

Likouteï Si'hot

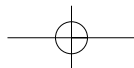
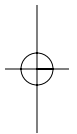
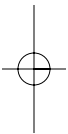
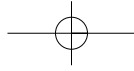
*Perspectives 'hassidiques
sur la Sidra de la semaine*

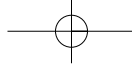
* * *

*d'après les causeries du
Rabbi de Loubavitch*

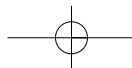
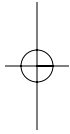
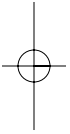
• *Neuvième série* •

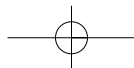
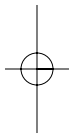
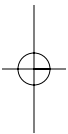
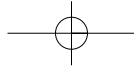
Tome 4
BAMIDBAR

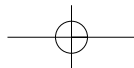




BAMIDBAR







Bamidbar

Bamidbar

Le contenu de la prêtrise

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bamidbar 5734-1974)
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Bamidbar 3, 10)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 1)*

1. Commentant le verset⁽¹⁾: “tu compteras Aharon et ses fils, ils garderont leur prêtrise et l'étranger qui s'approchera mourra”, Rachi⁽²⁾ commente les mots : “ils garderont leur prêtrise” et il dit : “la réception du sang, l'aspersion, la combustion⁽³⁾ et les actes du service confiés aux Cohanim”. En d'autres termes, la “prêtrise”, selon Rachi, désigne l'ensemble des actes du service effectués par les Cohanim et “garder” cette prêtrise revient donc à ne pas autoriser un “étranger”, un non Cohen, à réaliser l'un de ses actes⁽⁴⁾, “l'étranger qui s'approchera mourra”.

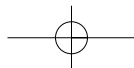
(1) Bamidbar 3, 10.

(2) Dans une seconde explication. On verra aussi le paragraphe 3, ci-dessous précisant le rapport qui peut être fait entre ce commentaire de Rachi et la première explication.

(3) Une première version et plusieurs manuscrits disent : “flambée”.

(4) On verra aussi Abravanel et Sforno, à cette référence. Selon le Maskil Le David, Rachi déduit de : “ils garderont” que les actes du service

“seront effectués précisément en état de pureté”. On consultera ce qu'il dit et certains interprètent de la même façon les propos d'Ibn Ezra que le texte citera par la suite. Néanmoins, Rachi ne fait pas même allusion à cette interprétation. En revanche, si : “ils garderont leur prêtrise” introduit : “l'étranger qui s'approchera mourra”, il est inutile que Rachi précise en quoi consiste cette garde.



Likouteï Si'hot

Interprétant l'expression : "ils garderont leur prêtrise", Ibn Ezra dit⁽⁵⁾ : "pour qu'ils ne se disqualifient pas". Cela veut dire que les Cohanim doivent garder leur prêtrise afin de ne pas en être disqualifiés par l'impureté.

Or, on peut ici s'interroger : pourquoi Rachi interprète-t-il le terme : "prêtrise" non pas selon son sens littéral, désignant le fait d'être Cohen, comme l'indique Ibn Ezra, mais comme faisant allusion aux actes du service confiés aux Cohanim⁽⁶⁾ ?

Et, l'on ne peut pas dire que cette interprétation s'impose à Rachi à cause de la fin du verset : "l'étranger qui s'approchera mourra", lequel fait référence à celui qui n'est pas Cohen, mais effectue néanmoins l'un des actes du service des Cohanim, ce qui veut bien dire que le début de ce verset parle aussi des actes effectués par les Cohanim. Car, s'il en était ainsi, Rachi dans le titre de son commen-

taire, aurait dû reproduire aussi les mots de la fin du verset ou, tout au moins, y faire allusion en ajoutant un : "etc."

La raison pour laquelle cette interprétation ne doit pas être déduite de la fin du verset est bien évidente. On peut penser, en effet, que : "l'étranger qui s'approchera mourra" n'est pas la suite logique de : "ils garderont leur prêtrise", mais bien une idée indépendante.

De même, on doit comprendre, en outre, pourquoi Rachi mentionne aussi, dans son titre, les mots : "ils garderont leur" sans se suffire du simple mot : "prêtrise", qui est pourtant le seul qu'il commente.

2. En étudiant ce commentaire de Rachi, on peut penser, à première lecture, que : "la réception du sang, l'aspersion, la combustion" sont des exemples particuliers des "actes du service confiés aux

(5) C'est l'explication que donne le 'Hizkouni, à cette référence.

(6) Il n'en est pas de même pour le verset Kora'h 18, 7, qui précise clairement : "vous garderez votre prêtrise pour tout ce qui a trait à l'autel".

Bamidbar

Cohanim". Néanmoins, si l'on adopte cette conclusion, on soulève les difficultés suivantes :

A) Le commentaire de Rachi est très long :

1. Pourquoi Rachi doit-il citer des exemples ? Pourquoi ne dit-il pas, brièvement : "les actes du service confiés aux Cohanim" ?

2. S'il entend, de cette façon, exclure les actes du service précédant la réception du sang, il semble qu'il aurait été plus adapté qu'il dise : "les actes du service sont confiés aux Cohanim, à partir⁽⁷⁾ de la réception".

3. Si l'on admet que Rachi doit donner des exemples, pourquoi fait-il précisément le choix de ces trois-là ?

B) L'ordre dans lequel est énoncé ce commentaire de Rachi est le suivant. Il cite d'abord les exemples, puis il ajoute : "les actes du service confiés aux Cohanim". Or, l'inverse eut été plus logique et il aurait fallu énoncer d'abord le principe général, puis les détails : "les actes du servi-

ce confiés aux Cohanim, par exemple la réception du sang".

C) Point essentiel, la réception, l'aspersion et la combustion sont, comme on l'a dit, "des actes du service confiés aux Cohanim". Rachi aurait donc dû dire : "les autres actes du service confiés aux Cohanim"

Il faut donc conclure de tout cela que, selon Rachi, on déduit du verset : "les Cohanim garderont" deux catégories d'actes :

1. "la réception du sang, l'aspersion, la combustion", d'une part, des actes qui ne sont pas : "confiés aux Cohanim",

2. "les actes du service confiés aux Cohanim", d'autre part, constituant une seconde catégorie. Ceci conduit à se poser les questions suivantes :

A) Rachi a expliqué lui-même, au début de la Parchat Vaykra⁽⁸⁾, que : "à partir de la réception, la Mitsva appartient aux Cohanim". Dès lors, comment peut-on penser

(7) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Vaykra 1, 5.

(8) A la même référence.

Likouteï Si'hot

que : “la réception du sang, l’aspersion et la combustion” ne sont pas : “des actes du service confiés aux Cohanim” ?

B) Même si l’on trouve une explication justifiant que ces actes ne soient pas confiés aux Cohanim, une question se pose encore : comment Rachi établit-il que l’expression : “ils garderont leur prêtrise” inclut aussi les actes qui ne sont pas confiés aux Cohanim ?

3. L’explication de tout cela est la suivante. Le fait que le verset : “ils garderont leur prêtrise” se rapporte, non pas à la prêtrise proprement dite, comme l’avance Ibn Ezra, mais aux “actes du service confiés aux Cohanim” peut être déduit de la définition, par ce verset, d’une nouvelle mission, d’un autre rôle confié à Aharon et à ses fils. Comme le dit Rachi⁽⁹⁾, “tu compteras : ce terme désigne

leurs missions”. Or, si : “ils garderont leur prêtrise” signifie que les Cohanim doivent se préserver de “ce qui les disqualifie”, c’est-à-dire de ce qui leur fait perdre la qualité de Cohen, aucune mission nouvelle n’est alors introduite ici⁽¹⁰⁾, puisque cette Injonction figure d’ores et déjà dans la Parchat Emor⁽¹¹⁾, qui demande au Cohen de se protéger contre tout cela⁽¹²⁾.

De ce fait, Rachi précise que la mission nouvelle est, en l’occurrence, la suivante. Les Cohanim doivent faire en sorte que les “étrangers”, non Cohanim, n’effectuent pas : “les actes confiés aux Cohanim”. Le verset “ils garderont... l’étranger qui s’approchera mourra” parle donc bien d’une seule et même mission.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi

(9) Ici-même, dans une première explication.

(10) Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence, dit : “tu les compteras : en en donnant l’ordre”.

(11) On verra aussi, notamment, le verset Chemini 10, 9-10 et le commentaire de Rachi, à cette référence.

(12) En outre, selon l’interprétation de Rabbi Avraham Ibn Ezra, on ne comprend pas le lien qui doit être fait entre : “ils garderont” et le contexte général de cette Paracha.

Bamidbar

reproduit, dans le titre de son commentaire, les mots : “ils garderont leur”, qui se rapportent à une Injonction relative à une mission qui leur est confiée. En effet, la justification de cette interprétation est bien l’introduction, par le verset, d’une nouvelle mission qui est confiée à Aharon et à ses fils.

4. Rachi répond ici, en outre, à une autre question que l’on peut aussi se poser sur ce verset. Les versets précédents⁽¹³⁾ et les versets suivants⁽¹⁴⁾ parlent des Léviim, de leur service, de leur dénombrement. Pourquoi donc insérer, dans ce contexte, une Injonction et une mission confiées à Aharon et à ses fils, aux Cohanim, “ils garderont leur prêtrise” ? Ce rôle aurait donc dû leur être attribué déjà au préalable⁽¹⁵⁾, par exemple quand la Torah disait : “Voici les noms des fils d’Aharon les Cohanim, ayant reçu l’onction et chargés d’exercer la prêtrise”.

On pourrait donc déduire de tout cela, puisqu’il a été question, avant cela, du service des Léviim, qu’un non Cohen a également le droit d’effectuer certains actes du service, dans le sanctuaire et dans le Temple. C’est pour cette raison que la Torah précise aussitôt : “et tu compteras Aharon et ses fils... et l’étranger qui approchera mourra”.

5. L’explication est la suivante. Il est indiqué, au préalable⁽¹⁶⁾, que les Léviim sont chargés de : “la garde des enfants d’Israël” et Rachi expliquait : “car tous doivent avoir recours au Temple, mais les Léviim les remplacent et ils sont mandatés par eux pour le faire”.

Les Léviim sont donc les émissaires de tous les Juifs, “pour les besoins du Temple” et l’on peut penser, de ce fait, que les actes du service confiés aux Juifs, aux Israélites, que nous définirons par la suite, pouvaient ou même devaient, après l’édification

(13) 3, 5 et versets suivants.

(14) 3, 11 et versets suivants.

(15) Au verset 3 ou bien après le verset 4.

(16) Au verset 8.

Likouteï Si'hot

du sanctuaire, être effectués par des Léviim, "les remplaçant et étant mandatés par eux".

C'est pour cette raison que Rachi, commentant le verset : "ils garderont leur prêtrise", détaille : "la réception du sang, l'aspersion, la combustion", car ces actes avaient, au préalable, été effectués par tous les Juifs, comme nous le montrerons au paragraphe 6. Il y a donc bien lieu de penser que, par la suite, ils furent confiés aux Léviim, "les remplaçant et étant mandatés par eux". Aussi, pour montrer qu'il n'en est pas ainsi, le verset souligne aussitôt que : "ils garderont leur prêtrise et l'étranger qui s'approchera mourra".

Malgré tout, Rachi ne se contente pas de cela et il définit, en outre, une seconde catégorie : "les actes confiés aux Cohanim", qui leur ont été transmis d'emblée et dont

on ne peut pas imaginer qu'il soit permis de les confier à un Lévi, à un "étranger". Ainsi, l'Injonction : "ils garderont leur prêtrise", énoncée ici à propos de : "la réception du sang, l'aspersion, la combustion", s'applique-t-elle aussi aux autres actes du service, y compris ceux qui, d'emblée, ont été confiés aux Cohanim et même avant tout à ceux-là.

6. Où voit-on que les enfants d'Israël aient effectué ces actes, ce qui permet de penser qu'ils leur restaient confiés par la suite et pouvaient donc être effectués par ceux qui les représentent, les Léviim ? Le sens simple du verset l'établit⁽¹⁷⁾, dans la Parchat Bo⁽¹⁸⁾. A propos du sacrifice de Pessa'h, en Egypte, il est dit, en effet : "ils prendront du sang et ils le placeront sur les deux linteaux... ils en consommeront la chair... grillée par le feu... avec les hanches et les entrailles".

(17) De ce fait, Rachi ne doit pas le préciser, car le récit en est clairement fait, selon le sens simple du verset. Il est donc certain que l'enfant de cinq

ans, commençant son étude de la Torah, s'en souvient.

(18) 12, 7-9.

Bamidbar

On peut constater ici^(18*) que les enfants d'Israël effectuèrent trois actes :

1. "ils prendront du sang", soit la "réception du sang", comme Rachi le précise,
2. "ils placeront", ce qui est l'équivalent d'une "aspersion"⁽¹⁹⁾,
3. "grillé par le feu", à l'image de la "combustion"⁽²⁰⁾, sur l'autel.

On aurait donc pu penser que les Juifs pourraient également effectuer ces actes du service, lors du sacrifice de Pessa'h des générations suivantes, qui est comparé à celui de l'Égypte, duquel on déduit plusieurs lois, comme l'indique Rachi, dans son commentaire de la Parchat Bo⁽²¹⁾. Et, ce qui incombe aux

(18*) Il en est également ainsi selon la Hala'ha. On verra aussi, à ce sujet, le Tsafnat Paané'a'h sur la Torah, à la Parchat Bo et dans les références indiquées.

(19) De fait, Rachi lui-même, commentant le verset 22, parle de : "trois cadeaux".

(20) On verra le traité Pessa'him 96a, qui demande : "où a-t-on brûlé les agneaux du sacrifice de Pessa'h, en Égypte ? On les a grillés". Le Meïri, à cette référence, explique : "ils les ont grillés sur une broche et les ont brûlés pour D.ieu". Par contre, Rabbénou 'Hananel, à cette référence, indique : "cela veut dire qu'ils les ont grillés comme des aliments et les ont consommés". C'est aussi ce que disent le Arou'h, à cet article et les Piskeï Ha Rid, à cette référence. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Kiddouchin 70a. Il faut bien en conclure qu'il leur fut possible de les consommer parce que les graisses n'avaient pas encore été interdites. Néanmoins, il est difficile d'admettre, selon le sens simple du verset, que

tous les enfants d'Israël le consommèrent. En effet, nombreux étaient ceux, vraisemblablement, qui mettaient en pratique la Torah avant qu'elle soit donnée, comme on l'a maintes fois expliqué et comme l'indique aussi le sens simple du verset, qui est retenu par le commentaire de Rachi. En tout état de cause, ils avaient bien reçu cette Injonction et, même si l'on admet qu'ils le consommèrent par la suite, le sacrifice n'en fut pas moins brûlé.

(21) On verra, par exemple, les versets 12, 6 et 12, 47. En effet, Rachi dit, commentant le verset 43, que : "cette Paracha leur fut transmise le 14", ce qui veut bien dire que les lois de cette Paracha, concernant le Pessa'h de l'Égypte, s'appliquent aussi à celui des générations ultérieures, comme le montre le texte. Tel n'est cependant pas l'avis de Rabbi Avraham Ibn Ezra. On verra aussi, notamment, le commentaire de Rachi sur le verset 12, 14, celui du Ramban sur le verset 12, 9 et le commentaire de Rachi sur le verset Bealote'ha 9, 3.

Likouteï Si'hot

Juifs⁽²²⁾ peut être fait par les Léviim, en leur nom, comme on l'a dit. C'est pour cette raison que la Torah dit aussitôt : "ils garderont leur prêtrise", "la réception du sang, l'aspersion et la combustion", comme on l'a montré⁽²³⁾.

Mais, en fait, cette question ne se pose même pas. En effet, comment imaginer que ces actes puissent être effectués par des Léviim, alors que Rachi précise clairement, commentant un verset précédent, que : "les actes du servi-

ce sont confiés aux Cohanim, à partir de la réception", comme on l'a indiqué au paragraphe 2 ? Ce verset et son commentaire par Rachi portent sur le sacrifice d'Ola, mais il en est de même également pour les autres sacrifices définis au début du livre de Vaykra. En revanche, le verset ne dit pas que les actes du service concernant le Pessa'h de toutes les générations et, de même, ceux qui concernent la dîme⁽²⁴⁾ doivent nécessairement être effectués par les Cohanim⁽²⁵⁾.

(22) Selon la Hala'ha, on verra aussi l'avis du Yereïm, au chapitre 405 et, dans la version complète, au chapitre 415, qui dit, de la Mitsva du sacrifice de Pessa'h : "le Saint béni soit-Il demanda à Israël de faire le Pessa'h, c'est-à-dire de le sacrifier, d'asperger son sang et de brûler ses entrailles. Bien que l'aspersion du sang soit effectuée par les Cohanim, non pas par les enfants d'Israël, en l'occurrence, ces derniers le firent à leur place, puisqu'il s'agissait de leur propre sacrifice".

(23) Ceci soulève la question suivante : qui effectua ces actes lors du sacrifice de Pessa'h, dans le désert, qu'ils offrirent le 14 Nissan de la seconde année après la sortie d'Égypte, selon les versets Bealote'ha 9, 1 et suivants ? En effet, les Injonctions de notre Paracha furent émises par la

suite, "le premier jour du second mois", selon le début de la Parchat Bamidbar.

(24) Pour l'aîné également, il n'est dit que par la suite, dans le verset Kora'h 18, 17 : "tu aspergeras leur sang et tu brûleras leur graisse". Avant cette Injonction de la Parchat Kora'h, on pouvait donc faire l'erreur de penser que ces actes revenaient aux Léviim. Toutefois, une différence existe, car l'aîné doit être donné au Cohen et il n'appartient pas à tout Israël.

(25) Selon la Hala'ha, l'aspersion du Pessa'h et la dîme sont déduites de ce qui est dit à propos de l'aîné, comme l'indique la note précédente : "tu aspergeras leur sang", selon le traité Zeva'him 37a. L'aspersion et la combustion doivent donc bien être faites par un Cohen. Toutefois, ce verset est énoncé après notre Paracha, comme le

Bamidbar

7. Il découle de tout cela un enseignement pour le service de D.ieu. Une importante différence peut être constatée entre les diverses catégories de Juifs, bien que, de façon générale, il soit dit, de tous à la fois : “vous serez pour Moi une nation de prêtres”⁽²⁶⁾. Et, même à propos des actes du service directement liés aux Juifs, étant : “leurs besoins dans le Temple”, est énoncée une sévère mise en garde : “l'étranger qui s'approchera mourra”. Non seulement cet homme ne révélera pas, par son acte, une sainteté accrue, mais, bien au contraire, il en perdra sa propre existence, il “mourra”.

Combien plus en est-il donc ainsi pour la barrière et la séparation qui doit exister entre Israël et les nations. Quand on souhaite les “mélanger” par une conversion qui n'est pas conforme à la Hala'ha, quand on fait croire à un véritable “étranger”, d'entre les “nations”^(26*) qu'il appartient au peuple d'Israël, en se disant qu'il y a certes là un tort causé aux Juifs et un danger pour eux, mais que, de cette façon, on rend service au non-Juif, c'est, en réalité, exactement l'inverse qui se produit. On cause un tort immense à ce non-Juif et lui-même devient un danger pour tous, au point d'aller à l'encontre même de sa propre existence⁽²⁷⁾.

rappelait la note précédente. En outre, point essentiel, cette interprétation n'apparaît pas dans le commentaire de Rachi, qui énonce le sens simple du verset.

(26) Yethro 19, 6. Et, le Baal Ha Tourim, à cette référence, dit : “de grands prêtres”, Rachi, par contre, indique : “des princes”.

(26*) En effet, se référant aux meilleurs d'entre eux, le verset Ichaya 61, 8 dit : “des étrangers viendront”. On verra aussi le traité Ara'hin 11b.

(27) On verra le traité Sanhédrin 58b, qui dit : “pour ce qui les concerne, l'interdiction entraîne la mort”.

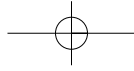
Likouteï Si'hot

C'est précisément en ne l'on instaure une paix véritable⁽²⁸⁾ et le bien, dans le fait le Créateur du monde, monde, pour tous ceux qui y Qui donne la Torah, en séparant Israël des nations, que vivent⁽²⁹⁾.

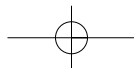
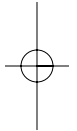
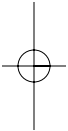
(28) On verra le traité Zeva'him 116a, qui dit que les nations du monde vinrent voir Bilaam, lors du don de la Torah. Celui-ci les rassura et il leur expliqua que D.ieu donnait la Torah à Israël, dans la paix.

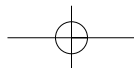
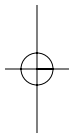
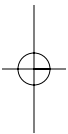
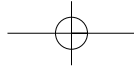
(29) Ceci inclut également les nations du monde, selon la Michna du traité Roch Hachana, chapitre 1, à la Michna 2. On verra aussi le Rambam, dans ses lois de la Téchouva, chapitre

3, au paragraphe 3, qui précise : "chacun de ceux qui vivent dans le monde". Il en est de même, à la fin de ses lois de la Chemitta et du Jubilé. On notera, en outre, qu'il dit, à la fin du chapitre 8 de ses lois des rois, que les Justes des nations auront part au monde futur. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 8, aux pages 345 et 346, de même que dans les notes.



NASSO





Nasso

Nasso

***La motivation de l'homme qui exprime sa jalousie
à son épouse***

(Discours du Rabbi, veille de Chavouot 5719-1959)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 55)

1. Nos Sages⁽¹⁾ expliquent^(1*) : “Pourquoi la Paracha du Nazir est-elle énoncée à proximité de la Paracha de la Sotta ? Pour t’enseigner que quiconque voit une femme Sotta coupable deviendra Nazir et se privera de vin”. C’est pour la même raison que ces deux notions sont également énoncées à proximité l’une de l’autre, dans la Loi orale, en laquelle le traité Sotta fait immédiatement suite au traité Nazir. Et, la Guemara demande, au début du traité Sotta⁽²⁾ : “L’auteur de notre Michna vient d’enseigner Nazir. Pourquoi enseigne-t-il maintenant Sotta ? Parce que Rabbi dit que quiconque voit une femme Sotta coupable deviendra Nazir et se privera de vin”.

(1) La présente causerie est aussi une conclusion de l’étude du traité Sotta.

(1*) Traité Bera’hot 63a. Début du traité Sotta, commentaire de Rachi sur le verset Nasso 6, 2 et l’on verra aussi le Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur ce verset.

(2) On y trouve la raison pour laquelle le traité Nazir n’est pas enseigné

après celui de Sotta, selon l’ordre qui est adopté dans la Loi écrite. On verra aussi les Tossafot, au début du traité Nazir, de même que le classement des traités de l’ordre Nachim, selon le Meïri, dans son introduction du Beth Ha Be’hira, qui est : “le classement qui nous est parvenu, à ce jour, selon notre tradition et des ouvrages précis”.

Likouteï Si'hot

Le Rambam⁽³⁾, en revanche, écrit que le traité Sotta fait suite à celui de Guittin, lui-même précédé par le traité Nazir, "parce la notion de Sotta est liée au divorce. En effet, lorsque la femme Sotta est immorale, il convient d'obliger cet homme et cette femme à divorcer".

La Guemara, comme on l'a dit, explique : "Pourquoi la Paracha du Nazir est-elle énoncée à proximité de la Paracha de la Sotta ? Pour t'enseigner que quiconque voit une femme Sotta coupable deviendra Nazir et se privera de vin", parce que, comme l'indique le Meïri⁽⁴⁾ : "l'acte de divorce et la Sotta sont identiques, de ce point de vue, dans la mesure où la raison du divorce est aussi la culpabilité. L'acte de divorce et la Sotta sont donc énoncés l'un à la suite de l'autre^(4*)

parce que la culpabilité faisant suite au vin est à l'origine du divorce et de l'état de Sotta".

On peut, en conséquence, se poser la question suivante : dans la mesure où la Loi écrite présente la Paracha de la Sotta et celle du Nazir ensemble, pourquoi la Loi orale, qui définit conjointement ces notions pour la même raison, retiendrait-elle une coupure entre elles par le traité Guittin ?

Et, l'on peut aussi ajouter une autre question : comment comprendre et justifier cette controverse tendant à établir si le traité Sotta suit immédiatement celui de Nazir, comme Rachi⁽⁵⁾ l'explique et comme l'indique le sens simple de la Guemara, ou bien si ce traité fait suite à celui de Guittin, comme le pense le Rambam ?

(3) Dans son introduction au commentaire de la Michna, à la sixième partie

(4) A cette référence du traité Sotta et l'on trouve la même explication au début du traité Nazir, ce qui permet de répondre à la question qui est posée par les Tossafot Yom Tov, au début du traité Sotta.

(4*) C'est ce qui est dit dans l'édition de Jérusalem, parue en 5727, d'après le manuscrit de Parme, présentant le Midrash et son commentaire. Il en est de même pour les premières éditions, celle de Livourne, en 5555 et celle de Halberstadt, en 5620.

(5) A la même référence du traité Sotta.

Nasso

2. Certains commentateurs⁽⁶⁾ expliquent que le Rambam adopte ici la position du Yerouchalmi, lequel fait dépendre le fait d'exprimer sa jalousie à son épouse du divorce et c'est pour cette raison qu'il place le traité Sotta après celui de Guittin.

Le Yerouchalmi explique⁽⁷⁾ que la discussion entre Rabbi Eliézer et Rabbi Yochoua, à cette référence, tendant à déterminer si le fait d'exprimer sa jalousie à son épouse est une obligation ou bien uniquement une possibilité offerte, dépend, en fait, d'une autre controverse, opposant Beth Chamaï à Beth Hillel, dans la Michna, à la fin du traité Guittin. A cette référence, Beth Chamaï dit : "un homme divorcera uniquement lorsque son épouse a fait preuve d'immoralité", alors que, pour Beth Hillel, il peut le faire : "même si elle a brûlé son plat".

Dans un cas où "il trouve en elle ce qui ne convient pas"⁽⁸⁾, sans témoin⁽⁹⁾, selon Beth Chamaï, "il ne peut pas divorcer, car cette femme n'a pas été immorale. En revanche, il ne peut pas la garder non plus, car il a trouvé en elle ce qui ne convient pas". Un tel homme est alors tenu de lui exprimer sa jalousie, afin de vérifier si elle a été immorale ou non. Pour Beth Hillel, par contre, qui pense qu'un homme peut divorcer uniquement parce que son épouse a fait brûler son plat, lui exprimer sa jalousie est seulement une possibilité qui s'offre à lui, mais il peut aussi choisir de lui donner un acte de divorce.

Les Tossafot⁽¹⁰⁾ citent le Yerouchalmi et ils demandent : "dans la mesure où le Yerouchalmi fait dépendre la possibilité d'exprimer sa jalousie du divorce, il aurait dû enseigner le traité

(6) Selon le Maïm 'Haïm sur le Péri 'Hadach, au début du traité Sotta.

(7) Au début du traité Sotta.

(8) D'après le Korban Ha Eda et le Pnei Moché, à cette référence.

(9) S'il y a des témoins, des propos déplacés justifient le divorce, y com-

pris selon Beth Chamaï, comme le dit le Yerouchalmi, à cette référence. On verra aussi le Yerouchalmi, à la fin du traité Guittin et les commentateurs, à cette référence.

(10) Sur le traité Sotta 3a.

Likouteï Si'hot

Sotta après celui de Guittin". Les commentateurs précédemment cités considèrent que, selon le Yerouchalmi, il en est bien ainsi, le traité Sotta fait effectivement suite à Guittin⁽¹¹⁾ et le Rambam adopte donc la position du Yerouchalmi.

Toutefois, cette explication est difficile à admettre car, concrètement, le Babli ne fait pas dépendre la possibilité de jalouser du divorce, comme on peut, en outre⁽¹²⁾, le déduire du fait qu'il⁽¹³⁾ rapporte aussi la discussion suivante : l'expression de sa jalousie, par le mari, est-elle une obligation ou bien une possibilité qui lui est offerte ? Les protagonistes de cette discussion sont Rabbi Akiva, qui penche

pour l'obligation et Rabbi Ichmaël, pour lequel il s'agit bien d'une simple possibilité. Or, Rabbi Akiva considère⁽¹⁴⁾ que l'on peut divorcer "même si l'on trouve une autre femme, plus belle"⁽¹⁵⁾ !

Il en résulte que, selon le Babli, le traité Sotta ne fait pas suite à la conclusion de Guittin. Comme l'indique la Guemara, c'est bien Sotta qui suit Nazir. Dès lors, comment penser que le Rambam adopte l'avis du Yerouchalmi contre celui du Babli ? Bien plus, si le Rambam opte pour la conception du Yerouchalmi et s'il considère que l'obligation, pour le mari, d'exprimer sa jalousie dépend du divorce, comment peut-il trancher, comme le fait Rabbi Akiva,

(11) On verra, néanmoins, le Pnei Moché, dans le paragraphe suivant Yebamot ou, de la même façon, après Nedarim et après Guittin, énonçant le classement des traités dans l'ordre Nachim du Yerouchalmi : "Yebamot, Sotta, Guittin, Nazir, Kiddouchin".

(12) En outre, ceci n'apparaît pas dans le Babli, qui traite du cas où il y a eu des propos déplacés. Par ailleurs, selon le Babli, il est permis de ne pas divorcer, même si l'on a constaté des propos déplacés. On consultera notamment, à ce propos, le traité Sotta 25a,

le Rambam, lois du mariage, chapitre 24, au paragraphe 16, le Emek Chééla sur le Cheilta, chapitre 134, au paragraphe 5 et le Maré Panim qui sera cité à la note 15.

(13) Traité Sotta 3a.

(14) Selon la même Michna, à la fin du traité Guittin.

(15) C'est la question qui est posée par les Tossafot et l'on verra l'explication du Maré Panim, à la fin du traité Guittin, de même que les commentaires des Tossafot, à cette référence.

Nasso

qu'il est une obligation de signifier sa jalousie à son épouse⁽¹⁶⁾, ce qui, d'après le Yerouchalmi précédemment cité, correspond à l'avis de Beth Chamaï⁽¹⁷⁾ ?

3. Nous comprendrons tout cela en expliquant, au préalable, la décision hala'-

hique précédemment citée, du Rambam, selon laquelle jalouser son épouse est une obligation, conformément à l'avis de Rabbi Akiva. En effet, la Guemara⁽⁷⁾, analysant les termes de la Michna du traité Sotta, "celui qui exprime sa jalousie à son épouse", indique : "Il s'agit d'un cas où

(16) Lois du mariage, chapitre 16, au paragraphe 17 et Maguid Michné, à cette référence. Telle n'est cependant pas l'explication du Meïri sur le traité Sotta 3a, qui précise : "c'est une Hala'ha qui n'est qu'une possibilité accordée, comme l'indique Rabbi Ichmaël. Il n'est pas une Mitsva de la Torah d'exprimer sa jalousie à son épouse. Seuls les Sages en donnent la possibilité. Quelques commentateurs, s'opposant au Maguid Michné et au Kessef Michné que l'on a cités, disent que le Rambam tranche la Hala'ha d'après l'avis de Rabbi Ichmaël, qui pense que l'expression de sa jalousie est une possibilité accordée. Seuls les Sages en font une Mitsva, comme le Rambam le précise à cette référence des lois de la Sotta. En revanche, la formulation du Rambam, dans son commentaire de la Michna, au début du traité Sotta : "Sache qu'un homme est tenu d'exprimer sa jalousie à son épouse. Ainsi, il est dit : 'il jalouera son épouse', ce qui est une obligation", semble indiquer qu'il tranche la Hala'ha d'après l'avis de Rabbi Akiva, d'autant qu'à cette même référence

des lois du mariage, précédant celles de la Sotta, il indique, sans autre précision : "il est une Mitsva de jalouser son épouse". On verra aussi le Kessef Michné, à cette référence.

(17) On ne peut pas l'expliquer selon le principe qui dit que : "l'on divorce de sa première épouse uniquement quand elle a fait preuve d'immoralité", selon les termes du Rambam, dans ses lois du divorce, chapitre 10, au paragraphe 21, d'après le Babli, à la fin du traité Guittin. En effet, le Yerouchalmi ne mentionne pas la distinction qui est faite par le Babli entre la première et la seconde épouse. De ce fait, il est indiqué, sans aucune autre précision, au début du traité Sotta, que l'avis considérant qu'il est une obligation d'exprimer sa jalousie à son épouse se conforme à la position de Beth Chamaï. On verra les commentateurs du Rambam, à cette référence. Selon cette interprétation, la Mitsva d'exprimer sa jalousie s'appliquerait uniquement à la première épouse. Et, l'on verra, notamment, le Beth Chmouel sur Even Ha Ezer, chapitre 119, au paragraphe 3.

Likouteï Si'hot

l'homme a d'ores et déjà exprimé sa jalousie, a posteriori. En revanche, il n'a pas le droit de le faire, a priori. L'auteur de notre Michna considère, en effet, qu'il est interdit d'exprimer sa jalousie". Ainsi, d'après cette Michna, dont le nom de l'auteur n'est pas mentionné, il est effectivement interdit d'exprimer sa jalousie à son épouse. Dès lors, pourquoi le Rambam adopte-t-il l'avis de Rabbi Akiva, qui apparaît uniquement dans une Boraïta⁽¹³⁾, alors que, selon un principe établi, "si l'on a une Michna sans nom d'auteur⁽¹⁸⁾ et une Boraïta présentant une controverse, la Hala'ha est tranchée selon l'avis de la Michna sans nom d'auteur" ?

Les Tossafot Yom Tov⁽⁷⁾ répondent à cette question de la façon suivante. Dans cette

Boraïta, Rabbi Akiva et Rabbi Ichmaël considèrent, l'un et l'autre, que : "Il n'est pas interdit d'exprimer sa jalousie, de sorte que la Hala'ha ne retient pas l'avis de la Boraïta. De ce fait, nous appliquons ici le principe selon lequel, lorsque Rabbi Akiva s'oppose à un autre Sage, c'est son avis à lui qui est retenu par la Hala'ha.

Toutefois, une telle interprétation est concevable uniquement d'après les avis⁽¹⁹⁾ qui n'appliquent pas le principe selon lequel : "la Hala'ha est tranchée d'après la Michna sans nom d'auteur", par rapport à la Boraïta, quand cette Michna ne reflète l'opinion que d'un seul Sage. D'autres avis⁽¹⁹⁾, en revanche, pensent que, même en pareil cas, la Hala'ha peut retenir l'avis de cette Michna sans nom d'auteur. Dans ce dernier

(18) Traité Yebamot 42b.

(19) Voir le Yad Mala'hi, règles du Samé'h, principe n°513 et l'Encyclopédie talmudique, à l'article :

"la Hala'ha est tranchée selon la Michna sans mention d'auteur", de même que dans les références indiquées.

Nasso

cas, la question précédemment formulée se pose, de nouveau, ici⁽²⁰⁾.

4. Il faut conclure de toute cette analyse que, selon le Rambam, il n'y a pas une triple conception de l'expres-

sion de sa jalousie à son épouse, interdiction, possibilité offerte ou obligation. En effet, Rabbi Ichmaël et Rabbi Akiva, s'exprimant dans la Boraïta, ne s'opposent pas à l'auteur de la Michna, qui interdit de jalouser son épouse⁽²¹⁾.

(20) On pourrait dire qu'il ne tranche pas selon l'avis de la Michna sans mention d'auteur parce que la Guemara dit, dans le traité Sotta 3a, que : "il est logique d'accepter l'avis de Rav Achi selon lequel il s'agit d'un esprit de purification". Cela veut bien dire que l'on n'adopte pas l'avis de la Michna sans mention d'auteur qui interdit de jalouser son épouse et l'on verra, à ce sujet, en particulier, le Maïm 'Haïm sur le Péri 'Hadach, au début du traité Sotta. On consultera aussi le commentaire de Rachî, à cette référence du traité Sotta, de même que les Tossafot sur le traité Pessa'him 5a, montrant que les Sages et Rabbi Eléazar discutent uniquement sur la nature de l'esprit qui est mentionné par Rabbi Ichmaël. De ce fait, il n'est pas dit que, selon les Sages qui parlent d'un esprit impur, l'auteur de cette Michna considère qu'il est interdit de jalouser son épouse, comme la Guemara l'indiquait au préalable en rappelant que, selon les Sages, c'est le fait d'exprimer sa jalousie qui instaure la défiance. Il est résulte qu'il est effectivement interdit d'exprimer sa jalousie à son épouse. Toutefois, ceci conduit à se demander pourquoi, dans la question, est mentionné le

mot : "obligation", qui est cité par Rabbi Akiva, alors que ce point est uniquement secondaire. Ainsi, la phrase : "il est logique de penser que..." veut dire que tel est l'avis de Rabbi Ichmaël. Il semble donc que l'on ne puisse en tirer aucune preuve que, pour Rabbi Eléazar et pour la Guemara, la Hala'ha ne doit pas suivre la Michna sans mention d'auteur. Toutefois, on peut encore se demander si, en l'occurrence, il est possible de dire que, lorsque la Guemara adopte un avis, la Hala'ha doit être tranchée en ce sens. On verra, à ce propos, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Hala'ha", au paragraphe 29, mais ce point ne sera pas développé ici. On verra aussi le commentaire du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, Injonction n°75, à la page 290b.

(21) On verra ce que dit la Guemara, à la même référence : "ils pensent donc qu'il est interdit de jalouser son épouse. Et, dès lors, que pense celui qui le permet ?", ce qui veut bien dire qu'il y a une controverse, à ce propos. On peut expliquer, bien que cela soit difficile à admettre, que la question posée est, en l'occurrence, la suivante : si l'on admet que cela est permis,

Likouteï Si'hot

De fait, on peut confirmer cette conclusion en constatant que la Guemara ne cite pas la Boraïta tout de suite après avoir indiqué que : "l'auteur de notre Michna considère qu'il est interdit de jalouser", comme le fait, pourtant, la Guemara, qui précise⁽²²⁾, à propos des avis de Rabbi Eliézer et de Rabbi Yochoua, commentant la Michna selon laquelle : "il lui exprime sa jalousie en présence de deux témoins", que : "la Michna n'adopte pas l'avis du Sage acceptant qu'il lui exprime sa jalousie devant un unique témoin ou même quand il est seul avec elle". La Guemara ne donne même pas cette précision à propos de l'avis de : "l'auteur de notre Michna", considérant que : "il est interdit d'exprimer sa jalousie".

La Boraïta est donc citée dans la Guemara⁽¹³⁾ uniquement pour prouver que l'enseignement de la maison d'étude de Rabbi Ichmaël, "un homme exprime sa jalousie à

son épouse uniquement quand il est saisi par l'esprit", doit être interprété selon l'avis qui dit : "un esprit de pureté". En effet, "si tu penses qu'il s'agit d'un esprit d'impureté, comment imaginer qu'un homme a le droit et, a fortiori, le devoir d'introduire un esprit d'impureté dans sa maison ?".

En fait, la Michna et la Boraïta font bien référence ici à deux situations différentes et, de fait, il y a deux façons, pour un homme, d'exprimer sa jalousie à son épouse⁽²³⁾ :

A) On peut exprimer sa jalousie à une femme qui n'est pas pudique, en introduction à l'interdiction qui lui sera faite ensuite de s'isoler avec un certain homme. Lorsque, selon les termes du Yerouchalmi précédemment cité, "il trouve en elle ce qui ne convient pas" et le mari la suspecte de commettre une faute, il déclarera alors qu'il lui signifie sa jalousie, afin de

comment justifier ce terme d'expression de sa "jalousie" ? Et, l'on consultera le Meïri, à la page 2a, qui écrit, comme une évidence, qu'il ne faut pas déduire de cette Michna une interdic-

tion de jalouser son épouse, mais ce point ne sera pas développé ici.

(22) A la page 2b.

(23) On verra la version intégrale du Tsafnat Paané'h, à la page 24d.

Nasso

vérifier si elle passe outre à sa mise en garde et si elle s'isole avec cet homme, en d'autres termes si elle se rend impur ou non.

B) Mais, l'on peut aussi exprimer sa jalousie à une femme vertueuse, car, comme le dit le Rambam⁽²⁴⁾, on peut le faire : "d'une manière calme, dans un esprit de pureté et de mise en garde, afin de la guider et d'éviter tout incident. En revanche, celui qui ne se préoccupe pas de son épouse, de ses enfants et des membres de sa famille, se limitant à les mettre en garde et à critiquer leurs agissements en permanence commet une faute". Cela veut dire que l'obligation de jalouser n'incombe pas au

mari uniquement quand il suspecte son épouse de commettre une faute ou même quand il a observé "en elle ce qui ne convient pas". En fait, il s'agit d'un des moyens qui lui sont accordés pour guider son épouse, au même titre que l'on doit⁽²⁵⁾ surveiller scrupuleusement le comportement de ses enfants et des membres de sa famille, de façon général⁽²⁶⁾.

De ce fait, "les sages demandent aux enfants d'Israël d'exprimer leur jalousie à leur épouse"⁽²⁷⁾, quelle que soit sa situation. Ceci doit être une attitude permanente⁽²⁸⁾. Toutefois, une mise en garde est émise, à ce propos : "on ne la jalouera pas trop

(24) A la fin des lois de la Sotta. On verra aussi le Tour et Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 178, aux paragraphes 21 et 22, de même que le Beth Chmouel, à la même référence, au paragraphe 14.

(25) C'est ainsi qu'il est dit : "Il ordonnera à sa maison et à ses enfants, après lui, de garder le chemin de D.ieu", selon le verset Vayéra 18, 19 et l'on verra, à ce sujet, le traité Sanhédrin 57b.

(26) Bien plus, la nécessité de surveiller le comportement des membres de sa famille n'est pas mentionnée

dans le Talmud, aux traités Yebamot 62b et Sanhédrin 76b, à la suite du fait de jalouser son épouse. Néanmoins, le Rambam réunit ces deux éléments.

(27) Selon les termes du Rambam, à la même référence, au paragraphe 18. On verra aussi les lois du mariage, à la même référence.

(28) Cela est encore plus évident parce qu'il mentionne cette Hala'ha dans les lois du mariage, à propos des comportements entre un homme et son épouse, que l'on consultera.

Likouteï Si'hot

fortement"⁽²⁹⁾, "ni en riant, ni en la menaçant. Et, il n'est pas judicieux de se dépêcher de lui exprimer sa jalousie devant témoins"⁽³⁰⁾.

5. Telle est donc la différence qui peut être faite entre la Michna et la Boraïta. La Michna parle de celui qui a exprimé sa jalousie à son épouse en se plaçant a posteriori, lorsque cela est déjà fait. Elle se réfère donc, par exemple à une femme chez qui "l'on trouve ce qui ne convient pas"⁽³¹⁾, ce qui est l'étape préalable à l'isolement avec quelqu'un. En pareil cas, le Rambam adopte la position du Babli selon lequel : "il est interdit d'exprimer sa jalousie"⁽³²⁾, comme on le développera au paragraphe 6.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la discussion opposant Rabbi Ichmaël à Rabbi Akiva, qui est rapportée par la Boraïta, afin de déterminer si le fait d'exprimer sa jalousie à son épouse est une obligation ou seulement une possibilité offerte. Il est alors question d'une femme vertueuse, à laquelle on exprime sa jalousie uniquement pour la guider.

Rabbi Ichmaël considère que l'expression de sa jalousie, devant une femme vertueuse, n'est qu'une possibilité accordée. En ce sens, elle constitue un fait nouveau, une certaine permission qui est donnée à l'homme. Parce que⁽³³⁾ la Torah a dit⁽³⁴⁾ : "Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur", elle doit préciser aussi

(29) A la même référence des lois du mariage.

(30) A la même référence des lois de la Sotta.

(32) Toutefois, ceci conduit à poser la question suivante : pourquoi le Rambam ne dit-il pas qu'il est interdit d'exprimer sa jalousie à une femme dont le comportement ne convient pas ? On verra, à ce propos, la fin de la note 21. Et, l'on ne peut pas faire valoir que le Rambam tranche, au chapitre 1, paragraphes 10 et 11, que

le tribunal exprime sa jalousie à une femme faisant l'objet d'une rumeur publique. En effet, l'expression de jalousie, dans ce cas, n'a pas pour but de lui faire boire l'eau de la Sotta, comme le Rambam le précise lui-même, ce qui justifie l'interdiction de l'exprimer, comme on le montrera au paragraphe 6.

(33) Comme l'indique la Guemara à la page 3a.

(34) Kedochim 19, 17.

Nasso

que, dans ce cas précis, bien qu'en faisant part de sa jalousie, un homme puisse provoquer la dispute et la haine, il n'en est pas moins permis qu'il l'exprime à son épouse.

A l'opposé, Rabbi Akiva considère que l'expression de la jalousie, ayant pour but de guider l'épouse, est nécessairement une obligation. Le Rambam tranche la Hala'ha en ce sens, comme on l'a dit. C'est donc bien à cette expression de jalousie qu'il fait allusion⁽³⁵⁾ et sa formulation permet de l'établir, comme on l'a montré au paragraphe 4.

On peut penser que ces deux formes d'expression de la jalousie apparaissent, en allusion, dans le verset⁽³⁶⁾ : "un esprit de jalousie le traverse, il exprime sa jalousie à son

épouse et celle-ci s'est rendue impure, ou bien il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci ne s'est pas rendue impure". La longueur de ce verset et sa forme redondante, "un esprit de jalousie le traverse, il exprime sa jalousie à son épouse", indiquent, en allusion, qu'il y a bien là deux formes différentes d'expression de la jalousie. Ainsi, "il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci s'est rendue impure" correspond à la jalousie exprimée à une femme qui a fait ce qui ne convient pas, auquel cas il y a tout lieu de penser que : "elle s'est rendue impure". Inversement, "il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci ne s'est pas rendue impure" introduit l'expression de la jalousie à une femme vertueuse, "pour la guider"⁽³⁷⁾.

(35) On peut, de fait, se demander pourquoi le Rambam mentionne, dans son commentaire de la Michna, à la suite du commentaire de cette Michna : "Sache qu'un homme est tenu d'exprimer sa jalousie à son épouse". Or, la Michna ne fait pas allusion à l'expression de la jalousie qui est une obligation.

(36) Nasso 5, 14. On verra aussi le Sforno sur ce verset et le Iyoun Yaakov sur le traité Sotta, à cette référence, au

paragraphe intitulé : "les Sages disent".

(37) Ceci permettra de comprendre l'affirmation de la Guemara, à cette référence, selon laquelle Rabbi Akiva déduit le fait que l'expression de la jalousie est une obligation, de : "la mention d'un second terme de jalousie", à propos duquel il est dit : "et elle ne s'est pas rendue impure", ce qui fait allusion à une femme vertueuse, comme le précise le texte.

Likouteï Si'hot

6. Pourquoi serait-il interdit d'exprimer sa jalousie à une femme qui ne s'est pas comportée de la manière qui convient ? N'est-il pas, bien au contraire, évident qu'il incombe à l'homme de signifier sa jalousie à son épouse, en pareil cas⁽³⁸⁾, même si une dispute peut en résulter ? N'est-ce pas de cette façon qu'il la protège de la faute, à l'avenir et qu'il vérifie si elle l'a commise, de par le passé ?

Il faut en conclure que, selon le Rambam, la raison pour laquelle : "il est interdit d'exprimer sa jalousie" est, non pas, comme le dit Rachi⁽³⁹⁾, parce qu'il en résulterait une dispute, mais bien du fait que, trouvant en elle ce qui ne convient pas, on peut craindre que les eaux de la Sotta ne permettent pas de vérifier son état, comme nous le montrerons.

La Hala'ha⁽⁴⁰⁾ précise : "lorsque l'homme n'a commis aucune faute, les eaux de la Sotta peuvent vérifier l'état de son épouse. Si ce n'est pas le cas, en revanche, ces eaux n'effectueront pas cette vérification". Et, le Rambam précise⁽⁴¹⁾ quelle est cette faute, commise par l'homme : "il a eu une relation interdite, de son vivant, après avoir grandi", le cas échéant : "avec une jeune fille"⁽⁴²⁾.

Comme le précise la Guemara⁽⁴³⁾, "s'il trompe sa femme, sa femme le trompera car, comme on le dit couramment, cet homme se trouve entre les courges et son épouse est entre les concombres". Rachi explique que : "ces deux légumes sont de la même espèce, mais les premiers sont grands et les seconds, petits. Cela veut bien dire que l'occupation du mari est aussi celle de la femme". Il

(38) On verra aussi la Chita Mekoubétset, à cette référence, citant le Roch.

(39) 2a, au paragraphe : "il est interdit d'exprimer sa jalousie".

(40) Traité Sotta 28a et dans les références indiquées. Rambam, lois de la Sotta, chapitre 2, au paragraphe 8 et

chapitre 3, au paragraphe 17.

(41) Chapitre 2, à la même référence, d'après le traité Sotta 47b. On verra aussi, notamment, la longue explication du Michné La Méle'h, à cette référence.

(42) Traité Sotta 28a.

(43) Traité Sotta 10a.

Nasso

en résulte que, lorsque le comportement de cette dernière n'est pas bon, on peut réellement suspecter qu'il en est de même pour le mari, auquel cas la vérification des eaux de la Sotta restera sans effet.

L'auteur de notre Michna considère donc qu'en pareil cas, "il est interdit d'exprimer sa jalousie"⁽⁴⁴⁾. En effet, il y a

tout lieu de craindre que la vérification des eaux de la Sotta ne soit d'aucune utilité, pour une telle femme⁽⁴⁵⁾. Si celle-ci les absorbe néanmoins, comme le fait remarquer le Rambam⁽⁴⁶⁾, "on commettra la faute d'avoir effacé le Nom de D.ieu et de mettre en doute l'efficacité des eaux de la Sotta"⁽⁴⁷⁾. Dans une telle situation, il est préférable⁽⁴⁸⁾ de divorcer⁽⁴⁹⁾.

(44) On verra aussi les notes du Yaabets sur le traité Sotta 3a. L'avis qui parle d'un : "esprit impur" s'explique parce que : "le sage a dit : s'il trompe sa femme, sa femme le trompera".

(45) Il n'y a pas lieu de s'interroger sur l'affirmation de la Guemara, à la page 2b, rapprochant l'expression de la jalousie d'une manifestation de haine. En effet, il en est ainsi d'après l'avis considérant qu'il est interdit d'exprimer sa jalousie. Or, d'après ce que le texte dit ici, il n'y a pas lieu de retenir cette comparaison avec une manifestation de haine, puisque l'on craint que la vérification reste sans effet. Il en résulte que l'expression de la jalousie a pour seul but d'effrayer, mais non de conduire la femme à boire l'eau de la Sotta, ce qui est une mise en garde conduisant celle qui y passe outre à boire cette eau de la Sotta.

(46) A la même référence, chapitre 3, au paragraphe 18.

(47) De fait, le Rambam, dans ses lois de la Sotta, chapitre 3, au paragraphe

23 dit que : "si des témoins de son impureté se présentent après qu'elle ait bu l'eau de la Sotta, cette femme sortira, même s'il ne lui est rien arrivé, car la vérification de l'eau est efficace uniquement quand il n'y a pas de témoins". Puis, il ajoute un autre point, qui ne figure pas dans la Guemara, à la page 6a : "et peut-être son mari n'est-il pas exempt de toute faute. De ce fait, les eaux de la Sotta n'effectuent pas la vérification de son épouse". Le Michné La Méle'h, notamment, développe une longue explication, à ce propos, mais ce point ne sera pas développé ici.

(48) Certes, on ne peut pas l'obliger à divorcer, comme l'indiquent les références de la note 12. On verra aussi, à ce propos, le traité Yebamot 63b et la fin du traité Guittin, de même que le Rambam, lois du divorce, chapitre 10, au paragraphe 22.

(49) Ainsi, la Chita Mekoubétset dit, à cette référence, que : "dans la mesure où il peut divorcer, c'est cette solution qui est préférable, plutôt que de

Likouteï Si'hot

7. Tout ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre pourquoi, selon le Rambam, le traité Sotta fait suite à celui de Guittin. En effet, la Michna, au début du traité Sotta, fait référence à une femme qui n'a pas le comportement qui convient, une femme Sotta ayant commis une faute. Il est donc logique d'admettre que la proximité du traité Nazir se justifie : "parce que l'on voit une femme Sotta coupable", non pas, comme l'indique Rachi⁽⁵⁰⁾, "du fait de son opprobre et de son humiliation", mais bien, selon le sens premier de cette expression, parce qu'il y a là le mauvais comportement d'une femme ayant commis une faute⁽⁵¹⁾, ou bien par sa punition, "son ventre enflera..."⁽⁵²⁾.

lui exprimer sa jalousie et de susciter sa rancœur. En outre, elle pourra le tromper en cachette". Comme l'explique le texte, Rabbi Ichmaël et Rabbi Akiva font référence à l'expression de la jalousie à une femme vertueuse. Il est donc inutile d'avancer l'explication difficile à accepter de la Chita Mekoubétset, à cette référence, selon laquelle, l'expression de la jalousie, d'après Rabbi Ichmaël, est une possibilité qui est accordée à celui qui ne veut pas divorcer, car il a des

Or, tout le mal de la femme Sotta qui commet la faute, à l'heure actuelle, est que : "il faut contraindre cet homme et cette femme au divorce"⁽⁵³⁾. Le Rambam en déduit que le traité Sotta fait suite à celui de Guittin, puisque, du point de vue du mauvais comportement, Sotta et le divorce sont bien équivalents, comme on l'a montré au paragraphe 1.

Et, le fait que la Michna, au début du traité Sotta, présente une femme Sotta ayant commis une faute correspond également à l'ordre des versets, dans la Parchat Sotta de la Loi écrite. Au début de cette Paracha⁽⁵⁴⁾, il est dit : "l'homme dont l'épouse s'est écartée, s'est dressée contre lui, a eu une relation avec un homme,

enfants, avec cette femme ou bien parce qu'il s'est engagé, dans sa Ketouva, à lui payer une très forte somme, en pareil cas".

(50) A la page 2a, au paragraphe : "quand elle se corrompt".

(51) On verra aussi le Pnèï Moché, cité à la note 11.

(52) Nasso 5, 27.

(53) Selon les termes du Rambam, dans son commentaire de la Michna, cité au paragraphe 1.

(54) 5, 12-14.

Nasso

s'est isolée et s'est rendue impure". Puis, tout de suite après cela, est cité un cas de doute : "un esprit de jalousie le traverse, il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci s'est rendue impure, ou bien il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci ne s'est pas rendue impure". Là encore, "celle-ci s'est rendue impure" est cité avant : "celle-ci ne s'est pas rendue impure". Or, comme on l'a dit, la première moitié du verset, "un esprit de jalousie le traverse, il exprime sa jalousie à son épouse et celle-ci s'est rendue impure", se réfère à l'expression de la jalousie envers une femme qui a eu un mauvais comportement.

Rachi, en revanche, maintient systématiquement sa conception, selon laquelle la Michna fait allusion ici à l'expression de la jalousie, sans aucune autre précision, y compris donc pour une femme en laquelle on n'a pas observé de mauvais comportements. De ce fait,

A) il considère que le traité Sotta fait suite à celui de Nazir⁽⁵⁵⁾, car le début de Sotta n'a aucun rapport avec le traité Guittin,

B) il interprète l'expression : "on voit une femme Sotta coupable" comme signifiant⁽⁵⁰⁾ : "du fait de son opprobre et de son humiliation",

C) il justifie l'interdiction d'exprimer sa jalousie parce que : "il suscite en lui-même l'animosité et il est à l'origine de la dégradation de son épouse, même si celle-ci est pure"⁽³⁹⁾.

8. Selon la conception du Rambam qui dit que le début du traité se réfère à une Sotta qui a commis une faute, on peut établir une relation entre le commencement de ce traité et sa conclusion : "Ne dis pas que la crainte de la faute a disparu, car je la possède".

Il s'agit, en effet, de conclure le traité Sotta sans constater que la femme a commis une faute, sans qu'il soit nécessaire de mettre en pra-

(55) Selon les termes de Rachi, à cette référence, au paragraphe introduit par : "puisque".

Likouteï Si'hot

tique les lois de la Sotta. De ce fait, "ne dis pas que la crainte de D.ieu a disparu, car je la possède". Quand un Juif conclut l'étude du traité Sotta et apprend ces mots, il acquiert lui-même la crainte de la faute. Dès lors, la possibilité, l'éventualité même de la faute⁽⁵⁶⁾ et de la Sotta disparaissent.

9. On peut justifier cette relation également selon la conception de Rachi, en montrant que l'expression de jalousie définie au début de ce traité peut aussi s'adresser à une femme vertueuse. Il en est de même, par la suite, pour la femme qui s'isole avec un homme et pour celle qui boit l'eau de la Sotta, situations que la Michna décrit par la suite. En effet, il n'est pas dit que celles-ci se rapportent à une femme Sotta ayant commis une faute. Il peut s'agir aussi de celle qui est pure⁽⁵⁷⁾.

Selon une explication bien connue⁽⁵⁸⁾, la crainte de la faute n'est pas celle de la punition infligée du fait de cette faute, mais bien celle de la faute proprement dite, c'est-à-dire d'une action qui est menée à l'encontre de la Volonté de D.ieu. Or, tout ceci est particulièrement souligné à propos d'une femme Sotta qui est pure.

Toutes les fautes ont une punition⁽⁵⁹⁾. On peut donc, à chaque fois, craindre la faute elle-même ou bien sa punition. Il y a, cependant, une exception, celle d'une femme qui est pure, mais qui s'est, néanmoins, isolée avec un homme et qui, en conséquence, a bu l'eau de la Sotta. Non seulement, une telle femme ne peut pas être punie, mais, bien au contraire, elle reçoit une grande récompense, "elle sera purifiée et elle aura des enfants"⁽⁶⁰⁾, ce qui veut dire,

(56) On verra ce que disent nos Sages, au début de ce traité, à la page 3a : "un homme commet une faute seulement quand il est saisi par un esprit de folie, ainsi qu'il est dit : quand elle se détournera".

(57) Selon les termes de Rachi, au paragraphe : "interdit".

(58) D'après les Tossafot Yom Tov, à la fin de ce traité. On verra aussi le Likouteï Torah, notamment dans la Parchat Kora'h, à la page 52d et dans la Parchat Matot, à la page 82a.

(59) On verra le Tanya, à la fin du chapitre 24, dans la note.

(60) Nasso 5, 28.

Nasso

comme le précisent nos Sages⁽⁶¹⁾, que : “si elle enfantait dans la douleur, elle le fera aisément, si elle avait des filles, elle aura des garçons”.

Malgré cela, elle n’en doit pas moins apporter une offrande, à titre expiatoire⁽⁶²⁾, car le simple fait qu’elle se soit isolée avec un homme, bien qu’aucun Interdit n’ait été transgressé, si ce n’est qu’elle

soit passée outre à la mise en garde et à la jalousie exprimées par son mari⁽⁶³⁾, n’est pas un comportement digne⁽⁶⁴⁾.

Lorsque cette femme s’isole avec un homme, même si elle le fait avec l’idée que, de cette façon, elle obtiendra la récompense d’avoir des enfants⁽⁶⁵⁾, elle apporte, pourtant, la preuve que la crainte de la faute lui manque. De ce

(61) Traité Sotta 26 et référence indiquées. Yerouchalmi, traité Sotta, chapitre 3, au paragraphe 4 et Tossefta, à la même référence, chapitre 2, au paragraphe 4. Sifri et commentaire de Rachi sur ce verset de la Parchat Nasso. La Hala’ha est tranchée en ce sens par le Rambam, dans ses lois de la Sotta, chapitre 3, au paragraphe 22, contre l’avis, rapporté par la Tossefta, le Sifri et le Yerouchalmi, affirmant qu’une femme pure endure également des malheurs.

(62) Voir les Tossafot sur le traité Sotta 23a. Le traité Kritout 24a rapporte une discussion pour déterminer s’il s’agit d’une expiation ou bien d’une clarification de la faute. On verra aussi les Tossafot sur le traité Sotta 22b. D’après l’avis qui dit que l’on clarifie la faute, en outre, ceci concerne uniquement la partie de l’offrande incombant au mari, comme le

rappellent aussi les Tossafot cités au début de cette note. C’est donc en rapport avec cette offrande qu’il convient de clarifier la faute. A l’opposé, il n’en est pas de même pour la femme, qui connaît sa faute et qui peut donc rechercher l’expiation par ailleurs, mais ce point ne sera pas développé ici.

(63) Par exemple avec son père, ou bien quand son mari se trouve en ville. On verra, notamment, le Tsafnat Paanéa’h, lois de la Sotta, chapitre 1, au paragraphe 7 et dans la version complète, à la même référence.

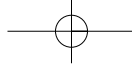
(64) Voir le Rambam, lois du mariage, chapitre 24, au paragraphe 24, qui constate : “Rien n’est plus tortueux que cela”. On verra aussi les termes du Yerouchalmi et du Sifri cités dans la note suivante : “elles adoptent un comportement corrompu afin d’avoir des enfants”.

Likouteï Si'hot

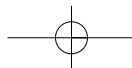
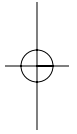
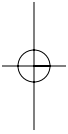
fait, la fin et la conclusion du traité Sotta est bien le stade en lequel on peut dire : “ne dis pas que la crainte de la faute a disparu car je la possède”.

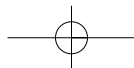
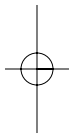
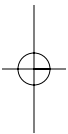
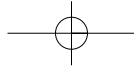
(65) On verra l'avis, dans le traité Sotta 26a, dans le Yerouchalmi, traité Sotta, même chapitre, au paragraphe 4 et dans le Sifri, même référence au verset 28, qui fait remarquer que, s'il en est ainsi, toutes les femmes stériles

pourraient s'isoler avec un homme et avoir des enfants. On consultera, en outre, le traité Bera'hot 31b, à propos de 'Hanna et le Tsafnat Paanéa'h, à la même référence de la version complète.



BEAALOTE'HA





*Beaalote'ha**Beaalote'ha**Rien n'est perdu**(Discours du Rabbi, Pessa'h Chéni 5740-1980)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 126)*

1. On connaît le dicton suivant de l'Admour Hazaken, relatif à Pessa'h Chéni⁽¹⁾ : "ce jour fait la preuve que rien n'est jamais perdu, que l'on peut toujours réparer. Même si l'on était impur ou bien dans un chemin lointain, même si cela a été 'pour vous'⁽²⁾, de son plein gré, on peut, malgré cela, toujours réparer".

Cette affirmation soulève l'interrogation suivante : il est vrai que les idées et les expli-

cations de la dimension profonde de la Torah ne suivent parfois qu'un seul avis de sa partie révélée⁽³⁾, y compris lorsque la Hala'ha retient un autre avis, puisque : "l'un et l'autre sont les propos du D.ieu de vie"⁽⁴⁾. De ce fait, on peut et l'on doit réciter la bénédiction de la Torah avant d'apprendre les paroles de Beth Chamaï, bien qu'il soit dit que : "l'enseignement de Beth Chamaï, par rapport à celui de Beth Hillel n'est pas une Michna"^(4*).

(1) Hayom Yom, à la page 53.

(2) Beaalote'ha 9, 10.

(3) Ceci est à rapprocher de l'explication du Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 45a, à propos du Chofar de Roch Hachana, une simple corne de biche, avis que la Hala'ha ne retient pas, dans le Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de

l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 586.

(4) Traité Erouvin 13b.

(4*) Traité Bera'hot 36b et références indiquées. On verra la longue explication du Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 215 et le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 233.

Likouteï Si'hot

Malgré cela, il est plus satisfaisant d'énoncer une explication qui est en rapport avec l'avis retenu par la 'Hala'ha, notamment pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisqu'il s'agit, en l'occurrence, de définir ce qui est l'objet même de Pessa'h Chéni.

Selon l'avis⁽⁵⁾ qui considère que le second Pessa'h est le complément du premier, on peut effectivement comprendre le contenu de ce jour, soulignant que rien n'est jamais perdu et que l'on peut tout réparer. De même, d'après l'avis⁽⁶⁾ qui dit que le second Pessa'h est la réparation du premier, c'est bien la Torah elle-même qui doit définir le moyen de réparer en offrant le

second Pessa'h lorsque, de manière délibérée, on n'a pas offert le premier.

En revanche, selon l'avis de Rabbi, qui est retenu par la Hala'ha⁽⁷⁾, Pessa'h Chéni est une fête indépendante, de sorte que : "le second ne dépend pas du premier, mais constitue une obligation à part entière, au même titre que les autres fêtes"⁽⁸⁾. Dès lors, comment prétendre, d'après cet avis, que le but de Pessa'h Chéni est de faire la preuve que rien n'est perdu, que l'on peut toujours réparer ?

2. On pourrait expliquer, très simplement, que cette question ne se pose même pas car, y compris d'après l'avis

(5) C'est l'avis de Rabbi Nathan, dans le traité Pessa'him 93a. On verra aussi l'explication des trois avis ci-après dans les responsa de Rabbi Avraham, fils du Rambam, dans le Birkat Avraham, au chapitre 4, reproduit avec quelques modifications dans le Kessef Michné, lois du sacrifice de Pessa'h, chapitre 5, au paragraphe 2 et dans le Sidour Maassé Nissim, au chapitre 7. On consultera également le

Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 117.

(6) C'est l'avis de Rabbi 'Hanina Ben Akavya.

(7) Rambam, début du chapitre 5 des lois du sacrifice de Pessa'h. Séfer Ha Mitsvot, Injonction n°57.

(8) Selon les termes de Rabbi Avraham, fils du Rambam, à la même référence du Birkat Avraham.

Beaalote'ha

de Rabbi, qui considère Pessa'h Chéni comme une fête indépendante, son obligation incombe uniquement à ceux qui n'ont pas offert le premier. Bien plus, celui qui a sacrifié le premier Pessa'h n'a pas le droit d'offrir le second. En outre, le second Pessa'h peut aussi être apporté par celui qui, délibérément, n'a pas sacrifié le premier et qui se préserve ainsi du retranchement de l'âme, le Karet⁽⁹⁾. Cela veut bien dire que, selon lui également, Pessa'h Chéni fait la preuve que rien n'est jamais perdu.

Et, il en fut bien ainsi, de manière concrète. Une nou-

velle Mitsva fut alors donnée, ayant d'emblée pour but de réparer, afin que : "ceux qui sont impurs en leur esprit" ne se sentent pas "inférieurs". Il y eut donc une Injonction divine⁽¹⁰⁾ : "chaque homme qui aura l'esprit impur ou se trouvera dans un chemin lointain pour vous le fera, le second mois, le quatorzième jour du mois, au coucher du soleil".

Ainsi, Rabbi considère que Pessa'h Chéni est une fête indépendante⁽¹¹⁾ essentiellement par le fait que l'on est passible de Karet, pour ce qui la concerne également : "de quelle manière⁽¹²⁾ ? Celui qui, par inadvertance ou dans un

(9) A la même référence, au paragraphe 2. Il revient ainsi sur la position qu'il avait adoptée dans le Séfer Ha Mitsvot, selon lequel : "si, délibérément, il n'apporte pas le premier, mais offre le second, il reste coupable", comme le disent aussi les responsa de Rabbi Avraham, fils du Rambam, à la même référence du Maassé Nissim. De même, le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Pessa'him, précise que : "il est puni de Karet pour le premier Pessa'h, bien qu'il apporte le second". Toutefois, le Or 'Hadach, à cette référence, indique qu'il en est ainsi seulement d'après Rabbi Nathan, mais non d'après Rabbi. Par contre, le Tsyoun Le Néféch 'Haya dit

que, selon Rachi, tel est aussi l'avis de Rabbi. On verra aussi le commentaire de Rav Y. P. Perla, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici. On consultera, en outre, le commentaire de Rav Y. P. sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, Injonction n°57, aux pages 240a-c et 243d.

(10) Beaalote'ha 9, 10-11.

(11) On verra, notamment la question posée par Rabbi David Ha Babli, à cette référence du Maassé Nissim, de même que le commentaire du Rav Y. P., à la même référence.

(12) Rambam, même référence, fin du paragraphe 1 et paragraphe 2. On verra aussi la note 16.

Likouteï Si'hot

cas de force majeure, n'a pas offert le premier Pessa'h sera passible de Karet si, délibérément, il n'offre pas non plus le second⁽¹³⁾.

On peut, cependant, poser la question suivante. Parce que Pessa'h Chéni est une fête indépendante, Rabbi considère⁽¹⁴⁾ que : "l'homme qui se convertit ou l'enfant qui devient adulte entre les deux Pessa'h sont tenus d'offrir le second" et le Rambam tranche la Hala'ha en ce sens⁽¹⁵⁾. Dès lors, quelle signification

donner à Pessa'h Chéni, pour le converti et pour l'enfant ? Comment peut-il signifier que rien n'est jamais perdu, alors que l'un et l'autre n'étaient nullement tenus d'offrir le premier Pessa'h⁽¹⁶⁾ ?

3. S'agissant de l'enfant devenu adulte entre les deux Pessa'h et qui est tenu d'offrir le second, soulignant, de cette façon, que rien n'est jamais perdu, on peut expliquer, au moins au prix d'une difficulté, qu'il est permis de compter un enfant parmi ceux qui s'as-

(13) Il n'en est pas ainsi selon l'avis de Rabbi Nathan et de Rabbi 'Hanina Ben Akavya, à la page 93b : "celui qui n'offre pas le premier par inadvertance et le second, délibérément est acquitté".

(14) A la même référence du traité Pessa'him et l'on verra aussi le commentaire de Rachi.

(15) Même référence, au paragraphe 7.

(16) On notera que le Rambam ne dit pas, à cette référence, que le converti et l'enfant qui devient adulte sont tenus d'offrir le second Pessa'h, à la suite du premier paragraphe, dans lequel il dit que Pessa'h Chéni est une fête indépendante. Il en parle uniquement quelques paragraphes après cela et il n'en fait pas mention non plus dans son Séfer Ha Mitsvot, quand il montre que Pessa'h Chéni est une fête

indépendante. On verra aussi le Meïri, à cette référence du traité Pessa'him, qui dit : "Le second Pessa'h n'est pas le complément du premier, mais bien une Mitsva indépendante. Malgré tout, celui qui n'était pas tenu d'offrir le premier n'a pas du tout l'obligation de célébrer le second. Toutefois, selon notre conception, l'homme qui se convertit entre les deux Pessa'h et l'enfant qui grandit n'ont aucune obligation d'offrir le second Pessa'h". Toutefois, on verra le commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him qui est cité à la note 14, de la formulation duquel on peut déduire, d'une certaine façon, que, selon Rabbi, ce converti est passible de Karet, s'il n'offre pas le second Pessa'h, mais ce point ne sera pas développé ici.

Beaalote'ha

socient pour offrir le sacrifice de Pessa'h et, de fait, on peut penser que l'obligation d'avoir : "un agneau par famille" est instaurée par la Torah⁽¹⁷⁾. Bien plus, le Rambam tranche⁽¹⁸⁾ que : "s'il était compté parmi ceux pour lesquels le premier Pessa'h a été sacrifié, il est dispensé du second". Cela veut bien dire que cet enfant est lié au sacrifice de Pessa'h⁽¹⁹⁾. En conséquence, si le premier n'a pas été offert pour lui et s'il est devenu adulte avant le second, il devra offrir ce dernier, à titre de complément. De la sorte, il sera effectivement établi que rien n'est perdu, puisque, s'il avait été compté parmi ceux qui s'étaient associés pour le premier Pessa'h, il aurait été dispensé du second.

En revanche, une question se pose encore à propos du converti, n'ayant eu aucun rapport avec le premier Pessa'h. Comment dire que celui-ci fait la preuve, par le sacrifice du second, que rien n'est jamais perdu ?

4. On peut avancer, à ce propos, l'explication suivante. C'est précisément l'avis de Rabbi selon lequel Pessa'h Chéni est une fête indépendante qui exprime le fait que rien n'est jamais perdu, encore plus clairement que les deux autres avis, complément du premier Pessa'h ou bien sa réparation.

Selon les avis qui parlent de complément ou de réparation du premier Pessa'h, le moment essentiel pour offrir

(17) Voir le traité Nedarim 36a.

(18) A la même référence, au paragraphe 7.

(19) On verra le Kessef Michné et les commentateurs du Rambam, à cette référence, le Tsafnat Paané'h, lois du

Nazir, chapitre 2, paragraphe 19, à la page 20a. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 17, page 238, au paragraphe 7 et, plus longuement, dans la causerie du 11 Nissan 5739.

Likouteï Si'hot

ce sacrifice est la première fête, le 14 Nissan. Néanmoins, il reste possible de “compléter” ou de “réparer” l’obligation qui n’a pas été satisfaite par le sacrifice du premier Pessa’h, sans, toutefois, que la Torah fixe un autre temps de Pessa’h⁽²⁰⁾.

Il n’en est pas de même, en revanche, selon l’avis de

Rabbi, qui parle, précisément, d’une “fête indépendante”. Selon lui, la Torah instaure effectivement, en plus du premier Pessa’h, un temps pour offrir le second, une fête qui est célébrée le 14 Iyar. Celui qui le sacrifie à cette date complète ainsi ce qu’il a manqué, lors du premier Pessa’h⁽²¹⁾ et, en outre, offre, de la sorte, un Pessa’h à part entière^(21*), le

(20) Comme l’indique le traité Pessa’him, à la même référence, “il n’a pas offert le sacrifice de D.ieu à sa première date”, selon l’avis de Rabbi Nathan et l’on prendra connaissance, à la même référence, de l’avis de Rabbi ‘Hanina Ben Akavya. On verra aussi comment Rabbi David Ha Babli interprète son avis : “il pense qu’il n’y a qu’un seul temps, en relation avec la date de l’obligation”. Il n’en est pas de même, en revanche, selon Rabbi, comme le texte le montrera plus loin.

(21) Ceci permet de comprendre simplement pourquoi, selon Rabbi, celui qui offre le sacrifice à Pessa’h Chéni, une fête indépendante, est dispensé du Karet, même s’il a délibérément négligé le premier, comme on l’a indiqué au paragraphe 2 et dans la note 9. En effet, il admet qu’il y a bien là un complément du premier, mais il considère que celui-ci est alors encore plus entier, comme le texte le montrera par la suite.

(21*) Toutefois, selon le Rambam, dans son Séfer Ha Mitsvot, à la référence citée au paragraphe 9, Rabbi considère que celui qui, délibérément, n’a pas offert le premier Pessa’h n’est pas dispensé du Karet par le second. En effet, la Torah a fait de Pessa’h Chéni un complément pour celui qui ne s’est pas exclu lui-même, par exemple parce qu’il était impur ou bien se trouvait dans un chemin lointain, auquel cas il ne pouvait pas être tenu d’offrir le Pessa’h, comme le précise le Tsafnat Paané’a’h cité à la note 33. Il peut s’agir aussi de celui qui était tenu d’offrir le premier Pessa’h, mais ne l’a pas fait, car il était dans un cas de force majeure, pour une autre raison, ou encore parce qu’il a oublié de le faire. Il n’en est pas de même, bien évidemment, pour celui qui avait le temps de le faire, le premier Pessa’h et a décidé, délibérément, de ne pas l’offrir. En pareil cas, le temps du second Pessa’h ne lui est pas accordé pour remplacer le premier.

Beaalote'ha

14 Iyar, qui est la date pour le faire, le "temps"⁽²²⁾ de Pessa'h⁽²³⁾.

En d'autres termes, on est astreint au second Pessa'h, selon l'avis de Rabbi, non pas parce que l'on en reste redevable depuis le 14 Nissan, comme c'est le cas pour les avis qui parlent de complément et de réparation, mais bien parce que la date proprement dite du 14 Iyar introduit une obligation de sacrifier le Pessa'h pour celui qui ne l'a

pas fait le 14 Nissan. De fait, celui qui a offert le premier Pessa'h ne doit pas apporter le second, parce qu'un seul sacrifice suffit pour commémorer la sortie d'Égypte, c'est bien évident.

En conséquence, Pessa'h Chéni signifie effectivement que : "rien n'est jamais perdu", ce qui veut dire, non seulement, que : "l'on peut toujours réparer", compléter pleinement ce que l'on a manqué, mais aussi⁽²⁴⁾ que tout a

(22) A la même référence du traité Pessa'him.

(23) C'est la différence qui peut être faite entre : "une fête indépendante" et : "une Injonction indépendante, repoussant...", expression que le Rambam employait au préalable. En effet, l'Injonction indépendante implique une obligation personnelle, alors que la fête indépendante est liée au temps.

(24) Peut-être trouve-t-on une allusion à cela dans la répétition : "on peut toujours réparer, y compris celui qui était impur ou se trouvait dans un chemin lointain, y était même 'pour vous', de son plein gré. Même en pareil cas, la réparation lui reste possible" et l'on peut même compléter jusqu'à conduire à la perfection. Il est dit ensuite que : "il subit le manque",

parce qu'il était impur, de son plein gré. Malgré tout, il reste possible de réparer. Et, l'on parle bien ici de celui qui est impur ou se trouve dans un chemin lointain, parce que ces cas sont clairement cités par la Torah. Certes, lorsque le manque existe, il existe d'autres moyens, on peut agir par inadvertance, être dans un cas de force majeure et, de ce fait, ne pas pouvoir offrir le premier Pessa'h. Dès lors, si, délibérément, on n'offre pas le second, on est passible de Karet. Bien plus encore, si l'on n'a pas offert le premier Pessa'h en conscience et que l'on ne sacrifie pas le second, même par inadvertance, on est alors également passible de Karet, comme l'indique le Rambam, à la même référence, au paragraphe 2. Pour autant, il est inutile de détailler tous ces cas, car ils

Likouteï Si'hot

été accompli jusque dans le moindre détail⁽²⁵⁾ et que le résultat est désormais entier⁽²⁶⁾.

On peut en déduire ce qu'il en est pour l'homme qui se convertit et pour l'enfant qui devient adulte entre les deux Pessa'h. Tous deux sont tenus d'offrir le second, bien que le premier ne leur ait pas manqué. Enfin, Pessa'h Chéni n'a pas uniquement pour but de compléter ce qui a manqué pour le premier, de par le passé, mais bien de satisfaire à une obligation du présent, incombant le 14 Iyar, qui est une date indépendante⁽²⁷⁾. Et, ceci concerne aussi le converti

et l'enfant, précédemment cités, puisque, dans la situation qui est la leur, le 14 Iyar, ils sont effectivement astreints à la pratique des Mitsvot.

5. On peut déduire de ce qui vient d'être dit que, selon l'avis de Rabbi également, Pessa'h Chéni est un complément. De fait, le terme de complément reçoit deux explications :

A) il désigne ce qui comble le manque,

B) il est aussi ce qui conduit à une plus grande perfection, y compris quand il ne manque rien et, en ce sens, il est bien un ajout.

sont tous inclus dans l'expression : "pour vous", qui signifie : "selon sa volonté", ce qui veut bien dire que l'homme fait délibérément le choix d'être impur. Le Rambam précise tout cela au paragraphe 4 et dit : "il a délibérément transgressé le premier Pessa'h".

(25) On verra ce qui est expliqué dans le *Likouteï Si'hot*, tome 3, à partir de la page 979, à propos de la circoncision. Ainsi, selon le Rambam et les Tossafot, celui qui la pratique après

huit jours est également considéré comme l'ayant eue en son temps. On consultera ce texte.

(26) La réparation et le complément de la requête des enfants d'Israël : "pourquoi serions-nous inférieurs ?" sont alors pleinement obtenus, puisque cette fête est bien le temps de Pessa'h.

(27) On verra, notamment, le début du *Tsafnat Paanéa'h* sur le Rambam, page 2, à la fin de la colonne 2 et les additifs, à la page 54b.

Beaalote'ha

Il en est de même pour l'adjectif : "intègre", appliqué à l'année. La Guemara précise⁽²⁸⁾ que l'année ainsi désignée est celle qui : "compte un second Adar". Pour autant, celle qui n'a qu'un seul Adar est bien une année à part entière⁽²⁹⁾, à laquelle rien ne manque.

Il en est de même également pour le service de D.ieu effectué dans le Temple⁽³⁰⁾. Certains actes de ce service ne sont pas considérés comme : "intègres", parce qu'un autre acte doit encore leur faire suite. C'est le cas, par exemple, de l'abattage de l'animal, de la réception de son sang et de son transport, qui sont suivis par son aspersion sur l'autel. L'acte intègre est ainsi "celui qui achève le service et qui le rend entier", comme l'aspersion du sang, la combustion des graisses et les libations d'eau.

En l'occurrence, un tel acte du service a bien été effectué de la manière qui convient et il ne lui manque rien. Pour autant, il n'est pas "intègre", dans la mesure où un autre acte doit lui faire suite, qui le complète et qui le rend entier. En ce sens, le second acte est bien le prolongement du premier. C'est la raison pour laquelle, bien que tous les actes du service soient interdits à ceux qui ne sont pas Cohen, seul un acte "intègre" les rend passibles d'une condamnation à mort.

Ceci peut aussi être rapproché des deux aspects que possède la Tsedaka⁽³¹⁾, d'une part "tu dois satisfaire ses besoins et lui donner ce qui lui manque, le cas échéant un cheval qu'il montera et le serviteur qui courra devant lui", puis, au-delà : "tu le rendras riche", bien qu'en la matière, on ne puisse plus parler de manque.

(28) Traité Ara'hin 31a.

(29) On verra le Ran sur le traité Nedarim 63a, les responsa Noda Bihouda, première édition, Even Ha Ezer, au chapitre 20, le Or Ha Torah Yohel Or, du Tséma'h Tsédek sur

Tehilim 19, 5, aux paragraphes 4 et 5.

(30) Concernant ce qui suit, on verra le traité Yoma 24a et le commentaire de Rachi, à cette référence, de même que le traité Zeva'him 115b.

(31) Traité Ketouvoth 67b.

Likouteï Si'hot

6. Ce qui vient d'être exposé permet de comprendre l'affirmation selon laquelle : "le second Pessa'h n'est pas le complément du premier, mais bien une fête indépendante"⁽³²⁾. En effet, il ne s'agit pas, en la matière, de compléter ce qui a manqué et cette "fête indépendante" fait bien la preuve que tout a été pleinement accompli.

En ce sens, le complément peut se concevoir également chez le converti. Bien qu'au préalable, il lui était interdit d'offrir ce sacrifice⁽³³⁾, rien n'est jamais perdu et il n'en perd donc pas pour autant le caractère d'intégrité que possède le sacrifice de Pessa'h.

Nous le comprendrons d'après la précision bien connue du 'Hida⁽³⁴⁾, à propos de l'expression talmudique : "un converti qui s'est converti", plutôt que : "un

non-Juif qui s'est converti", au même titre que l'on dit, par exemple : "un serviteur qui a été libéré" ou bien : "un enfant qui est devenu adulte". En effet, le converti, avant même d'avoir subi une conversion formelle, est, d'ores et déjà, un "converti" car, étant encore un non-Juif, il possède en lui une parcelle d'âme de sainteté⁽³⁵⁾. Toutefois, seule la conversion donne une expression à cette âme. Il en résulte que, lors du premier Pessa'h, cet homme possédait déjà une certaine relation avec le sacrifice⁽³⁶⁾. Pessa'h Chéni peut donc être le complément, celui qui apporte la plénitude dans sa relation avec le premier Pessa'h.

7. On peut apporter à tout cela une interprétation plus profonde. Deux explications sont données à propos d'un même terme, celui de : "com-

(32) Selon les termes du Rambam, dans ses lois du sacrifice de Pessa'h, au début du chapitre 5.

(33) On consultera le Tsafnat Paané'a'h, à la même référence, concernant celui qui se trouvait dans un chemin lointain, "étant comme celui qui ne peut pas offrir le Pessa'h". On consultera ce texte.

(34) Midbar Kdémot, troisième partie, troisième chapitre.

(35) Voir les responsa du Maharam de Rothenburg, cité par les responsa des Baaleï Tossafot, d'après un manuscrit, paru à New York, en 5714, à la page 286, au paragraphe 19.

(36) On verra le Ramban et le Or Ha 'Haïm sur le verset Bealote'ha 9, 14.

Beaalote'ha

plément". Il en résulte que la perfection et le complément du manque sont liés, ce que l'on peut justifier de la façon suivante. Dès lors qu'un ajout est possible, par rapport à la situation précédente, celle-ci est considérée comme étant entachée par le manque. En pareil cas, la perfection consiste à compléter ce que l'on aurait pu faire.

Il en est bien ainsi matériellement, comme on l'a dit. Celui qui obtient la richesse et s'y habitue cesse de la considérer comme telle. Elle n'est plus un élément qui s'ajoute à sa vie. Lui ôter la richesse susciterait le manque et il a donc réellement besoin d'un serviteur qui court devant lui.

On peut penser qu'en spirituel, par la pensée et dans le service de D.ieu de l'esprit, on peut aussi vivre une situation de richesse. En effet, "un homme se trouve là où est sa volonté"⁽³⁷⁾. En pareil cas, l'absence de richesse et de perfection est un manque et la

richesse est donc bien le moyen de combler le manque.

Pour D.ieu, il est bien évident, déjà avant cela, que : "cinquante serviteurs doivent courir devant lui" et que leur retrait est donc bien un manque. Pour autant, ici-bas, matériellement, "un juge statue uniquement en fonction de ce qu'il voit de ses yeux"⁽³⁸⁾, d'une manière concrète. Dès lors, le manque ne peut apparaître qu'après avoir reçu la richesse et s'y être habitué.

8. Pour ce qui est du : "converti qui se convertit" entre les deux Pessa'h et qui est "converti" avant sa conversion formelle, comme on l'a dit, puisqu'il possède une âme de sainteté alors même qu'il est encore un non-Juif, son Judaïsme ne sera, certes pleinement révélé qu'après cette conversion, mais, dès lors, il sera rétroactivement établi que, par son âme, il était, déjà au préalable, lié aux Mitsvot de la Torah⁽³⁹⁾.

(37) Voir le Kéter Chem Tov, additifs, au chapitre 38 et les références indiquées.

(38) Traité Baba Batra 131a et références indiquées.

(39) On verra le Midbar Kdémot, à cette référence, selon lequel il est question ici d'un : "converti qui s'est converti", afin de souligner que l'âme de ce converti se trouvait devant le mont Sinaï, lors de la réception de la Torah.

Likouteï Si'hot

Il en résulte, non seulement que le sacrifice du second Pessa'h apporte la perfection, mais qu'en outre, il comble le manque, car, de par son âme, le premier Pessa'h a effectivement manqué à cet homme.

9. Il découle de tout cela un enseignement pour le service de D.ieu de chacun. On peut, en effet, déduire de ce qui vient d'être dit l'effort qu'il convient d'investir dans la diffusion de la Torah, du Judaïsme et surtout des sources de la 'Hassidout. On pourrait, en effet, se dire qu'un tel accomplissement est, certes, très important, mais qu'il y a uniquement là le moyen d'adopter un meilleur comportement, d'atteindre la perfection, mais qu'en revanche, il n'y a pas là une nécessité absolue, devant être réalisée au plus vite.

On expliquera donc que ce que l'on considère comme un moyen d'atteindre la perfection peut n'être, en réalité,

qu'un moyen de combler le manque, une nécessité s'imposant au service de D.ieu, en fonction de la source de son âme.

Ainsi, le Baal Chem Tov enseigne⁽⁴⁰⁾ que le Saint béni soit-Il envoie une âme dans le monde, où elle vit pendant soixante-dix ou quatre-vingt ans, alors que la mission qui lui est confiée est de rendre un service à quelqu'un, matériellement et surtout spirituellement.

Il est donc envisageable que le service rendu à un Juif, un certain jour, soit le but de la descente de son âme dans le monde. Si l'on rate cette occasion, ce qu'à D.ieu ne plaise, on perd non seulement la perfection, mais peut-être aussi la raison essentielle de la descente de son âme.

Ainsi, on ne sait pas quelle est l'action pour laquelle l'âme est descendue dans le monde. On doit donc se consacrer à la diffusion du

(40) Likouteï Dibbourim, tome 3, à la page 1126. Séfer Ha Si'hot 5705, à la page 67. Hayom Yom, à la page 51.

Beaalote'ha

Judaïsme, en mettant en pratique le principe : "attrape et mange, attrape et bois"⁽⁴¹⁾, chaque fois qu'une occasion se présente.

C'est ainsi que l'on obtiendra la délivrance véritable et "complète", avec les deux significations que reçoit ce mot, c'est-à-dire à la fois en comblant les manques de la période de l'exil et en obtenant une perfection nouvelle, dans le monde, bien au-delà de la situation qui prévalait avant la faute de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ainsi qu'il est dit : "voici les descendances des cieux et de la terre" et il est expliqué, à ce propos, que : "le monde fut

créé à la perfection"⁽⁴²⁾ et : "voici les descendances de Pérets", Toledot avec un *Vav*⁽⁴³⁾.

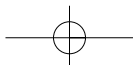
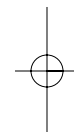
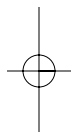
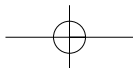
Selon les termes du Rambam⁽⁴⁴⁾, "à cette époque-là, il n'y aura plus de famine, plus de guerre, plus de jalousie et plus de compétition". Ce sera donc la perfection, puisque le manque aura disparu. En conséquence, "le bien sera très abondant et l'activité du monde sera uniquement la connaissance de Dieu". Dès lors, la perfection sera véritable, très prochainement, avec la venue de notre juste Machia'h, très bientôt et véritablement de nos jours.

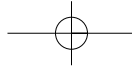
(41) Voir l'introduction du Kountrass Ou Mayan, à la page 22.

(42) Voir le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 14, au paragraphe 7 et chapitre 13, au paragraphe 3, affirmant que le monde était en état de manque, jusqu'à la venue du Chabbat. On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 10.

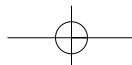
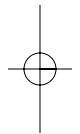
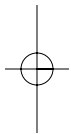
(43) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 12, au paragraphe 6.

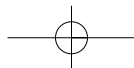
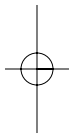
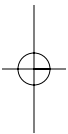
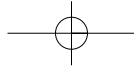
(44) A la fin des lois des rois.





CHELA'H





Chela'h

Chela'h

Qualités d'Israël

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chela'h
5731-1971 et 5732-1972)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 171)

1. Commentant le verset⁽¹⁾ : “Et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu”, le Zohar explique⁽²⁾ : “Rav A'ha et Rav Yossi disent : Les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les nations du monde, car le Saint béni soit-Il les désire, Il est désigné par eux, Il est fier d'eux. En effet, le monde n'a été créé que pour Israël. Israël est à l'origine de la perpétuation du monde et du maintien des autres peuples”.

Le Zohar cite ici trois qualités d'Israël et précisément ces trois-là. Il dit que D.ieu veut les Juifs et qu'Il les choisit, qu'Il est désigné par le nom d'Israël⁽³⁾ et qu'Il est fier d'eux, à l'inverse des autres peuples. Il semble bien clair, pourtant, que les Juifs possèdent, en apparence, des qualités plus importantes que les autres nations. C'est ainsi que : “ils ont été appelés les fils de D.ieu”⁽⁴⁾.

(1) Chela'h 14, 17.

(2) Zohar, Parchat Chela'h, à la page 161a.

(3) Voir le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, à cette référence.

(4) Traité Avot, chapitre 3, à la Michna 14. De façon générale, y

compris en cette année 5739, on étudie ce chapitre au cours du Chabbat Parchat Chela'h, selon l'usage consistant à étudier ce traité “pendant les Chabbats de l'été”, comme l'indique l'Admour Hazaken dans son Sidour.

Likouteï Si'hot

Dans ses notes sur le Zohar, mon père explique⁽⁵⁾ que ce passage correspond à une affirmation figurant, par la suite, dans le Zohar, selon laquelle les Juifs sont : "le cœur du monde entier"⁽⁶⁾ et, de fait, ce texte affirme lui-même qu'ils sont : "à l'origine de la perpétuation du monde". C'est pour cette raison que le Zohar mentionne précisément leurs trois qualités, qui sont le pendant des trois lignes entre lesquelles se répartissent les Attributs célestes de l'émotion, 'Hessed, la bonté, Guevoura, la rigueur et Tiféret, l'harmonie. En effet, "le sanctuaire des attributs de l'émotion est le cœur".

Ainsi, le Zohar souligne que : "le Saint béni soit-Il les désire", qu'Il leur accorde Sa

Volonté et Son choix, par Son Attribut de 'Hessed, "Il est désigné par eux" par Son Attribut de Guevoura, puisque le Nom divin exprimant cet Attribut, Elokim, a la même valeur numérique que le mot *Kinouï*, "désignation"⁽⁷⁾ et "Il est fier d'eux" par Son Attribut de Tiféret.

Ceci nous permet de comprendre pourquoi il n'est pas indiqué ici que : "ils ont été appelés les fils de D.ieu". Cette qualité montre, en effet, que les enfants d'Israël transcendent totalement la création. Ainsi, disent nos Sages⁽⁸⁾, "la Pensée d'Israël prima à tout autre élément". Le Zohar, par contre, décrit les Juifs tels qu'ils sont ici-bas, dans le monde, dont ils sont la finalité ultime, puisque : "le monde n'a été créé que pour Israël",

(5) A la même référence.

(6) Selon les termes de mon père, à cette référence du Likouteï Lévi Its'hak.

(7) Introduction des Tikouneï Zohar, à la page 15a, début du Tikoun n°22 et Tikoun n°26, à la page 71b.

(8) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4.

Chela'h

qui est : "à l'origine de la perpétuation du monde". Le Zohar décrit donc les Juifs en tant que "cœur" du monde⁽⁹⁾, comme on l'a dit.

2. On peut, toutefois, se poser les questions suivantes :

A) En quoi le contenu de cette explication, décrivant les trois qualités d'Israël est-il lié au verset qui est commenté par le Zohar, "Et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu"⁽¹⁰⁾ ?

B) Avant d'énoncer les trois qualités d'Israël, le

Zohar précise, au préalable, que : "les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les nations du monde, car le Saint béni soit-Il les désire" et cette formulation semble indiquer que le texte introduit, par ces mots, une idée nouvelle. Or, ceci peut paraître surprenant : pourrait-on donc imaginer que les Juifs n'aient pas "un mérite, parmi les nations du monde" ?

Plus généralement, que signifie l'expression : "Les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les nations du monde" ? La qualité d'Israël

(9) On notera qu'à propos du Saint des Saints, le Zohar dit aussi, à cette référence : "là-bas est le cœur". En revanche, le texte ne mentionne pas les Attributs de l'intellect, 'Ho'hma, Bina et Daat. Et, l'on verra, à ce propos, le Tanya, au chapitre 52. C'est aussi ce qui est expliqué, notamment, dans le Ets 'Haïm, à la porte du Trône céleste. En effet, le Zohar fait allusion ici à la révélation de la Divinité au sein de la matière du monde. On verra aussi les notes et références sur le Kountrass Ou Mayan, à la page 74 et dans les références indiquées.

(10) Les Biyoureï Ha Zohar, du Tséma'h Tsédek, précisent, à la page 154, le rapport qui existe avec le fait que : "le Saint béni soit-Il les désire". Ceci permet, en effet, de : "comprendre comment Moché, notre maître, puisse-t-il reposer en paix, fut en mesure de révéler la Volonté divine, correspondant à Ari'h Anpin, afin d'obtenir le pardon. En effet, la source des âmes se trouve dans les Attributs de l'émotion, Zéer Anpin. Il est donc expliqué que le Saint béni soit-Il les désire. Cela veut dire qu'Israël s'éleva dans la Pensée de la création, Par leur effort, ils peuvent donc obtenir la plus haute révélation". On verra aussi la note 27, ci-dessous.

Likouteï Si'hot

se mesure-t-elle par comparaison à ces nations, alors que les Juifs appartiennent à une toute autre catégorie et qu'ils sont infiniment plus élevés qu'elles⁽¹¹⁾ ?

3. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, le verset : "Et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu". Au sens le plus simple, Moché notre maître, en formulant cette prière, voulait implorer le pardon divin pour la faute des explorateurs. Le

Midrash⁽¹²⁾ interprète ces mots de la façon suivante : "de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu : que l'Attribut de la miséricorde l'emporte sur celui de la pitié". Ceci soulève les questions suivantes :

A) Moché souhaitait mettre en éveil l'Attribut de miséricorde divine et c'est donc le Nom Avaya, correspondant à cet Attribut, qu'il aurait dû citer. Dès lors, pourquoi le Nom figurant dans ce verset est-il Adonai, de la même

(11) On pourrait rapprocher tout cela de ce qui est dit dans le chapitre 49 du Tanya : "L'expression : 'Tu nous as choisis' porte sur le corps grossier, qui ressemble, par sa grossièreté, au corps des nations du monde". En effet, les mots : "Il les désire" correspondent à l'élection d'Israël, comme le précise le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence. Toutefois, cette interprétation n'est pas la bonne, car : "Il est désigné par eux, Il est fier d'eux", au même titre que ce qui est dit par la suite : "le monde n'a été créé que pour Israël. Israël est à l'origine de la perpétuation du monde" se rapporte aux âmes jui-

ves, comme le précisent les Biyoureï Ha Zohar, précédemment cités. Il faut en conclure que : "Il les désire" fait aussi allusion à ces âmes d'Israël. Et, le Mikdach Méle'h, à cette référence dit que ces trois expressions correspondent aux trois niveaux de l'âme, Néfech, Roua'h et Nechama.

(12) Bamidbar Rabba, Parchat Chela'h, chapitre 16, au paragraphe 22. On verra, notamment, le commentaire du Ramban et celui de Rabbénou Be'hayé sur ce verset, de même que le Or Ha Torah, Parchat Chela'h, à la page 471.

Chela'h

racine que *Adon*, le Maître. Car, c'est ainsi la qualité de Maître possédée par⁽¹³⁾ qui doit être grandi, c'est-à-dire Son Attribut de rigueur⁽¹⁴⁾ !

B) Pourquoi cette requête, "et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu", est-elle formulée précisément à propos du pardon de la faute des explorateurs plutôt que lorsque Moché notre maître souhaitait le rachat de la faute du veau d'or, par exemple ou même pour les autres fautes ?

L'explication est la suivante. Les explorateurs souhaitaient que les enfants d'Israël n'entrent pas en Terre Sainte, non pas parce qu'ils n'iaient la capacité divine d'accomplir des miracles, ce qu'à D.ieu ne plaise, mais plutôt parce qu'ils ne ressentaient pas plei-

nement D.ieu comme Adonaï, "car Tu es le Maître de toutes Tes créatures"⁽¹⁵⁾, comme nous le montrerons au paragraphe 4. De ce fait, leur faute entacha le Nom Adonaï et c'est donc ce même Nom qui devait être invoqué afin d'en obtenir la réparation.

4. Commentant le verset⁽¹⁶⁾ : "il est plus fort que nous", nos Sages précisent⁽¹⁷⁾ quel était l'argument des explorateurs : "Le Propriétaire Lui-même ne pourrait pas reprendre Ses instruments" et la signification de cette affirmation a déjà été longuement commentée, à une autre occasion⁽¹⁸⁾.

Les explorateurs prétendaient que D.ieu adopte un comportement miraculeux uniquement dans le désert, où les enfants Israël étaient cou-

(13) On verra, à ce propos, la longue explication, d'après la 'Hassidout du Likouteï Torah et du Or Ha Torah, à la Parchat Chela'h, dans les discours 'hassidiques intitulés : "désormais, que soit grandie" et dans leurs commentaires.

(14) On verra aussi l'explication du Or Ha Torah sur ce verset, dans le discours intitulé : "On précisera encore".

(15) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 17, au paragraphe 4. On verra aussi le début du Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au début du chapitre 7.

(16) Chela'h 13, 31.

(17) Traité Sotta 35a et références indiquées.

(18) Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1041.

Likouteï Si'hot

pés des endroits en lesquels résident les hommes, séparés des préoccupations de ce monde. Se trouvant là, ils n'étaient donc pas soumis aux lois de la nature.

A l'inverse, alors qu'ils parvenaient dans un pays habité, à propos duquel la Torah dit⁽¹⁹⁾ : "lorsque vous parviendrez dans la terre..., pendant six ans, tu planteras...", de sorte que : "l'homme laboure, l'homme plante"⁽²⁰⁾, le programme de leur journée, selon la volonté de la Torah, devait donc s'inscrire dans les limites et les voies de la matière. Or, d'une manière naturelle, les habitants de ce pays étaient plus forts que les enfants d'Israël et il est dit que : "l'on ne doit pas s'en remettre au miracle"⁽²¹⁾. Les explorateurs en déduisirent la nécessité de rester dans le désert.

C'est le sens de cette affirmation : "Le Propriétaire Lui-même ne pourrait pas reprendre Ses instruments". Bien entendu, les explorateurs

savaient que D.ieu peut accomplir des miracles, plus encore, que les voies naturelles sont elles-mêmes miraculeuses, comme leur argument en attestent, puisqu'ils dirent, précisément : "Ses instruments", ce qui veut bien dire ceux qui appartiennent à D.ieu. Toutefois, ils se disaient que le Propriétaire, D.ieu, avait inscrit "Sa maison", le monde, dans les voies de la nature et qu'Il souhaitait donc que l'on procède de la sorte. De ce fait, "Il ne pourrait pas reprendre Ses instruments" et D.ieu excluait Lui-même un comportement qui ne serait pas conforme aux limites naturelles.

Mais, en réalité, même si D.ieu souhaite que le monde ait un comportement naturel, on ne peut pas en conclure pour autant qu'Il soit lié à ce comportement, qu'Il "ne pourrait pas reprendre Ses Instruments", ce qu'à D.ieu ne plaise. Car, D.ieu est Tout Puissant et Il peut, à tout moment, modifier la nature. Bien plus, les Juifs, qui sont :

(19) Au début de la Parchat Behar.

(20) Voir le traité Bera'hot 35b.

(21) Voir le traité Pessa'him 64b, le Zohar, tome 1, aux pages 111b et 112b.

Chela'h

“une parcelle de Divinité céleste véritable”⁽²²⁾, desquels il est dit que : “Son peuple est partie de Lui-même”⁽²³⁾, ne sont pas liés non plus au comportement naturel. Chaque fois que cela est nécessaire, ils ont le pouvoir de se placer au-dessus des limites de la nature.

Tel est donc le sens de la requête de Moché, notre maître : “et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu”. C’est du Nom Adonai qu’émane le comportement naturel. L’Admour Hazaken explique⁽²⁴⁾, en effet, que : “cet Attribut et ce Nom” sont à l’origine de la création du monde de telle façon que celui-ci apparaisse comme : “une existence absolue et une entité indépendante”. Simultanément, ce Nom souligne aussi que D.ieu est : “le Maître de toutes Tes créatures”, dirigeant l’ensemble de la création et pouvant donc la modifier à Son gré.

Les explorateurs, en déclarant que: “le Propriétaire Lui-même ne pourrait pas reprendre Ses instruments” entachèrent le Nom divin Adonai, le fait que D.ieu est le Maître de la création. De ce fait, comme on l’a dit, Moché notre maître demanda : “et, désormais, de grâce, que soit grandie la puissance de D.ieu”, afin que grandisse⁽²⁵⁾ et qu’apparaisse à l’évidence la force de ce Nom Adonai, la maîtrise totale de D.ieu sur le comportement naturel.

5. Il manquait donc aux explorateurs la conscience du fait que : “Tu est le Maître de toutes Tes créatures”, qu’Il dirige le monde entier et qu’Il n’est nullement limité par les voies de la nature, ce qu’à D.ieu ne plaise. Il en était ainsi parce que les explorateurs ne comprenaient pas l’élévation des enfants d’Israël qui, se trouvant dans ce monde, ne sont pas liés non plus aux voies de la nature.

(22) Tanya, au début du chapitre 2.

(23) Haazinou 32, 9 et l’on verra, notamment, le chapitre 4 d’Igouret Ha Techouva.

(24) Chaar Ha l’houd Ve Ha Emouna, à la même référence.

(25) Pour combler le manque, il faut, en effet, obtenir une révélation émanant d’un stade plus élevé. On verra, pour ce qui fait l’objet de notre propos, le Likouteï Torah, Parchat Chela’h, à la page 39b-c.

Likouteï Si'hot

Selon leur perception, en effet, la qualité d'un Juif est son attachement à D.ieu transcendant le monde quand il se trouve dans la maison d'étude et bien dans la synagogue, se consacrant à l'étude de la Torah et à la prière, ou encore quand il met en pratique la Mitsva. A l'inverse, quand ce Juif a une activité naturelle, qu'il mène à bien, en apparence, de la manière dont le ferait un non-Juif, il n'est alors nullement supérieur aux autres peuples, ce qu'à D.ieu ne plaise.

Ainsi, n'ayant pas ressenti en les âmes juives, en ces "parcelles de Divinité célestes véritables", l'élévation de ce qui transcende la nature, au sein de la nature, les explorateurs n'avaient pas pleinement conscience du fait que D.ieu est "le Maître de toutes Tes créatures" et que, dans les

événements naturels, se trouve D.ieu Qui transcende la nature.

Telle est donc l'explication de cet enseignement du Zohar, "les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les nations du monde...". La "grandeur de la puissance de D.ieu", telle qu'elle s'exprime chez les Juifs, révèle toute leur élévation par rapport aux "nations du monde", y compris lorsqu'ils se trouvent dans l'obscurité et le voile inhérents à la matière(26). Dans une telle situation, en effet, il n'est pas évident que les Juifs surpassent les non-Juifs et l'on peut même penser qu'ils ne se distinguent pas des "nations du monde", ce qu'à D.ieu ne plaise. Mais la réalité est que, même en pareil cas, "les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les nations du monde". Dans ces condi-

(26) Ceci peut être lié à ce que le Zohar indique, par la suite : "les explorateurs provoquèrent le retrait de l'attribut de vérité". En effet, la vérité

ne souffre aucun changement. Elle se révèle et elle reste, ici-bas, ce qu'elle est là-haut.

Chela'h

tions également, ils restent totalement différents⁽²⁷⁾ des non-Juifs.

C'est à la suite de cela que le Zohar mentionne les trois qualités d'Israël : "le Saint béni soit-Il les désire, Il est désigné par eux, Il est fier d'eux". Et, l'on en retrouve l'équivalent dans toute la

création, comme nous le montrerons. Pourtant, dans ces domaines également, les Juifs sont radicalement différents du reste de la création⁽²⁸⁾.

6. Nos Sages, dont la mémoire, est une bénédiction, affirment⁽²⁹⁾ que : "rien de ce que D.ieu fit dans son monde n'est inutile", ce qui veut dire

(27) En effet, les âmes juives, se trouvant ici-bas, restent liées à leur source, dans l'enchaînement des mondes. Ceci permet de comprendre la suite du commentaire de mon père sur une explication du Tséma'h Tsédek, dans ses Biyoureï Ha Zohar, comme l'expliquait la note 10. Les Biyoureï Ha Zohar rapportent, en effet, ce qui est dit de la source du pardon, de par l'origine des âmes, dans l'enchaînement des mondes : "que soit grandie la puissance de D.ieu", comme l'indiquait la note 25. Toutefois, pour que ce pardon soit effectif, il faut encore le révéler ici-bas, à l'endroit même de la faute, là où la réparation est nécessaire. C'est pour cela que le Zohar décrit les différentes étapes que traversent les âmes, à travers l'enchaînement des mondes et les Attributs de l'émotion, Zéer Anpin, comme le détaille mon père. A fortiori, la qualité d'Israël apparaît-elle clairement, en situation de voile, lorsqu'il reste nécessaire d'affirmer que : "les enfants d'Israël ont un mérite parmi les nations du monde".

(28) Ce que le texte dit ici nous permettra de comprendre le rapport entre cet enseignement et la personnalité de Rabbi Yossi, dont le nom a la même valeur numérique que celui de D.ieu, Elokim, selon le Zohar, tome 3, à la page 223a et le commentaire de Rachi sur le traité Sanhédrin 56a. C'est ce Nom qui correspond à l'Attribut de Royauté céleste, Mal'hout. On verra aussi, notamment, à ce propos, la séquence de discours 'hassidiques intitulé : "Et, ainsi", de 5637, à la fin du chapitre 80 et le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, tome 2, aux pages 136 et 153. Rav A'ha, en revanche, correspond à l'Attribut de l'harmonie, Tiféret, d'après le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, tome 1, aux pages 69 et 109, tome 2, à la page 139. Le contenu de cet enseignement est donc le suivant. Dans l'obscurité de ce monde, Mal'hout, également, les enfants d'Israël transcendent l'obscurité de la matière, Tiféret, réalisant ainsi la liaison entre ces deux Attributs.

(29) Traité Chabbat 77b.

Likouteï Si'hot

que chaque détail de la création a un but, une raison d'être, d'après la Volonté de D.ieu. Malgré cela, l'affirmation selon laquelle : "le Saint béni soit-Il les désire" s'applique spécifiquement aux Juifs.

La raison en est la suivante. Les Juifs sont l'objectif, la finalité ultime de la création. La Volonté de la création et de tout ce qui la constitue a un autre objet. Elle n'a qu'un rôle accessoire, n'est qu'un moyen de satisfaire l'objectif final, qui est Israël. Cela veut dire que D.ieu ne "veut" pas réellement les autres aspects de la création. Sa Volonté véritable et profonde est celle des Juifs et c'est donc uniquement à leur propos que l'on peut dire : "le Saint béni soit-Il les désire". Bien entendu, le désir orienté vers ce qui est inférieur est une manifestation de Sa bonté.

7. Il est dit ensuite que : "le Saint béni soit-Il est désigné par eux" et la raison en

est la suivante. Une désignation voile le vrai nom, dont elle n'est pas nécessairement l'explication ou l'abrégé, ce qui l'aurait attaché directement à celui qui porte le nom. Bien plus, la désignation et le vrai nom peuvent ne pas être exprimés dans la même langue⁽³⁰⁾. Or, malgré tout cela, la désignation conserve bien une relation avec le vrai nom et, de ce fait, elle permet d'imaginer quel est le nom proprement dit. Il en est bien ainsi dans la relation entre D.ieu et Israël. On peut percevoir et ressentir que les Juifs, étant, "une parcelle de Divinité céleste véritable", sont profondément liés à D.ieu. Toutefois, une telle relation peut être envisagée de deux façons :

Quand un Juif se consacre aux préoccupations de l'âme, à la "parcelle de Divinité" qu'il porte en lui, en étudiant la Torah et en servant D.ieu, il est identifié comme tel par tous. Chacun peut alors constater qu'il possède une âme

(30) On verra, à ce sujet, le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 129, au paragraphe 16 et ses commentai-

res, le Kav Naki, principe n°38 et le Sdeï 'Hémed, recueil de lois, à l'article : "acte de divorce", au chapitre 7.

Chela'h

divine et, selon les termes du verset⁽³¹⁾ : "tous les peuples de la terre verront que tu portes le Nom de D.ieu". En revanche, quand ce Juif marche dans la rue, qu'il se consacre à son corps et au monde, la sainteté divine n'apparaît pas clairement sur lui et un non-Juif ne l'identifie donc pas comme Israël. Il peut même arriver parfois que ce Juif lui-même ne reconnaisse pas son âme. En pareil cas, l'état de Juif n'est plus qu'une "désignation", un surnom, un vêtement et un voile recouvrant l'âme divine. Ce voile émane alors de l'Attribut de Guevoura, à l'origine de toutes les occultations.

Or, même en une telle situation, un Juif fait toujours allusion à la Divinité. Pour autant, ceci n'apparaît pas clairement chez chacun et il faut donc être un "expert" pour être en mesure de le constater. Une fois, le Rabbi Rachab prononça d'immenses éloges à propos de personnes ordinaires, énumérant toutes

leurs qualités. Entendant ces propos, le 'Hassid, Rav Manyé Manesohn, se permit de lui dire :

"Je ne le vois pas".

Le Rav Manyé Manesohn était un important négociant de diamants et il en portait alors quelques-uns sur lui. Le Rabbi Rachab lui demanda de les lui montrer et le Rav Manyé Manesohn les sortit de leur écrin, puis il les déposa devant le Rabbi. Il en désigna un et il précisa qu'il était un joyau exceptionnel. Le Rabbi lui dit alors :

"Je ne le vois pas".

Rav Manyé Manesohn lui répondit :

"Il faut être un expert pour s'en apercevoir".

Le Rabbi lui dit aussitôt :

"Un Juif est un joyau exceptionnel, mais il faut aussi être un expert pour le constater⁽³²⁾".

8. Tel est donc le sens de l'affirmation du Zohar selon laquelle : "les enfants d'Israël ont un mérite, parmi les

(31) Tavo 28, 10.

(32) Voir le Séfer Ha Si'hot, à partir de la page 41.

Likouteï Si'hot

nations du monde", au point que : "le Saint béni soit-Il est désigné par eux". D'une manière évidente, la qualité de porter le Nom de D.ieu est spécifique aux Juifs. Par contre, le fait que : "le Saint béni soit-Il est désigné par eux", que leur attachement à D.ieu apparaît à l'évidence, peut aussi être découvert en d'autres aspects de la création.

En effet, l'existence de chaque créature est la Parole de D.ieu qui la vivifie. Et, celui qui est "expert" sait reconnaître cette Parole de D.ieu. Plus encore, il est dit, à propos du Maguid⁽³³⁾, qu'il parvint à identifier, par sa vision physique, la force d'action d'un homme dans l'objet en lequel elle était investie. De ce fait, observant cet objet, il déduisit que celui qui l'avait fabriqué était borgne.

Malgré cela, la véritable élévation du fait que : "le Saint béni soit-Il est désigné

par eux" apparaît le plus clairement chez les Juifs, car le reste de la création n'est pas désigné par le Nom de D.ieu. Bien au contraire, les créatures ont l'impression de posséder une existence indépendante. Car, leur existence est une Action de D.ieu.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour les enfants d'Israël, qui sont une : "parcelle de Divinité céleste véritable", y compris quand ils se trouvent ici-bas, subissant l'occultation et le voile. Ils n'en restent pas moins unifiés à D.ieu⁽³⁴⁾. De ce fait, ils peuvent encore, ici-bas, être la "désignation" de D.ieu.

9. La raison pour laquelle D.ieu "est fier d'eux" est la suivante. La Présence divine, dans ce monde, réside auprès des enfants d'Israël et, d'une certaine façon, elle possède alors une élévation qu'elle n'a pas là-haut. C'est pour cela qu'il est dit : "la Présence divi-

(33) Chaar Ha Emouna, de l'Admour Haémtsahi, à la fin du chapitre 27. Discours 'hassidique intitulé : "Et, Amalek vint", de 5709, au chapitre 4. On verra aussi le Séfer Maamareï Admour Hazaken 5562, à la page 84.
(34) Voir, en particulier, les Biyoureï

Ha Zohar, de l'Admour Haémtsahi, à la page 115b et ceux du Tséma'h Tsédek, à la page 548, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 459 et à partir de la page 470.

Chela'h

ne se trouvait essentiellement ici-bas⁽³⁵⁾, auprès des créatures inférieures. En conséquence, le Saint béni soit-Il "est fier d'eux" parce que, grâce aux Juifs et à leur service de D.ieu, dans ce monde, la Présence divine reçoit l'élévation et la grandeur, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Là encore, un équivalent de cet aspect peut être retrouvé en d'autres aspects de la création, car tous les mondes et tous les êtres que D.ieu conduit à l'existence expriment Sa grandeur. De ce fait, nos Sages disent⁽³⁶⁾ que : "tout ce que le Saint béni soit-Il créa dans Son monde, Il le fit uniquement pour Son honneur". Chaque créature augmente

l'Honneur de D.ieu et exprime Sa Royauté. La Boraïta cite, à ce sujet, le verset⁽³⁷⁾ : "l'Eternel règne pour l'éternité".

Pour autant, tout cela n'est nullement comparable au fait que : "Je suis fier d'Israël". Selon les termes de nos Sages⁽³⁸⁾, D.ieu dit : "Je vous taillerai une bonne part dans le monde". En effet, les Juifs sont la finalité ultime de la création, comme on l'a rappelé. Et, l'on peut énoncer, à ce propos, l'image d'un roi qui fait construire un palais pour sa fille et pour son gendre. En pareil cas, il est bien clair que ce palais ajoute de l'honneur au roi. Car, seul un roi puissant et élevé peut bâtir

(35) Midrash Chir Hachirim Rabba sur le verset Chir Hachirim 5, 1, avec les références indiquées, commenté dans la suite de discours 'hassidiques de la Hilloula de mon beau-père, le Rabbi, le 10 Chavat 5710, intitulée : "Je suis venu dans mon jardin". On verra aussi la parabole du Midrash Chemot Rabba, figurant au début de la Parchat Terouma : "Faites-Moi une petite chambre afin que Je réside chez

vous", non pas : "afin que vous résidiez chez Moi".

(36) Traité Avot, à la fin du chapitre 6.

(37) Bechala'h 15, 18.

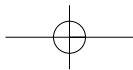
(38) Traité Bera'hot 6a et références indiquées. On verra le discours 'hassidique intitulé : "Tu as élu l'Eternel", dans le Or Ha Torah, Parchat Tavo, à partir de la page 1068 et à partir de la page 1079.

Likouteï Si'hot

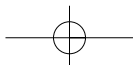
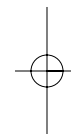
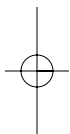
une aussi merveilleuse bâtisse. Pour autant, quelle valeur intrinsèque peut avoir ce fastueux palais, avec tout ce qu'il contient, par rapport à ceux pour lesquels il est construit, c'est-à-dire à sa fille et à son gendre ?

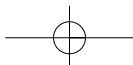
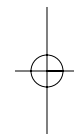
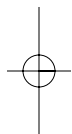
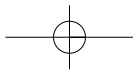
Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos : "tout ce que le Saint béni soit-Il créa dans Son monde, Il le fit uniquement pour Son honneur", mais comment s'exprime réellement la grandeur de D.ieu et Sa fierté ? Précisément par le fait que : "Ton peuple, Israël est une nation unique sur la terre"⁽³⁹⁾.

(39) Divreï Ha Yamim, 17, 21, cité à la même référence du traité Bera'hot.



KORA'H





*Kora'h**Kora'h****La garde de l'esplanade du Temple****(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Devarim 5736-1976)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 212)*

1. Faisant référence à la Mitsva de faire garder le Temple par les Cohanim et les Léviim, qui est énoncée dans notre Paracha⁽¹⁾, la Michna indique, au début du traité Midot : "En trois endroits, les Cohanim gardent le Temple et les Léviim, en vingt-et-un endroits, dont cinq sont les cinq portes de l'esplanade". Néanmoins, une Michna⁽²⁾ suivante dit que : "l'esplanade avait sept portes", que le texte mentionne ensuite, précisant bien qu'il y en a sept et non cinq.

La Guemara⁽³⁾ mentionne, à ce propos, deux explications : "Abbayé dit : deux de ces portes n'avaient pas besoin d'être gardées" C'est pour cela que l'auteur de la Michna parle uniquement de cinq portes. En revanche, "Rava dit : il y a là une divergence entre les Sages de la Michna. L'un pense qu'il y a sept portes et l'autre, cinq".

Dans son Yad Ha 'Hazaka⁽⁴⁾, le Rambam cite ces deux passages de la Michna :

(1) 18, 1 et versets suivants. Séfer Ha Mitsvot, du Rambam, Injonction n°22 et Interdiction n°67. 'Hinou'h, Mitsvot n°388 et 391.

(2) Même référence, à la Michna 4.

(3) Traité Tamid 27a.

(4) Lois du Temple, chapitre 5, au paragraphe 4 et chapitre 8, au paragraphe 8.

Likouteï Si'hot

A) "elle avait sept portes"⁽⁵⁾,

B) "où était la garde des Léviim ? Aux cinq portes de l'esplanade",

Puis il précise aussitôt⁽⁶⁾ la raison pour laquelle cinq de ces sept portes étaient gardées : "Ce sont, en effet, les Cohanim qui gardaient le Chaar Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots"⁽⁷⁾.

Ainsi, le Rambam adopte l'explication d'Abbayé, selon lequel il n'y a pas de discussion entre ces deux passages de la Michna. Or, cette conclusion semble étonnante⁽⁸⁾ : pourquoi le Rambam tranche-t-il selon l'avis d'Abbayé, alors que, d'après un principe

établi⁽⁹⁾, en chaque controverse opposant Abbayé et Rava, c'est l'avis de ce dernier que la Hala'ha retient ?

2. Dans son commentaire de la Michna⁽¹⁰⁾, le Rambam dit que le texte parle des : "cinq portes de l'esplanade" et il précise : "selon l'avis du premier Sage s'exprimant dans la Michna. Un des Sages de la Michna considère, en effet, que l'esplanade avait cinq portes et c'est lui qui s'exprime ici. D'autres Sages de la Michna, plus nombreux, pensaient qu'il y en avait sept. Et, les Sages indiquent que l'on gardait cinq portes parmi les sept"⁽¹¹⁾.

(5) Il énonce une même affirmation dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 7, au paragraphe 17.

(6) Lois du Temple, chapitre 8, au même paragraphe.

(7) C'est aussi le commentaire du Mefarech, à cette référence du traité Tamid, au paragraphe : "Abbayé dit". En revanche, Rabbénou Guerchom, le Roch, le Rach, au début du traité Midot, donnent une autre interprétation. Et, l'on verra aussi le Michné La Mélé'h sur les lois du Temple, chapitre 8, au paragraphe 4.

(8) C'est la question qui est posée, notamment, par le Har Ha Morya, à

cette même référence des lois du Temple.

(9) Voir, en particulier, le traité Baba Metsya 22b, le commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him 76b, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Hala'ha", au paragraphe 26 et les références indiquées. On y trouvera aussi les avis se demandant s'il en est ainsi uniquement quand ils adoptent des positions différentes ou bien chaque fois qu'ils discutent.

(10) Au début du traité Midot.

(11) C'est aussi l'avis de Rabbi Ovadya de Bartenora, au début du traité Midot.

Kora'h

Cette affirmation semble difficile à comprendre. Le Rambam commence, en effet, par expliquer la contradiction avec la Michna suivante, affirmant que : "l'esplanade avait sept portes" et il cite, pour cela, les mots de Rava, qui fait état d'une discussion entre les Sages de la Michna. Il dit que l'auteur de cette Michna considère qu'il y avait cinq portes, puis il conclut, comme Abbayé, que, même s'il y en avait sept, seules cinq d'entre elles étaient gardées.

Il faut en conclure que le Rambam adopte l'interprétation suivante. Selon Rava également, qui voit ici une discussion entre les Sages de la Michna, la controverse porte uniquement sur le nombre des portes, mais non sur celles qui sont gardées. L'auteur de la première Michna considère qu'il n'y avait, en tout et pour tout, que cinq portes et que celles-ci étaient toutes gardées. Par contre, l'auteur de la seconde Michna affirme clairement que l'esplanade avait sept portes. Il admet, cependant, que seules cinq étaient gardées, car : "deux d'entre elles ne devaient pas être gardées". Abbayé pense qu'il n'y

a ici aucune divergence et que, selon les deux avis, l'esplanade avait sept portes, mais deux d'entre elles ne devaient pas être gardées.

On peut ainsi comprendre pourquoi, selon le Rambam, les Léviim ne gardaient que cinq portes. En effet, les Cohanim gardaient les deux autres, comme le précise Abbayé. Car, selon Rava également, c'est bien là ce que dit le Sage de la Michna, considérant que l'esplanade a sept portes. Et, le Rambam retient son avis, non pas celui du Sage qui pense qu'elle a cinq portes, parce que nombreux sont ceux qui partagent cet avis, comme il le précise dans son commentaire de la Michna, précédemment cité.

3. Cette interprétation semble, néanmoins, surprenante. En effet, Rava admet lui-même que les deux faits ne sont pas contradictoires :

A) certes, "l'esplanade avait sept portes",

B) mais, néanmoins, "cinq portes de l'esplanade étaient gardées".

Dès lors, pourquoi Rava prétend-il qu'il y a là une discussion entre les Sages de la

Likouteï Si'hot

Michna, introduisant, de cette façon, une controverse supplémentaire entre les Sages ? Pourquoi considère-t-il que la première Michna, parlant des cinq portes de l'esplanade ne peut pas s'accorder avec la seconde, qui en compte sept, comme le dit Abbayé ? Pourquoi affirme-t-il qu'il ne peut y en avoir que cinq ?

Cette question se pose encore plus fortement si l'on considère le commentaire de la Michna du Rambam, qui présente simultanément les deux éléments, comme on l'a dit :

A) l'auteur de la première Michna, indiquant que l'esplanade avait cinq portes, comme le dit Rava,

B) les Sages affirmant que l'esplanade avait sept portes et admettant également que seules cinq de ces sept portes étaient gardées.

Or, si les Sages acceptent l'idée que cinq portes étaient gardées, pourquoi interpréter la Michna : "l'esplanade avait cinq portes" d'après l'avis qui n'en comptait que cinq, plutôt que d'après celui des Sages les plus nombreux, considérant que seules cinq étaient gardées, comme l'avance le Rambam lui-même, dans le Yad Ha 'Hazaka⁽¹²⁾ ?

4. Nous comprendrons tout cela en analysant, au préalable, la formulation de la Michna : "l'esplanade avait

(12) Peut-être est-il possible de dire que l'explication du Rambam et de Rabbi Ovadya de Bartenora est basée sur les termes de la Michna : "les cinq portes de l'esplanade" et non : "cinq parmi les portes de l'esplanade". On verra les différentes versions de la

Michna, à cette référence, de même que le Mel'het Chlomo. Par contre, le Rambam, lois du Temple, au chapitre 8, dit bien : "les cinq portes de l'esplanade" et non : "cinq parmi les portes".

Kora'h

sept portes". Le texte cite ensuite leur nom, "Chaar Ha Délek...". Dès lors, pourquoi la Michna précise-t-elle leur nombre : "sept portes". En d'autres termes et pour reprendre l'expression du Talmud⁽¹³⁾ : "ce compte⁽¹⁴⁾, à quoi sert-il⁽¹⁵⁾ ?".

L'explication est la suivante. Il existe plusieurs avis quant au nombre de portes de l'esplanade du Temple, cinq, sept, huit⁽¹⁶⁾ ou treize⁽¹⁷⁾. En fait, cette controverse ne porte

pas sur la réalité, sur le nombre de ces portes, car il est un principe établi⁽¹⁸⁾ selon lequel il ne peut pas y avoir de divergence sur ce qui se passe concrètement. En fait, à l'unanimité des avis, l'esplanade du Temple avait treize portes, comme l'affirme, du reste, la Michna⁽¹⁷⁾ et la discussion est, concrètement, la suivante : combien de ces treize portes avaient-elles le statut de porte⁽¹⁹⁾, cinq, sept, huit ou treize⁽²⁰⁾ ?

(13) Traité Chabbat 69a et références indiquées.

(14) On verra aussi les Likoutim sur la Michna, au traité Midot, même chapitre, aux Michna 3 et 4, d'après le Chochanim Le David. De même, on consultera également le Béer Cheva, au début du traité Tamid.

(15) Bien qu'au prix d'une difficulté, on pourrait dire qu'il y a là une allusion au nombre de préposés, selon le traité Tamid 27a.

(16) A la même référence du traité Tamid.

(17) Dans les traités Midot, chapitre 2, à la Michna 6 et Shekalim, chapitre 6, à la Michna 3.

(18) On verra le Sdei 'Hémed, principes, chapitre du *Mêm*, principe n°164.

(19) On verra, à ce propos, les Tossafot sur le traité Ketouvoth 106a, se demandant s'il y avait sept ou trei-

ze portes et affirmant que cette discussion ne porte pas sur la réalité, mais bien sur l'importance de ces portes, justifiant que l'on se prosterne devant elles. On verra aussi le commentaire du Roch, à cette référence du traité Tamid.

(20) Le commentaire du Rambam sur la Michna, préalablement cité par le texte, dit : "un avis dit cinq, un autre sept, un autre encore treize". On verra aussi le Yerouchalmi, à cette même référence du traité Shekalim, qui précise : "L'auteur de cette Michna est Abba Yossi, mais les Sages ne sont pas de cet avis". Ceci précise, pour ce qui fait l'objet de notre propos, que la discussion porte sur la loi proprement dite, mais non sur la réalité concrète. L'avis mentionnant treize portes considère donc qu'elles avaient toutes le statut de "porte", mais, pour autant, il admet qu'elles ne devaient

Likouteï Si'hot

La distinction entre les portes en ayant le statut et celles qui ne l'ont pas a plusieurs implications, notamment :

A) pour ce qui est de la garde du Temple, seules doivent être gardées les portes possédant ce statut⁽²¹⁾,

B) concernant l'entrée dans le Temple, on pouvait penser que l'on n'y pénétrait pas d'une manière normale, si l'on empruntait une porte n'ayant pas ce statut⁽²²⁾,

C) s'agissant de la Mezouza, il est, certes, un principe selon lequel : "tout comme une maison a un usage profane, on ne place une Mezouza qu'à ce qui a un usage profane, mais non à ce qui est consacré"⁽²³⁾. Toutefois, si l'on fait abstraction de ce principe, il faudrait dire⁽²⁴⁾ que seules les portes en ayant le statut doivent porter une Mezouza, ainsi qu'il est dit : "Vous les écrirez sur les lin-

pas systématiquement être gardées. Le statut de "porte" impliquait donc uniquement qu'il fallait se prosterner, à cet endroit, comme l'indique le Roch cité à la note précédente. En revanche, tel n'est pas l'avis du Maharcha, à cette même référence du traité Ketouvoth. Ceci explique aussi pourquoi cet avis n'est pas mentionné, dans le traité Tamid. On verra, en outre, les Tossafot sur le traité Ketouvoth et le commentaire du Roch, à cette référence.

(21) On verra le commentaire du Roch sur le traité Tamid 26b, qui dit : "puisque'on les appelle des portes, elles étaient grandes et chacune devait donc être gardée".

(22) On verra le traité Chevouot 17b, qui dit : "La Torah interdit d'y pénétrer d'une façon normale". On verra aussi le traité Mena'hot 27b.

(23) Traité Yoma 11b. De même, le traité Yoma 11a dit que : "toutes les portes n'avaient pas de Mezouza, à

l'exception de celle de Nikanor". Et, le Rambam, dans ses lois de la Mezouza, chapitre 6, au paragraphe 6, précise : "à l'exception de la porte de Nikanor et aussi de celle qui était plus intérieure qu'elle".

(24) Pourquoi mentionner ce point puisqu'en tout état de cause, la règle citée ici s'applique, de sorte que l'on ne place pas de Mezouza dans un endroit saint ? C'est parce que l'on souligne, de cette façon, l'importance de la campagne de la Mezouza. En effet, celle-ci à notre époque, revêt une importance particulière, comme on l'a souligné, à différentes reprises. Autre point, qui est essentiel, ceci a une incidence concrète pour celui qui construit une maison et des murs imitant la forme du Temple, en modifiant uniquement la hauteur. Il est permis de le faire, car cette hauteur est une condition sine qua non. Il n'en résulte donc aucune incidence sur la Mezouza.

Kora'h

teaux de vos maisons et de vos portes"⁽²⁵⁾.

C'est pour cette raison que la Michna précise : "l'esplanade avait sept portes", afin de signifier que seules celles-là ont le statut de porte, mais non les autres⁽²⁶⁾. En outre, Nos Sages⁽²⁷⁾, commentant le verset⁽²⁸⁾ : "il y aura six villes de refuge", disent : "toutes les six à la fois doivent être fonctionnelles" et il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. En disant : "l'esplanade avait sept por-

tes", la Michna indique donc, en allusion, que toutes ces portes devaient être considérées ensemble. Si elles ne sont pas au nombre de sept, elles ne peuvent donc pas être considérées comme des portes qu'il convient de garder.

5. En conséquence, Rava, quand il fait état d'une discussion entre les Sages de la Michna, ne pense pas que celle-ci porte sur la réalité, sur le nombre de portes qu'avait, concrètement, l'esplanade du Temple. Selon lui, cette

(25) On verra, à ce propos, la réponse du Rambam, qui est reproduite par le Kessef Michné sur les lois de la Mezouza, chapitre 6, au paragraphe 5, selon laquelle la Mitsva dépend essentiellement de la porte. Et, l'on verra aussi la réponse de Rabbi Avraham, fils du Rambam, dans le Séfer Birkat Avraham, au chapitre 41.

(26) On peut expliquer de cette façon le compte qui est énoncé par la troisième Michna : "le mont du Temple avait cinq portes". Le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°363 précise que l'entrée normale est requise uniquement pour le Temple proprement dit, mais pas sur le mont du Temple. L'analyse qui vient d'être faite par le texte ne concerne donc pas les portes du mont du Temple. Le compte figurant dans la première Michna, qui

énumère les trois endroits gardés par les Cohanim et les vingt-et-un, par les Léviim, de même que celui de la quatrième Michna, "trois au nord, trois au sud, une à l'est" font directement référence aux versets. Néanmoins, la garde reste nécessaire dans certains endroits. En outre, les Cohanim et les Léviim doivent être séparés, selon le traité Tamid 26a. Et, le traité Tamid 27a précise quelles gardes sont au nord. On verra aussi le changement dans l'ordre de la Michna, par rapport à celui du verset, Divreï Ha Yamim 26, 17. On verra aussi les responsa Tséma'h Tsédek, Ora'h 'Haïm, au chapitre 67.

(27) Traité Makot 9b, dans la Michna.

(28) Masseï 35, 13.

Likouteï Si'hot

controverse tend, en fait, à établir combien de ces portes avaient le statut correspondant. Ainsi, l'auteur de la première Michna considère que cinq portes étaient gardées, bien que, concrètement, il y en avait treize, parce que, selon lui, seules celles-ci avaient le statut de porte. Il faut donc lire : "il y en avait cinq" comme s'il était dit : "cinq étaient des portes".

L'auteur de la seconde Michna, en revanche, affirme que : "il y avait sept portes, dans l'esplanade", parce que, selon lui, sept sur les treize avaient le statut de porte et celles-ci devaient donc être gardées. Toutefois, il ajoute que cinq d'entre elles l'étaient, alors que : "deux d'entre elles se passent de garde", ce qui ne veut pas dire qu'il n'était pas nécessaire de les garder, mais, comme le Rambam l'explique, que : "les Cohanin gardaient le Chaar Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots", que ces deux portes étaient d'ores

et déjà gardées par les Cohanin.

6. Ceci nous permettra de répondre à une question que l'on peut poser sur la formulation du Rambam, dans son *Yad Ha 'Hazaka* : "où était la garde des Léviim ? Aux cinq portes de l'esplanade. Ce sont, en effet, les Cohanin qui gardaient le Chaar Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots", alors que les Cohanin ne gardaient pas les portes, Chaar Ha Moked et Chaar Ha Nitsots, mais les maisons qui étaient en regard, Beth Ha Moked et Beth Ha Nitsots, comme le précise la Michna⁽²⁹⁾ et le Rambam le cite, quelques paragraphes avant cela⁽³⁰⁾. Dès lors, pourquoi le Rambam introduit-il ici une modification en remplaçant Beth par Chaar, Beth Ha Moked et Beth Ha Nitsots par Chaar⁽³¹⁾ Ha Moked et Chaar Ha Nitsots ?

Tout ceci nous permet d'adopter la conclusion suivante : le Rambam souli-

(29) Au début des traités *Tamid* et *Midot*.

(30) Au paragraphe 5.

(31) Dans le traité *Midot*, la Michna 5 précise que : "la troisième est le Beth Ha Moked", mais l'on peut

encore s'interroger sur le changement de formulation du Rambam et le *Mel'het Chlomo*, à cette référence du traité *Midot*, dit : "Chaar Beth Moked" et il explique : "c'est ce que j'ai trouvé et ce qui m'a conduit".

Kora'h

gne de cette façon que ces deux portes ont également le statut de porte et qu'elles doivent donc être gardées. Mais, concrètement, les Léviim ne les gardent pas parce que les Cohanim, se trouvant dans le Beth Ha Nitsots et dans le Beth Ha Moked gardent aussi, de cette façon, le Chaar⁽³²⁾ Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots.

Il en résulte que la garde du Beth Ha Moked et du Beth Ha Nitsots présente deux aspects :

A) Il y a, tout d'abord, une obligation de garder la maison, Beth Ha Moked, comme c'est le cas pour le Beth Avtinah. Celle-ci incombe aux Cohanim.

B) Il y a, en outre, les portes correspondant à ces maisons, qui concernent essentiellement les Léviim. Toutefois, la garde des

Cohanim, dans le Beth Ha Moked et dans le Beth Ha Nitsots, fait que le Chaar Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots sont gardés également. Les Léviim ne devaient donc pas le faire⁽³³⁾.

7. Tout ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre pourquoi Rava et le Rambam, dans son commentaire de la Michna, considèrent que l'auteur de la première Michna, selon lequel : "cinq Léviim gardaient les cinq portes de l'esplanade", n'est pas du même avis que le Sage affirmant que : l'esplanade avait sept portes", bien que, pour ce dernier, seules cinq des sept étaient gardées.

Au début de la Michna, il est question de tous les endroits que les Cohanim et les Léviim devaient garder et

(32) De fait, on peut s'interroger, à ce propos, car il est dit que : "un Cohen effectuant le service d'un Lévi transgresse un Interdit", selon les termes du Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, à la fin du chapitre 3.

(33) On peut s'interroger aussi sur la Michna du traité Midot, chapitre 1, à la Michna 5 : "Les Léviim se trou-

vaient en bas". Ce n'est pas ce que disent le commentaire de la Michna, à la Michna 1 et les lois du Temple, chapitre 8, au paragraphe 8. Et, ce n'est pas non plus ce qu'explique Abbayé. De fait, le Rambam ne le cite pas. On verra aussi, notamment, le Michné La Méle'h, lois du Temple, chapitre 8, au paragraphe 4. Tout ceci pourrait être développé, mais on ne le fera pas ici.

Likouteï Si'hot

il est dit : “En trois endroits, les Cohanim gardent le Temple, dans le Beth Avtinah, dans le Beth Ha Nitsots, dans le Beth Ha Moked et les Léviim, en vingt-et-un endroits, dont cinq sont les cinq portes de l’esplanade”.

Ainsi, la Michna mentionne uniquement la garde des Cohanim, dans le Beth Ha Nitsots et dans le Beth Ha Moked. Puis, elle introduit la garde des Léviim, aux portes de l’esplanade et elle dit : “les cinq portes de l’esplanade”. Or, si l’on admet que, selon l’auteur de cette Michna, l’esplanade avait sept portes, mais seules cinq étaient gardées, car : “d’eux d’entre elles

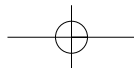
se passent de garde”, cela voudrait dire que l’on ne mentionne pas, même en allusion, l’obligation de garder le Chaar Ha Nitsots et le Chaar Ha Moked.

Autre point, qui est essentiel également, quand on peut interpréter les propos d’un Sage d’une manière littérale⁽³⁴⁾ et considérer qu’il précise effectivement son propos⁽³⁵⁾, il n’y a pas lieu d’en faire une autre interprétation et d’admettre que tout n’est pas dit. Rava, et donc le Rambam, en concluent que, selon l’auteur de cette Michna, “l’esplanade avait cinq portes”, les seules à avoir le statut de porte et devant donc être gardées⁽³⁶⁾.

(34) Selon le Teroumat Ha Déchen, cité par le Toureï Zahav et le Choul’han Arou’h, Ora’h Haïm, chapitre 319, au paragraphe 2.

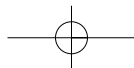
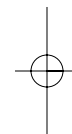
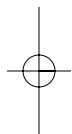
(35) On verra le Darkeï Chalom, principes du Talmud, au chapitre 320, d’après les Tossafot sur le traité Yebamot 27a. Il en est de même également pour la Loi écrite et l’on verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 21, 34, qui dit : “le verset n’a pas pour but de signifier des sous-entendus, mais bien d’expliquer clairement”.

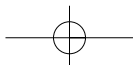
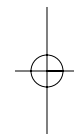
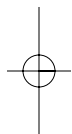
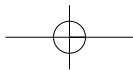
(36) Ou bien le Chaar Ha Nitsots et le Chaar Ha Moked n’ont-ils pas le statut de “porte” et ils ne doivent donc pas être gardées, ou bien font-ils partie des cinq portes qui sont gardées par les Léviim, n’étant pas dispensées de cette obligation par la garde des Cohanim. On verra le commentaire du Roch sur le traité Tamid 27a, de même que le Michné La Méle’h, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

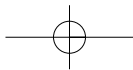


Kora'h

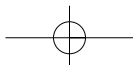
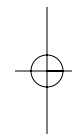
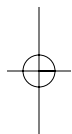
De ce fait, dans le Yad Ha 'Hazaka, dans lequel le Rambam tranche la Hala'ha selon l'avis du plus grand nombre et dit que l'esplanade avait sept portes, il est précisé que seules cinq portes étaient gardées, parce que les Cohanim gardaient, non seulement le Beth Ha Nitsots et le Beth Ha Moked, selon l'avis du premier Sage de la Michna, mais aussi, en conséquence, le Chaar Ha Moked et le Chaar Ha Nitsots.

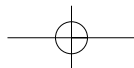
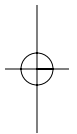
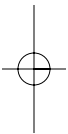
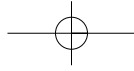






'HOUKAT





'Houkat

'Houkat

La vache rousse, Décret de la Torah

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Para 5728-1968

et Chabbat Parchat 'Houkat – Balak,

12 Tamouz 5729-1969)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 229)

1. Le Midrash⁽¹⁾, commentant le verset : “Voici le Décret de la Torah”, précise que : “il est quatre Préceptes contre lesquels le mauvais penchant s’insurge. A leur propos, le verset emploie le mot ‘Décret’. Il s’agit de

l’Interdiction de l’épouse du frère, de celle du mélange d’espèces, du bouc émissaire et de la vache rousse”⁽²⁾. En effet, ces quatre Préceptes présentent tous des aspects qui transcendent l’intellect, des éléments contradictoires⁽³⁾.

(1) Midrash Bamidbar Rabba, Parchat 'Houkat, chapitre 19, au paragraphe 5. Midrash Tan'houma, à cette même référence, au paragraphe 7.

(2) Le traité Yoma 67b dit : “Vous respecterez Mes Décrets, des Préceptes contre lesquels le Satan soulève une objection, qui sont la consommation du porc, le port du Chaatnez, le déchaussement de la Yebama, la purification du lépreux, le bouc émissaire”. Et, l’on verra aussi les modifications qui ont été apportées par Rachi à son commentaire relatif aux versets Toledot 26, 5, Bechala’h 15, 26 et

A'hareï 18, 4.

(3) Voir le Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence, au début du chapitre 19 et le Midrash Tan'houma, au chapitre 3, qui cite également quatre exemples relatifs à l’impureté, dans lesquels on trouve des aspects contradictoires. L’un d’entre eux est le suivant : “Ceux qui effectuent l’offrande de la vache rousse, du début à la fin du processus, rendent impurs leurs vêtements, alors que la vache rousse elle-même les purifie. Le Saint béni soit-Il dit, à ce propos : ‘J’ai émis un Décret’”.

Likouteï Si'hot

Pour autant, le roi Chlomo avait affirmé⁽⁴⁾ : “J’ai bien compris tout cela. Par contre, j’ai également analysé la Paracha de la vache rousse, je me suis interrogé, j’ai réfléchi. Je me suis dit^(4*) que je la comprendrai, mais elle est éloignée de moi”. C’est donc uniquement de cette Paracha qu’il ne parvint pas à saisir le sens. Il faut en conclure que le caractère d’un “Décret”, transcendant l’intellect et mis en pratique uniquement parce que : “J’ai émis un Décret, pris une décision”, apparaît plus précisément en ce Précepte de la vache rousse.

Si l’on admet que le Décret de la vache rousse est différent de tous les autres, on comprend qu’il soit dit, à son propos : “Voici le Décret de la Torah”, ce qui veut bien dire, au sens le plus littéral, que ce Décret précisément, et nul autre, est celui qui s’étend à toute la Torah⁽⁵⁾, qu’il porte en lui le caractère véritable d’un “Décret de la Torah”, ne pouvant en aucune façon être saisi par l’intellect⁽⁶⁾. C’est bien de cette manière qu’il convient de définir la vache rousse⁽⁷⁾.

2. Ce qui vient d’être dit conduit, toutefois, à s’interro-

(4) Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence, à la fin du paragraphe 3 et Midrash Tan’houma, au paragraphe 6.

(4*) Kohélet 7, 23.

(5) Voir la longue explication, à ce sujet, du Likouteï Si’hot, tome 8, Parchat ‘Houkat, à la page 125, qui dit que tel est le sens simple du verset.

(6) Non pas du fait des éléments opposés, “elle purifie ceux qui sont impurs et rend impurs ceux qui sont purs”, car elle est, en cela, identique à tous les autres Décrets qui sont énumérés par le Midrash et, en outre, le mauvais penchant s’insurge contre tout cela, mais bien du fait de cette purification proprement dite, comme

l’indique le Midrash que l’on citera plus bas, à la note 13 et comme on le verra, en outre, dans le texte de cette causerie, aux paragraphes 7 et 8. On verra le Likouteï Si’hot, précédemment cité, qui énonce le sens simple de ce verset. Mais, l’on consultera aussi la fin du commentaire du Or Ha ‘Haïm, à cette même référence.

(7) Le sens du verset Matot 31, 21 : “Voici le Décret de la Torah” est précisé, dans ce même Likouteï Si’hot, à partir de la page 183. Selon ce qui sera expliqué plus loin, aux paragraphes 7 et 8, on comprendra également le Décret de la purification par l’intermédiaire de la vache rousse, tel qu’il est présenté par ce verset.

'Houkat

ger sur l'affirmation suivante du Midrash⁽⁸⁾ : "Le Saint béni soit-Il dit à Moché : A toi, Je révélerai la raison de la vache rousse", ce qui veut bien dire qu'elle en a une. Or, cette constatation soulève les questions suivantes :

A) Pourquoi le roi Chlomo, duquel il est dit⁽⁹⁾ que : "il fut le plus sage d'entre tous les hommes", ne parvint-il pas à comprendre la raison de la vache rousse ?

B) Pourquoi Moché notre maître ne révéla-t-il pas cette raison à tous les enfants d'Israël, comme il le fit pour la "discussion analytique de la Torah"⁽¹⁰⁾, que D.ieu lui accorda pourtant à titre personnel ? Or, il est bien précisé

que "il adopta une attitude généreuse et la transmet à tout Israël".

Il faut en conclure que Moché dissimula cette raison, non pas parce qu'il désirait qu'elle reste cachée ou bien parce que D.ieu ne lui avait pas demandé de la révéler⁽¹¹⁾, mais bien parce qu'une telle explication échappe à l'intellect des créatures⁽¹²⁾, de sorte que, s'il l'avait transmise aux enfants d'Israël, ceux-ci n'auraient pas été en mesure de la comprendre et de l'intégrer. De fait, D.ieu, faisant référence à la purification par cette vache rousse, déclara à Moché : "C'est un Décret. J'ai pris une décision qu'aucune créature ne peut saisir"⁽¹³⁾.

(8) Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence, au paragraphe 6 et Midrash Tan'houma, au paragraphe 8.

(9) Mela'him 1, 5, 11. Le verset dit ensuite : "plus que Etan l'Ezra'hit, plus que Heyman" et le commentaire de Rachi, à cette référence, se basant sur la Pessikta, précise, en outre : "Heyman, c'est Moché".

(10) Traité Nedarim 38a.

(11) Mais, l'on verra aussi ce que dit le Or Ha 'Haïm, à cette référence.

(12) Voir la fin du discours 'hassidique intitulé : "Voici le Décret de la Torah", de 5673. Mais, l'on consultera aussi le Or Ha Torah sur Kohélet, à la page 254 et le discours 'hassidique intitulé : "Il choisira pour nous notre héritage", de 5703, au chapitre 11. On verra aussi le Kéli Yakar, à cette référence.

(13) Midrash Kohélet Rabba, chapitre 8, aux paragraphes 1 et 5. On verra aussi la Pessikta et, de même, la Pessikta de Rav Kahana, sur le traité Para.

Likouteï Si'hot

C'est donc pour cette raison que le roi Chlomo, avec toute sa sagesse, ne parvint pas à comprendre la raison de la vache rousse et qu'il lui fallut constater que : "elle est éloignée de moi"⁽¹²⁾. Moché notre maître lui-même, qui était "la perfection du genre humain"⁽¹⁴⁾, ne parvint pas à la saisir par ses propres moyens, parce que l'intellect d'un être créé en est incapable.

En conséquence, D.ieu, Qui est tout Puissant, Qui n'est soumis à aucune limite, se servit de Sa force et de Son pouvoir pour communiquer ce Précepte à Moché, notre maître et Il lui déclara : "A toi, Je révélerai la raison de la vache rousse", bien qu'une créature, par elle-même, ne soit pas en mesure de la saisir⁽¹⁵⁾.

Toutefois, ce qui vient d'être dit soulève la question suivante. Moché, notre maître perçut la raison de la vache rousse non pas par ses propres moyens, mais bien par une révélation de D.ieu, dont la force est infinie. Pourquoi D.ieu, avec la même force, ne la révéla-t-Il pas à d'autres que lui ?

3. L'explication est la suivante. On connaît⁽¹⁶⁾ le sens de ce verset, qui dit : "Voici le Décret de la Torah", plutôt que : "Voici le Décret de la vache rousse", tout comme il est dit⁽¹⁷⁾ : "Voici le Décret de Pessa'h". La Mitsva de la vache rousse est effectivement représentative de l'ensemble de la Torah et c'est cette notion qui est exprimée par le terme de "Décret". On peut en conclure que la vache rousse est représentative de l'ensem-

(14) Commentaire de la Michna du Rambam, chapitre 'Hélek, au septième principe. On verra aussi le traité Roch Hachana 21b.

(15) Ceci nous permettra de comprendre comment l'on peut accorder les deux explications du Midrash, qui se demande si Moché connaissait la raison de la vache rousse. Cette conclusion répond également à la

question qui est posée, à ce sujet, par les commentateurs.

(16) Likouteï Torah, au début de la Parchat 'Houkat.

(17) Bo 12, 43. Voir le Midrash Chemot Rabba, chapitre 19, au paragraphe 2 qui, se fondant sur les versets, constate une similitude entre ces deux Mitsvot.

'Houkat

ble de la Torah précisément parce qu'elle en est un Décret. Il en résulte que le Décret de la vache rousse est bien l'idée centrale de toute la Torah⁽¹⁸⁾.

Cette affirmation est vérifiée à la fois pour les Mitsvot de la Torah et pour la Torah proprement dite. En effet, nous avons maintes fois souligné⁽¹⁹⁾ que la nature profonde de toutes les Mitsvot, y compris celle des Témoignages et des Jugements, ayant une justification logique, est la Volonté divine, transcendant l'intellect et la compréhension. Pour autant, D.ieu voulut que Sa Volonté, s'exprimant à travers ces Mitsvot, reçoive une apparence rationnelle. Toutefois, même après

l'avoir acquise, la Mitsva n'en demeure pas moins la Volonté de D.ieu, "dans toute sa nature, avec son caractère infini"⁽²⁰⁾, transcendant toute logique.

Et, l'on peut penser qu'il en est de même pour la Torah⁽²¹⁾. Ses passages dont l'homme a une approche raisonnée transcendent, en réalité, sa compréhension. En effet, la Torah est la Sagesse du Saint béni soit-Il et, "tout comme"⁽²²⁾ aucun intellect créé ne peut saisir son Créateur⁽²³⁾, il ne percevra pas non plus Sa Sagesse". De fait, il est souligné^(23*) que : "elle est dissimulée aux yeux de tout être vivant".

(18) Voir le Or Ha 'Haïm, à cette même référence.

(19) Sur ce développement, on consultera la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1056, avec les références qui y sont indiquées, de même que tome 5, à partir de la page 129 et tome 13, à partir de la page 67.

(20) En effet, la Volonté, même si elle a une raison, conserve sa nature et son caractère infinis, comme l'explique le discours 'hassidique intitulé : "Quant à moi, voici ma prière", de 5694. On consultera également Iguéret Ha

Kodech, au chapitre 19, à la page 128a.

(21) Voir le Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 319.

(22) Voir le Chaar Ha I'houd Ve Ha Emouna, aux chapitres 4 et 8.

(23) Voir, en particulier, le Rambam, dans ses lois des fondements de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 10 et chapitre 2, au paragraphe 8.

(23*) Job 28, 21. Voir le Tanya, Kountrass A'haron, à la fin du chapitre : "David, tu les appelles des Cantiques".

Likouteï Si'hot

4. La notion qui vient d'être exposée importe à chaque Juif, en son service de D.ieu constitué par la pratique de la Torah et des Mitsvot. En effet, le respect de tous les Commandements, y compris ceux qui ont une raison logique, doit être basé sur la soumission. Car, D.ieu a dit⁽²⁴⁾ : "J'ai émis un Décret, pris une décision"⁽²⁵⁾. Et, la bénédiction que l'on récite à propos de la pratique de chaque Mitsva mentionne bien le fait que : "Il nous a ordonné".

Il en est donc de même pour l'étude de la Torah. Plus encore, celle-ci n'a pas de limite et toute compréhension que l'on peut en avoir reste donc nécessairement imparfaite, ce qui veut dire que l'on doit poursuivre l'effort, jusqu'à être en mesure de comprendre ce qui, au préalable, dépassait encore l'entendement. Dès lors, on pourra définir comme "Décrets de la Torah" des notions plus éle-

vées⁽²⁶⁾, jusqu'à parvenir au véritable Décret de la Torah, transcendant toute rationalité.

C'est donc pour cela que le verset dit : "Voici le Décret de la Torah", bien que cette Torah comporte également des passages et des usages qui ont reçu une apparence logique, comme on l'a constaté. En effet, par leur nature profonde, toutes les Mitsvot dépassent l'entendement, de sorte que la Torah, avec l'ensemble de ses Commandements, constitue effectivement un "Décret".

Bien plus, tous ses Préceptes sont des "Décrets" comparables à celui de la vache rousse et l'on peut donc dire, à leur propos : "Voici le Décret de la Torah", transcendant résolument toute rationalité et toute perception intellectuelle.

5. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre qu'au moins une notion de

(24) Peut-être est-il possible de trouver en cela l'explication, basée sur ce qui est exposé ici, de la contradiction qui est signalée par le Guide des Égarés, tome 3, au chapitre 13.

(25) Cette expression figure dans différents textes. Elle provient du Midrash Tehilim, édition Bober, sur le verset 9, 2.

(26) Voir le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 1014.

'Houkat

la Torah devait rester un "Décret", dépassant l'entendement, afin d'indiquer ce que sont réellement toutes les autres. C'est pour cela que D.ieu n'en communiqua pas la raison aux enfants d'Israël⁽²⁷⁾.

Si toutes les idées de la Torah avaient été perceptibles à l'intellect créé, on aurait éprouvé seulement d'une manière imparfaite le sentiment de mettre en pratique les Mitsvot parce qu'elles sont la Volonté de D.ieu. En outre, si le respect de l'une de ces pratiques imposait le don de sa propre personne, un Juif n'aurait pas pu s'y résoudre. En effet, toutes les idées de la Torah auraient alors eu une formulation logique et le comportement basé sur la Torah aurait lui-même été inscrit en permanence dans la rationalité. Différents aspects de la Torah et des Mitsvot auraient alors été remis en cause, et non uniquement lorsqu'il est nécessaire d'offrir sa vie, d'une manière concrète.

(27) Voir le Arveï Na'hal sur la Parchat 'Houkat, de l'auteur du Levoucheï Srad, qui est cité dans les discours 'hassidiques du Tséma'h Tsédek.

En effet, lorsqu'un homme doué de discernement doit adopter un comportement qui est dépourvu de justification logique, il y a bien là, de sa part, un sacrifice de sa propre personne. Or, en adoptant une telle attitude, on peut parfaitement, à terme, devenir, selon l'expression du Ramban⁽²⁸⁾, "un dévoyé avec la permission de la Torah". En effet, on ne percevra d'elle que son apparence logique et l'on en occultera tout ce qui dépasse la rationalité. On parviendra ainsi à trouver des "explications de la Torah" et des justifications à tous les comportements que l'on adopte et qui ne sont pas bons.

Il en est de même pour l'étude et la compréhension de la Torah. Si l'on veut "trouver" la bonne interprétation, à l'image d'une "trouvaille" que l'on ne peut pas prévoir à l'avance en construisant un raisonnement, on doit consentir à un effort⁽²⁹⁾, s'investir en cette étude. Tant que l'on se

(28) Au début de la Parchat Kedochim.

(29) Traité Meguila 6b.

Likouteï Si'hot

contente de l'approfondissement ordinaire, de sa compréhension courante, on ne peut pas, à proprement parler, considérer qu'il y a eu un effort.

En revanche, quand on fait porter ses efforts sur l'étude de la Torah, au-delà de son habitude, au-delà même de la nature de son intellect, on est en mesure d'obtenir une telle "trouvaille", qui survient "quand on n'y pense pas"⁽³⁰⁾ et qui dépasse les capacités de son intellect⁽³¹⁾, à l'image de la supériorité du Talmud Babli par rapport au Talmud Yerouchalmi, laquelle est précisée par différents textes⁽³²⁾.

Certes, tout ceci s'applique uniquement lorsque la Torah met en avant une notion qui, à l'évidence, heurte la logique. Pour autant, un Juif en déduira qu'il en est de même dans tous les autres domaines de la Torah. Aussi

loin qu'il puisse pousser sa compréhension, il aura conscience qu'il existe toujours une perception plus élevée. Il en résulte la nécessité de faire des efforts, de mettre de côté sa propre logique en la soumettant à D.ieu, jusqu'à parvenir à l'aspect de la Torah qui transcende toute rationalité, ainsi qu'il est dit⁽³³⁾ : "Le sommet de la connaissance est de savoir que nous ne pouvons pas Te connaître".

6. Ce qui vient d'être dit conduit à se poser une question allant en sens opposé, par rapport à celle qui vient d'être débattue. D.ieu révéla effectivement à Moché, notre maître, la raison du Décret de la vache rousse. Faut-il en déduire, en fonction de ce qui a été exposé, que Moché ne fit pas don de sa propre personne pour la pratique des Mitsvot, que son effort pour étudier la Torah resta imparfait ? Or, comment envisager

(30) Traité Sanhédrin 97a.

(31) Voir Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4.

(32) Chaareï Ora, discours intitulé : "Le 25 Kislev", à partir du chapitre 54. Séquence de discours 'hassidiques de 5666, dans le discours intitulé :

"Et, Il te donnera". Discours 'hassidique intitulé : "Rava dit", de 5708, au chapitre 11.

(33) Voir le Be'hinot Olam, tome 7, au chapitre 2, les Ikarim, deuxième partie, à la fin du chapitre 30 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, page 191b.

'Houkat

que Moché, parce qu'il reçut cette révélation divine, ait été dépourvu d'un caractère aussi indispensable à la mise en pratique de la Torah et des Mitsvot⁽³⁴⁾ ?

Nous le comprendrons⁽³⁵⁾ en rappelant les propos du Midrash⁽³⁶⁾, selon lesquels Moché notre maître, quand il eut connaissance de l'impureté qui est contractée par le contact avec un mort, demanda à D.ieu : "Parvenu à un tel stade d'impureté, comment peut-on se purifier ? Mais, D.ieu ne lui répondit pas et, dès lors, le visage de Moché s'empourpra". Par la suite, D.ieu précisa que, pour réaliser une telle purification, "On

prendra, pour celui qui est impur, de la cendre obtenue en brûlant l'expiation", mais Moché s'exclama encore : "Est-ce bien là le moyen d'obtenir la purification ?"⁽³⁷⁾.

Or, on peut s'interroger sur tout ce qui vient d'être exposé. Car, il existe plusieurs formes d'impureté qui, de certains points de vue, sont plus graves que celle de la mort, par exemple celle qui résulte d'un écoulement séminal maladif ou bien celle de la lèpre⁽³⁸⁾. Aussi, celui qui est impur par contact avec un mort ne peut-il pas rester dans le campement de la Présence divine. En revanche, il a le droit de se trouver dans celui des

(34) La même question se pose à propos de chacun en particulier. Et, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 19, au paragraphe 6, précise : "Ce qui vous est caché dans ce monde vous sera révélé, dans le monde futur, au même titre que l'aveugle verra", ce qui veut bien dire que, dans le monde futur, chacun recevra une telle perception. Comment imaginer, alors, un tel manque affectant Israël ?

(35) Voir le Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 1015, qui donne, à ce sujet, une interprétation quelque peu différente.

(36) Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence, au paragraphe 4, Midrash Tan'houma, à la même référence, à la fin du paragraphe 6 et Midrash Kohélet Rabba, à la même référence.

(37) Midrash Kohélet Rabba, à la même référence.

(38) Traité Pessa'him 67a et pages suivantes. Rambam, dans ses lois de l'entrée dans le Temple, chapitre 3, à partir du paragraphe 2.

Likouteï Si'hot

Léviim(39), où ne peut pas rester celui qui a eu un écoulement séminal maladif. Plus encore, le lépreux doit, en outre, quitter les trois campements, y compris celui d'Israël. De celui qui a un tel écoulement et du lépreux, il est dit⁽⁴⁰⁾ : "L'impureté émane de leur corps", ce qui n'est pas le cas, en revanche, pour l'homme qui a touché un mort, son impureté provenant donc d'un contact extérieur. Dès lors, pourquoi Moché fut-il à ce point surpris par l'impureté que l'on contracte en touchant un mort, au point que "son visage s'empourpra", ne sachant comment recouvrer la pureté ? Pourquoi n'en fut-il pas de même pour les autres formes

d'impureté, dont il avait, du reste, déjà connaissance au préalable ?

7. L'explication est la suivante⁽⁴¹⁾. Les autres formes d'impureté sont liées au corps juif quand il est vivant et habité par une âme. Même s'il est impur, il n'en conserve pas moins : "une parcelle de Divinité supérieure véritable"⁽⁴²⁾. Dieu est tout Puissant et la force divine de l'âme peut donc faire disparaître son impureté. De la sorte, ce corps pourra être purifié, par exemple au moyen d'une immersion rituelle.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour

(39) Il en est de même pour le mort lui-même, selon le traité Pessa'him 67a et le Rambam, à la même référence, au paragraphe 4.

(40) La Guemara, à la même référence, parle de : "la gravité du cas de celui qui présente un écoulement séminal maladif, par rapport à l'état de celui de l'homme qui a touché un mort" et de : "la gravité du cas du lépreux par rapport à celui de l'homme qui présente un écoulement séminal". En effet, "il faut lui découvrir la tête, lacérer ses vêtements et les relations conjugales lui sont interdites". Le

Rambam souligne aussi la gravité de l'écoulement séminal maladif "qui rend impur ce que l'on chevauche ou bien que l'on utilise comme siège, y compris sous une pierre". On verra également ce que disent les Tossafot, à cette même référence de la Guemara. De même, le cas du lépreux est grave parce que : "une relation conjugale avec lui rend impur". Le commentaire de Rachi, à la même référence, va dans le sens de ce texte.

(41) Voir le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 326.

(42) Tanya, au début du chapitre 2.

'Houkat

l'impureté qui est contractée par contact avec un mort, c'est-à-dire avec un corps qui ne possède plus la vie⁽⁴³⁾, qui est séparé de son âme et qui n'est lui-même que "poussière de la terre". C'est donc à son propos que Moché s'interrogeait : comment se purifier d'une telle impureté, d'autant que celle-ci résulte d'une rupture entre le corps et la force divine possédée par l'âme ?

Plus profondément, l'impureté n'est pas une boue physique qu'il convient de rincer⁽⁴⁴⁾, mais bien une souillure morale, un défaut dans l'attachement à D.ieu des enfants d'Israël, tel qu'il doit découler de la Torah et des Mitsvot. En effet, les Juifs sont définis comme

"vivants"⁽⁴⁵⁾ uniquement quand ils sont attachés à D.ieu, ainsi qu'il est dit⁽⁴⁶⁾ : "Et, vous, vous êtes attachés à l'Eternel votre D.ieu, vivants".

A l'opposé, quand un Juif trébuche et commet la faute⁽⁴⁷⁾, il affaiblit son attachement à la vie et, dès lors, il est "impur". De fait, il existe de nombreux stades de cette impureté, qui sont proportionnels à l'affaiblissement de l'attachement à D.ieu qui le provoque. Néanmoins, même si l'impureté et l'affaiblissement sont considérables, la capacité à redevenir pur reste entière tant que l'on maintient son lien avec D.ieu, par l'intermédiaire de la Torah et des Mitsvot. Il reste alors possible

(43) On peut, dans une certaine mesure, s'interroger en considérant ce que dit le Sifri Zouta, cité par le Yalkout Chimeoni, Parchat 'Houkat, à propos du verset : "Quiconque touche le mort sera impur". Ce texte constate, en effet, que : "celui qui touche le mort est impur, mais le mort lui-même ne l'est pas". De nombreux commentateurs évoquent ce sujet et l'on verra, à ce propos, le Likouteï

Si'hot, tome 18, à partir de la page 239.

(44) Voir, le Rambam, à la fin des lois du Mikwé.

(45) Avot de Rabbi Nathan, à la fin du chapitre 34.

(46) Vaet'hanan 4, 4, cité par les Avot de Rabbi Nathan, à cette référence.

(47) Voir le Tanya, à la fin du chapitre 24 et Iguéret Ha Techouva, aux chapitres 4 à 6.

Likouteï Si'hot

de raffermir ce lien, par la pratique de la Torah et des Mitsvot, jusqu'à recouvrer l'intégrité.

Il n'en est pas de même, en revanche, quand un Juif transgresse la Volonté de D.ieu, au point de se séparer totalement de Lui, ce qu'à D.ieu ne plaise, de perdre la vie moralement. De fait, la mort spirituelle est à l'origine de la mort physique, ce qu'à D.ieu ne plaise⁽⁴⁸⁾. Dès lors, devient possible l'impureté qui est contractée par contact avec un mort.

C'est pour cette raison que "le visage de Moché s'empourpra". En effet, comment se purifier après avoir été rendu impur par contact avec

un mort, avec un corps sans vie, totalement coupé de la Divinité, de la Torah et des Mitsvot, alors que l'âme "reste fidèle à D.ieu, y compris au moment de la faute"⁽⁴⁹⁾ ?

8. La réponse de D.ieu fut, en l'occurrence, la suivante : "Voici le Décret de la Torah". De fait, c'est bien là ce que la Torah peut accomplir. Lorsque le corps est séparé de l'âme, de la Torah et des Mitsvot⁽⁵⁰⁾, la Torah que cette âme a étudiée, les Mitsvot qu'elle a pratiquées⁽⁵¹⁾ alors qu'elle se trouvait dans ce corps, perdurent. De ce fait, cette âme, qui est éternelle⁽⁵²⁾, "une parcelle de Divinité céleste véritable", par la force de la Torah, éternelle égale-

(48) Voir Iguéret Ha Techouva, à la même référence et le Kountrass Ou Mayan, au septième discours.

(49) Tanya, à la même référence.

(50) Voir le Likouteï Si'hot, à la même référence qui précise que, de ce fait, D.ieu ne révéla pas à Moché, notre maître la purification de l'impureté qui est contractée par contact avec un mort en même temps que celles de toutes les autres impuretés. En effet, il y a, en la matière, un doute, un passa-

ge entre l'impureté et la pureté. De ce fait, il devait y avoir un doute également lorsque les lois correspondantes furent énoncées.

(51) On verra le Tanya, au chapitre 34, qui dit : "Il eut le mérite d'être l'accompagnateur du Tout Puissant".

(52) Voir le traité Sanhédrin, au début du chapitre 'Hélek et la longue explication des Techouvot Ou Biyouirim, au chapitre 8.

'Houkat

ment, marque le corps^(52*) de son empreinte, d'une façon indélébile⁽⁵³⁾, par sa propre sainteté comme par celle de la Torah. Par la suite, le corps conserve cette trace, quand il se sépare de l'âme. En consé-

quence, l'impureté conférée par un corps mort peut également être purifiée⁽⁵⁴⁾.

Plus profondément, c'est là une des raisons pour lesquelles nos Sages affirment⁽⁵⁵⁾

(52*) Ainsi, il est précisé que : "nul ne sera écarté", comme l'expliquent les lois de l'étude de la Torah, chapitre 4, au paragraphe 3 et le Tanya, à la fin du chapitre 39. Et, l'on peut penser qu'il en est ainsi également par le fait du corps. On verra aussi la note 58, ci-dessous.

(53) Voir les Techouvot Ou Biyourim, à la même référence, à la note 5, selon laquelle le sens simple de ce passage, dans le Yerouchalmi, au traité Kilaïm, chapitre 9, au paragraphe 5, indique que les corps de Jéroboam et de ses amis se lèveront également, lors de la résurrection des morts.

(54) S'agissant de l'impureté qui est conférée par le corps mort d'un non-Juif, on peut penser que Moché ne se posa même pas de question, à ce propos. En effet, l'impureté d'Israël résulte précisément de sa sainteté, de la Torah, de l'âme qui se retirent, comme l'explique longuement le Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat 'Houkat. On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, seconde édition, chapitre 4, au paragraphe 2. A fortiori en est-il ainsi pour l'impureté qui est conférée par le contact d'un reptile ou encore par celui d'une charogne. Les concernant, Moché ne posa aucune question sur la manière de s'en purifier.

(55) Le Ramban, à cette référence dit : "La raison de l'impureté par contact avec un mort, après que se soit produite la morsure du serpent, est la suivante. D'après la Loi, ceux qui perdent la vie par un baiser de Dieu ne sont pas impurs. Il est dit, de ce fait, que les corps des Justes ne rendent pas impurs". On verra, à ce propos, la Midrash Michlé, chapitre 9, au paragraphe 2, les Tossafot sur le verset Baba Metsya 114b, le Zohar, tome 1, aux pages 125a et 168a, avec le commentaire du Nitsoutseï Or, de même que le 'Hinou'h qui a été cité à la note 59. On consultera aussi le Pnéï Yochoua et le Kéli 'Hemda, à cette même référence, le Sdeï 'Hémed, en fonction de ce qui est indiqué par son index, les responsa Min'hat Eléazar, tome 3, au chapitre 64, le Elef Ha Maguen sur le Maté Ephraïm, chapitre 581, au paragraphe 11. On verra, en outre, les responsa Chéérit Yehouda, du frère de l'Admour Hazaken, dans les additifs, aux chapitres 14 et 35, qui émettent une interdiction, en la matière, y compris pour un Juste parfait et qui précisent que le mausolée de l'Admour Hazaken fut bâti de telle façon que les Cohanim puissent se tenir à distance. Peut-être peut-on faire le lien et expliquer qu'il en est ainsi dans ce domaine égale-

Likouteï Si'hot

que : “les Justes ne rendent pas impurs”. En effet, l’existence du corps du Juste est son âme divine, car : “la vie du Juste n’est pas une vie physique, mais bien une vie morale, foi, crainte et amour de D.ieu”⁽⁵⁶⁾. C’est de ces valeurs que le corps tire sa vitalité et son existence⁽⁵⁷⁾. Aussi, après que l’âme ait quitté le corps, l’effet qu’elle a

exercé sur lui reste intact⁽⁵⁸⁾, à jamais⁽⁵⁹⁾.

Néanmoins, tout cela n’est qu’un “Décret”, transcendant la logique et la rationalité⁽⁶⁰⁾. En effet, selon une approche réfléchie, d’après les valeurs qui sont partagées par les créatures, un élément peut en influencer un autre uniquement lorsque l’un et l’autre

ment, en fonction du Sifri Zouta, qui est mentionné à la note 43, mais ce point ne sera pas développé ici.

(56) Commentaire d’Igouret Ha Kodech, au chapitre 27.

(57) On notera la différence qui existe entre la transformation et l’élévation du corps de Moché, d’une part, celles du corps du prophète Elie, d’autre part, qui est précisée par la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à partir de la page 158 et par le discours intitulé : “Réjouir, tu te réjouiras”, de 5657, à partir de la page 102.

(58) On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 6, à la page 84 et dans les références, qui dit que l’élection divine porta sur le corps, comme l’expliquent le Tanya, au chapitre 49 et le Torat Chalom, à la page 120. De ce fait, ce corps peut acquérir, par lui-même, un caractère immuable. C’est aussi ce qu’affirme la Michna du traité Sanhédrin, au début du chapitre ‘Hélek : “Tout Israël a part au monde

futur”, toutes les âmes vêtues de corps. Voir le Likouteï Si’hot, tome 18, page 409, à la note 71.

(59) Voir, à ce propos, le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°263, qui dit : “leur corps est pur et raffiné”. De même, Rabbénou Be’hayé, commentant le verset Vaye’hi 49, 33 dit que Yaakov n’est pas mort parce que son âme survole, en permanence, près de son corps. On consultera ce texte et l’on verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1260 et tome 15, à partir de la page 427, aux paragraphes 6 et 8.

(60) Ceci ne contredit donc pas ce que dit le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°397 : “Cette Mitsva n’est pas définie comme un Décret parce que la cendre purifie dès qu’elle touche le corps de celui qui doit être purifié”.

(60*) Il n’en est pas de même, en revanche, lorsqu’il s’agit d’une action qui se poursuit dans le temps.

'Houkat

sont liés, mais non quand ils se séparent, au point de devenir antagonistes⁽⁶⁰⁾. Il ne peut donc en être ainsi que par la force du Créateur⁽⁶¹⁾, qui transcende toutes les limites et toutes les contingences⁽⁶²⁾.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi D.ieu révéla à Moché la raison de la vache rousse. Tout d'abord, la perfection de sa soumission, de son abnégation pour la Torah

et les Mitsvot n'en fut nullement remise en cause, ce qu'à D.ieu ne plaise. Bien au contraire, le niveau de Moché est celui de la Sagesse⁽⁶³⁾, 'Ho'hma. Or, la soumission inhérente à cette Sagesse lui confère la révélation de la Lumière de l'En Sof et l'Admour Hazaken explique⁽⁶⁴⁾ que : "L'En Sof, béni soit-Il, est l'Unité véritable. Lui seul existe et il n'est nul autre que Lui. Tel est le niveau de la 'Ho'hma".

(61) C'est aussi la raison pour laquelle la vache rousse, qui est un "Décret", est sacrifiée à l'extérieur du campement d'Israël. En effet, elle réalise l'expiation des trois forces du mal totalement impures, comme le souligne Iguéret Ha Kodech, au chapitre 28. Ainsi, les parcelles de sainteté enfermées dans le domaine du mal, coupées du domaine de la Sainteté et prenant l'apparence de ce mal, peuvent se transformer en bien. L'impur devient pur et Qui pourrait permettre qu'il en soit ainsi, si ce n'est l'Unique du monde ? Voir, à ce propos, le Likouteï Torah, Parchat 'Houkat, à partir de la page 59d.

(62) C'est la raison pour laquelle, dans le monde futur, quand se seront réalisés les termes du verset : "Je supprimerai l'esprit d'impureté de la

terre", la terre sur laquelle se trouvait cette impureté subsistera et, bien plus, elle "s'emplira de connaissance de D.ieu". En effet, le monde entier est créé pour Israël et pour la Torah. Il pourra donc porter en lui l'éternité de l'un et de l'autre à la fois. Comme le souligne le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 91, c'est bien l'ensemble de la création qui est : "pour Israël et pour la Torah".

(63) Voir, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Masseï, aux pages 89d et 92a. Voir aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 244, établissant, à partir de différents textes, que Moché correspond à l'aspect de la Sagesse qui exerce son influence sur les autres.

(64) Tanya, au chapitre 35, dans la note.

Likouteï Si'hot

Bien plus, selon les termes de la Kabbala⁽⁶⁵⁾, “la dimension profonde de la Sagesse⁽⁶⁶⁾ correspond, à proprement parler, à la profondeur d’Atik Yomin”. L’une des explications que reçoit cette affirmation est la suivante⁽⁶⁷⁾ : de façon générale, la révélation, des stades les plus élevés vers les plus bas, suppose un élément qui donne et un autre qui reçoit. Une telle révélation constitue bien une chute, une descente. Elle ne peut donc porter que sur un reflet de la Lumière, à l’image du maître qui ne transmet qu’une petite partie de son savoir à son disciple⁽⁶⁸⁾. A l’opposé, la “dimension profonde de la Sagesse” porte en elle “la profondeur

d’Atik Yomin”, c’est-à-dire la quintessence profonde de l’En Sof. La relation entre ces deux stades n’est donc pas constituée d’un élément qui donne et d’un autre qui reçoit. Il n’y a pas, en l’occurrence, de descente. Au profond de la Sagesse, se trouve, à proprement parler, l’essence d’Atik Yomin.

Cette conclusion nous permettra de comprendre ce que D.ieu dit à Moché notre maître : “A toi, Je révélerai la raison de la vache rousse”. En effet, Moché reçut la dimension profonde de la Sagesse, la Volonté de D.ieu la plus intérieure, le “Décret”⁽⁶⁹⁾. C’est le stade qu’il parvint à attein-

(65) Voir ce qui est cité par le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 49d, de même que le Séfer Ha Maamarim 5700, page 49, dans la note.

(66) C’est ce que dit le Torah Or, Parchat Bechala’h, à la page 66b, à propos de Moché.

(67) Voir la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à partir de la page 95.

(68) Voir le discours ‘hassidique intitulé : “Sonnez du Chofar”, de 5694, au chapitre 2, qui figure dans le Séfer Ha Maamarim 5711.

(69) Voir la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à partir de la page 96, qui souligne que la Volonté de D.ieu transcendant la rationalité est la dimension profonde de la Sagesse, c’est-à-dire la partie intérieure d’Atik Yomin.

'Houkat

dre et D.ieu le lui révéla, tel qu'il est réellement⁽⁷⁰⁾.

10. La présente analyse nous permettra de comprendre pourquoi le "Décret" révélé à Moché concernait précisément la purification de l'impureté qui est contractée par contact avec un mort. En effet, lorsque s'instaure une relation entre un élément qui donne et un autre qui reçoit, se produisent une descente, une chute, ne permettant d'obtenir qu'un reflet de la lumière. La relation ne dure alors que le temps de la révélation et elle ne se prolonge pas par la suite, car celui qui reçoit conserve une existence indépendante de celui qui donne.

A l'opposé, lorsqu'il n'y a pas de descente et de chute, lorsque la révélation ne porte pas uniquement sur un reflet, mais bien sur l'essence, comme c'est le cas pour la dimension profonde de la Sagesse, la relation ne peut pas se limiter au moment du dévoilement. Celui qui reçoit n'est pas en mesure de conserver une existence indépendante, par la suite. Car, c'est bien l'Essence de la Divinité qui se révèle à lui.

On peut en déduire de quelle manière il convient d'envisager la purification de celui qui s'est rendu impur par contact avec un mort. En apparence, le corps semble ne plus être attaché au Divin, à

(70) C'est pour cette raison qu'il est dit : "A toi, Je révélerai", ce qui veut bien dire qu'au préalable, Moché n'en connaissait pas la raison, comme le souligne, en particulier, le Midrash Kohélet Rabba. En effet, dans un premier temps, Moché n'avait pas encore atteint la dimension profonde de la Sagesse, qui correspond à la partie intérieure d'Atik Yomin, comme l'explique le discours 'hassidique intitulé : "Voici les Paroles", de 5673, dont les termes sont reproduits par le Likouteï

Si'hot, tome 6, à la page 248. Parce qu'il n'avait pas atteint ce niveau, Moché demanda à D.ieu : "De grâce, montre-moi Ton honneur". Puis, quand il quitta ce monde, la cinquième porte de la compréhension lui fut révélée, comme l'expliquent le Likouteï Torah du Ari Zal et le Séfer Ha Likoutim sur le verset Vaet'hanan 3, 26. On verra aussi, en particulier, le Séfer Ha Maamarim 5700, à la même référence.

Likouteï Si'hot

l'âme, à la Torah et aux Mitsvot. Pour autant, celui-ci a profondément intégré la sainteté de l'âme et de la Divinité.

A notre époque, tout cela n'apparaît plus clairement, car l'Essence de D.ieu ne peut pas se révéler. En conséquence, l'impureté de la mort reste une éventualité et sa purification ne peut être le fait que d'un "Décret". Dans le monde futur, en revanche, l'Essence de D.ieu éclairera à l'évidence et l'aspect profond d'Atik Yomin sera révélé⁽⁷¹⁾. Alors, on verra clairement que le corps vit par l'âme divine qui l'habite et la notion d'impureté de la mort disparaîtra⁽⁷²⁾. De la sorte, chacun pourra comprendre le "Décret" de sa purification⁽⁷³⁾.

11. Il résulte de tout cela que, quand D.ieu dit à

Moché : "A toi, Je révélerai la raison de la vache rousse", la perfection de sa soumission et de son abnégation n'en fut en aucune façon remise en cause, ce qu'à D.ieu ne plaise. Car, la raison de la vache rousse qui fut révélée à Moché ne prit pas la forme d'une justification logique⁽¹²⁾, ayant une forme rationnelle. En fait, Moché perçut, par son intellect, la Volonté de D.ieu, telle qu'elle émane de l'Essence de l'En Sof et celle-ci devint la nature profonde de sa compréhension.

De fait, qui peut manquer d'abnégation ? Précisément celui qui pense posséder une existence indépendante et qui a conscience de devoir sacrifier sa vie pour D.ieu, de faire des efforts intellectuels, allant à l'encontre de sa propre logique, afin de comprendre la Torah⁽⁷⁴⁾. A l'opposé, la

(71) Péri Ets 'Haïm, porte du Chema Israël, début du chapitre 15 et Likouteï Torah, fin de Chir Hachirim, à la page 51c. Voir la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la même référence.

(72) Ainsi, le verset Ichaya 25, 8, dit : "Il a englouti la mort pour l'éternité" et il est précisé que : "Je supprimerai l'esprit d'impureté de la terre".

(73) Voir, plus haut, la note 34.

(74) Voir la séquence de discours 'hassidiques de 5666, affirmant qu'un effort intellectuel pour prononcer des mots de Sagesse permet de supprimer le Voile intrinsèque à la dimension profonde de cette Sagesse.

‘Houkat

Divinité était l’essence même de l’existence de Moché⁽⁷⁵⁾. L’abnégation était donc bien sa nature profonde⁽⁷⁶⁾.

12. Telle est également la relation⁽⁷⁷⁾ qui peut être faite entre la Parchat ‘Houkat, d’une part, les 12 et 13 Tamouz, fête de la libération de mon beau-père, le Rabbi, d’autre part. Celui dont nous célébrons la joie et la délivrance fit don de sa propre personne, d’une manière concrète⁽⁷⁸⁾, en particulier pour diffuser la Torah dans ce pays-là, activité qui fut la cause de son emprisonnement. A l’époque, il était nécessaire de se sacrifier pour chaque acte de la Torah et des Mitsvot, celui qui

avait la portée la plus large comme celui qui avait l’effet le plus restreint.

De ce fait, sa libération fut telle que l’on y reconnut un miracle évident, transcendant la nature. Mais, simultanément, elle prit une apparence naturelle et l’explication en est la suivante. D.ieu peut diriger le monde de différentes façons⁽⁷⁹⁾. Ainsi, le comportement naturel est lié au Nom divin *Elokim*⁽⁸⁰⁾, qui a la même valeur numérique que *Ha Téva*, la nature. Il correspond à l’influence divine qui est introduite dans le monde et qui fait une place pour son existence, à la Lumière divine qui pénètre les mondes. Le

(75) Voir le Chorech Mitsvat Ha Téfila, à la fin du chapitre 15.

(76) Il en est de même pour l’effort investi en la Torah afin d’en révéler les raisons qui seront connues dans le monde futur. Il ne doit pas s’agir uniquement d’un concept intellectuel, mais bien de la révélation d’un plaisir profond et infini, selon la précision donnée par la séquence de discours ‘hassidiques de 5666, à la référence précédemment citée.

(77) Voir le Chnei Lou’hot Ha Berit, partie Loi écrite, au début de la Parchat Vayéchev.

(78) Voir le Likouteï Si’hot, tome 18,

à partir de la page 302, qui répartit en trois phases la période pendant laquelle il dirigea les ‘Hassidim, de 5680 à 5710.

(79) Voir, en particulier, le Or Ha Torah, Parchat A’hareï, à la page 564 et le Or Ha Torah, Parchat Béréchit, à partir de la page 18b, de même que le début et la fin du discours ‘hassidique intitulé : “Ce mois-ci”, de 5666, qui reprend ces deux modalités, le phénomène naturel et le miracle.

(80) Voir le Tour et Choul’han Arou’h, partie Ora’h ‘Haïm, au chapitre 5, qui commente le Nom divin *Elokim*.

Likouteï Si'hot

comportement miraculeux, par contre, fait disparaître la nature, car il émane du Nom divin *Avaya*, qui la transcende et qui dépasse le monde. Il correspond à la Lumière divine entourant les mondes. De ce fait, il ne peut se dévoiler, au sein du monde, qu'en faisant abstraction de ses manifestations naturelles.

Pour autant, les miracles prenant une apparence naturelle émanent d'un stade encore plus élevé de la Divinité, dépassant à la fois les Noms *Elokim* et *Avaya*⁽⁸¹⁾.

De tels miracles peuvent à la fois transcender la nature et ne pas la remettre en cause. En pareil cas, le miracle modifie le caractère du phénomène naturel. Dès lors, la nature accepte la réalité miraculeuse. C'est ainsi que les miracles de Pourim prirent une apparence naturelle, au point que "la bouche qui condamna fut celle qui acquitta"⁽⁸²⁾.

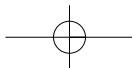
Il en fut de même pour la libération de celui dont nous célébrons la joie et la délivrance. Les hommes qui avaient donné l'ordre de l'arrêter⁽⁸³⁾

(81) Voir, en particulier, le Torah Or, à partir de la page 99d, qui commente le miracle de Pourim et le Or Ha Torah, à la même référence, Meguilat Esther, à la page 2336. Le Or Ha Torah, à la Parchat A'hareï, en revanche, précise que les miracles prenant une apparence naturelle sont liés au Nom divin *Chadaï*.

(82) Torah Or, à la page 94b, qui compare tout cela à la transformation de l'obscurité en lumière telle qu'elle se produira dans le monde futur et sera plus haute que le rejet du mal. Voir le Likouteï Si'hot, tome 4, à par-

tir de la page 1065, qui dit que les miracles survenant aux Justes dans la dernière génération, juste avant la venue du Machia'h, sont une préparation des miracles de la délivrance, une entrée en matière pour les obtenir. C'est la raison pour laquelle s'accomplit, en la libération du 12 Tamouz, le verset : "Je dirai au nord : donne", comme ce sera le cas dans le monde futur.

(83) Voir le Likouteï Si'hot, tome 18, page 302 et tome 8, partir de la page 120.



'Houkat

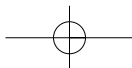
durent ordonner eux-mêmes sa libération⁽⁸⁴⁾. Et, ceci peut être rapproché de “la dimension profonde de la Sagesse” qui est “la profondeur d’Atik Yomin”. Le sacrifice physique⁽⁸⁵⁾ du Rabbi, qui était à la base même de son existence,

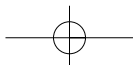
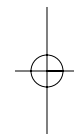
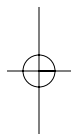
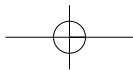
révéla tout cela dans le monde. Pour autant, la nature n’en fut pas remise en cause. Bien au contraire, cette nature se transforma et elle se mit au service du domaine de la Sainteté.

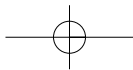
(84) Malgré l’apparence naturelle des événements, il restait évident que tout ce qui se déroulait était surnaturel, comme ce fut le cas pour le miracle de Pourim, selon l’explication du Torah Or, aux pages 93c et 100a.

(85) Voir le Torah Or, à partir de la page 99d, qui dit qu’à Pourim, l’abnégation des Juifs permit de révéler l’Essence de l’En Sof, transcendant le

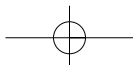
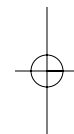
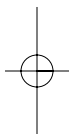
Nom divin *Avaya*. C’est pour cette raison que les miracles prirent alors une apparence naturelle. Et, la séquence de discours intitulée : “Réjouir, tu te réjouiras”, précédemment citée, précise, à la page 101, qu’en offrant concrètement sa vie pour D.ieu, on met en évidence l’Essence de l’En Sof et la dimension profonde de la Sagesse.

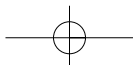
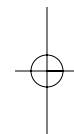
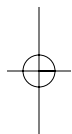
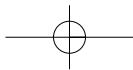






BALAK





*Balak**Balak**Haftara de la délivrance**(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Balak 5723-1963)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 293)*

1. Conformément à la Hala'ha⁽¹⁾, une Haftara doit reprendre l'idée de la Paracha et, notamment, de sa conclusion⁽²⁾. En apparence, la relation entre la Parchat Balak et sa Haftara est très claire. Cette Haftara⁽³⁾ relate que D.ieu dit aux enfants d'Israël : "Mon peuple, de grâce, souviens-toi de ce que proposa Balak, roi

de Moav et de ce que lui répondit Bilaam, fils de Beor, de Chittim". C'est bien là le contenu de la Parchat Balak.

On sait⁽⁴⁾, néanmoins, que la Haftara fut, d'emblée, introduite pour remplacer la lecture de la Torah du Chabbat et des fêtes. Il en résulte que le rapport entre la

(1) Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 284. Tour et Rama, à cette référence, chapitre 428, au paragraphe 8.

(2) On verra le Beth Yossef sur le Tour, Ora'h 'Haïm et, de même, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au chapitre 283, d'après les Tossafot, sur le traité Meguila 23a, qui dit : "La Haftara doit donc porter sur le sujet qui vient d'être évoqué". Le

Rama, précédemment cité, le Choul'han Arou'h, à la même référence, chapitre 284, au paragraphe 7 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 284, au paragraphe 13, disent : "Quand on lit deux Sidrot, on dit la Haftara de la dernière".

(3) Mi'ha 6, 5.

(4) Abudarham, Levouch, Baït 'Hadach, Tourei Zahav et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 284.

Likouteï Si'hot

Haftara et la Sidra ne doit pas se limiter uniquement à quelques versets. Il doit porter aussi sur son contenu général. On sait⁽⁵⁾, en outre, que le contenu d'un passage apparaît en allusion, en son début, à sa "tête". Il en résulte qu'il existe bien une relation particulière entre le début de la Haftara⁽⁶⁾ : "et le reste de Yaakov, parmi de nombreux peuples, qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme" et la fin de la Parchat Balak.

2. Cette Haftara décrit le temps du début de la délivrance, non pas lorsque le Machia'h sera établi d'une façon certaine, après la fin des guerres, quand : "Je transformerai⁽⁷⁾ les nations, qui Le serviront⁽⁸⁾ d'une seule épaule"⁽⁹⁾, mais bien la manière dont se dérouleront ces guerres avec

les nations du monde, "et le reste de Yaakov, parmi les peuples, sera comme le lion parmi les animaux de la forêt, piétinant et chargeant"⁽¹⁰⁾.

Bien plus, à l'époque décrite par la Haftara, subsistera non seulement le mal extérieur, celui des nations du monde, mais aussi le mal intérieur, celui des Juifs, ainsi qu'il est dit⁽¹¹⁾ : "Je supprimerai les imprécations de ta main, Je ferai disparaître tes idoles, J'arracherai tes arbres d'idolâtrie". Le mal sera si intense que l'aide de D.ieu sera nécessaire pour le supprimer, ainsi qu'il est dit : "Je supprimerai..., Je ferai disparaître...".

Ainsi, la Haftara parle de la période du début de la délivrance, quand seront effectuées les dernières prépara-

(5) Voir, notamment, le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 58, dans la note 12.

(6) Mi'ha 5, 6.

(7) Tsefanya 3, 9.

(8) C'est ce que dit le verset. En revanche, le Rambam cité dans la note suivante indique : "et elles Le serviront". On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 420, dans la note et,

plus longuement, dans la note figurant à la fin de la lettre du 13 Tichri 5736, figurant dans le Likouteï Si'hot, tome 14, à la page 414.

(9) On verra, sur tout cela, le Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 11.

(10) Mi'ha 5, 7-8.

(11) Mi'ha 5, 11-13.

Balak

tions pour la délivrance complète. Il en est de même également pour la Sidra, la Parchat Balak, qui décrit une période similaire, celle qui précéda l'entrée en Erets Israël, pour la première fois. Les enfants d'Israël se trouvaient alors à : "Arvot Moav, de l'autre côté du Yarden Yeri'ho"⁽¹²⁾, prêts à entrer en Terre sainte, comme ce sera le cas dans le monde futur. Bien plus, on sait⁽¹³⁾ que, s'il n'y avait eu la faute, l'entrée en Erets Israël, la première fois, aurait été la délivrance complète.

3. Le début de la Haftara définit donc la préparation à la délivrance, l'attitude de celui : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme", avant même la délivrance complète. De fait, il ne sera pas nécessaire de placer sa confiance en l'homme et de s'en remettre à lui, pas même s'il est Juif, ainsi qu'il est dit⁽¹⁴⁾ : "maudit soit l'homme qui placera sa confiance en

l'homme". Or, "vous êtes définis comme des hommes"⁽¹⁵⁾. Il convient donc de s'en remettre uniquement à D.ieu, ainsi qu'il est dit⁽¹⁶⁾ : "béni soit l'homme qui placera sa confiance en D.ieu".

Le verset se réfère au début de cette période de la délivrance et l'on peut en déduire que le verset : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme" proscriit non seulement un comportement interdit, allant à l'encontre de la Torah, à propos duquel il est dit : "maudit soit l'homme qui placera sa confiance en l'homme", mais aussi un espoir en l'homme qui pourrait se concevoir, d'après la Torah. Lors de la délivrance, une telle attitude disparaîtra également.

Il est dit⁽¹⁷⁾ que : "l'Eternel ton D.ieu te bénira en tout ce que tu feras" et le Sifri⁽¹⁸⁾ explique : "je pourrais penser qu'il en est ainsi également si

(12) A la fin de la Parchat 'Houkat.

(13) Traité Nedarim 22b. On verra aussi le Midrash Chemot Rabba, notamment au début du chapitre 32.

(14) Yermyahou 17, 5.

(15) Traité Yebamot 61a.

(16) Yermyahou 17, 7.

(17) Reéh 15, 18.

(18) Sur ce verset.

Likouteï Si'hot

l'on ne fait rien⁽¹⁹⁾, c'est pour cela que le verset dit : en tout ce que tu feras". Cela veut dire que, d'après la Torah, il est nécessaire de forger un réceptacle en fonction des voies de la nature⁽²⁰⁾ et que : "l'on ne s'en remet pas au miracle"⁽²¹⁾. Or, d'une manière naturelle, on doit nécessairement avoir recours aux hommes, y compris aux non-Juifs. De ce fait, la Torah peut envisager une attitude en laquelle on place son espoir en l'homme.

Cette conclusion ne contredit pas l'Injonction : "maudit soit l'homme qui placera sa confiance en l'homme", car lorsque l'on forge un

réceptacle, selon les voies de la nature, cela ne veut pas dire que l'on s'en remet à "l'homme", à la nature elle-même. C'est bien à D.ieu Lui-même que l'on fait confiance. Toutefois, D.ieu envoie Son aide par l'intermédiaire du réceptacle et du vêtement que l'homme prépare, au sein de la nature⁽²²⁾.

Telle est donc, précisément, la spécificité du temps de la délivrance. Tout sera alors : "la rosée émanant de D.ieu". Dès lors, "rien ne viendra de l'homme et l'on ne sollicitera pas l'aide d'autres personnes. Israël n'aura recours à personne d'autre que D.ieu"⁽²³⁾.

(19) C'est ce qui est dit, à différentes références et la version du Sifri en notre possession indique : "je pourrais penser qu'il en est ainsi même si l'on ne fait rien". De même, le Yalkout Chimeoni explique, à propos de ce verset : "je pourrais penser qu'il en est ainsi quand il ne fait rien".

(20) On verra la longue explication de l'introduction du Déré'h 'Haïm, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la tonsure du lépreux, à partir du chapitre 2 et le Kountrass

Ou Mayan, à partir du discours n°17.

(21) Voir le traité Pessa'him 64b, le Zohar, tome 1, aux pages 111b et 112b. Et, le traité Bera'hot 38b dit : "nombreux sont ceux qui firent comme Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, mais ils ne connurent pas la réussite".

(22) On verra les références citées dans la note 20 et, plus longuement, dans le discours 'hassidique intitulé : "Et, tu sauras", de 5657.

(23) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Mi'ha 5, 6.

Balak

C'est ainsi que la 'Hassidout⁽²⁴⁾ interprète le verset⁽²⁵⁾ : "il est bon de s'en remettre à D.ieu, plutôt que de s'en remettre à l'homme". Cette formulation indique qu'il est permis de s'en remettre à l'homme et qu'une telle attitude est concevable, mais que, pour autant, il reste préférable de s'en remettre à D.ieu.

En l'occurrence, "s'en remettre à l'homme" signifie à l'Homme céleste, Qui emplit les mondes. En effet, un réceptacle et un vêtement au sein des voies de la nature sont nécessaires pour obtenir Sa révélation. C'est de cette façon que la bénédiction de D.ieu peut apparaître à l'évidence⁽²⁶⁾. De ce fait, "il est bon de s'en remettre à D.ieu", c'est-à-dire à sa révélation qui entoure les mondes. De son

point de vue, tout effort, empruntant les voies de la nature est inutile. En effet, "Il assurera tes besoins"⁽²⁷⁾ et Il en forgera Lui-même le réceptacle⁽²⁸⁾.

4. La finalité ultime n'est pas de faire disparaître le comportement naturel, mais, bien au contraire, de le transformer et de l'élever⁽²⁸⁾, jusqu'à ce qu'il soit évident, aux yeux de tous, que la nature est elle-même unifiée à D.ieu. Il en résulte, pour ce qui fait l'objet de notre propos, que le verset : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme" prône, non pas la suppression de l'aide que : "l'homme" doit apporter, mais plutôt un recours à la nature qui soit profondément unifié à D.ieu, au point de ne plus voir l'aide de l'homme, mais unique-

(24) Likouteï Torah, Chemini Atséret, aux pages 90d et 91b. Yohel Or, du Tséma'h Tsédek, sur Tehilim, à propos de ce verset et fin du discours 'hassidique intitulé : "Il ne se souvint pas", de 5688.

(25) Tehilim 118, 8.

(26) On verra, à ce propos, le Torat 'Haïm, Parchat Vaye'hi, dans le discours Ben Porat Yossef, au chapitre

13, le Yohel Or, du Tséma'h Tsédek sur le verset Tehilim 40, 5 et le discours 'hassidique intitulé : "Il ne se souvint pas", précédemment cité.

(27) Selon les termes du verset Tehilim 55, 23.

(28) Voir, notamment, le Likouteï Dibbourim, tome 4, à partir de la page 752b et le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 80.

Likouteï Si'hot

ment celle de D.ieu. En effet, l'action de l'homme, "en tout ce que tu feras" peut prendre deux formes :

A) On peut avoir conscience que la nature n'est rien par elle-même, qu'elle n'a pas d'existence indépendante, "comme la hache dans la main du bûcheron"⁽²²⁾. Cependant, D.ieu demande : "tu feras". Il souhaite que l'on forge un réceptacle au sein des voies de la nature. En pareil cas, la nature a une valeur intrinsèque, non pas pour elle-même, mais du fait de l'Injonction divine, qui lui confère une importance aux yeux des hommes⁽²⁹⁾.

B) On peut aussi intervenir par les voies naturelles uniquement parce que D.ieu

l'a demandé, mais sans leur accorder la moindre importance, parce que l'on ne voit en elles qu'un moyen d'accomplir la Volonté du Créateur⁽³⁰⁾. C'est l'explication⁽³¹⁾ de l'enseignement de nos Sages⁽³²⁾, à propos du verset⁽³³⁾ : "tes temps seront foi". Ils disent, à ce sujet, que : "la foi, c'est l'ordre de la Michna présentant les lois des plantations, car on exprime d'abord sa foi en Celui Qui possède la vie éternelle et c'est ensuite que l'on plante".

D'une manière naturelle, celui qui sème sera ensuite en mesure de récolter et peu importe donc qui le fait, juif ou non-Juif. Il peut même s'agir d'une graine qui est plantée en terre d'elle-même, sans la moindre intervention, de la

(29) Ainsi, le *Likouteï Si'hot*, tome 4, à la page 1044, analyse l'argument des explorateurs selon lequel : "le Maître ne peut pas ôter Ses instruments". Cette affirmation permet d'établir que les comportements du monde sont effectivement définis comme : "Ses instruments", ceux de D.ieu, puisqu'Il en est le Maître. Toutefois, prétendaient-ils, Sa manière de diriger le monde est telle que : "Il ne peut pas ôter Ses instruments".

(30) On verra les *Pirkeï de Rabbi Eliézer*, au début du chapitre 33, qui disent : "Its'hak a-t-il planté du blé, ce qu'à D.ieu ne plaise ? C'est, en fait, de la Tsedaka qu'il avait planté !". Ceci est longuement expliqué dans le *Likouteï Si'hot*, tome 5, à la page 74.

(31) On verra aussi le *Likouteï Si'hot*, tome 1, aux pages 216 et 240.

(32) *Traité Chabbat 31a* et *Tossafot*, à cette référence, citant le *Yerouchalmi*.

(33) *Ichaya 33, 6*.

Balak

part de l'homme. La nature de la terre veut que ce qui est semé pousse et, bien plus, cette nature a été fixée de telle façon que : "la semence et la récolte ne disparaîtront pas"⁽³⁴⁾.

Mais, après tout cela, la nature n'a, cependant, aucune importance, elle n'occupe aucune place, pour un Juif. Lorsqu'il sème, il ne le fait pas parce que, d'une manière naturelle, c'est ainsi qu'il pourra récolter, mais uniquement parce que, de la sorte, il : "exprime sa foi en Celui Qui possède la vie éternelle" et c'est précisément pour cela qu'il "plante".

5. La différence entre les deux comportements qui viennent d'être définis réside non seulement dans la manière d'exprimer sa confiance en D.ieu, mais aussi, et en conséquence, dans l'attitude que l'on adopte, dans ses pensées, dans ses paroles et dans ses actions. Lorsque : "tu feras" a une existence indépendante, la nature conserve son impor-

tance intrinsèque et, dès lors, l'action concrète, la pratique de la Torah et des Mitsvot sont bien deux domaines indépendants.

Parfois, la pratique de la Torah et des Mitsvot va à l'encontre des voies de la nature. Ainsi, celui qui prolonge sa prière devra, pour cela, prendre du temps qu'il consacre à ses affaires et celui qui contribue largement à la Tsedaka pourra manquer de fonds susceptibles d'être investis dans son commerce. C'est à ce propos qu'il est dit⁽³⁵⁾ : "une nation se dressera contre l'autre". Même si l'on renonce à avoir recours aux voies de la nature, parce que l'on sait que : "c'est la bénédiction de D.ieu qui enrichit"⁽³⁶⁾. Car, les voies naturelles ne sont qu'un réceptacle, qu'un vêtement pour cette bénédiction de D.ieu. On se consacrera donc à la Torah et aux Mitsvot, en luttant et en se renforçant contre son âme animale. Toutefois, il reste toujours possible que s'accomplisse le verset : "une nation se dresse-

(34) Noa'h 8, 22.

(35) Selon les termes du verset Toledot 25, 23. On verra aussi le

Tanya, chapitre 13, qui dit : "et malgré cela".

(36) Michlé 10, 22.

Likouteï Si'hot

ra contre l'autre", ce qu'à D.ieu ne plaise. L'autre côté peut à tout moment prendre le dessus.

A l'inverse, quand le : "tu feras" n'a aucune importance, quand l'action n'a pas d'autre but que de mettre en pratique la Volonté de D.ieu, elle est alors partie intégrante de Son service, qui s'effectue : "en tous tes actes"⁽³⁷⁾ et : "en toutes tes voies"⁽³⁸⁾, sans aucune autre motivation que : "pour le Nom de D.ieu"⁽³⁷⁾ et : "connais-Le"⁽³⁸⁾, en étant pénétré de ce : "Nom de D.ieu" et de ce : "connais-Le", jusqu'à l'unification la plus totale. Et, il est bien clair que, pour celui qui n'a pas d'autre existence que la Volonté de D.ieu, une Mitsva ne peut pas être en contradiction avec une autre. Bien au contraire, "une Mitsva en attire une autre"⁽³⁹⁾.

6. La différence entre ces deux attitudes se manifeste non pas par une action

concrète, par une intervention du mauvais penchant qui vient, d'emblée, demander à un Juif de transgresser la Volonté du Très Haut, ce qu'à D.ieu ne plaise, mais bien par une "pointe de cheveux". Au début, "en ce jour", le mauvais penchant affirme sa conviction que le fait d'emprunter les voies de la nature ne peut pas aller à l'encontre de la pratique de la Torah et des Mitsvot. Il rappelle, cependant, que la Torah fait une place à la nature. Puis, "le lendemain", au final, il témoignera que ces voies naturelles ont un caractère essentiel.

Comme l'explique mon beau-père, le Rabbi⁽⁴⁰⁾, à propos de l'enseignement suivant de nos Sages⁽⁴¹⁾ : "en cela réside la dextérité du mauvais penchant, en ce jour, il dit à l'homme : fais ceci", le mauvais penchant ne commence pas par dire à l'homme qu'il doit aller à l'encontre de sa volonté véritable⁽⁴²⁾ et trans-

(37) Traité Avot, chapitre 2, à la Michna 12.

(38) Michlé 3, 6.

(39) Traité Avot, chapitre 4, à la Michna 2.

(40) Discours 'hassidique intitulé : "Rabbi Ochaya dit", de 5689, au cha-

pitre 7, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à la page 36a. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 900.

(41) Traité Chabbat 105b.

(42) On verra aussi le Rambam, lois du divorce, à la fin du chapitre 2.

Balak

gresser la Volonté de D.ieu. Bien au contraire, il lui dit, tout d'abord : "fais ceci" et il manifeste ainsi son accord à sa pratique de la Torah et des Mitsvot. Il lui explique qu'il doit logiquement en être ainsi, selon la logique de l'âme animale et, manifestant son existence lors de la pratique de la Torah et des Mitsvot, il habitude ainsi l'homme à obtenir son accord, en tout ce qu'il fait. Puis, "le lendemain, il lui dit : fais cela et, à la fin, il lui dit : va servir les idoles".

De ce fait, le moyen de se préserver contre les stratagèmes du mauvais penchant n'est pas une conception rationnelle du service de D.ieu, car une telle approche fait une place à la nature, mais bien la soumission et l'abnégation devant la Volonté du Très Haut, au-delà de toute logique. En pareil cas, on n'a rien d'autre en soi que cette Volonté. C'est la différence, introduite au paragraphe 3, qui existe entre la confiance en D.ieu et le fait de s'en remettre à l'homme.

Celui qui s'en remet à l'homme, à la révélation qui pénètre les mondes, sert D.ieu

sur la base de sa logique. Son effort s'inscrit ainsi dans les voies de la nature, lesquelles, à ce stade, conservent encore une importance. Par contre, s'en remettre à D.ieu, par Sa révélation qui entoure les mondes, Le servir en faisant abstraction de sa logique, conduit à ne faire aucune part à la nature. En pareil cas, "Il assurera tes besoins", les réceptacles existent, mais ils sont donnés par D.ieu. Dès lors, comme on l'a dit, l'homme, même s'il emprunte les voies de la nature, ne leur accorde aucune importance. L'aide des hommes devient donc inconcevable, car les voies de la nature ne font qu'un avec D.ieu.

C'est pour cela qu'il est dit, à propos de la préparation à la délivrance : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme". C'est, en effet, de cette façon que l'on supprime le voile et l'occultation de la nature. Dès lors, on peut constater, par ses yeux de chair, que la nature est elle-même divine, que tout est effectivement : "comme la rosée émanant de D.ieu, qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne

Likouteï Si'hot

s'en remet pas aux fils de l'homme", tout comme il est dit aussi : "Il assurera tes besoins".

7. Tout ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre le rapport entre la Haftara et la fin de la Parchat Balak, décrivant la faute de Baal Peor et l'abnégation de Pin'has⁽⁴³⁾, qui en assura la réparation, ainsi qu'il est dit : "Il obtint l'expiation des enfants d'Israël"⁽⁴⁴⁾. La 'Hassidout explique⁽⁴⁵⁾ que l'origine de la faute de Baal Peor, une idole que l'on sert en déposant ses déjections devant elle⁽⁴⁶⁾, est l'importance que l'on accorde aux plaisirs matériels, lesquels ne sont que les déchets du plaisir céleste.

Comment est-il possible d'accorder une place essentielle aux plaisirs matériels, qui ne sont que des déchets ? Il en est ainsi quand on prête de l'importance aux voies naturelles, comme on l'a dit. Une telle attitude conduit, en effet, à s'embourber dans les préoccupations matérielles.

Ce qui vient d'être dit éclairera les propos de nos Sages⁽⁴⁷⁾, à propos de l'expiation de la faute de Baal Peor : "Elle n'a pas bougé, jusqu'à maintenant. Elle continue à susciter l'expiation jusqu'à la résurrection des morts". En effet, la purification et l'expiation complètes de la faute ne seront obtenues que dans le monde futur, quand la transformation de la nature sera

(43) Pin'has se mit en danger en tuant le chef de la tribu de Chimeon, devant le rassemblement de tous. De ce fait, plusieurs miracles durent alors être accomplis pour lui, comme l'expliquent le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, le Sifri et le Tan'houma, à la fin de la Parchat Balak, de même que le traité Sanhédrin 82b.

(44) Pin'has 25, 13.

(45) Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à la page 11c. Fin du discours 'hassidique intitulé : "Nous étions installés à Gaï", dans le Séfer Ha Maamarim Ethale'h Liozna. Séfer

Ha Maamarim 5562, à partir de la page 88. On verra aussi, concernant ce qui est dit dans les paragraphes 7 et 8, le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1327.

(46) Commentaire de Rachi sur le verset Balak 25, 3. On verra aussi le traité Sanhédrin 64a.

(47) Sifri, à cette référence de la Parchat Pin'has. On verra le traité Sanhédrin 82b, qui précise que : "cette expiation est judicieuse". On verra aussi les Tossafot sur le traité Sotta 14a.

Balak

achevée et que celle-ci sera parfaitement unifiée à la Divinité. Dès lors, il sera possible d'accorder une place essentielle aux préoccupations matérielles.

C'est pour cette raison que l'expiation résulta de l'abnégation de Pin'has, une abnégation de laquelle la Torah elle-même dit : "on ne peut l'ordonner"⁽⁴⁸⁾, mais Pin'has ne s'en affecta pas et il fit don de sa propre personne, au-delà de toute logique, y compris celle de la sainteté. Car, comme on l'a dit, c'est précisément la soumission, au-delà de toute rationalité, y compris celle de la sainteté qui permet de ne plus faire de différence entre la nature et la Divinité, bien que la Torah dise : "L'Eternel ton D.ieu te bénira en tout ce que tu feras".

8. Ceci nous conduit à établir un lien entre ce qui vient d'être dit et l'entrée en Erets Israël, puisque les événements de la Parchat Balak sont survenus peu avant cela, comme on l'a indiqué au paragraphe 2. Dans le désert, il y avait la manne, le comportement miraculeux qui excluait toute erreur pouvant découler des actions des hommes, ainsi qu'il est dit⁽⁴⁹⁾ : "celui qui ajoutait n'en avait pas plus et celui qui en enlevait n'en avait pas moins". La manne était distribuée uniquement pour la journée. Il fallait donc avoir une confiance absolue en D.ieu, "au jour le jour"⁽⁵⁰⁾.

Il n'en fut pas de même, en revanche, après l'entrée en Erets Israël. Les enfants d'Israël adoptèrent⁽⁵¹⁾ alors l'organisation qui convient à

(48) Traité Sanhédrin 82a. Rambam, lois des unions interdites, chapitre 2, au paragraphe 5. Tour Even Ha Ezer, au chapitre 16. Rama, 'Hochen Michpat, chapitre 425, au paragraphe 4.

(49) Bechala'h 16, 18.

(50) Yalkout Chimeoni, Parchat Bechala'h, au paragraphe 248 et, de même, traité Yoma 76a.

(51) Bien plus, les territoires de Si'hon et de Og avaient déjà été conquis, mais l'on verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Bechala'h, au verset 35, de même que le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 189.

Likouteï Si'hot

un pays habité⁽⁵²⁾. Il fallait donc, au préalable, régler l'épisode de Baal Peor et, bien que leur organisation était, désormais, basée sur la nature, ils n'en devaient pas moins mettre en pratique les termes du verset : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme". Les enfants d'Israël devaient donc savoir que la nature n'a pas d'existence indépendante et que leur confiance en D.ieu devait rester inchangée, à la mesure de ce qu'elle était dans le désert.

9. Il y a également là un enseignement pour ces derniers jours de l'exil, alors que l'on se prépare à l'entrée en Israël, avec notre juste Machia'h. Nous sommes encore dans l'obscurité intense et profonde⁽⁵³⁾ de l'exil, à l'opposé du début de la délivrance⁽⁵⁴⁾, comme on peut le constater. Malgré cela, tout ce qui se passera dans le monde futur "dépend de nos actions et de nos réalisations, pendant le temps de l'exil"⁽⁵⁵⁾. C'est, en particulier, le cas en notre génération, alors que nous effectuons les derniers prépa-

(52) A la même référence de la Parchat Bechala'h.

(53) L'expression : "intense et profonde" rappelle ici que certains commettent, malheureusement, l'erreur de faire passer l'obscurité pour de la lumière. De ce fait, ils présentent l'exil comme le début de la délivrance. Or, il y a là une obscurité et un voile au sein même de l'obscurité de l'exil. Selon l'explication du Baal Chem Tov, citée dans le Toledot Yaakov Yossef, au

début de la Parchat Béréchit, à propos du verset Vayéle'h 31, 18 : "Et, Moi, voiler, Je voilerai Ma Face, ce jour-là". Il indique que : "le voile est lui-même voilé", de sorte qu'on ne le ressent pas et que l'on fait passer : "voiler Je voilerai" pour le début de la délivrance !

(54) Voir la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 149, dans la note.

(55) Tanya, au début du chapitre 37.

Balak

ratifs pour la délivrance, par notre juste Machia'h. Selon le dicton de mon beau-père, le Rabbi⁽⁵⁶⁾, le Machia'h "se tient derrière notre mur"⁽⁵⁷⁾ et, bien plus, les murs de l'exil brûlent d'ores et déjà⁽⁵⁸⁾ !

Chacun doit donc adopter d'ores et déjà, au moins jusqu'à un certain point, le service de D.ieu qui est induit par le verset : "qui n'a pas espoir en l'homme et qui ne s'en remet pas aux fils de l'homme". Les voies de la nature ne doivent plus avoir la moindre importance et il ne faut placer sa confiance qu'en D.ieu.

C'est de cette façon que chacun pourra être "libéré" des tracas et des troubles. En effet, en agissant, en mettant en pratique : "en tout ce que tu feras" uniquement dans le but d'accomplir la Volonté de D.ieu, on ne connaîtra plus le tracas et le trouble. Car, on aura pour seule préoccupation la Volonté divine.

Et, la délivrance personnelle qui sera obtenue par chacun⁽⁵⁹⁾ préparera la délivrance collective, par notre juste Machia'h. Elle en deviendra le réceptacle, jusqu'au : "jour qui sera entièrement Chabbat et repos pour l'éternité"⁽⁶⁰⁾.

(56) Selon l'appel imprimé dans Ha Krya Ve Ha Kedoucha, de Sivan 5701.

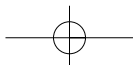
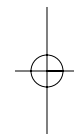
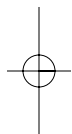
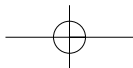
(57) D'après les termes du verset Chir Hachirim 2, 9.

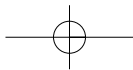
(58) Voir la lettre de mon beau-père, le Rabbi, qui est imprimée au début

du Hayom Yom, à la page 12. On verra aussi le Likouteï Dibbourim, tome 3, à la page 794.

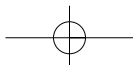
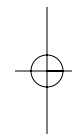
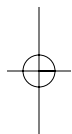
(59) Voir Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4.

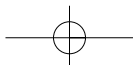
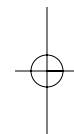
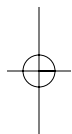
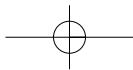
(60) A la fin du Tanya.





PIN'HAS





*Pin'has**Pin'has****Les trois Achrei quotidiens****(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5731-1971**et à l'issue du Chabbat Parchat Pin'has 5738-1978)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 351)*

1. Le Zohar, commentant notre Paracha⁽¹⁾, enseigne⁽²⁾ que : “quiconque récite le ‘cantique de David’ trois fois chaque jour, aura part au monde futur”. Puis, il précise qu’il est une obligation de dire ce ‘Cantique de David’ au moins deux fois : “afin d’obtenir sa subsistance chaque jour”. Néanmoins, on le dit, en outre, une troisième fois, “non pas par obligation, mais afin de prononcer une louange”.

Mon père, dans ses commentaires du Zohar⁽³⁾, indique que l’on récite le “cantique de David” trois fois, “au même titre qu’il y a trois prières”. C’est aussi ce que Rachi dit clairement, dans son commentaire du Talmud⁽⁴⁾ : “trois fois : comme il y a trois prières”. Or, deux prières sont obligatoires, Cha’harit et Min’ha, alors que la troisième, Arvit, a un caractère facultatif⁽⁵⁾. Il en est donc de même pour le “cantique de David”, puisque : “deux fois sont une

(1) A la page 226a.

(2) Traité Bera’hot 4b et l’on verra le Guilaïon Ha Chass, à propos de : “trois fois”, de même que le Zohar, tome 3, à la page 119b.

(3) Likouteï Lévi Its’hak sur le Zohar, tome 2, à la page 444.

(4) Traité Bera’hot 4b et l’on verra le Séfer Ha Maamarim 5688, à la page 156 et dans la note.

(5) Traité Bera’hot 4b et références indiquées.

Likouteï Si'hot

obligation pour les hommes" et la troisième est dite "afin de prononcer une éloge", ce qui est bien : "comme la prière d'Arvit, qui a un caractère facultatif".

2. Le Tséma'h Tsédek, dans ses notes sur les Tehilim⁽⁶⁾, cite ce commentaire de Rachi, selon lequel les trois "cantiques de David" correspondent aux trois prières et il pose ensuite la question suivante : "si l'on admet cette explication, pourquoi ne pas dire le 'cantique de David' également pendant la prière d'Arvit ?". Pourquoi donc le dire deux fois à Cha'harit et une troisième à Min'ha ?

Certains commentateurs expliquent que la prière d'Arvit n'est pas le moment de dire Achrei⁽⁷⁾, car : "on ne prie pas⁽⁸⁾ et l'on ne prononce pas de louange⁽⁹⁾ pendant la nuit" ou encore car : "on ne récite pas la Kedoucha à Arvit. Or, Achrei est lié à la Kedoucha"⁽¹⁰⁾. C'est pour cela que nous disons le "cantique de David" deux fois à Cha'harit, à la place d'Arvit.

Le Tséma'h Tsédek n'accepte cependant pas cette interprétation, car de deux choses l'une, ou bien le troisième "cantique de David" a été instauré pour la prière d'Arvit et, dès lors, il n'y a pas lieu de l'insérer dans une

(6) Yohel Or, additifs, à partir de la page 672 et à la page 541.

(7) On verra ce qui est mentionné à cette référence du Yohel Or, de même que dans le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 108, au paragraphe 5, d'après le Maguen Avraham, chapitre 108, au paragraphe 5. A cette même référence, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken dit encore : "après Arvit" et l'on peut se demander pourquoi il modifie, de la sorte, les termes du Maguen Avraham, à cette référence, basés sur le Rekanti, à la Parchat

Vayéra, sur le verset : "Avraham se leva tôt le matin". Celui-ci dit, en effet : "à Arvit". Mais, peut-être le fait-il uniquement par symétrie avec ce qui est dit, au préalable : "après Min'ha".

(8) Elya Rabba, chapitre 132, au paragraphe 8, cité à cette référence du Yohel Or.

(9) C'est ce que dit le Levouch, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 132.

(10) Ce sont les termes du Elya Rabba, à cette référence, d'après le Maharcha, à la même référence du traité Bera'hot, qui est cité également par le Yohel Or.

Pin'has

autre prière, en l'occurrence celle de Cha'harit, ou bien il n'a pas sa place dans Arvit et, si tel est le cas, il devrait être suffisant de le réciter deux fois.

Le Tséma'h Tsédek en déduit que l'affirmation du Talmud selon laquelle : "quiconque récite le 'cantique de David' trois fois chaque jour aura part au monde futur" s'entend uniquement d'après l'avis⁽⁵⁾ qui définit Arvit comme une prière obligatoire.

Le troisième est donc effectivement récité pendant la prière d'Arvit. Néanmoins, "nous considérons⁽¹¹⁾ que la Hala'ha est tranchée selon l'avis qui reconnaît à Arvit un caractère facultatif et, de ce fait, nous récitons Achrei : "avant la prière d'Arvit"⁽¹²⁾.

Cela veut dire que, selon l'avis, retenu par la Hala'ha, qui considère que la prière d'Arvit a un caractère facultatif, il suffit de dire le "cantique de David" deux fois⁽¹³⁾ pour

(11) Traité Bera'hot 27b. Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 235. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 106, au paragraphe 2.

(12) Comme le disent le Colbo, au paragraphe 12 : "loi d'Achrei" et le Yohel Or, à cette référence, mais l'on peut, néanmoins, s'interroger, à ce propos, car le Colbo écrit : "parce que, selon certains, Arvit a un caractère facultatif. Il a donc été décidé de le dire deux fois à Cha'harit et l'on n'a pas voulu l'instaurer à Arvit". Le Tséma'h Tsédek, en revanche, consi-

dère que l'affirmation de la Guemara : "quiconque récite le 'cantique de David' trois fois chaque jour aura part au monde futur" s'entend d'après l'avis de celui qui définit Arvit comme une obligation. En outre, il n'y a pas lieu d'instaurer le "cantique de David" à Cha'harit à la place d'Arvit et de le dire alors deux fois, pour une raison qui sera énoncée ultérieurement dans le texte. On verra, notamment, le paragraphe 5.

(13) On verra le Yohel Or, à la page 541, qui précise : "nous ne le disons que deux fois".

Likouteï Si'hot

avoir part au monde futur⁽¹⁴⁾. Puis, par la suite⁽¹⁵⁾, il est précisé que, d'après l'enseignement de la 'Hassidout, ce qui est accompli par la lecture du "cantique de David", durant Cha'harit et Min'ha, est obtenu, d'une manière naturelle, pendant Arvit, d'après celui qui lui reconnaît un caractère facultatif.

En d'autres termes, on répète trois fois le "cantique de David", dont deux à Cha'harit, non pas pour avoir part au monde futur, mais seulement : "pour ne pas écarter le fait de réciter trois fois Achrei"⁽¹⁶⁾, comme nous le montrerons. Or, cette conclusion soulève la question suivante : comment accorder, d'une part, l'explication de

mon père affirmant que le troisième "cantique de David" correspond au fait qu'Arvit a un caractère facultatif, ce qui veut dire que, d'après l'avis qui considère qu'il en est bien ainsi, on le récite trois fois dans le but d'avoir accès au monde futur, bien que le troisième soit, en quelque sorte, un éloge de D.ieu, au même titre que Arvit a un caractère facultatif et, d'autre part, le commentaire du Tséma'h Tsédek affirmant que, si l'on admet le caractère facultatif d'Arvit, il suffit de dire deux fois le "cantique de David" pour avoir part au monde futur ?

3. On peut, en outre, se poser ici une autre question. Selon l'explication du

(14) On peut, toutefois, s'interroger sur le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 51, qui indique : "il est dit que celui qui récite le 'cantique de David' trois fois chaque jour est certain d'avoir part au monde futur", même s'il tranche, par ailleurs, qu'Arvit a bien un caractère facultatif, comme l'indique la note 11, d'autant qu'il précise : "trois fois" et l'on verra ce que dit, à ce propos, la note 2. En l'occurrence, il n'était pas nécessaire de préciser qu'il faut le dire trois fois.

Au paragraphe 9, en effet, l'Admour Hazaken omet l'expression : "trois fois chaque jour", bien que le Maguen Avraham, pour sa part, l'emploie, au paragraphe 7. Et, le Colbo, dans la version qui est parvenue jusqu'à nous indique effectivement, au paragraphe 4 : "quiconque le dit chaque jour", sans préciser : "trois fois". C'est aussi ce que dit le Beth Yossef, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

(15) A la page 674.

(16) Au début de la page 673.

Pin'has

Tséma'h Tsédek, affirmant que le caractère facultatif d'Arvit, admis par la Hala'ha, permet de lire seulement deux fois le "cantique de David" pour avoir part au monde futur, pourquoi donc le disons-nous trois fois chaque jour, dont deux à Cha'harit ?

En fait, le Tséma'h Tsédek lui-même en indique la raison : "pour ne pas écarter le fait de réciter trois fois Achrei" ou encore, selon les termes de la Kabbala et de la 'Hassidout énoncés par la suite⁽¹⁵⁾, "on le récite deux fois à Cha'harit, tout comme Yaakov a libéré Avraham⁽¹⁷⁾, parce que l'Attribut de Tiféret tend vers celui de 'Hessed". Mais, cette explication doit elle-même être précisée, car, s'il est possible d'avoir part au monde futur en disant seulement deux fois le "cantique de David", puisque ce qui concerne Arvit est obtenu d'une manière naturelle, comme si l'on avait dit ce cantique, d'après ce qui vient d'être exposé, quel est le manque

qui subsiste encore, que l'on doit combler en lisant ce cantique une troisième fois ?

4. On peut donc expliquer tout cela brièvement, de la façon suivante. Une différence existe entre le Talmud et le Zohar. Le Tséma'h Tsédek expose l'avis du Talmud, comme il le précise lui-même. Or, selon la partie révélée de la Torah, si l'on admet le caractère facultatif de la prière d'Arvit, il n'y a pas lieu de dire alors le "cantique de David". et, de ce point de vue, il est clair que Cha'harit ne peut pas remplacer Arvit. Mon père, en revanche, commente l'avis du Zohar, exprimant la dimension profonde de la Torah. De ce point de vue,

A) il y a bien lieu de dire le "cantique de David" à Arvit, même si cette prière a un caractère facultatif, mais on le fait uniquement pour proclamer l'éloge de D.ieu, ce qui est effectivement comparable au caractère facultatif de cette prière⁽¹⁸⁾,

(17) Ichaya 29, 22, selon une formulation quelque peu différente.

(18) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au chapitre 108,

qui précise : "sauf s'il le dit, comme s'il lisait la Torah, mais non à titre d'obligation".

Likouteï Si'hot

B) cette lecture du "cantique de David", même si elle correspond à Arvit, a lieu, concrètement, pendant la prière de Cha'harit.

De ce fait, le Tséma'h Tsédek conclut : "pour autant, il n'y a pas lieu d'écarter le fait de réciter trois fois Achrei. On le dit à Cha'harit". Par la suite, il établit un lien entre Cha'harit et Arvit, selon les termes de la Kabbala : "parce que l'Attribut de Tiféret tend vers celui de 'Hessed". Or, il ne fait pas allusion ici au principe proprement dit, selon lequel il suffit de dire Achrei deux fois⁽¹³⁾, mais bien à sa dimension profonde, demandant qu'il soit récité trois fois, même si l'on admet le caractère facultatif d'Arvit.

5. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, les propos suivants du Tséma'h Tsédek : "Nous considérons que la prière d'Arvit est facultative. C'est la raison pour laquelle nous ne la faisons pas précéder par

Achrei", car l'effet de ce "cantique de David" est : "à n'en pas douter, réalisé de lui-même"⁽¹⁵⁾. Il en résulte que l'on ne dit pas le "cantique de David" avant Arvit, d'après l'avis qui considère que cette prière est facultative, non pas parce qu'une telle manière de procéder serait sans intérêt, puisqu'elle conduirait à ne pas dire le troisième "cantique de David", dans la mesure où Arvit est facultatif, alors que : "on le supprime uniquement quand cela présente un intérêt"⁽¹⁹⁾. En fait, sa lecture est supprimée, plus exactement, parce qu'il est d'emblée inutile de dire Achrei une troisième fois, avant Arvit, puisque son effet sera : "à n'en pas douter, réalisé de lui-même".

Ceci semble difficile à comprendre. On dit que la prière d'Arvit est facultative parce que l'unification qu'elle réalise entre les sphères célestes se réalise d'elle-même, après que celui qui prie se soit préparé à l'obtenir pendant Cha'harit et

(19) A la même référence du Colbo et l'on verra la note 12, ci-dessus.

Pin'has

Min'ha⁽²⁰⁾. Malgré cela, Arvit a été instauré, au moins d'une manière facultative et il aurait donc dû en être de même pour le : "cantique de David", qui aurait pu être facultatif également. Bien plus, "de nos jours, Arvit a reçu un caractère obligatoire"⁽²¹⁾ et l'on aurait donc pu imaginer qu'il en soit de même pour le "cantique de David". Et, de fait, pourquoi ne pourrait-on pas le dire avant la prière d'Arvit ?

6. On peut donner, à ce propos, l'explication suivante. Les accomplissements qui dépassent l'effort de l'homme et qui se réalisent d'eux-mêmes, après que celui-ci ait

effectué les préparatifs nécessaires, après qu'il ait forgé un réceptacle apte à intégrer les révélations célestes, se répartissent, de façon générale, en deux catégories⁽²²⁾ :

A) Certains niveaux transcendent totalement les accomplissements des hommes, de sorte qu'aucun effort, de leur part, ne pourrait les provoquer. C'est le cas, par exemple, de la traversée de la mer Rouge, lorsque D.ieu dit : "Et, vous, vous resterez silencieux"⁽²³⁾. Aucune prière ne fut alors nécessaire, car le combat mené là-haut émane d'un stade et d'un niveau⁽²⁴⁾ transcendant tout effort de l'hom-

(20) L'unification d'Arvit et la manière dont elle transcende l'effort de l'homme sont expliquées par le Yohel Or, à cette référence, d'après le Zohar, tome 1, à la page 133a. On verra, notamment, la longue explication développée par les Biyoureï Ha Zohar, de l'Admour Haémtsahi et du Tséma'h Tsédek, à cette référence.

(21) Tour et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, cités à la note 11.

(22) Sur l'ensemble de ce paragraphe, on verra les Biyoureï Ha Zohar du Tséma'h Tsédek, à cette même référence, aux pages 92-93.

(23) Bechala'h 14, 14.

(24) Selon les termes du Zohar, tome 2, à la page 48a, qui précise que :

"tout cela dépend d'Atik Yomin".

(25) Voir le Zohar, tome 2, à la page 47b, sur ce verset et le Torah Or, Parchat Bechala'h, à la page 65a, cité par les Biyoureï Ha Zohar, du Tséma'h Tsédek, à cette référence, qui précise : "s'il y a un effort, le réveil d'en haut ne peut être qu'à la mesure du réveil d'en bas". Mais, peut-être est-il possible d'envisager que cela se produise de deux façons différentes. D'une part, la révélation peut être, d'emblée, en fonction de l'effort qui est effectué ici-bas. D'autre part, elle peut, parvenue ici-bas, être modifiée, en fonction de l'effort des hommes, mais ce point ne sera pas développé ici.

Likouteï Si'hot

me. Bien plus, un tel effort aurait même pu semer le trouble⁽²⁵⁾.

B) D'autres niveaux, en revanche, sont sensibles aux efforts des hommes. Pour autant, ceux-ci ne sont pas obligatoires, mais uniquement facultatifs. En pareil cas, l'action des hommes n'a pas pour but de provoquer la révélation céleste. En effet, si c'était un accomplissement de l'homme qui permettait de l'obtenir, celui-ci serait obligatoire. Cette révélation est donc bien un don de D.ieu et l'effort de l'homme permet uniquement qu'elle exerce pleinement son influence, ici-bas.

Le Tséma'h Tsédek cite un exemple, illustrant son propos⁽²⁶⁾. Il parle de la mention de la rosée, de laquelle il est dit : "les Sages ne l'ont pas rendue obligatoire". En effet, la rosée échappe à l'effort réalisé ici-bas et : "D.ieu ne retient pas la rosée"⁽²⁷⁾. Néanmoins, celui qui veut la

mentionner le peut afin qu'elle soit : "pour la bénédiction"⁽²⁸⁾.

C'est pour cela qu'une telle chose est facultative, échappant à l'effort de l'homme. La possibilité en est donc offerte, mais une contrainte, en la matière, n'aurait pas de sens, pour s'assurer que la révélation est effectivement conforme à ce qu'elle doit être. Il ne peut donc pas y avoir là une obligation pour l'homme.

Il en est donc de même pour le caractère facultatif de la prière d'Arvit. Même si l'unification, dans les sphères célestes se fait d'elle-même, on peut envisager, dans le cadre de cette pratique facultative, de faire en sorte, par exemple, que l'unification réalisée de la sorte soit : "pour la bénédiction".

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi il en est ainsi uniquement pour la prière d'Arvit, mais non pour la lec-

(26) Biyoureï Ha Zohar, à la même référence.

(27) Traité Taanit 3a.

(28) Maguen Avraham, chapitre 114, au paragraphe 4. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même chapitre, au paragraphe 3.

Pin'has

ture du “cantique de David”, à propos duquel le Tséma’h Tsédek donne l’explication suivante⁽²⁹⁾ : “ce cantique met en éveil le niveau introduisant ce qui est à l’origine de l’unification entre l’élément masculin et l’élément féminin”. Cela veut bien dire qu’il n’y a pas lieu de le réciter pendant Arvit. En effet, cette prière est prononcée, au moins d’une manière facultative, afin de déterminer de quelle façon sera obtenue cette unification, non pas pour la provoquer, comme on l’a dit. A l’opposé, le “cantique de David” est celui qui “met en éveil le niveau”, qui est à l’origine de cette unification. Or, pour la réaliser, l’effort de l’homme est sans effet, comme on l’a montré.

8. Néanmoins, il en est ainsi uniquement de par la partie révélée de la Torah, qui est liée à l’aspect dévoilé de la

Divinité⁽³⁰⁾, si l’on peut s’exprimer ainsi, au stade de Kéter. Aucune action de la part de l’homme n’est alors possible, qui serait susceptible de réaliser cette unification, laquelle dépend de la partie profonde de Kéter.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour la dimension profonde de la Torah, liée à l’aspect caché du Saint béni soit-Il et à la partie intérieure de Kéter⁽³¹⁾. Un effort de l’homme est alors nécessaire, pour réaliser cette unification. Pour autant, l’effort, à ce stade, ne peut pas être une “obligation”. Il ne peut avoir qu’un caractère “facultatif”, car, en la matière, cet effort n’a pas d’effet et il ne peut rien accomplir. On ne peut donc pas l’exiger, contraindre l’homme à le fournir. Un tel effort a seulement pour but d’établir un lien entre l’homme et ce qui est accompli⁽³²⁾.

(29) Yohel Or, même référence, à la page 673.

(30) Voir le Zohar, tome 3, à la page 73a. Likouteï Torah, Parchat Vaykra, à la page 5a, Parchat Nitsavim, à la page 46a. On verra aussi la lettre de mon beau-père, le Rabbi, dans le Ha Tamim, tome 4, à partir de la page 48-189b.

(31) Voir le Kountrass : “finalité de la ‘Hassidout”, à partir du paragraphe 2.

(32) On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1133 et dans les notes, tome 12, à partir de la page 73.

Likouteï Si'hot

Ainsi, du point de vue de l'enseignement profond de la Torah, on peut envisager de dire le "cantique de David" pendant Arvit, mais uniquement dans le but de proclamer l'éloge de D.ieu, ce qui est proche d'un caractère facultatif. L'effet inhérent à cette lecture n'a pas pour objet de susciter une révélation et de la contraindre, par exemple d'assurer la subsistance de l'homme. Elle est, en

fait, un moyen de faire l'éloge de D.ieu et de Le glorifier.

Pour souligner clairement que cette lecture du "cantique de David" est uniquement facultative, à la différence de celles de Cha'harit et de Min'ha, celle-ci a été instaurée⁽³³⁾, non pas dans Arvit, mais dans Cha'harit et, au sein même de cette prière, dans les Pessoukeï de Zimra⁽³⁴⁾, la partie descriptive

(33) Ainsi, les Biyoureï Ha Zohar, à cette référence, à la page 93, citant le Beth Yossef, Ora'h 'Haïm, au chapitre 237, disent que : "pour montrer qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une obligation, il n'y a pas de répétition de la prière par l'officiant, à Arvit et l'on ne prononce pas la Kedoucha". Le nom du Beth Yossef est mentionné dans le manuscrit du Tséma'h Tsédek et l'on peut s'interroger, à ce propos, car celui-ci n'ajoute rien à ce que dit le Tour, à la même référence, citant le Rambam. Mais, peut-être faut-il dire ici, en fait : "comme l'écrit le Baït 'Hadach : il en est ainsi à l'heure actuelle, puisque l'on en a instauré l'obligation". On consultera ce texte.

(34) Il s'agit alors de prononcer l'éloge de D.ieu, selon le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 51. On verra aussi le Or Ha 'Haïm sur le Zohar, à cette référence.

(35) Toutefois, on peut encore s'interroger, au moins quelque peu, car cela veut dire que la lecture du "cantique de David" dans les Pessoukeï de Zimra est comme facultative et que celle qui est dite après la prière, afin d'assurer sa subsistance, est : "une obligation pour les hommes", selon les termes du Zohar, à cette même référence. Or, d'après la partie révélée de la Torah, c'est le "cantique de David" des Pessoukeï de Zimra qui est plus obligatoire que celui qui suit la prière. En effet, les Pessoukeï de Zimra sont mentionnés dans le Talmud, au traité Chabbat 118b. Ils sont précédés et suivis d'une bénédiction, comme le précise le Levouch, Ora'h 'Haïm, à cette référence : "Les Sages ont instauré qu'on les dise et ils ont donc fixé une bénédiction". De fait, le "cantique de David" est l'essentiel de ces Pessoukeï de Zimra, selon le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence, au chapit-

Pin'has

qui précède la Amida⁽³⁵⁾. On peut donc penser que la force de proclamer la louange de D.ieu et de Le glorifier avant même de réciter la Amida émane de l'unification qui a été réalisée pendant la prière d'Arvit précédente.

Ceci nous permettra de comprendre également ce que dit le Zohar, à la même référence : "il est bon de solliciter sa subsistance uniquement après la prière, laquelle est la subsistance du Maître". C'est pour cette raison que l'on dit le "cantique de David" après la Amida de Cha'harit. A Min'ha, en revanche, on dit le "cantique de David" avant la

Amida, parce que, après celle-ci, commence une période de "rigueur sévère"⁽³⁶⁾.

Cette affirmation semble difficile à comprendre. On peut admettre que l'on ne demande pas la satisfaction de ses besoins après Min'ha, du fait de la "rigueur sévère" qui règne alors. En revanche, comment la demander : "avant la prière", c'est-à-dire avant d'avoir assuré : "la subsistance du Maître" ?

On peut répondre à cette question en fonction de ce qui a été dit au préalable : il en est ainsi parce que l'on a déjà récité la prière de Cha'harit,

re 52, de même que le Tour et Choul'han Arou'h. Peut-être même est-il possible de penser que mon père souligne, à cause de cela que ce "cantique de David", récité pour prononcer l'éloge de D.ieu, est comme facultatif. Il souligne ainsi que le Zohar, en indiquant qu'il ne s'agit pas d'une obligation, ne veut pas dire que cette lecture est, à proprement parler, facultative, mais que son action et son effet

le sont, puisqu'il ne s'agit pas, pour l'homme, d'obtenir sa subsistance et de révéler la bénédiction, mais seulement de prononcer l'éloge de D.ieu. On verra, à ce propos, la note 38, ci-dessous.

(36) A la même référence, à la page 226b. On verra aussi le Maguen Avraham et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, cités à la note 7.

Likouteï Si'hot

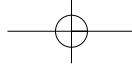
dont on conserve encore la trace et c'est grâce à cela que l'on peut dire Achreï avant la prière de Min'ha⁽³⁷⁾. A ce propos, le Tséma'h Tsédek indique, d'une manière allusive, que : "les Sages ont instauré qu'on le dise deux fois, dans Cha'harit, tout comme

Yaakov a libéré Avraham, parce que l'Attribut de Tiféret tend vers celui de 'Hessed". Et, il établit, de cette façon, la relation qui existe entre la lecture du "cantique de David", à Cha'harit et la prière d'Arvit⁽³⁸⁾.

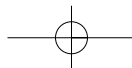
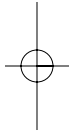
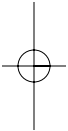
(37) On verra, à ce propos, le commentaire du Or Ha 'Haïm sur le Zohar, à cette référence, citant Rabbi 'Haïm Vital.

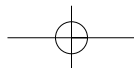
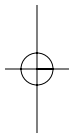
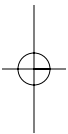
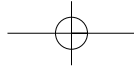
(38) Néanmoins, dans le Yohel Or, à cette même référence, à la page 672, il est expliqué que le "cantique de David" que l'on récite avant la Kedoucha d'Ou Va Le Tsion a pour but de compléter le compte des trois "cantiques de David" et qu'il remplace ainsi celui d'Arvit, comme l'indiquent simplement, en particulier le Colbo, à cette référence et le Levouch,

cité dans la note 9. On verra aussi le Sidour Maharid, à la page 170a et la note 35 ci-dessus. Le Yohel Or dit encore, à cette référence, à la page 673 : "les Pessoukeï de Zimra...", montrant ainsi que, d'après la 'Hassidout également, le "cantique de David" qu'on lit pendant les Pessoukeï de Zimra est lié à Cha'harit, alors que le second, que l'on récite pendant la prière de Cha'harit, celui qui est lu après la Amida, concerne bien Arvit et il est lié à l'Attribut de Tiféret.



MATOT-MASSEI





*Matot-Masseï**Matot – Masseï**La guérison des trois semaines*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot – Masseï 5729-1969,
5733-1973, 5735-1975
et Chabbat Parchat Pin'has 5737-1977)
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 378)

1. L'affirmation suivante du Chnei Lou'hot Ha Berit⁽¹⁾ a déjà été maintes fois commentée : chaque Paracha de la Torah est liée à la période de l'année en laquelle elle est lue et étudiée. Bien entendu, c'est le cas également pour Matot et Masseï, qui sont toujours

lues pendant les trois semaines séparant le 17 Tamouz du 9 Av. Elles concernent donc le contenu de cette période⁽²⁾.

Au sens le plus simple, elles sont effectivement en rapport avec ces trois semaines, de différents points de

(1) Partie "Loi écrite", au début de la Parchat Vayéchev, à la page 297a.

(2) On verra le Chnei Lou'hot Ha Berit, à cette référence, au début de Matot – Masseï, à la page 366a, qui dit que : "les trois Sidrot Matot, Masseï et Devarim sont toujours lues

pendant les trois semaines, en une parole". On verra aussi les pages suivantes, de même que le Likouteï Si'hot, tome 9, page 61, dans les notes 3 et 4. Cette relation apparaît aussi, en allusion, dans les propos du Tour, Ora'h Haïm, au chapitre 428.

Likouteï Si'hot

vue⁽³⁾. Ainsi, dans la Parchat Matot⁽⁴⁾, il est dit que Moché rappela la faute des explorateurs aux tribus de Gad et de Reouven, du fait de laquelle les enfants d'Israël passèrent quarante ans dans le désert. Et, cette situation est comparable à celle de l'exil, qui com-

mença pendant les trois semaines⁽⁵⁾. Au début de la Parchat Masseï, on mentionne les étapes, desquelles le Midrash dit⁽⁶⁾ : "Le Saint béni soit-Il ordonna à Moché : énumère devant eux les endroits dans lesquels ils M'ont défié" et c'est à ce propos qu'il est

(3) On souligne aussi la relation de la Parchat Pin'has qui est lue, la plupart des années, pendant ces trois semaines, comme le texte le dira plus loin, avec celle de Matot, qui relate la mort de Moché et dit que Yochoua fait entrer Israël en Terre sainte, selon les versets Pin'has 27, 17 et suivants, Matot 31, 2 et suivants, de même que le commentaire de Rachi. Ainsi, nos Sages disent, dans le traité Roch Hachana 108b, que : "la mort des Justes est considérée comme l'incendie de la maison de notre D.ieu" et le Midrash E'ha Rabba, chapitre 1, au paragraphe 9, précise qu'elle : "est plus dure, devant le Saint béni soit-Il que la destruction du Temple". Concernant la Parchat Masseï, il est dit, aux pages 33, 38 et 39, qu'elle est la source principale du récit de la mort d'Aharon. On verra le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 198, de même que le Kéli Yakar sur le verset 39 et tome 18, à la page 411. Telle est donc la raison de la destruction du Temple et de l'exil. En effet, si c'était Moché qui avait conduit l'entrée en Erets Israël, le Temple aurait été

indestructible et il n'y aurait pas eu d'exil, ni d'assujettissement aux nations, selon le Chaareï Techouva, de l'Admour Haémtsahi, au début du tome 2, sur l'éducation et le Or Ha Torah, Parchat Vaet'hanan, à la page 65, à partir de la page 93 et dans les références indiquées.

(4) 32, 8 et versets suivants.

(5) Autre point, qui est essentiel, c'est le 9 Av qu'il fut décrété que nos ancêtres n'entreraient pas en Erets Israël, à cause des explorateurs. Alors, le peuple pleura et le Saint béni soit-Il dit : "Vous avez pleuré gratuitement. J'instaurerai pour vous des lamentations en toutes les générations". C'est pour cette raison que le premier et le second Temples furent détruits le 9 Av. En effet, il est enseigné que : "l'on confère une culpabilité de plus à un jour qui est, par nature, négatif", selon le traité Taanit 29a. Le caractère négatif de ce jour résultait des pleurs des explorateurs.

(6) Midrash Tan'houma, Parchat Masseï, au chapitre 3 et Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 23, au paragraphe 3.

Matot-Massei

indiqué : “voici les étapes des enfants d’Israël”. Ce défi est à l’origine de ces trois semaines et de l’exil⁽⁷⁾. Puis, dans la suite de cette Sidra, il est question des villes de refuge⁽⁸⁾, lieu de l’exil pour ceux qui ont commis un crime par inadvertance⁽⁹⁾.

Comme l’explique le Chnei Lou’hot Ha Berit⁽¹⁰⁾, les idées énoncées dans la Parchat Matot, la faute liée aux vœux⁽¹¹⁾ et aux serments,

remettant en cause l’intégrité de l’âme et le crime qui porte atteinte à l’intégrité du corps, mentionnée dans la Parchat Massei, sont à l’origine de la destruction des Temples, comme il l’explique longuement⁽¹²⁾.

Il faut en conclure que le lien entre ces Sidrot et les trois semaines réside non seulement dans l’exil auquel elles font allusion, mais aussi dans la force qu’elles insufflent

(7) C’est particulièrement le cas selon la dimension profonde et l’on verra, à ce sujet, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 18, à la page 393, dans les paragraphes 5, 7 et suivants, de même que dans les références. On verra aussi la note 16 de la présente causerie.

(8) 35, 11 et versets suivants. On verra aussi le verset 6.

(9) Il en est ainsi, de façon générale pour la destruction du Temple et pour l’exil, qui s’expliquent par : “nos fautes”, lesquelles “déversent le sang et la vitalité de l’Homme de la sainteté en l’homme des forces du mal”, selon, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à la page 13c. A l’inverse, l’exil est aussi une expiation, à l’image des villes de refuge, comme

le souligne, en particulier, le traité Makot 2b.

(10) Même référence, à la page 366b.

(11) Selon la dimension profonde, les vœux sont nécessaires, bien que le Yerouchalmi, traité Nedarim, chapitre 9, au paragraphe 1, dise : “suffis-toi de ce que la Torah t’a interdit”, du fait de la descente de l’homme, comme l’explique, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Matot, à la page 84b, à l’image des décrets et des barrières qui ont été ajoutés après la destruction du premier Temple, notamment, selon le Likouteï Si’hot, tome 4, à la page 1076.

(12) On verra aussi son traité Taanit, commentaire de la Parchat Matot – Massei, à partir de la page 207a.

Likouteï Si'hot

pour servir D.ieu durant cette période^(12*), afin de quitter le présent exil⁽¹³⁾.

L'explication est la suivante. Au sens le plus simple, les lois du deuil de ces trois semaines ne s'appliquent en aucune façon pendant le Chabbat, duquel : "toute tristesse est absente"⁽¹⁴⁾ et, bien au contraire, "il est une Mitsva d'y éprouver du plai-

sir"⁽¹⁵⁾. Il en résulte que les trois semaines n'atteignent pas le Chabbat et a fortiori en est-il ainsi dans la dimension profonde car, comme l'explique le Tséma'h Tsédek⁽¹⁶⁾, les Chabbats de cette période ont pour objet de : "permettre la guérison avant la plaie". Ils soulagent les différents aspects de ces trois semaines⁽¹⁷⁾.

(12*) On rappellera ce qui est expliqué, à différentes références : l'introduction d'un *Aleph* dans l'exil, *Gola*, en fait la délivrance, *Gueoula*, selon, notamment, le Midrash Vaykra Rabba, à la fin du chapitre 32 et le Likouteï Torah, Parchat Beaalote'ha, à la page 35c.

(13) On notera que, selon le sens simple également, ces Sidrot, Pin'has, Matot et Masseï, évoquent le partage de la Terre sainte, Pin'has 26, 53 et versets suivants, Masseï 34, 17 et versets suivants, l'héritage de la terre et ses frontières, Masseï 33, 51 et versets suivants, la conquête du pays et la nécessité de traverser en pionniers, Matot 32, 17 et versets suivants.

(14) Lorsque Tichea Be Av est un Chabbat, on mange de la viande et l'on boit du vin pendant le repas de rupture, pris à table. On peut même consommer le festin de Chlomo, en son temps, selon le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 552, au paragraphe 10, de même que le Maguen Avraham, à la même référence, au paragraphe 12.

(15) Tour, Ora'h 'Haïm et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 242, avec les commentateurs du Choul'han Arou'h et les références indiquées.

(16) On verra le Or Ha Torah, Na'h, tome 2, à la page 1097, qui dit : "ces trois semaines sont, dans le temps, comme un désert, dans l'espace. Les trois Chabbats leur correspondant introduisent la guérison. Chaque Chabbat en inclut sept en lui, ce qui fait six fois sept. C'est ainsi que l'on recourbe les quarante-deux étapes du désert", comme l'explique le Likouteï Torah, au début de la Parchat Masseï. Mais, peut-être faut-il parler ici de deux Chabbats, comme le dit le Likouteï Torah, Parchat Behar, à la page 42a. Il y aurait donc deux Chabbats en chacun des trois. Et, les sept sont les jours de la semaine, qui sont éclairés par les deux niveaux que comporte chaque Chabbat.

(17) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1090 et dans les références indiquées.

Matot-Masseï

A fortiori en est-il ainsi pour les Sidrot de la Torah qui sont lues pendant cette période. Il est dit, en effet, que : “Tsion⁽¹⁸⁾ sera libéré par le jugement et ses captifs, par la Tsedaka”. En l’occurrence, le “jugement” est la Torah⁽¹⁹⁾. Il en résulte donc que les Sidrot lues et étudiées pendant ces semaines introduisent effectivement, d’emblée, la guérison⁽²⁰⁾ de la “plaie” que constitue l’exil. Il y a donc bien là une leçon et une force insufflée pour servir D.ieu pendant ces trois semaines, afin qu’elles soient : “allégresse, joie et fêtes”^(20*).

2. Tout ce qui appartient à la Torah est particulièrement précis, d’autant que chaque aspect du monde est un effet de la divine Providence. Il en résulte que, lorsque les Sidrot Matot et Masseï sont réunies, comme c’est le cas cette année, il y a bien là une leçon, une force particulière, qui est accordée au service de D.ieu de cette période.

Au sens le plus simple, l’explication est la suivante. Lorsque Matot et Masseï sont séparées, on ne lit et l’on n’étudie, pendant ces trois semaines, que trois Sidrot, Matot, Masseï et Devarim. En revanche, quand elles sont réunies, on lit alors une Paracha de plus, au cours de cette période, celle de Pin’has. Parfois même, comme c’est le cas cette année, on lit aussi la Parchat Balak, le 17 Tamouz, premier jour de ces trois semaines.

C’est donc une plus large part de la Torah qui est lue pendant cette période et il faut en déduire que l’on reçoit une force plus grande, plus intense pour “guérir” ces trois semaines, de sorte que cette guérison vienne avant la plaie. Il est clair également que cette force est liée, non seulement à ce large passage de la Torah, mais aussi à la réunion des enseignements et du contenu des Sidrot Matot et Masseï⁽²¹⁾, qui ont un lien

(18) Ichaya 1, 27.

(19) Likouteï Torah, Parchat Devarim, à partir de la page 1b.

(20) Voir le Midrash E’ha Rabba, chapitre 1, au paragraphe 23, qui dit : “Ichaya prit l’initiative et il les guérit”.

(20*) Ze’harya 8, 13.

(21) Il en est de même pour les Sidrot Pin’has et Balak. On verra, à ce propos, la suite du texte, aux paragraphes 8, 9, 11 et 12.

Likouteï Si'hot

particulier avec cette période, comme on l'a dit.

3. Nous comprendrons tout cela en rappelant, au préalable, que, quand on lit deux Sidrot le même Chabbat, cela ne veut pas dire qu'à ce Chabbat correspondent deux Sidrot. En fait, leur réunion fait de l'une et de l'autre une seule et même Sidra⁽²²⁾. C'est ce que l'on peut déduire du fait que les deux Sidrot ne sont pas lues séparément, en deux moments différents du

Chabbat⁽²³⁾. Bien plus, quand elles sont lues ensemble, on appelle sept personnes à leur lecture. De même, l'étude de cette Paracha, dans le cadre des études du 'Houmach, des Tehilim et du Tanya, tout au long de la semaine, est répartie en sept également.

En pareil cas, on ne fait pas de distinction entre les deux Sidrot, avec, par exemple, quatre appelés dans la première et trois, dans la seconde⁽²⁴⁾. Dans la pratique,

(22) On verra les responsa Maharam Mints, au chapitre 85 sur les Sidrot réunies, qui disent : "elles sont comme une seule Sidra pour ce Chabbat là". On verra ce qui est dit par la suite et l'on rappellera la coutume juive, partie intégrante de la Torah, selon laquelle deux Sidrot unies forment une Paracha unique, non pas deux.

(23) On verra le Dagoul Me Revava sur le Ora'h 'Haïm, chapitre 135, au paragraphe 2, qui dit : "le Chabbat, dans son ensemble, est le temps de cette lecture. Le 'Hida, dans ses responsa 'Haïm Chaa, tome 2, au chapitre 16, manifeste son désaccord. On verra aussi le Chaa Ephraïm, porte 7, à la fin et le Potéa'h Chaa, à cette référence, à la fin du paragraphe 31, qui établit une différence entre avant et après Min'ha, le Or Ha 'Haïm, commentant le Zohar, tome 2, à la page 206b, à la fin du paragra-

phe : "Rabbi 'Haïm Vital". On consultera aussi le Birkat Ha Baït, porte 44, au chapitre 12, qui dit que, si deux Sidrot sont réunies, mais qu'on n'en lit qu'une seule, puis que l'on s'en souviennne avant de quitter la synagogue, à l'issue de Moussaf, on lira alors la seconde, précédée et suivie d'une bénédiction.

(24) Tel est l'usage au Yémen, comme le rapporte le Kéter Torah, paru à Jérusalem en 5724. En différents endroits, néanmoins, le Revii réunit les deux Sidrot. On verra aussi le Maguen Avraham, Ora'h 'Haïm, chapitre 282, à la fin du paragraphe 16 et le Levouchéï Serad, à cette référence. Il y est dit que, selon le Levouch, à la même référence, au paragraphe 4, il n'est pas nécessaire de réunir deux Sidrot. On verra, à cette référence le Min'hat Eléazar, Kountrass Chireï Min'ha, au chapitre 66. Par contre le Elya Rabba, Ora'h 'Haïm, à la même

Matot-Massei

on lit et l'on étudie, pour le quatrième appelé, la fin de la première Sidra et le début de la deuxième⁽²⁵⁾, de sorte que la bénédiction précédant la lecture et celle qui la suit portent

sur des versets appartenant aux deux Sidrot à la fois⁽²⁶⁾.

De fait, il s'agit bien là de deux Sidrot différentes, comme l'établissent les

référence, au paragraphe 9, considère que le Levouch admet le principe de réunir les Sidrot et il dit, à ce propos, que : "la remarque du Maguen Avraham, en la matière, est vaine". On verra, en outre, le Ma'hzik Bera'ha du 'Hida, Ora'h 'Haïm, même référence, à partir du paragraphe 7.

(25) Selon les responsa du Maharam Mints, à la même référence, partiellement citées par le Maguen Avraham, chapitre 135, au paragraphe 4, les responsa Dvar Chmouel, au chapitre 86, Maguen Avraham, Ora'h 'Haïm, chapitre 282, à la fin du paragraphe 16, le Péri Megadim, au début du chapitre 282, le Chaareï Ephraïm, même référence, au paragraphe 21 et le Arou'h Ha Choul'han, même référence, au paragraphe 12.

(26) Bien plus, les sept appelés sont considérés comme un seul et l'on verra, à ce propos, le Or Ha 'Haïm sur le Zohar, commentant le Maguen Avraham, à cette référence, au paragraphe : "le secret". A l'époque du Talmud, en effet, le premier appelé récitait la bénédiction initiale et le dernier, la bénédiction finale, d'après

le Maguen Avraham, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 282. On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, à la même référence, au paragraphe 3. C'est aussi ce que dit le Maguen Avraham. Par la suite, celui-ci indique, au paragraphe 1 : "à l'époque du Talmud également, chacun récitait une bénédiction. Par contre, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence dit que : "à l'époque des Sages de la Michna, ceux qui étaient appelés ne disaient pas tous une bénédiction. Seul le premier le faisait", puis, dans la suite de ce même paragraphe : "à l'époque de la Guemara, il était d'usage que chacun récite une bénédiction". C'est aussi ce que l'on peut déduire du Makor Devarim Tachbets, tome 2, à la fin du chapitre 70, mais le Maguen Avraham ne commente pas cette différence. On verra aussi, notamment, les responsa Tséma'h Tsédek, Ora'h 'Haïm, au chapitre 35, mais ce point ne sera pas développé ici. En tout état de cause, cela veut bien dire qu'une même bénédiction était récitée pour deux Sidrot.

Likouteï Si'hot

années en lesquelles elles sont lues séparément. On aurait donc pu les distinguer, au moins pendant leur lecture, quand elles sont réunies⁽²⁷⁾ et il faut bien conclure de cette manière de procéder qu'elles ne forment alors qu'une seule Sidra, bien que chacune

conserve son contenu propre, puisque la Torah est bien répartie en cinquante-trois Sidrot⁽²⁸⁾. Malgré cela, en une année en laquelle ces deux Sidrot sont lues ensemble, elles s'unissent pour ne former qu'une seule et même Paracha⁽²⁹⁾.

(27) On verra le Zohar, tome 2, à cette référence, cité par le Maguen Avraham, à la même référence, au début du chapitre, qui dit que : "celui qui lit la Torah n'a pas le droit de s'interrompre dans une Paracha ou même dans un mot. Il pourra le faire uniquement là où Moché a interrompu cette Paracha pour le peuple saint. En revanche, on n'interrompra pas la Paracha d'un Chabbat par celle d'un autre Chabbat. C'est le secret de la Paracha d'un Chabbat". On consultera cette longue explication, de même que le Or Ha 'Haïm, à cette référence et le Midrash Tan'houma, Parchat Tissa, au chapitre 3, qui indique que : "Moché enseigna la Torah à Israël, il leur transmit l'ordre de la Torah et des Sidrot qu'on lit chaque Chabbat". On verra aussi le Or Zaroua, lois du Chabbat, au chapitre 45.

(28) Zohar, à différentes références, d'après le Midrash Ha Néélam sur le Zohar, tome 1, à la page 104 et tome 2, à cette référence, les Tikouneï Zohar, Tikoun n°13, à la page 29b, le Sidour de Rabbi Saadia Gaon, à propos de la lecture de la Torah, le Séfer Ha Ora, de Rachi, lois du Séfer Torah, au chapitre 73.

(29) A fortiori est-ce le cas, en l'occurrence, pour les Sidrot Matot et Masseï qui, dans la plupart des cas, sont réunies. De fait, elles ne sont séparées que dans deux cas, lorsque l'année a deux Adars, comme l'indiquent les calendriers du Tour, Ora'h 'Haïm, figurant après les lois de Roch 'Hodech. On verra, à propos de ces calendriers, le Péri 'Hadach sur le Ora'h 'Haïm, lois de Roch 'Hodech, les responsa Avneï Nézer, partie Ora'h 'Haïm, au chapitre 315, le 'Hatam Sofer, tome 6, au chapitre 35, le Korot 'Hechbon Ha Ibour, à partir de la page 163 et, notamment, à la page 164. Dans les manuscrits du Tour, n°702 à Oxford et n°422, à Paris, on retrouve cette possibilité, dans les calendriers, sur vingt-deux lignes et que D.ieu fasse que l'on répare cette erreur d'imprimerie dans les éditions à venir du Tour. Ultérieurement, un homme avisé m'a montré le Chéérit Yossef, paru à Salonique, en 5328, au début de la septième porte, qui dit que : "l'auteur du Tour a établi un calendrier, mais des erreurs de copie et d'imprimerie s'y sont glissées". Puis, il cite plusieurs exemples et il conclut : "sois prudent et fais bien attention, ne

Matot-Masseï

La question suivante se pose donc, pour ce qui fait l'objet de notre propos. Il semble, en effet, que les Sidrot Matot et Masseï n'aient rien de commun⁽³⁰⁾, à la différence de beaucoup d'autres, pour lesquelles la seconde fait suite à la première, dans le temps ou bien par le contenu⁽³¹⁾. En effet, la Parchat Matot fait état des Injonctions émises et des événements survenus à la fin de la quarantième année passée par les enfants d'Israël dans le désert. A l'inverse, la Parchat Masseï décrit, d'em-

blée, "les étapes des enfants d'Israël", dont elle établit, en quelque sorte, le bilan, en mentionnant certains événements et en rappelant ce qui est dit dans les livres de Chemot, Vaykra et Bamidbar, c'est-à-dire s'étalant sur la totalité de ces quarante ans.

4. Il a déjà été maintes fois souligné, conformément à l'enseignement du Baal Chem Tov⁽³²⁾, selon lequel : "le nom que l'on a reçu dans la Langue sacrée" insuffle la vitalité à celui qui le porte et fait allu-

te fies pas et ne t'en remets pas aux tableaux qui ont été imprimés jusqu'à maintenant".

(30) De fait, nos Sages disent, dans le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3 et Chemot Rabba, chapitre 30, paragraphe 3 et dans les références indiquées, comme le cite Rachi, au début de la Parchat Michpatim : "chaque fois qu'il est dit : 'voici'", comme c'est le cas dans la Parchat Masseï, "ce que l'on introduit supprime ce qui a été dit au préalable, alors que, s'il est dit : 'et, voici' ce que l'on introduit s'ajoute à ce qui a été dit au préalable". De fait, dans les explications qui sont données pour justifier que les cinquante-trois Sidrot sont, en fait, cinquante-quatre, Matot et Masseï ne sont pas décomptées comme une Paracha unique. On verra, à ce propos, le Or Ha 'Haïm, à

cette référence du Zohar, au paragraphe : "Rabbi 'Haïm Vital", le Nitsoutsēi Orot sur le Zohar, tome 2, à cette référence, le Devach Le Pi, partie sur le *Pé*, chapitre 3, le Sidour de Rabbi Saadia Gaon et le Séfer Ha Ora, à cette référence, aux références citées par le Nitsoutsēi Zohar.

(31) On citera, par exemple, les Sidrot Vayakhel et Pekoudeï, Tazrya et Metsora, 'Houkat et Balak, Nitsavim et Vayéle'h. De même, A'hareï et Kedochim traitent, l'une et l'autre, des unions interdites. Il en est de même également pour d'autres Sidrot, mais ce point ne sera pas développé ici.

(32) On verra le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 1, le Or Torah, du Maguid de Mészéritch, Béréchit, à partir de la page 4b et son Likouteï Amarim, au chapitre 244.

Likouteï Si'hot

sion à son contenu. C'est le cas également pour le Nom des Sidrot, dont le contenu profond est également exprimé par le nom⁽³³⁾. En l'occurrence, le contenu de la Parchat Matot apparaît en allusion dans ce nom qui lui a été attribué par la Tradition d'Israël et il en est de même pour la Parchat Masseï⁽³⁴⁾.

L'explication est la suivante. Les enfants d'Israël, en tant que tribus, sont désignés par deux termes, *Chevatim* et *Matot*⁽³⁵⁾ et la différence pouvant être faite entre l'un et l'autre apparaît clairement dans la signification allusive

de ces mots. *Chevet* est une tige encore tendre, alors que *Maté* désigne un bâton dur et solide. Cette différence peut être justifiée, car *Chevet* est la branche qui porte encore la sève de l'arbre ou, parfois même, lui est encore attachée et qui, de ce fait, elle est toujours fraîche et douce, alors que *Maté*, à l'inverse, est une branche détachée depuis longtemps déjà, qui ne conserve plus de sève et qui est donc forte, dure.

Or, une même distinction existe entre ces deux termes, tels qu'ils sont portés par les Juifs. Les deux termes,

(33) Voir le *Likouteï Si'hot*, tome 5, à partir de la page 57.

(34) Dans l'ordre des prières, du Rambam, on trouve *Racheï Ha Matot* et *Elé Masseï*. Il en est de même dans le *Séfer Ha Ora*, à cette référence et dans le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 20, 1, qui dit aussi *Elé Masseï*, de même également pour le Tour, *Ora'h 'Haïm*, au chapitre 428, qui dit *Racheï Ha Matot*. Les Tossafot sur le traité *Meguilá* 31b disent : "une question a été posée dans la maison d'étude de Rabbénou Nissim : *Matot* et *Masseï*". C'est aussi ce que dit le *Morde'haï*, à cette référence : "la Parchat *Matot Masseï*". Par contre, le Roch, au chapitre 4, à la fin du para-

graphe 10, dit : "une question a été posée à Rabbi Nissim Gaon : *Racheï Ha Matot* et *Masseï*". Néanmoins, la coutume juive, en ces dernières générations, retient les noms de *Matot* et *Masseï*, comme l'indique le texte. On verra aussi la note 44, ci-dessous.

(35) Concernant ce qui suit, on verra le *Séfer Ha Maamarim Admour Hazaken*, 5562, à partir de la page 237 et à la page 243, les notes sur le discours 'hassidique du *Or Ha Torah*, Parchat *Matot*, à partir de la page 1294. On verra aussi le *Or Ha Torah*, *Bechala'h*, à la page 415 et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 1, à partir de la page 322.

Matot-Masseï

Chevatim et *Matot*, soulignent que les âmes juives découlent d'une racine divine, d'un "arbre céleste"^(35*). Néanmoins, le mot *Chevatim* désigne l'âme dont le lien avec la Divinité apparaît à l'évidence, qui est clairement attachée à cet "arbre céleste". C'est, de façon générale, la situation de l'âme qui se trouve là-haut, en état de soumission permanente et d'attachement à D.ieu.

A l'opposé, *Matot* décrit les Juifs qui semblent ne pas être attachés à leur source, leur attachement à D.ieu n'apparaissant pas à l'évidence. De façon générale, c'est la condition des âmes qui des-

cendent ici-bas pour s'y introduire dans un corps et dans une âme animale. Une telle chute met l'âme en contact avec la matérialité et, dès lors, il peut sembler qu'elle se sépare de l'arbre céleste. En ce sens, *Matot*, en tant que nom de Paracha, fait bien allusion aux âmes⁽³⁶⁾ juives qui, descendues ici-bas, connaissent la chute et prennent l'apparence d'une existence matérielle, séparée de la source.

Le mot *Masseï*, par contre, indique que l'on se détache résolument de l'endroit dans lequel on se trouvait, au préalable et que l'on parvient en un lieu plus élevé, plus proche de la Terre sainte. Dans le

(35*) Selon le Séfer Ha Maamarim Admour Hazaken, 5562, à la page 238.

(36) On verra le Chneï Lou'hot Ha Berit, cité à la note 12, qui explique que, de façon générale, les Sidrot Matot et Masseï font allusion aux âmes. On consultera ce texte.

Likouteï Si'hot

service de D.ieu, cela signifie que le voyage, l'avancement de l'âme, à travers sa descente ici-bas, que décrit le terme *Matot*, lui permet d'atteindre une plus haute élévation, par rapport à ce qu'elle était là-haut, avant la chute⁽³⁷⁾.

L'âme, avant sa descente, "stagne", comme le font les anges. En effet, son service de D.ieu, basé sur son amour et sa crainte, est entaché par la limite. Aussi, chaque fois qu'elle accède à un niveau plus élevé, elle ne quitte pas totalement le précédent. C'est la raison pour laquelle elle est considérée comme stagnante.

Puis, grâce à sa descente ici-bas, au sein d'un corps et d'une âme animale, dans une situation de *Matot*, elle peut, par eux et grâce à eux, mettre

en pratique la Torah et les Mitsvot, qui sont la Sagesse et la Volonté du Saint béni soit-Il. De la sorte, elle accède à *Masseï*, elle connaît l'avancement et elle reçoit une élévation sans aucune commune mesure avec celle qu'elle possédait là-haut, avant sa descente.

5. Ce qui vient d'être dit est l'exposé général de cette notion. La descente de l'âme est décrite dans la Parchat *Matot*, alors que la Parchat *Masseï* se réfère à la récompense et à l'élévation. Toutefois, en une analyse plus précise, *Matot* et *Masseï* font allusion, l'une et l'autre, à la fois à la descente de l'âme, à ce qu'elle doit accomplir, à sa récompense et à son élévation.

(37) On verra le *Likouteï Torah*, Parchat *Chela'h*, dans le discours 'hassidique intitulé : "Et, désormais, que grandisse", à la page 38d et Parchat *Balak*, dans le discours 'hassidique intitulé : "Qui comptera ?", à la page 67d. Le *Or Ha Torah*, à la page 1296 et le *Séfer Ha Maamarim* 5562, précédemment cité, disent que : "la descente de *Matot* doit se solder par une élévation, celle qui lui donne accès à la *Techouva*. Selon le discours intitulé : 'Et, désormais, que grandisse', les

âmes, se trouvant là-haut, stagnent, puis, par leur descente au sein d'un corps, elles connaissent l'avancement, 'de tout ton pouvoir', comme l'explique le discours : 'Qui comptera'. Ce sont les discours 'hassidiques du *Likouteï Torah*, précédemment cités. On verra aussi le *Torah Or*, à partir de la page 30a, le *Likouteï Torah*, Parchat *Masseï*, à la page 91c-d et le *Séfer Ha Maamarim* 5562, à partir de la page 117.

Matot-Massei

La dureté et la solidité de *Matot* non seulement, comme on l'a dit, soulignent que l'âme semble avoir reçu une existence distincte de celle de D.ieu, mais, en outre, elles mettent en évidence la puissance⁽³⁸⁾ de ce qu'elle doit accomplir, se trouvant ici-bas. Avant de surmonter les difficultés inhérentes au corps, à l'âme animale et, a fortiori, celles du monde, elle doit être ferme et déterminée comme un bâton, *Maté*, sans s'affecter, en supportant tous les voiles et toutes les occultations.

Quand un Juif, se trouvant ici-bas, sert D.ieu par sa pratique de la Torah et des Mitsvot, avec ardeur et sans être découragé par les obstacles, sa récompense est elle-même à l'image de *Maté*. Son âme reçoit alors, en sa source, la constance et la détermina-

tion, la force d'Etan⁽³⁸⁾ que possède chaque âme⁽³⁹⁾, bien au-delà de ce qu'elle possédait, étant là-haut, en un stade de *Chevet*.

Et, l'on retrouve également toutes ces allusions dans la Parchat Masseï⁽⁴⁰⁾, "les étapes", au pluriel, laquelle décrit aussi ce voyage de l'âme, du haut vers le bas, jusqu'à parvenir dans ce monde. Un Juif, se trouvant dans ce monde, doit "voyager" et s'élever, d'une étape vers l'autre, toujours plus haut. De même, la récompense que l'âme reçoit de cette façon, *Masseï* et son élévation connaissent aussi l'avancement.

6. Ce qui vient d'être dit nous permettront de faire le lien entre *Matot*, *Masseï* et les trois semaines. L'idée qui vient d'être exposée, concer-

(38) Voir le Or Ha Torah, Parchat Bechala'h, à la page 417 et Parchat Matot, à la page 1300.

(39) Voir le Likouteï Torah, au début de la Parchat Reéh, le Kountrass

Limoud Ha 'Hassidout, au chapitre 3 et les références indiquées

(40) Voir le Likouteï Torah, commentaires de la Parchat Masseï.

Likouteï Si'hot

nant *Matot* et *Masseï*, le fait que l'âme descende ici-bas afin d'y assumer sa mission avec la plus grande détermination et la récompense qui lui revient de ce fait ne concernent pas réellement cette descente proprement dite de l'âme, mais, beaucoup plus, le moment de cette descente, c'est-à-dire la période de l'exil⁽⁴¹⁾ et, en l'occurrence, les trois semaines.

A l'époque du Temple⁽⁴²⁾, en lequel : "dix^(42*) miracles étaient réalisés pour nos ancêtres", les Juifs voyaient et entendaient la Divinité, à l'évidence. Ils étaient donc soumis à D.ieu, attachés à Lui, car "on venait voir, mais aussi craindre"⁽⁴³⁾. Ils servaient D.ieu en L'aimant et en Le craignant. De ce fait, on ne pouvait les considérer comme des *Matot*, des branches détachées de l'arbre, mais bien comme des *Chevatim*, attachés

à leur racine et à leur source, à l'arbre lui-même. Aucun effort particulier n'était alors nécessaire pour servir D.ieu par la Torah et les Mitsvot. De ce fait, la force d'Etan de l'âme ne se révélait pas.

Pendant la période de l'exil, en revanche, on ne voit pas et l'on n'entend pas le Divin, comme c'était le cas à l'époque du Temple. Les occultations et les voiles sont alors très nombreux. Les Juifs se trouvent ainsi dans une situation de *Matot* et leur attachement à D.ieu n'apparaît pas à l'évidence. De ce fait, ils doivent mettre en évidence et en action une détermination beaucoup plus grande, afin de surmonter les obstacles et les embûches, sur la voie de la Torah et des Mitsvot, surtout quand ils doivent transformer l'obscurité de l'exil en lumière.

(41) On verra, notamment, le Or Ha Torah, Parchat Tetsé, aux pages 900 et 910, de même que le début du discours 'hassidique intitulé : "Car auprès de Toi", de 5700.

(42) Pour ce qui suit, on verra, en particulier le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 98b, le Or Ha Torah, Parchat Masseï, aux pages 1358 et 1365, le discours 'hassidique

intitulé : "La Voix de mon Bien Aimé", de 5709, à partir du chapitre 2 et à partir du chapitre 11.

(42*) Traité Avot, chapitre 5, à la Michna 5.

(43) Début du traité 'Haguiga et références indiquées. On verra le Or Ha Torah, Parchat Vayéra, à partir de la page 103b.

Matot-Masseï

Dès lors, la récompense elle-même leur est accordée sous la forme de *Matot*. La détermination de l'essence de l'âme se révèle, bien au-delà de l'époque du Temple ou bien de ce que perçoit l'âme se trouvant là-haut. Les Juifs accèdent alors à *Masseï* et leur âme connaît l'avancement⁽⁴⁴⁾. Il en est de même également pour tous les autres aspects qui peuvent être liés à *Masseï*.

7. Tout ce qui vient d'être exposé est ce qui découle des Sidrot de *Matot* et de *Masseï* par elles-mêmes, y compris quand elles ne sont pas réunies.

es. Mais, en l'occurrence, elles le sont effectivement, la plupart des années et il en résulte un enseignement supplémentaire, une force accrue que chacune apporte à l'autre⁽⁴⁵⁾. En pareil cas, une force de plus est effectivement accordée pour que l'on serve D.ieu d'une manière plus élevée et que, simultanément, il soit plus aisé d'y parvenir.

Matot décrivant la descente en exil souligne que celle-ci est *Masseï*, qu'elle est dirigée par D.ieu, comme l'étaient, au sens le plus littéral, les étapes du désert, lorsque : "ils voya-

(44) On peut peut-être conclure de tout ce qui vient d'être dit que, précisément en ces dernières générations, la coutume juive a adopté le nom de *Matot* plutôt que de *Racheï Ha Matot*, comme le retiennent le Rambam et le Tour, selon la note 34, parce que, précisément à cette époque, l'obscurité de l'exil est particulièrement dense. De ce fait, la Torah révèle et met en évidence, chez chacun, le niveau de *Matot* dans les trois domaines décrits par le texte, l'âme qui, d'après ce que l'on observe de ses yeux de chair, est séparée de la Divinité, la nécessité de servir D.ieu avec détermination et la récompense, la révélation du niveau de *Matot* et de la détermination de l'âme. Il n'en est

donc plus ainsi uniquement pour *Racheï Ha Matot*, pour les chefs de tribu. On consultera, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 7, à partir de la page 103, qui explique la différence entre le nom porté par la *Parchat Metsora* dans les premières générations et à l'époque actuelle.

(45) L'enseignement qui est déduit de cette année s'applique, néanmoins, à toutes les années à la fois, y compris lorsque *Matot* et *Masseï* sont lues séparément, d'autant qu'elles sont réunies dans la plupart des cas, comme on l'a dit. C'est ainsi, par exemple, que l'enseignement de la fête de *Pessa'h* est conservé tout au long de l'année, comme on l'a maintes fois souligné.

Likouteï Si'hot

geaient selon la Parole de D.ieu⁽⁴⁶⁾. Et, l'on peut en recevoir un encouragement particulier, une vigueur accrue pour servir D.ieu pendant le temps de l'exil.

Il en est de même également pour le service de D.ieu spécifique à *Matot*, quand il est réuni à celui de *Masseï*. La Torah insuffle alors la force à un Juif pour qu'en tout ce qu'il accomplit par son effort⁽⁴⁷⁾, durant la période de l'exil, il conserve la détermination de *Matot* avec la qualité de *Masseï*, connaissant même des élévations successives en cette détermination de *Matot*⁽⁴⁸⁾.

Il en est de même pour le troisième aspect de *Matot*, la détermination de la racine de

l'âme, qui se révèle grâce à cette forme du service de D.ieu correspondant à *Matot* et qui prend alors la forme de *Masseï*, s'élevant vers une source encore plus haute, au point que cette ascension atteigne une détermination dépassant celle que l'âme possède en sa source.

En effet, la détermination que possède la source de l'âme est, par nature, limitée et c'est la perfection du service de D.ieu, à la façon de *Matot*, pendant le temps de l'exil, qui lui apporte une élévation infinie en la Divinité, au point de : "s'unir au Corps du Roi"⁽⁴⁹⁾, de ne former qu'une seule et même entité, si l'on peut s'exprimer ainsi, avec l'Essence de D.ieu⁽⁵⁰⁾.

(46) Bealote'ha 9, 18-20 et 23.

(47) On verra le Déguel Ma'hané Ephraïm, Parchat Masseï, au nom du Baal Chem Tov, cité par le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1083, selon lequel chacun rencontre, dans le courant de sa vie, l'équivalent de ces quarante-deux étapes.

(48) On verra le Or Ha Torah, Parchat Matot, à la page 1302, qui précise que : "l'on peut envisager Matot du bas vers le haut et du haut vers le bas". On consultera ce texte. Les commentaires de Masseï, dans le

Likouteï Torah, à partir de la page 91d et dans le Or Ha Torah, aux pages 1358 et 1365, distinguent aussi deux formes de Masseï, du haut vers le bas et du bas vers le haut.

(49) Voir le Torah Or, à la page 9a, selon lequel l'élévation de : "tout ton pouvoir" est obtenue par la descente ici-bas et par les difficultés que l'on affronte pour assurer sa subsistance.

(50) On verra le Déré'h 'Haïm, à partir de la page 38c et l'on consultera, à ce sujet, le Séfer Ara'him 'Habad, tome 1, à partir de la page 333, à l'ar-

Matot-Masseï

A l'inverse, le *Masseï*, la récompense et l'avancement de l'âme ne se révèlent pas en un autre temps, mais simultanément à *Matot*. En d'autres termes, un Juif, alors qu'il se trouve encore ici-bas, reçoit la possibilité d'aller de l'avant et de connaître un avancement véritable.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'établir le lien entre les deux points et de comprendre pourquoi, précisément quand *Matot* et *Masseï* sont réunis, on lit et l'on étudie également la *Parchat Pin'has* au cours des trois semaines et parfois même également, comme c'est le cas cette année, la *Parchat Balak*.

On pourrait, en effet, se poser la question suivante : comment demander à un Juif d'afficher, en chaque étape, la même détermination et la même force ? N'y a-t-il pas

des différences entre toutes les étapes qu'il peut rencontrer, dans le courant de sa vie⁽⁴⁷⁾, des changements, des élévations, des descentes, parfois même d'un extrême à l'autre ?

Certes, lorsque l'on sort d'Égypte, "ils quittèrent Ramsès" et qu'on le fait : "la main haute, aux yeux de toute l'Égypte"⁽⁵¹⁾ ou encore quand on se rend dans le désert du Sinaï, on peut admettre que l'on exige de la détermination, afin de s'élever au plus haut en cette forme du service de D.ieu. En revanche, comment avoir cette même exigence à propos de l'étape de *Ritma*, ainsi appelée "à cause de la médisance des explorateurs"⁽⁵²⁾ ou bien à *Evel Ha Chitim*⁽⁵³⁾, l'endroit de la faute de *Peor*⁽⁵⁴⁾ ?

La réponse à tout cela figure dans la *Parchat Pin'has*. Celui qui sert D.ieu avec toute

ticle : "amour de D.ieu", décrivant ce qu'est l'apport de l'âme animale, en la matière, de même que les références indiquées.

(51) *Masseï* 33, 3.

(52) *Masseï* 33, 18 et commentaire de *Rachi*.

(53) *Masseï* 33, 49.

(54) *Balak* 25, 1 et versets suivants.

Likouteï Si'hot

la détermination émanant de sa propre personnalité n'en est pas moins limité et il ne parviendra donc pas à maintenir cette attitude dans toutes les étapes à la fois. A l'opposé, s'il le fait à la manière de Pin'has, "qui a conçu de la jalousie pour Moi"⁽⁵⁵⁾ et qui a fait don de lui-même, d'une manière concrète, face à tout le peuple d'Israël⁽⁵⁶⁾, si cet esprit d'abnégation précède son action, il parviendra effectivement à se libérer de ses propres limites et, dès lors, il ne fera plus aucune différence entre les étapes, il accomplira l'Injonction divine d'une manière toujours identique.

En d'autres termes, le service de D.ieu de *Matot* s'unit à celui de *Masseï* d'une façon parfaite précisément quand on lit la Parchat Pin'has pendant la même période, durant les trois semaines et notamment, comme c'est le cas cette

année, quand on ajoute à la lecture de la récompense accordée par D.ieu à Pin'has pour ce qu'il a fait, celle de la Parchat Balak, dont la fin décrit son acte d'abnégation⁽⁵⁷⁾. C'est, en effet, son service de D.ieu qui insuffle la force de réunir Matot et Masseï, de la façon la plus parfaite⁽⁵⁸⁾.

9. On peut, en outre, s'interroger sur la réunion de Matot et de Masseï pour ce qui concerne la récompense : comment l'âme, notamment quand elle descend ici-bas, pendant les "trois semaines" de l'exil, peut-elle parvenir à *Masseï*, à une immense détermination, dépassant celle qu'elle a dans sa source, au niveau le plus haut ? Bien plus, comment faire en sorte que cette âme soit éclairée tout en se trouvant en *Matot*, ici-bas, pendant le temps de l'exil ?

(55) Pin'has 25, 11.

(56) Voir le *Likouteï Si'hot*, notamment tome 4, à partir de la page 1072, tome 18, à partir de la page 297 et à partir de la page 320.

(57) En l'époque du talon du *Machia'h*, a été révélée également la fête de la libération de mon beau-père, le Rabbi, les 12 et 13 Tamouz.

Son comportement fut une abnégation effective, à chaque pas. C'est également là une préparation aux trois semaines. On verra, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 18, à partir de la page 309.

(58) Voir aussi le *Likouteï Si'hot*, tome 4, à la page 1075.

Matot-Massei

De la récompense du service de D.ieu : “de tout ton pouvoir”, que l’âme atteint quand elle se trouve dans ce monde matériel, en particulier pendant la période de l’exil, il est dit clairement que : “ils la voient après leur mort”, après la transformation du corps et de l’âme animale, en repoussant le mal et en le transformant en bien, mais non pas : “de leur vivant”⁽⁵⁹⁾.

Là encore, la réponse est la Parchat Pin’has, qu’on lit encore avant cela, pendant les trois semaines. Tant qu’un homme sert D.ieu par sa propre existence, même si, par ailleurs, il atteint le stade le plus élevé, il ne se départit

pas pour autant de sa propre personnalité, des limites inhérentes à tout être créé. Par contre, s’il sert D.ieu en faisant véritablement don de lui-même, en allant à l’encontre de sa propre nature, il perd effectivement les limites inhérentes à un être créé et même celles d’une âme se trouvant en sa source première, en laquelle elle n’en conserve pas moins une existence, sans se fondre en l’Essence de D.ieu. En pareil cas, il s’unifie à l’Essence de D.ieu, si l’on peut s’exprimer ainsi, de sorte que : “l’esprit retourne vers D.ieu Qui l’a donné”⁽⁶⁰⁾.

Celui qui sert D.ieu en faisant don de sa propre person-

(59) Likouteï Torah, Parchat Be’houkotaï, à la page 47c-d.

(60) Likouteï Torah, au début de la Parchat Haazinou. Telle est l’élévation obtenue par l’âme qui descend ici-bas, au stade de Matot, notamment pendant la période de l’exil. Elle accède ainsi à la Techouva comme l’explique le Séfer Ha Maamarim 5562 et le Or Ha Torah, cités à la note 35. On verra aussi, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 73a. Certes, les âmes, avant leur descente ici-bas, sont implantées en l’essence de D.ieu, comme l’expliquent nos

Sages, dans le Midrash Ruth Rabba, chapitre 2, au paragraphe 3, qui dit que : “D.ieu prit conseil auprès des âmes des Justes”. Il en est ainsi du point de vue de Sa Volonté, qui peut être celle d’être couronné Roi. En revanche, de par Son Essence, à l’origine de Sa Volonté, la finalité de la création est, avant tout, la Techouva. On verra aussi le discours ‘hassidique intitulé : “les eaux nombreuses” de 5738, dans le Kountrass de l’issue du Chabbat Noa’h, au chapitre 5, dans la note 47 et le discours ‘hassidique intitulé : “je reviendrai en paix”, de 5738.

Likouteï Si'hot

ne, d'une manière concrète, peut transformer et affiner⁽⁶¹⁾, à la perfection, son corps et son âme animale. Dès lors, son âme, se trouvant dans son corps, au sein de ce monde et pendant la période de l'exil, est en mesure de percevoir l'élévation et l'avancement sans limite, *Masseï*, qui résultent de ses accomplissements⁽⁶²⁾.

10. Comme on l'a mentionné au préalable, un autre point particulier est obtenu, lorsque Matot et Masseï sont réunis. En effet, il peut parfois arriver, comme c'est le cas cette année, que le premier jour des trois semaines, le 17 Tamouz et donc son dernier jour, le 9 Av, soient un Chabbat. En pareil cas, le 17 Tamouz est celui de la Parchat Balak. On peut donc préciser tout cela et le lier à ce qui

vient d'être exposé, à propos de la réunion de Matot et de Masseï.

La raison essentielle de la descente de l'âme ici-bas, en général, pendant la période de l'exil, en particulier, en un état de *Matot*, est définie par l'Admour Hazaken, dans le Tanya⁽⁶³⁾, d'après le Ets 'Haïm : "l'âme par elle-même n'a aucun besoin d'être transformée". Elle descend donc dans ce monde pour y affiner le corps et l'âme animale, de même que : "la part de ce monde qui lui est confiée". Cela veut dire aussi que la phase essentielle du service de D.ieu, avec la force et la détermination de *Matot*, de même que la récompense véritable que les Juifs obtiennent, *Matot* et *Masseï* au sein d'un même effort, ici-bas, se

(61) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, à partir de la page 1281.

(62) Le Likouteï Torah, Parchat Be'houkotaï, à cette référence, dit :

"on peut obtenir un reflet de cela chaque jour, puis, après la mort, quand tout a été transformé, on le voit".

(63) Au chapitre 37, à la page 48b.

Matot-Masseï

manifestent, non pas quand l'âme doit agir concrètement afin de surmonter tous les voiles du corps, de l'âme animale et de l'obscurité de l'exil, mais bien quand elle repousse, puis transforme⁽⁶⁴⁾ cette âme animale et, plus encore, l'obscurité de l'exil, lequel se trouve à l'extérieur de l'âme animale.

En effet⁽⁶⁵⁾, la détermination de l'âme, parvenant ici-bas et même celle qu'elle révèle en étant confrontée au voile de l'âme animale et du monde ne présentent aucun

aspect nouveau. Car, l'âme, par nature, est divine et elle conçoit du plaisir de la Divinité. Il n'y a donc pas là un véritable avancement, une élévation incontestable, *Masseï*, jusqu'à l'Essence, à proprement parler.

A l'opposé, quand on se sert de *Matot*, de cette détermination pour imposer la contrainte à l'âme animale et pour la transformer en bien, ce qui va totalement à l'encontre de sa nature, on lui fait perdre sa "forme", surtout après que l'obscurité de l'exil

(64) On verra le Torah Or, à la page 9a et à partir de la page 30b, le Or Ha Torah, Parchat Matot, à la même référence, aux pages 1300 et 1302. On peut penser que Matot fait aussi allusion à la transformation du mal en bien, puisque : "c'est un terme de domination et de pouvoir", selon l'expression du Or Ha Torah, à la page 1300.

(65) On verra, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "A l'odeur de tes huiles", de 5706, au chapitre 6, le Likouteï Torah, Parchat Masseï, à la page 91c, le Séfer Ara'him 'Habad, à partir de la page 498, à la page 504 et dans les références indiquées.

Likouteï Si'hot

ait elle-même été transformée. C'est alors que la détermination est parfaite et que l'élévation est véritablement infinie, y compris pour l'âme divine, "de tout ton pouvoir", au-delà même du pouvoir que cette âme divine possède d'une manière naturelle. Car, de la sorte, un Juif s'unifie à l'Essence de D.ieu, si l'on peut s'exprimer ainsi⁽⁶⁶⁾.

11. Ce qui vient d'être évoqué nous permettra de comprendre ce qui se passe lorsque le 17 Tamouz, premier jour des trois semaines⁽⁶⁷⁾, est

le Chabbat Parchat Balak. La finalité de ces trois semaines est, en effet : "Je transformerai leur deuil en allégresse", de sorte que les jours de jeûne deviennent eux-mêmes joie et fêtes⁽⁶⁸⁾. Et, l'on peut penser que D.ieu fit allusion à cela en donnant au prophète Yermyahou la vision d'un : "bâton rapide", car : "Je me hâte d'accomplir Ma Parole"⁽⁶⁹⁾. Nos Sages font un lien entre ce point et les vingt et un jours constituant ces trois semaines, puisqu'il est dit à propos des amandes, que : "vingt et un jours s'é-

(66) En outre, c'est précisément par cette transformation que D.ieu obtient la finalité de la création, la construction pour Lui d'une demeure, ici-bas, selon le Tanya, au début du chapitre 36 et l'on verra la séquence de discours 'hassidique précédemment citée qui explique, à ce propos, que : "telle fut bien Sa Volonté, béni soit-Il. Il souhaite concevoir du plaisir quand l'autre côté est repoussé, quand l'obscurité devient lumière". Ce plaisir est lié à l'Essence de D.ieu. Il n'en est pas de même, en revanche, pour la Techouva et l'amour de D.ieu ressenti par l'âme divine, qui reste attachée à D.ieu, y compris quand elle se trouve en bas. Ceci peut être comparé à la révélation de la perfection des forces de D.ieu dans le monde, qui n'est qu'une émanation de l'Essence. On

verra, à ce propos, la causerie à l'issue du Chabbat Parchat Noa'h 5738, dans la note 30, de même que dans les paragraphes 4 et 5. On consultera aussi le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 247.

(67) Il y a différents avis sur la possibilité de dire la bénédiction de *Chébé'héyanou*, lorsque le 17 Tamouz est un Chabbat, selon le Maguen Avraham, Ora'h 'Haïm, chapitre 551, au paragraphe 42, le Birkeï Yossef, à la même référence, au paragraphe 11, le Sdeï 'Hémed, recueil de lois, au début de l'article : "trois semaines" et le Péat Ha Sadé, même référence, au paragraphe 2.

(68) Yermyahou 31, 12. Tour, Ora'h 'Haïm, à la fin des lois du jeûne, dans la conclusion du chapitre 580.

(69) Yermyahou 1, 11-12.

Matot-Massei

coulent entre le début du bourgeonnement et la maturité du fruit⁽⁷⁰⁾.

Dieu fait ainsi une allusion, non seulement à ce qui est le contraire du bien, mais aussi et même avant tout, à sa raison d'être. Le "bâton rapide" doit avoir un usage positif, dans le domaine du bien, comme l'explique l'Admour Hazaken⁽⁷¹⁾, à propos du verset : "le bâton d'Aaron fleurit et il produisit des amandes". La raison en est la suivante. C'est la rapidité et la puissance de la bénédiction accordée ici-bas qui sont établies de la sorte.

Lorsque le 17 Tamouz et le 9 av sont un Chabbat, comme c'est le cas cette année, ce jour repousse le jeûne⁽⁷²⁾ et, en outre, il transforme une journée des trois semaines⁽⁶⁷⁾ en un moment en lequel il est une Mitsva de se réjouir et d'éprouver du plaisir⁽⁷³⁾, ainsi qu'il est dit : "Je transformerai leur deuil en allégresse"⁽⁷⁴⁾.

De fait, tel est bien le contenu du Chabbat, en général, comme l'explique le Torat Cohanim⁽⁷⁵⁾, à propos du : "Chant, cantique pour le jour du Chabbat"⁽⁷⁶⁾ en ces termes : "celui qui supprime les éléments nuisibles du monde".

(70) Commentaire de Rachi sur ce verset. Midrash Kohélet Rabba sur ce verset, chapitre 12, au paragraphe 7 : "et la terre revint", Zohar 'Hadach, Chir Hachirim, chapitre 61, au paragraphe 3 et E'ha, chapitre 93, au paragraphe 1.

(71) Likouteï Torah, à la fin de la Parchat Kora'h.

(72) On notera qu'un jeûne qui a été repoussé n'a plus le même caractère de sévérité par la suite, y compris quand il s'agit de Tichea Be Av, comme l'explique le Choul'han Arou'h, Ora'h Haïm, chapitre 559, au paragraphe 9 et dans les commentaires.

(73) Sifri sur le verset Bealote'ha 10, 10. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1090, dans la note 31.

(74) On dit, dans les Seli'hot du 17 Tamouz : "transforme-le pour nous en joie et en allégresse". Le Séfer Ha Si'hot 5700, à la page 157, parle du calendrier de 5640, qui est identique à celui de cette année 5738, ce jour étant un Chabbat et il dit : "Qu'il soit réellement repoussé, transformé en allégresse et en joie".

(75) Be'houkotaï 26, 6. Yalkout Chimeoni, à cette référence, au paragraphe 672.

(76) Tehilim 92, 1.

Likouteï Si'hot

Le Tséma'h Tsédek précise⁽⁷⁷⁾, à ce propos, que le Chabbat se révèle dans toute sa perfection quand ces éléments nuisibles sont transformés en bien.

C'est, en quelque sorte, ce qui se passa lors du premier Chabbat de la création, d'une manière véritablement concrète, comme le constatent nos Sages⁽⁷⁸⁾ : "la même lumière éclaira pendant trente-six heures". Ainsi, c'est le Chabbat parfait qui révèle pleinement la transformation des trois semaines. En effet, la perfection du Chabbat⁽⁷⁹⁾ comme elle se manifesta au début de la création, consista à changer la nuit en lumière, de sorte que : "la nuit éclaire comme le jour". Ceci est bien le contraire de l'exil et des trois semaines qui transforment le jour en nuit⁽⁸⁰⁾.

Il en résulte que le 17 Tamouz, début des trois semaines, quand il est un Chabbat, introduit la guérison avant la plaie que sont ces trois semaines et, bien plus, cette transformation est alors réalisée depuis son commencement. De la sorte, le service de D.ieu, pendant ces trois semaines, est facilité. Il lui est donc possible de réunir Matot et Masseï, comme on l'a expliqué, au point de transformer l'âme animale et l'exil.

12. Il en est de même pour la Paracha de la Torah, celle de Balak, dont le contenu est les bénédictions de Bilaam, qui furent telles que : "l'Eternel ton D.ieu ne voulut pas écouter Bilaam et l'Eternel ton D.ieu transforma la malédiction en bénédiction"⁽⁸¹⁾.

(77) Or Ha Torah, Yohel Or sur Tehilim, à partir de la page 328 et à partir de la page 630.

(78) Yerouchalmi, traité Bera'hot, chapitre 8, au paragraphe 5. Midrash Béréchit Rabba, chapitre 11, au paragraphe 2 et chapitre 12, au paragraphe 6.

(79) Voir le Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 59 et dans les références indiquées.

(80) Voir le Midrash Chir Hachirim Rabba, chapitre 3, au paragraphe 1 et le Zohar, tome 3, à la page 67b, qui compare l'exil à la nuit.

(81) Tetsé 23, 6.

Matot-Massei

Le fait nouveau en l'occurrence, ne fut pas : "l'Eternel ton Dieu transforma la malédiction en bénédiction", mais bien le fait que cette bénédiction fut accordée par l'intermédiaire de Bilaam, équivalent de Moché dans les forces du mal et donc antithèse véritable de la sainteté⁽⁸²⁾. Bien plus, la conclusion de sa prophétie porta sur : "la fin des jours", la délivrance par notre juste Machia'h, comme l'explique le Rambam⁽⁸³⁾, qui libérera définitivement les Juifs de l'exil de ces trois semaines.

Lorsque tous ces éléments sont réunis, quand Matot et Masseï sont lus ensemble,

qu'on lit aussi la Parchat Pin'has pendant les trois semaines et quand, en outre, comme c'est le cas cette année, le début de ces trois semaines est le Chabbat Parchat Balak, on peut, dès lors, hâter l'accomplissement de la promesse selon laquelle : "ces jours se transformeront en allégresse et en joie". Ainsi, le "bâton rapide" deviendra un empressement pour le bien, un empressement pour la délivrance, car : "Je désire conduire Mes enfants immédiatement en Erets Israël"⁽⁸⁴⁾, en un seul moment et un seul instant, lors de cette délivrance, par notre juste Machia'h, ici-bas, d'une manière concrète.

(82) Voir la longue explication du Chnei Lou'hot Ha Berit, Parchat Balak, à la page 362a.

(83) Lois des rois, chapitre 11, au paragraphe 1, expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 271.

(84) Peti'hta du Midrash E'ha Rabba, au chapitre 20.

