe est suffisant. Il faut se rappeler, en permanence, de la Torah et des Mitsvot, de même que la punition, en la matière, selon les deux façons correspondant aux deux commentaires de Rachi. Il n'en est pas de même, en revanche, dans la Parchat Haazinou, puisque le contenu du Cantique n'est pas uniquement l'obligation de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, mais aussi les termes de l'alliance, qui comprennent plusieurs aspects, comme le montre la Sidra. De ce fait,

A) la contestation était envisageable : "nous n'avons pas contracté cette alliance",

B) un signe est inutile, en la matière, y compris selon la seconde façon du commentaire de Rachi, dans la Parchat Nitsavim. En effet, un signe sert uniquement à ne pas oublier un certain objet, dans

sa globalité, mais non ses différents aspects. On peut donc contester entièrement cet objet.

C'est la raison pour laquelle des témoins, à proprement parler, sont nécessaires en la matière. Ceux-ci prennent connaissance des détails de la mise en garde, sur lesquels porte également leur témoignage et ils peuvent ainsi porter témoignage, à proprement parler.

8. On trouve aussi des idées merveilleuses de la Hala'ha, dans le commentaire de Rachi. Il dit, en l'occurrence, que les cieux et la terre sont témoins. Pourquoi donc Rachi ne cite-t-il pas, comme titre de son commentaire, également les mots : "et, que la terre entende" ?

Nous le comprendrons en posant, au préalable, une autre question. Les cieux et la terre sont des témoins à part entière et c'est à leur propos qu'il est dit⁽⁴¹⁾ : "la chose sera établie d'après deux témoins". Ces deux témoins

(41) Choftim 19, 15.

se présentent conjointement, de la même façon. Ceci conduit à s'interroger, car, aux cieux Moché dit : "écoutez" et à la terre : "qu'entende". Ce sont deux témoins différents et le témoignage est ainsi remis en cause.

Selon le sens analytique de la Torah et la Hala'ha, le Sifri dit : "lorsque les témoins apportent leur déposition, si leurs propos correspondent, le témoignage est établi, mais, si ce n'est pas le cas, il n'y a pas de témoignage. Ainsi, si Moché avait dit : 'écoutez, cieux', puis s'était tu, les cieux auraient pu dire : 'nous n'avons pas entendu, nous avons seulement écouté'. De même, s'il avait dit : 'que la terre entende', la terre aurait dit : 'nous avons uniquement

entendu'. Aussi, Ichaya vint et il dit(42) : 'entendez, cieux et que la terre écoute', afin qu'à la fois les cieux et la terre entendent et écoutent".

Rachi, en revanche, ne fait pas mention de tout cela et l'on en comprend bien la raison, car cela revient à dire que, jusqu'à l'époque d'Ichaya, il n'y avait pas de témoignage valable⁽⁴³⁾, alors que, selon le sens simple des versets, les cieux et la terre devinrent des témoins immédiatement⁽⁴⁴⁾.

C'est pour cette raison que Rachi cite uniquement les mots : "écoutez, cieux" et il dit : "vous serez témoins, à ce sujet". Ainsi, les cieux sont, à eux seuls, les témoins, au pluriel⁽⁴⁵⁾ et l'on a déjà appris, à

(42) Ichaya 1, 2.

(43) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Choftim 17, 4.

(44) Les Rabboténou Baaleï Ha Tossafot, au début de la Parchat Haazinou, citent cette explication au nom de Rachi et ils font allusion au commentaire de Rachi sur le verset Ichaya 1, 2. Mais, comme on le sait, le

commentaire de Rachi sur le Na'h n'est pas strictement conforme au sens simple du verset, comme c'est le cas de son commentaire de la Torah. On en trouvera la raison dans le Likouteï Si'hot, tome 14, à la page 87, dans la note 10.

(45) On verra le Maskil Le David et le Débek Tov, à cette référence.

maintes reprises, au préalable, dans le commentaire de Rachi⁽⁴⁶⁾, qu'il y a plus qu'un ciel. Rachi ajoute ensuite : "de même, que la terre entende". La terre est donc un groupe indépendant de témoins, ce qui est connu également, puisqu'elle compte plusieurs dizaines^(46*) de pays⁽⁴⁷⁾. Il y a donc bien là un témoignage acceptable, puisque les cieux et la terre sont deux groupes de témoins⁽⁴⁸⁾.

9. On trouve aussi un autre point de Hala'ha dans le commentaire de Rachi. On peut, en effet, se poser la question suivante : comment Moché

dit-il : "écoutez, cieux et je parlerai, que la terre entende les propos de ma bouche", faisant ainsi d'eux des témoins ? Où trouver la preuve qu'ils seraient effectivement les témoins des enfants d'Israël et les puniraient s'ils étaient coupables ?

Rachi fait allusion à cela par les mots : "je leur ai dit qu'ils seraient témoins". Nous le comprendrons après avoir introduit une notion préalable. Le témoignage présenté à la fin de la Parchat Nitsavim ne fait pas particulièrement état d'un rassemblement des enfants d'Israël⁽⁴⁹⁾. A l'inverse,

(46) Le verset Yethro 19, 20 dit : "cela veut dire qu'il recourba les cieux supérieurs et inférieurs" et l'on verra aussi le verset 20, 19. De même, le verset Vaét'hanan 4, 35, notamment, parle des : "sept cieux".

(46*) Noa'h 10, 5 et versets suivants.

(47) Il est dit : "que la terre entende", au singulier, car la terre est un singulier, bien entendu. En l'occurrence, on le comprendra d'après ce que Rachi a dit, au préalable, commentant le verset Choftim 19, 15 : "chaque fois qu'il est question de témoins dans la Torah, il y en a deux, sauf quand la Torah précise qu'il n'y en a qu'un" et, com-

mentant le verset 18 : "chaque fois que l'on parle de témoins, le verset en compte deux".

(48) C'est aussi l'explication, selon le sens simple du verset, du fait que Rachi ne reproduise pas, dans le début de son commentaire : "que la terre entende". Il dit uniquement, au milieu de son commentaire : "de même, que la terre entende", mais non du fait de la question, précédemment citée, du Sifri.

(49) Même si l'on peut dire que toute la Paracha fait suite à son début : "vous vous trouvez tous ensemble, en ce jour".

à la fin de la Parchat Vayéle'h, il est dit : "je ferai témoigner, à leur propos, les cieux et la terre". Ils deviennent alors témoins, à proprement parler et il est écrit, à ce propos : "rassemblez pour moi tous les anciens de vos tribus et vos policiers. Je prononcerai, à leurs oreilles, ces paroles et je ferai témoigner...". Quelle différence y a-t-il entre ces deux situations ?

En fait, la raison est la même. Moché, notre maître, voulait dire : "écoutez, cieux", "je mets en garde Israël et vous en serez les témoins". C'est la raison pour laquelle il rassembla : "les anciens de vos tribus et vos policiers", c'est-à-dire les membres du Sanhédrin et du tribunal. En effet, un tribunal a le pouvoir d'agir sur les cieux et la terre, d'en faire des témoins⁽⁵⁰⁾.

Bien plus, ce témoignage consistait non seulement à écouter la mise en garde, mais aussi à en attester, si les enfants d'Israël le contestent. Ils doivent aussi mettre en pratique la Hala'ha selon laquelle : "la main des témoins les frappe la première". Comme Rachi le dit ensuite, la déposition des témoins et l'application du verdict dépendent du tribunal. C'est pour cela que Rachi ajoute : "je leur ai dit que vous seriez témoins". C'est de cette façon que le témoignage fut complet, introduit par le tribunal.

10. Il y a aussi le "vin de la Torah", dans ce commentaire de Rachi. La raison profonde pour laquelle, dans la Parchat Nitsavim, qui traite de la pratique de la Torah et des

(50) On peut se demander pourquoi Moché eut recours aux : "anciens de vos tribus", alors qu'il aurait pu donner lui-même un ordre aux cieux et à la terre, puisqu'un seul homme possédant la compétence est considéré comme l'équivalent du tribunal. Mais, Rachi a déjà expliqué, à la même référence de la Parchat Vayéle'h, que : "l'on n'a plus d'autori-

té, au jour de sa mort". Il ne pouvait donc pas juger et se dominer, en la matière. En outre, le commentaire de Rachi dit clairement, au début de la Parchat Vayéle'h : "je ne pourrais plus aller et venir : avec les paroles de la Torah. Cela veut dire que les transmissions et les sources de la sagesse lui furent ôtées".

Mitsvot, en général, un témoignage qui est un signe est suffisant, alors que, dans la Parchat Haazinou, à propos de l'alliance, est nécessaire un témoignage à part entière, est la suivante.

Un Juif ne peut pas rejeter la pratique concrète de la Torah et des Mitsvot, ce qu'à D.ieu ne plaise, il ne peut pas les nier en conscience. Il peut, parfois, être saisi par un esprit de folie et : "avoir l'impression que son Judaïsme est intact"⁽⁵¹⁾. Un témoignage qui est un signe est donc suffisant et celui-ci se fait de deux façons : "si le malheur vous arrive, ils seront témoins que je vous ai mis en garde". Le témoignage souligne alors que le malheur est la conséquence du manque, en la pratique de la Torah et des Mitsvot et l'on prend alors conscience que, de cette façon,

on se sépare de D.ieu. Selon la seconde façon, ce sont les cieux et la terre eux-mêmes qui soulignent la nécessité de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot⁽⁵²⁾.

En revanche, dans la Parchat Haazinou, il est question d'une alliance, non seulement sur la pratique de la Torah, mais avant tout sur le renforcement pour l'accomplir jusque dans le moindre détail, avec toutes ses Mitsvot. Un simple signe, une indication ne sont pas suffisants pour cela. Il faut avoir un témoignage à part entière.

La raison en est la suivante. Pour mettre en pratique les termes de l'alliance et se renforcer pleinement dans la pratique de la Torah et des Mitsvot, il faut mettre en éveil et en évidence la force d'abnégation qu'un Juif possède.

(51) Tanya, au chapitre 14. On verra aussi le chapitre 24.

(52) Ceci peut être rapproché de ce qui est expliqué, dans ce chapitre 24 du Tanya, à propos des trois forces du mal totalement impures, qui ne modifient pas leur intervention. L'ordre de ces commentaires s'explique par la nécessité de présenter, tout d'abord,

un thème de méditation accessible à tous, y compris à un stade inférieur, pour ceux qui ne savent pas contempler et méditer. De ce fait, "un malheur vous arrivera" et ils seront séparés de D.ieu. Puis, vient la contemplation et la méditation aux cieux et à la terre, qui conduisent à mettre en pratique les Mitsvot.

C'est précisément l'effet d'un témoignage que l'on porte, comme l'explique longuement l'Admour Hazaken⁽⁵³⁾, sur un fait caché. Car, pour ce qui est dévoilé, on n'en a nul besoin et il n'a pas de raison d'être. Un témoignage complet est inutile également pour ce qui se révèlera par la suite. Seul ce qui est totalement caché peut apparaître à l'évidence grâce aux témoins.

C'est la raison pour laquelle il faut révéler la force d'abnégation qui émane de l'essence de l'âme, la Ye'hida, qui en est un stade caché, transcendant toute révélation. A ce propos, est effectivement nécessaire un témoignage complet.

(53) Likouteï Torah, Parchat Pekoudeï, à partir de la page 4a. On verra aussi, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "Il plaça un témoignage", de 5700, au chapitre 1 et la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 190.

SOUKKOT

Soukkot

Soukka empruntée

(Discours du Rabbi, second jour de Soukkot 5724-1963)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 348)

1. La Guemara dit, dans le traité Soukka⁽¹⁾ : "On a enseigné ceci : Rabbi Eliézer dit : tout comme un homme ne s'acquitte pas de son obligation, le premier jour de la fête de Soukkot, avec le Loulav de son ami, ainsi qu'il est écrit⁽²⁾ : 'et, vous prendrez pour vous, le premier jour, un fruit de l'arbre de splendeur, des feuilles de palmier' vous appartenant, de la même façon, il ne s'acquitte pas non plus de son obligation avec la Soukka de son ami, ainsi qu'il est écrit⁽³⁾ : 'tu feras pour toi la fête de Soukkot', de ce qui est à toi.

Mais, les Sages disent : même s'il est indiqué qu'un homme ne s'acquitte pas de son obligation, le premier jour

de la fête de Soukkot, avec le Loulav de son ami, en revanche, il s'acquitte effectivement de son obligation avec la Soukka de son ami, ainsi qu'il est écrit⁽⁴⁾ : 'chaque citoyen en Israël résidera dans des Soukkot'. Cela veut dire que tous les Juifs sont aptes à résider dans une même Soukka. Et, comment les Sages comprennent-ils l'expression : 'pour toi' ? Ils en déduisent l'exclusion d'une Soukka volée. En revanche, à propos de celle qui est empruntée, il est écrit : 'chaque citoyen'".

La Hala'ha retient l'avis des Sages. Bien que l'on ne s'acquitte pas de son obligation, le premier jour de Soukkot, avec quatre espèces empruntées, car il est écrit :

(1) A la page 27b.

(2) Emor 23, 40.

(3) Reéh 16, 13.

(4) Emor 23, 42.

“pour vous”⁽⁵⁾, il n’en est pas de même, en revanche, pour la Soukka et l’on s’acquitte effectivement de son obligation avec une Soukka empruntée⁽⁶⁾.

Au sens le plus simple, on comprend que l’on s’acquitte de son obligation, selon l’avis des Sages, avec une Soukka empruntée, car on déduit du verset : “chaque citoyen, en Israël” que tous les Juifs pourraient résider dans une seule et même Soukka. Dès lors, “tu feras pour toi” ne signifie pas que la Soukka doit être “à toi” et cette expression écarte uniquement une Soukka volée.

L’Amour Hazaken enseigne pourtant, dans son Choul’han Arou’h⁽⁷⁾ : “Bien que la Torah dise : ‘tu feras

pour toi la fête de Soukkot’, c’est-à-dire de ce qui est à toi, ce qui signifie que la Soukka t’appartient, qu’elle n’est pas à ton ami, malgré cela, un homme s’acquitte de son obligation avec une Soukka empruntée. Puisque l’on est autorisé à s’y rendre, elle est considérée comme appartenant à l’homme et : ‘de ce qui est à toi’ exclut donc uniquement la Soukka volée”.

Cela veut dire que, pour la Soukka aussi, on déduit de l’expression : “ce qui est à toi” qu’elle doit appartenir à l’homme. Malgré cela, on s’acquitte effectivement de son obligation avec une Soukka empruntée, car celle-ci est considérée comme si elle lui appartenait⁽⁸⁾.

(5) Rambam, lois du Loulav, chapitre 8, au paragraphe 10. Tour et Choul’han Arou’h, de même que celui de l’Admour Hazaken, Ora’h ‘Haïm, chapitre 649, au paragraphe 2, 1 pour l’Admour Hazaken et chapitre 658, au paragraphe 3.

(6) Rambam, lois de la Soukka, chapitre 5, au paragraphe 25. Tour et Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, chapitre 637, au paragraphe 2. On verra aussi les Mi’htevei Torah, du Gaon de Ragatchov, lettre n°2, mais ce point ne sera pas développé ici.

(7) Ora’h ‘Haïm, chapitre 637, au paragraphe 3.

(8) Au sens le plus simple, la source de l’Admour Hazaken est le Levouch, même chapitre, au paragraphe 2, qui semble-t-il, interprète de cette façon le commentaire de Rachi, au paragraphe : “chaque citoyen”. Ce n’est pas ce que dit le Min’hat ‘Hinou’h, à la Mitsva n°325, au paragraphe 9, avec le commentaire de Rachi. On verra les responsa du Ribach, au chapitre 347 et le Chaarei Techouva, Ora’h ‘Haïm, chapitre 482, au paragraphe 1. On

On peut donc se poser la question suivante : on s'acquitte de son obligation avec une Soukka empruntée, non pas parce que le verset : "chaque citoyen" en autorise l'usage⁽⁹⁾, mais parce qu'elle est considérée comme si elle lui appartenait⁽¹⁰⁾. Pourquoi donc n'en est-il pas de même pour le Loulav, d'après la même raison, en considérant un Loulav emprunté comme s'il lui appartenait ?

peut penser que c'est la différence qu'il convient de faire entre Rachi et les Tossafot. Ces derniers déduisent de : "chaque citoyen", qu'il n'est pas nécessaire d'en être le propriétaire. On s'acquitte donc aussi de son obligation avec une Soukka appartenant aux associés et avec une Soukka empruntée. On verra le Ribach, à cette référence et la note 15, ci-dessous.

(9) On verra, notamment, le Kapot Temarim sur le traité Soukka 31a.

(10) De ce fait, l'Admour Hazaken explique qu'elle est considérée comme lui appartenant, sans citer la déduction du verset : "chaque citoyen", car s'il l'avait fait, on aurait pu penser que la Soukka ne doit pas être : "à toi".

(11) Il en est de même dans différents domaines. Ainsi, on peut acquérir un objet ou bien uniquement les fruits qu'il produit, selon le traité Yebamot 36b et l'on verra les références indiquées. On verra aussi, notamment, le

2. On pourrait penser qu'il y a lieu d'introduire une distinction sur la base de l'appartenance⁽¹¹⁾, jusqu'à quel point l'homme en est le propriétaire. En effet, à propos d'une Soukka, le verset dit : "chaque citoyen" et il établit ainsi que l'on pourrait se suffire d'un degré moindre d'appartenance, en lequel la Soukka empruntée est considérée comme appartenant à l'homme, bien que ce ne soit pas réellement le cas⁽¹²⁾. Il n'en est

'Ho'hmat Chlomo, du Maharchak, sur le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 637, au paragraphe 3. De la même façon, il existe plusieurs formes de dépôts en gage, par rapport à l'interdiction de posséder du 'Hamets, comme l'indiquent, en particulier, le Choul'han Arou'h, y compris celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au chapitre 441, avec ses commentaires et le Toureï Zahav, chapitre 443, au paragraphe 4.

(12) C'est, d'une certaine façon, ce que l'on peut déduire des termes de l'Admour Hazaken, à cette référence : "il est dit que cela doit t'appartenir afin d'exclure ce qui est volé". De même, par la suite, à propos d'une Soukka pour laquelle on est associé avec un ami, il écrit : "cela n'est pas appelé du vol, car elle a été faite d'emblée pour cela". La longue formulation de l'Admour Hazaken, au début de ce paragraphe, "ce qui veut dire que la Soukka t'appartient à toi et

pas de même, en revanche, pour le Loulav, à propos duquel on ne peut pas faire une telle déduction. En pareil cas, “vous prendrez pour vous” désigne ce qui vous appartient réellement et exclut donc le Loulav emprunté.

Cependant, la formulation de l'Admour Hazaken, dans un paragraphe suivant⁽¹³⁾, indique qu'une Soukka empruntée est effectivement considérée comme la propriété de l'homme, à proprement parler. Il explique : “Même si, a posteriori, on s'est acquitté de son obligation avec une Soukka volée, posée sur le sol,

malgré tout, on ne doit pas, a priori, prendre place dans une Soukka se trouvant sur le terrain de son ami, car on n'en est pas réellement propriétaire et la Torah a dit : ‘tu feras pour toi’, de ce qui t'appartient. Ceci n'est pas comparable à un véritable emprunt, qu'un homme prête en conscience et dont on peut, de ce fait, être considéré comme propriétaire”.

On voit donc que l'on s'acquitte de son obligation avec une Soukka empruntée, non pas parce que celle-ci est suffisante, bien que l'on n'en soit pas totalement propriétaire, mais plutôt⁽¹⁴⁾, parce que l'on

n'est pas à ton ami”, indique qu'il importe, non pas que la Soukka t'appartienne, mais plutôt qu'elle n'appartienne pas à ton ami, selon une expression négative. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le Loulav dont on doit être le propriétaire à proprement parler, comme l'indiquent, notamment, le Avneï Milouïm, chapitre 28, au paragraphe 33, le Mekor 'Haïm, chapitre 448, au paragraphe 9 et les responsa 'Hatam Sofer, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 180. Toutefois, il écrit : “il est considéré comme s'il lui appartenait”, non pas, par exemple, que l'on s'acquitte de son obligation avec une Soukka empruntée, car il est écrit :

“chaque citoyen”, comme on l'a dit et, en particulier, comme le précise le paragraphe 11. Il faut donc le comprendre dans le sens que le texte exposera par la suite.

(13) Dans le même chapitre, au paragraphe 11.

(14) Ceci permet de comprendre pourquoi le traité Soukka 31a dit, à propos d'une Soukka volée : “le sol n'est pas volé et la Soukka est donc empruntée”. En effet, la Soukka doit aussi appartenir à l'homme, mais cette affirmation ne doit pas être prise au sens restrictif, comme l'indique le Pnei Yochoua, à cette référence. A la même référence, au paragraphe 4, l'Admour Hazaken souligne : “il le

est réellement considéré comme étant propriétaire de ce que l'on a emprunté⁽¹⁵⁾. Ceci conduit à reformuler la question précédemment posée : pourquoi exclure le prêt dans le cas des quatre espèces ?

On peut penser que la déduction du verset : "chaque citoyen" n'est pas que l'on

peut se servir d'une Soukka dont on n'est pas totalement propriétaire, mais, bien au contraire, que la Soukka présente un certain aspect permettant de considérer celle qui a été empruntée comme si elle appartenait pleinement à l'emprunteur^(15*). Et, l'on peut le justifier simplement. Un homme prête sa Soukka à un

détient, comme s'il l'avait emprunté" et, dans le même paragraphe : "elle ne lui appartient pas, à proprement parler", ce qui veut bien dire qu'elle est à lui, mais pas complètement. On verra le Elyahou Rabba, au paragraphe 4, qui est en désaccord avec le Maguen Avraham : "ici, dans le cas du sol, celui-ci peut être considéré comme emprunté. C'est donc comme si elle lui appartenait". On verra aussi le Kapot Temarim sur le traité Soukka 31a.

(15) Ceci permet peut-être de répondre à la question des Tossafot, dans le traité Soukka 9a : "pourquoi doit-on avoir recours au verset : 'pour toi', afin d'exclure celle qui est volée ? Pourquoi ne pas le déduire du fait que c'est une Mitsva accomplie grâce à une transgression ?" et l'on verra ce que dit le Min'hat 'Hinou'h, à ce sujet. En effet, à propos de la Soukka également, il est dit : "tu feras pour toi", "de ce qui est à toi" et c'est bien ce que dit Rachi, à cette référence. Il n'y a donc pas uniquement là une déduction excluant le vol, qui disqualifie la Soukka et l'on verra le Chaagat Aryé, au paragraphe

99. D'après ce qui a été exposé ici, on peut donc penser que les Tossafot et Rachi maintiennent les conceptions qu'ils ont déjà développées à la page 27b, comme on l'a indiqué, dans la note 8. C'est aussi ce que l'on peut déduire des Tossafot sur le traité Guittin 55a : "pour la Soukka, on ne demande pas qu'elle soit à vous". En revanche, Rachi, commentant le traité Soukka 31a, dit : "un homme s'acquitte de son obligation avec une Soukka qui n'est pas à lui, mais qu'il a empruntée", mais l'on ne peut rien en déduire, car il fait uniquement référence à la pratique concrète.

(15*) Le Mi'htav Sofer, au chapitre 38 dit que la Torah nous révèle, par le verset : "chaque citoyen", qu'une Soukka empruntée est valable. Ce verset ne parle donc pas de chaque homme, en particulier, mais de tout Israël, en général, ce qui exclut la Soukka d'un non Juif et celle qui est abandonnée. Ainsi, on peut s'acquitter de son obligation avec une Soukka empruntée, parce que celle-ci a un propriétaire juif. C'est pour cela qu'elle est considérée comme étant : "à toi"

autre afin que celui-ci l'utilise comme il le ferait de sa demeure fixe, pendant le reste de l'année, ce qui est la définition même d'une Soukka, durant la fête. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le Loulav⁽¹⁶⁾, puisqu'en conférant la propriété à quelqu'un d'autre est seulement une condition du prêt. Le Loulav doit être à lui et : "c'est dans cette intention qu'il le lui prête"⁽¹⁷⁾.

et ce texte ajoute que, de ce fait, on ne s'acquitte pas de son obligation avec une Soukka empruntée à un non Juif, ou bien une Soukka possédée en association avec un non Juif, mais je ne suis pas parvenu à comprendre ce raisonnement, car que signifie la propriété de tout Israël, de la communauté, dans la Mitsva de la Soukka ? Faut-il introduire ici une idée nouvelle, le fait que le propriétaire soit précisément un Juif, comme il est écrit ; "vous apporterez de vos implantations" ? Et, si l'on explique que sa sainteté ne se retrouve pas chez un non Juif, notamment celle d'un sacrifice, comparable à celle de la Soukka, selon un avis, dans le commentaire de Rachi sur les traités Soukka 9a et Beïtsa 30b, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 638, le Or Ha Torah, Soukkot, à la page 1705 et les références indiquées, en fait, celle-ci existe effective-

3. On comprendra mieux tout cela selon la dimension profonde de la Torah. Le verset : "chaque citoyen" enseigne que : "tous les Juifs sont aptes à résider dans une même Soukka". En effet, l'élévation de la Soukka fait de tous les Juifs une entité unique, au point que : "tous les Juifs sont aptes à résider dans une même Soukka". C'est la raison pour laquelle une Soukka empruntée peut être considérée comme la pro-

ment chez les nations du monde et le verset les exclut uniquement du titre d'Israël, non pas de leur propriété, du fait de posséder de l'argent, "qui t'appartient". Quant à l'impossibilité de consacrer ce dont on n'est pas le propriétaire, on peut, néanmoins, prêter et, dès lors, qu'importe que ce prêteur soit juif ou non ?

(16) On peut le déduire, par un raisonnement a fortiori, d'un vêtement emprunté, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 14, au paragraphe 6 et 8, avec le Kountrass A'haron, à cette référence et les références indiquées.

(17) Il n'en est pas de même, en revanche, pour un vêtement emprunté, comme l'indiquent les références citées dans la note précédente et celles du Meassef Le 'Hol Ha Ma'hanot, chapitre 131, donnant une explication à ce sujet.

priété de l'homme, à proprement parler.

La 'Hassidout(18), commentant le verset : "caché pour le jour de notre fête"⁽¹⁹⁾, explique que ce qui est "caché" à Roch Hachana et à Yom Kippour se révèle ensuite, pendant "le jour de notre fête", à Soukkot. Ceci nous permettra de comprendre la différence du degré de propriété que l'on constate entre la Soukka et le Loulav, de même que la possibilité de s'acquitter de son obligation avec ce qui est emprunté. Nous préciserons, tout d'abord, ce qui est caché, à Roch Hachana et à Yom Kippour.

Il a été longuement expliqué, une fois⁽²⁰⁾, que le contenu de Roch Hachana et de Yom Kippour présente trois aspects, l'un plus haut que l'autre :

A) il y a, tout d'abord, les Mitsvot du jour, la sonnerie du Chofar à Roch Hachana, le

jeûne, la Techouva et la confession des fautes, à Yom Kippour,

B) en outre, ces fêtes font partie des dix jours de Techouva. Or, la Techouva est plus haute que les Mitsvot et c'est la raison pour laquelle elle en permet la réparation, quand ces Mitsvot n'ont pas été mises en pratique,

C) Il y a, enfin, le contenu intrinsèque de ces jours, transcendant la Techouva, soit, à Roch Hachana, la demande de D.ieu : "faites-Moi régner sur vous"⁽²¹⁾ et l'effort des Juifs permettant de l'accomplir, la demande de D.ieu de Le couronner Roi et l'effort des Juifs permettant de l'accomplir, à Yom Kippour, l'essence du jour qui apporte l'expiation, à un stade plus haut que le pardon qui est obtenu par la Techouva.

Ces trois aspects se révèlent dans les différents moyens que possèdent les Juifs de s'attacher et de s'unifier à D.ieu.

(18) On verra, notamment, le Sidour de l'Admour Hazaken, à la page 235b, le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 48b et Roch Hachana, à partir de la page 54c.

(19) Tehilim 81, 4.

(20) Concernant ce qui suit, on verra le Likouteï Si'hot, tome 4, causerie de Roch Hachana, à partir de la page 1144 et causerie de Yom Kippour, à partir de la page 1149.

(21) Traité Roch Hachana 16a et 34b.

A un stade premier, en effet, les Juifs semblent encore posséder une existence autonome, mais ils se lient à D.ieu et ce lien, cette unification doivent se réaliser et s'exprimer à travers une certaine action, en l'occurrence la pratique d'une Mitsva. Ils se soumettent alors à la Royauté de D.ieu et ils mettent en pratique les Préceptes du Roi.

Il est aussi un moyen plus profond, un attachement intense à D.ieu, de la part des Juifs, qui ne dépend pas de la pratique des Mitsvot et qui s'exprime par le sentiment de Techouva. Même un Juif qui a perdu le joug de la soumission à D.ieu, ce qu'à D.ieu ne plaise, qui a transgressé Son Injonction, en éprouve de profonds remords, il regrette ce qu'il a fait et il veut le réparer. C'est alors qu'il accède à la Techouva.

Une telle manière de s'attacher à D.ieu est plus haute et plus profonde que la pratique des Mitsvot, mais elle n'en reste pas moins en relation avec cette pratique. Les

remords et les regrets de la Techouva sont inspirés par le manquement à la pratique des Commandements de D.ieu. Un homme décide alors de se conformer aux Préceptes du Roi, à l'avenir. Cet attachement s'exprime par la décision de se conformer à la Volonté de D.ieu. Mais, cela veut bien dire que l'homme conserve encore le sentiment de son propre ego et c'est lui qui prend la décision de se conformer à la Volonté de D.ieu, de s'attacher à Lui.

L'attachement le plus haut est le fait que : "Israël et le Saint béni soit-Il ne font qu'un". Par essence, les Juifs sont unifiés à D.ieu et ce lien s'exprime dans la requête divine : "faites-Moi régner sur vous", de même que dans l'effort des Juifs permettant de l'accomplir. Les Juifs conduisent D.ieu à devenir leur Roi et c'est effectivement ce qu'ils obtiennent.

L'attachement des Juifs à D.ieu par la pratique des Mitsvot, ou même par la

Techouva est concevable uniquement après⁽²²⁾ avoir accepté D.ieu comme Roi. C'est seulement après cela qu'il est possible de Lui obéir, ou bien de parvenir à la Techouva, si on ne l'a pas fait. C'est de cette façon que l'on s'attache au Roi.

En revanche, avant que D.ieu soit Roi, si l'on peut se permettre cette expression, avant d'avoir mis en pratique : "faites-Moi régner sur vous", comment les Juifs recherchent-ils cette Royauté pour demander à D.ieu de l'accepter ? En fait, ils la recherchent parce qu'en réalité, ils sont partie intégrante de D.ieu. Ils ne peuvent donc pas⁽²³⁾ rester sans Roi, ce qu'à D.ieu ne plaise.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi il existe des différences entre les Juifs, dans la pratique des Mitsvot et aussi, bien que de façon moindre,

pour la Techouva, alors qu'il n'existe aucune différence entre eux sur la façon de mettre en pratique : "faites-Moi régner sur vous". Comme on peut le vérifier lors du couronnement d'un roi de chair et de sang, le peuple se soumet alors à lui et un grand ministre le fait d'une manière strictement identique à l'homme le plus simple. En revanche, après le couronnement, lorsque le roi promulgue des décrets, tous ses sujets ne les mettront pas en pratique de la même façon.

Ainsi, les Juifs, même quand ils ressentent leur existence comme autonome, s'attachent à D.ieu, de la manière la plus haute, en mettant en pratique les Mitsvot. Pour chacun d'eux, la pratique de la Mitsva et la soumission varient donc en fonction de leur niveau personnel, de la manière dont chacun ressent sa propre existence.

(22) Comme le disent nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans la Me'hilta, sur le verset Yethro 20, 3 : "quand ils auront accepté Ma Royauté, Je promulguerai des Décrets pour eux".

(23) C'est la raison pour laquelle le Saint béni soit-Il demande : "Récitez devant Moi des versets de Royauté... afin de proclamer Ma Royauté sur vous", car tout cela a bien un même contenu.

La Techouva, pour sa part, est inspirée par un sentiment d'attachement plus profond, qui ne dépend pas de la pratique effective des Mitsvot. A ce stade, la différence entre les Juifs n'est pas aussi importante. De fait, une seule pensée de Techouva⁽²⁴⁾ est suffisante, "en un moment et en un instant"⁽²⁵⁾. Pour autant, certaines différences subsistent encore, car, au final, la Techouva reste proportionnelle aux fautes qui ont été commises. Ou encore est-elle le retour vers sa source et vers son origine. Dans toutes ces situations, chaque personne est différente de toutes les autres.

En revanche, les Juifs accomplissent : "faites-Moi régner sur vous" parce qu'en leur essence, ils sont totalement unifiés au Saint béni soit-Il. Ainsi, tout comme on ne peut pas faire de distinc-

tion entre les Juifs et D.ieu, on ne peut pas en faire non plus entre les Juifs eux-mêmes, en fonction de leur attachement et de leur unification. En la matière, tous les Juifs ne forment qu'une seule et même entité⁽²⁶⁾, au sein de laquelle toute distinction n'a pas de sens.

5. De façon générale, on retrouve les trois aspects qui viennent d'être définis à la fois à Roch Hachana et à Yom Kippour, comme on l'a indiqué. Néanmoins, d'une manière plus globale et plus évidente, chacun d'eux est lié à l'une des trois fêtes de ce mois de Tichri, Roch Hachana, Yom Kippour et Soukkot.

Roch Hachana montre, à l'évidence, qu'il est la tête de l'année. C'est alors que l'on couronne le Roi et Rabbi Saadia Gaon écrit⁽²⁷⁾, à ce pro-

(24) On verra le traité Kiddouchin 49b.

(25) Zohar, tome 1, à la page 129a.

(26) On verra le Yerouchalmi, traité Nedarim, chapitre 9, au paragraphe 4, qui donne l'image du couteau qui passe de la main de l'un à la main de

l'autre, le chapitre 32 du Tanya, le Séfer Ha Mitsvot, du Tséma'h Tsédek, Mitsva de l'amour du prochain et le Kountrass Ahavat Israël.

(27) Cité par le Abudarham, dans la raison des sonneries du Chofar.

pos, que : “l’objectif premier” est : “la Mitsva du jour, le Chofar”, grâce auquel : “nous faisons régner le Créateur sur nous”⁽²⁸⁾.

Yom Kippour est, à l’évidence, le jour de la Techouva, “la limite du pardon et de l’expiation”⁽²⁹⁾ pour ceux qui ont transgressé les Mitsvot du Roi. Bien plus, l’essence même du jour⁽³⁰⁾, qui exprime l’attachement profond des Juifs à D.ieu, au-delà même de la Techouva, reste liée à l’expiation⁽³¹⁾, comme l’indique le nom de cette fête, *Yom Ha Kippourim*, le jour des expiations.

La fête de Soukkot, en revanche, est le moment, pour les Juifs, de mettre en pratique plusieurs Mitsvot et de la faire d’une façon affirmée, la Soukka, les quatre espèces⁽³¹⁾. On se “consacre aux

Mitsvot”, dès la fin de Yom Kippour⁽³²⁾. Du reste, cette fête est bien, comme son nom l’indique, celle des Soukkot.

6. Tout ce qui est “caché”, à Roch Hachana et à Yom Kippour, se révèle : “au jour de notre fête”, à Soukkot. Aussi, même si, à Soukkot, on se “consacre aux Mitsvot”, on exprime également, d’une manière claire, les trois aspects précédemment définis, y compris en Roch Hachana et en Yom Kippour.

A Roch Hachana et à Yom Kippour, on distingue l’essence du jour de la Techouva. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, font allusion à cela⁽³³⁾ quand ils parlent des : “dix jours qui sont entre Roch Hachana et Yom Kippour”, ce qui veut dire que Roch Hachana et Yom Kippour font eux-mêmes par-

(28) On verra le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1354, de même que, notamment, la causerie de Roch Hachana, à cette référence.

(29) Dans le rituel de la prière de la Neïla. On verra le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 7.

(30) Rambam, lois de la Torah, chapitre 1, aux paragraphes 3 et 4.

(31) On verra le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 30, au paragraphe 2, qui dit que : “il y a sept Mitsvot dans la fête de Soukkot, qui sont...”.

(32) On verra le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 30, au paragraphe 7.

(33) Traité Roch Hachana 18a.

tie de ces dix jours. Mais, en outre, ils sont, d'une manière intrinsèque, plus hauts que la Techouva qui caractérise ces dix jours. Enfin, vient le troisième aspect, les Mitsvot du jour.

Il en est de même également pour ce que dit le verset à propos de la fête de Soukkot, qu'il définit en ces termes : "le quinzième jour du mois, en ce septième mois, ce sera la fête de Soukkot, sept jours pour l'Eternel"⁽³⁴⁾, "tu feras pour toi la fête de Soukkot pendant sept jours"⁽³⁾. De même, à propos de la Mitsva de résider dans la Soukka, il est écrit⁽⁴⁾ : "vous résiderez dans des Soukkot

pendant sept jours", sans préciser qu'ils sont, par eux-mêmes, des jours particuliers. On peut en déduire que l'aspect le plus essentiel de Soukkot est bien cette Mitsva de la Soukka.

Concernant les quatre espèces, la Loi⁽²⁾ précise que : "vous prendrez pour vous, le premier jour, un fruit de l'arbre de la splendeur". En le premier jour de la fête de Soukkot, on doit donc mettre en pratique la Mitsva des quatre espèces, ce qui veut bien dire que cette Mitsva n'est pas l'essence proprement dite de ce premier jour de Soukkot⁽³⁵⁾, de cette fête.

(34) Emor 23, 34.

(35) Il en est de même pour le temps spécifique de cette Mitsva. Celle de résider dans la Soukka s'applique pendant tous les sept jours, de sorte que : "vous vous y trouverez comme dans vos résidences", en y mangeant, en y buvant, en y dormant et en s'y promenant, en y résidant pendant sept journées, jours et nuits, comme le disent le traité Soukka 25b, le Tour et Choul'han Arou'h, chapitre 639, aux paragraphes 1 et 2, de même que celui de l'Admour Hazaken, au paragraphe 4. Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'obligation du Loulav, qui

s'applique uniquement, le premier jour. Dans le Temple, on le prenait pendant les sept jours, comme l'indiquent les traités Roch Hachana 30a et Soukka 41a, mais cela n'était pas fixé, chaque année, comme c'était le cas pour la Soukka, car, s'il y avait un Chabbat parmi les sept jours de la fête, on ne prenait donc le Loulav que pendant six jours, comme le disent le traité Soukka 42b et le Rambam, lois du Loulav, chapitre 7, à partir du paragraphe 13. En outre, pour mettre en pratique la Mitsva, on ne prenait le Loulav qu'une seule fois par jour. Et, même pour ce qui concerne les hom-

Puis, après la Mitsva des quatre espèces⁽³⁶⁾, le verset poursuit : “vous vous réjouirez devant l’Eternel votre D.ieu pendant sept jours”. C’est la Mitsva de la joie de la fête de Soukkot⁽³⁷⁾ et, d’après ce que l’on a exposé au paragraphe 5, on peut comprendre que l’unité profonde des Juifs avec D.ieu, une unité totale, s’exprimant dans le : “faites-Moi régner sur vous” de Roch Hachana, se révèle dans le

contenu profond de la Soukka.

Le lien par la Techouva est, avant tout, le contenu de Yom Kippour et il s’exprime, d’une manière affirmée, par la Mitsva du Loulav. En revanche, le lien profond entre les Juifs et D.ieu, obtenu par la pratique des Mitsvot, se révèle dans la Mitsva de la joie, pendant la fête de Soukkot.

mes de Jérusalem, qui conservaient le Loulav à la main, comme le disent le traité Soukka 41b, le commentaire de Rachi, à cette référence, qui dit que : “il est une Mitsva de le saisir et de le tenir”, le Tour et Choul’han Arou’h, de même que celui de l’Admour Hazaken, Ora’h ‘Haïm, au début du chapitre 96 et au début du chapitre 652, le Rambam, lois de la prière, chapitre 5, au paragraphe 5, il n’y a là qu’un : “moyen d’accomplir la Mitsva de la meilleure façon”. En effet, les Tossafot, commentant le traité Soukka 39a, disent que : “dès qu’il le saisit, il a, de manière essentielle, mis en pratique la Mitsva”. On verra aussi, notamment, le Tsafnat Paané’h, dans les additifs de Haflaa, à la page 54c, dans le complément, à la page 3d et dans les Mi’htevei Torah, lettre n°154. Il en est de même également pour le début de l’obligation. La Mitsva de la Soukka commence et elle est mise en pratique, d’une manière effective, dès la première nuit, alors que le Loulav

n’est pris que le lendemain matin, après le lever du soleil. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Soukka 33a-b, qui dit que le temps de la Mitsva est dès que la fête a été sanctifiée. On verra aussi, sur tout cela et sur ce qui est expliqué dans le texte, le Likouteï Si’hot, Parchat Emor, de 5741, au paragraphe 2 et à partir du paragraphe 6.

(36) On verra le Yerouchalmi, traité Soukka, chapitre 3, au paragraphe 11. Le Rambam, à la même référence, au paragraphe 13 cite le verset : “et, vous vous réjouirez...”, à propos du Loulav que l’on prend pendant tous les sept jours, dans le Temple. On consultera le commentaire de Rachi sur le traité Soukka 43b, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 30, au paragraphe 2, le Yefé Toar et le commentaire du Razav, à cette référence, de même que la note 43, ci-dessous.

(37) De même, le verset Reéh 16, 14 dit : “tu te réjouiras dans ta fête”.

7. L'explication de tout cela est la suivante. Comme on l'a indiqué au préalable, il n'y a aucune différence entre les Juifs, pour ce qui concerne : "faites-Moi régner sur vous". Par la suite, tout ceci se révèle, durant la fête de Soukkot, dans la Mitsva de la Soukka, puisque : "tous les Juifs sont aptes à résider dans une même Soukka", sans distinction, en s'y trouvant ensemble.

Concernant le Loulav, le Midrash dit(38), à propos du verset : "vous prendrez pour vous, le premier jour", "à qui fait allusion ce verset ? Aux enfants d'Israël et aux nations du monde, que le Saint béni soit-Il juge à Yom Kippour... et nous ne savons pas qui est le vainqueur... Le Saint béni soit-Il dit : tenez votre Loulav à la main, afin que tous sachent que vous avez été vainqueurs, dans le jugement". Ainsi, l'expiation de Yom Kippour se révèle et elle apparaît à l'évidence, pendant Soukkot, dans la Mitsva des quatre espèces.

La Mitsva de se réjouir pendant la fête, qui est une joie de Mitsva, révèle l'attachement à D.ieu des Juifs, par l'intermédiaire de la pratique des Mitsvot. C'est ce qui provoque la joie des Juifs, qui sont heureux de posséder les Mitsvot de D.ieu.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'expliquer la différence qui a été constatée entre la Soukka et le Loulav. La Soukka est la révélation du : "faites-moi régner sur vous", du fait que les Juifs et D.ieu sont totalement unis. Cela signifie, comme on l'a indiqué, qu'aucune différence entre les Juifs n'est concevable, à ce stade.

En d'autres termes, l'affirmation selon laquelle : "tous les Juifs sont aptes à résider dans une même Soukka" veut dire que l'élévation de la Soukka suscite, chez les Juifs, une unité véritable, non pas comme deux personnes qui s'associent, mais bien comme des Juifs qui ne constituent, d'emblée, qu'une seule et même entité.

(38) Midrash Tan'houma, Parchat Emor, au chapitre 18. On verra aussi

le Midrash Vaykra, chapitre 30, au paragraphe 2.

La Hala'ha précise donc qu'une Soukka empruntée peut être considérée comme si elle appartenait à cet homme, bien plus, qu'elle est véritablement comme la sienne, car la finalité d'une Soukka est de faire, de tous les Juifs, une seule et même entité. On ne peut donc pas introduire des distinctions entre les Juifs et prétendre qu'une Soukka n'appartient pas à l'un, mais à l'autre. En fait, elle est à l'un comme à l'autre.

Il n'en est pas de même, en revanche, quand l'un vole la Soukka de l'autre. De la sorte, il s'oppose à l'unité inhérente à la Soukka et il la remet en cause. En effet, il dépossède l'autre et, de ce fait, il introduit la séparation dans l'unité de la Soukka, entre lui-même et celui qui a été volé⁽³⁹⁾. Une telle Soukka ne peut donc pas

être considérée comme si elle était la sienne.

9. Cependant, il en est ainsi uniquement pour la Soukka, mais non pour les quatre espèces, bien que celles-ci expriment aussi l'unité d'Israël. Comme on le sait⁽⁴⁰⁾, elles symbolisent les quatre catégories de Juifs, que l'on réunit ensemble. Toutefois, cette unité est réalisée de telle façon que chaque catégorie reste différente de toutes les autres, y compris après qu'elles aient été réunies.

La Mitsva des quatre espèces met en évidence l'expiation de Yom Kippour. Or, concernant cette expiation, des différences existent effectivement entre les Juifs. Même si le point central du pardon et de la Techouva transcende tous les découpages, l'expia-

(39) Ceci permet de comprendre pourquoi ce qui est volé doit être disqualifié, y compris pour les parois de la Soukka, alors que les autres cas de disqualification concernent uniquement son toit, comme l'indiquent le Kapot Temarim, à la page 31a, le Péri Megadim, même chapitre, au paragraphe 4, le Min'hat 'Hinou'h, à la même référence, le Pit'hei Techouva,

au chapitre 630 et le Léka'h Tov, à la fin du principe n°12, car ce qui est volé va à l'encontre de la résidence, d'une demeure fixe et même du contenu proprement dit de la Soukka. (40) Midrash Vaykra Rabba, chapitre 30, au paragraphe 12 et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 4, dans la causerie de la fête de Soukkot.

tion est bien obtenue par chacun, selon ce qu'il est. De même, l'unité des quatre espèces est réalisée de telle façon que chacun se maintient dans sa catégorie.

De ce fait, on ne peut pas dire que les quatre espèces empruntées doivent être considérées comme si elles appartenaient à cet homme. Chacun conserve, en effet, une existence propre, différente de celle de l'autre.

C'est la raison pour laquelle il est dit, à propos de la Soukka : "pour toi", au singulier, alors que la nécessité de posséder les quatre espèces est déduite du verset : "vous prendrez pour vous", au pluriel. En effet, par rapport à la

Soukka, tous les Juifs possèdent une existence unique, "comme un seul corps"⁽⁴¹⁾ et l'on s'adresse à un même corps au singulier.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour les quatre espèces, puisque chaque espèce conserve alors son existence propre et l'on ne fait que les réunir ensemble. Ces espèces restent donc plurielles, "pour vous". Malgré cela, les quatre espèces portent également en elles l'unité. C'est pour cette raison qu'on les rapproche et qu'on les réunit ensemble⁽⁴²⁾.

Puis, vient le troisième aspect de la fête de Soukkot, la Mitsva de la joie, qui exprime l'attachement à Dieu par les Mitsvot. C'est pour cela

(41) Taameï Ha Mitsvot, du Ari Zal, Parchat Kedochim, cité et commenté à la même référence de la Mitsva de l'amour du prochain.

(42) En outre, chacune d'elles fait

allusion à l'unité, comme l'indiquent le Sidour de l'Admour Hazaken, à partir de la page 264d et la séquence de discours 'hassidique intitulé : "et, ainsi", de 5637, au chapitre 87.

qu'il y a de véritables différences entre les Juifs, "les 'Hassidim et les hommes de bonnes actions dansaient"⁽⁴³⁾,

alors que : "tout le peuple, les hommes et les femmes, venaient voir et entendre"⁽⁴⁴⁾.

(43) Michna du traité Soukka 51a. Rambam, lois du Loulav, chapitre 8, au paragraphe 14. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 17, quatrième causerie de la Parchat Emor, avec les références indiquées, qui explique que, selon le Rambam, au paragraphe 12, la joie accrue du Temple est un ajout à la joie de la fête proprement dite.

(44) La Mitsva essentielle de la fête est celle de la Soukka, comme on l'a vu dans le texte et dans la note 35. On peut donc penser que les trois aspects qui ont été définis se retrouvent dans la Soukka elle-même, selon une explication similaire à celle qui est donnée dans le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1186, montrant que les trois aspects de Roch Hachana se retrouvent dans la sonnerie du Chofar. Néanmoins, cette sonnerie n'introduit la Techouva que d'une manière allusive et : "faites-Moi régner sur vous" surpasse cette sonnerie. Pour ce qui est de Soukkot, il y a, tout d'abord, le fait de résider dans la

Soukka. Second aspect, le toit de la Soukka est constitué par la nuée du sacrifice des encens de Yom Kippour, selon, notamment, le Atéret Roch, porte de Yom Kippour, à partir de la page 36a, le Or Ha Torah, Soukkot, à partir de la page 1722 et la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", précédemment citée, au chapitre 84. Troisième aspect, il y a, enfin, le fait que tous les Juifs pourraient se trouver dans une seule et même Soukka, ce qui est la révélation de : "faites-Moi régner sur vous", comme on l'a indiqué. On notera que la valeur numérique de *S'ha'h*, le toit de la Soukka, est cent, ce qui évoque les cent sonneries du Chofar retentissant à Roch Hachana, selon le Péri Ets 'Haïm, fin de la porte de Soukkot, le Michnat 'Hassidim, traité : "jours de Mitsva et de Soukka", chapitre 3, au paragraphe, la séquence de discours 'hassidique intitulée : "et, ainsi", à la même référence, à la fin du chapitre 93 et le Torat Lévi Its'hak, à la page 303.

