

# Likouteï Si'hot

*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

• Onzième série •

*Tomes 1 à 5*  
**BERECHIT - CHEMOT**  
**VAYKRA - BAMIDBAR - DEVARIM**

## **Likouteï Si'hot**

*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

•

• *Onzième série* •

*Tomes 1 à 5*  
**BERECHIT - CHEMOT**  
**VAYKRA - BAMIDBAR - DEVARIM**

*5768 - 2008*

**LES EDITIONS DU BETH LOUBAVITCH**

8, rue Lamartine - 75009 Paris

## ***Avant Propos***

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

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

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

\* \* \*

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

*générations plus tard, le chef de notre génération, héritier de Rabbi Chnéor Zalman, l'auteur de Likouteï Amarim et de Likouteï Torah, publiait lui-même le Likouteï Si'hot, "recueil de causeries".*

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

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

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

\* \* \*

*Le Rabbi édita, au fil des années, trente-neuf volumes des Likouteï Si'hot, qui parurent, dans un premier temps, sous la forme de fascicules hebdomadaires, puis furent reliés, dans l'ordre des cinq livres*

*de la Torah. Ces ouvrages constituent, à proprement parler, une encyclopédie de la Pensée juive et de ses grands thèmes, dans la perspective de la 'Hassidout.*

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

*Le présent ouvrage est donc consacré aux cinq livres de la Torah, Béréchit, Chemot, Vaykra, Bamidbar et Devarim, dont toutes les Sidrot sont présentées ici et l'on y trouvera, en outre, des commentaires sur la fête de Soukkot, le mois de Kislev et la fête de 'Hanouka, le 24 Tévet, Hilloula de l'Admour Hazaken et le 10 Chevat, celle du Rabbi Rayats, la fête de Pessa'h, la fête de la libération du Rabbi Rayats, les 12 et 13 Tamouz, les trois semaines commémorant la destruction du Temple, les fêtes de Roch Hachana et de Soukkot, de même que la relation qui existe entre elles.*

\*

*Commentant le livre de Béréchit et sa première Sidra, le Rabbi s'interroge sur le regret de D.ieu. Comment comprendre, en effet, qu'Il ait regretté d'avoir créé l'homme, après que celui-ci ait corrompu sa voie sur la terre ? Le Rabbi explique donc qu'il y eut des survivants au déluge et que celui-ci fut une dilution, non pas un effacement. En outre, il fait une distinction entre le regret qui s'exprime par la Parole et celui qui reste au stade de la Pensée. Il souligne l'amour de D.ieu envers les hommes, œuvres de Ses Mains. Il montre aussi les précautions qui doivent être prises, avant de prononcer un mot, compte tenu de toutes les conséquences que celui-ci peut avoir par la suite. Enfin, il condamne la médisance et demande que de bonnes paroles soient toujours prononcées à l'encontre de chaque Juif. A propos de la Parchat Noa'h et de l'affirmation du Zohar selon*

*laquelle c'est en l'an 5600 que les portes de la connaissances devaient s'ouvrir, le Rabbi fait une magistrale analyse de la place des sciences profanes, dans le service de D.ieu. Après une sévère condamnation des études universitaires et de la remise en cause des valeurs, sur les campus, il rappelle que le Machia'h apportera la vision de D.ieu au sein de la matière du monde et que les sciences, définissant la propagation du son et de l'image, fournissent à chacun une illustration de l'enseignement de nos Sages selon lequel : "un Œil voit et une Oreille entend". Telle est, précisément, la raison d'être de ces disciplines de la connaissance.*

*Expliquant la Parchat Le'h Le'ha, le Rabbi cite le dicton du Rabbi Rayats selon lequel la semaine de cette Paracha est la première qui soit véritablement joyeuse et il en explique la raison. Il définit l'articulation qui existe entre les deux millénaires de désolation et les deux millénaires de Torah, entre l'effort des hommes, des créatures terrestres et la révélation divine, les créatures célestes, de même que la manière de faire la synthèse entre tous ces éléments. Le Rabbi justifie, de cette façon, la répartition entre les trois premières Sidrot de la Torah et il montre que le don de la Torah est pleinement introduit par la troisième. Basant son analyse sur la comparaison entre la relation qui s'instaure entre le maître et son disciple, le Rabbi commente ainsi de nombreux événements qui sont décrits par la Torah, Noa'h faisant des reproches à sa génération, Avraham intercédant en faveur des habitants de Sodome, Moché priant pour ceux qui avaient commis la faute du veau d'or. Enfin, le Rabbi précise ce qui découle de tout cela pour le service de D.ieu de chacun, à l'époque actuelle.*

*Envisageant la Parchat Vayéra, le Rabbi commente un passage du Zohar qui attribue à Its'hak la propriété d'un puits creusé par Avraham. Il cite, à ce propos, l'explication de son père, puis celle du Ramaz, et constate qu'elles sont opposées, puis il montre qu'on peut les comprendre en fonction des différences entre la bonté, attribut d'Avraham et la rigueur, attribut de Its'hak. Il note que les Philistins, qui rebouchèrent ces puits, pouvaient s'attaquer à l'attribut de bonté, mais non à celui de la rigueur. Le Rabbi justifie, de la sorte, l'interprétation de son père et il y apporte l'éclairage de la 'Hassidout. Enfin, il en déduit les places respectives de la crainte et de la joie, dans le service de D.ieu. Le Rabbi découvre également une allusion*

*au mois de Kislev, dans la Parchat 'Hayé Sarah, qui fait référence aux bougies allumées par Sarah et Rivka. Il analyse ensuite le miracle de 'Hanouka, se demande si son aspect dominant est quantitatif ou qualitatif et il en donne trois définitions, soulignant, notamment, sa capacité de réunir la limite et l'infini. Le Rabbi explique ensuite ce qui en découle pour le service de D.ieu, la manière d'y intégrer à la fois la compréhension et la soumission, les différentes situations auxquelles un homme peut être confronté.*

*Dans son commentaire de la Parchat Toledot, le Rabbi reconstitue le raisonnement de Its'hak, justifiant qu'il ait craint pour sa vie, à l'âge de cent vingt-trois ans. Le Rabbi commente largement le principe selon lequel un homme reçoit la même longévité que ses parents, à cinq ans près. Enfin, il souligne qu'un homme ne peut adopter une attitude rigoriste qu'envers sa propre personne, alors que ses relations avec son prochain doivent être empreintes uniquement de bonté. Commentant la Parchat Vayétsé, le Rabbi compare l'un de ses versets, "et, Yaakov avança sur son chemin", dans le contexte de cette Paracha, à l'annonce, basée sur ces mots, qui est faite, à la synagogue, à la fin du mois de Tichri. Le Rabbi explique que Yaakov conduisit Lavan à le poursuivre, afin qu'il lui transmette sa source spirituelle élevée et les parcelles de sainteté qu'il conservait auprès de lui et auxquelles lui-même n'avait pas pu apporter l'élévation. De même, chaque Juif emporte du mois de Tichri les forces spirituelles les plus hautes, grâce auxquelles il peut ensuite transformer le monde matériel qui l'entoure, tout au long de l'année.*

*Commentant la Parchat Vaychla'h, le Rabbi explique de quelle manière l'âge de la Bar Mitsva fut fixé à treize ans. Il montre que l'enfant est alors appelé à la fois Ich, grâce à la perfection des sentiments et Adam, par sa maturité intellectuelle. Il indique que, devant celui qui accède à l'âge de la Bar Mitsva, sont ouvertes les deux voies du service de D.ieu, celle de l'approche rationnelle et celle de la soumission transcendant la raison. Le Bar Mitsva doit les adopter l'une et l'autre en montrant, par son comportement, qu'elles ne se contredisent pas. A propos de la Parchat Vayéchev, le Rabbi analyse un commentaire de Rachî définissant Che'hem comme : "un endroit prédestiné au malheur". Il fait la différence entre Dotan, où Yossef fut vendu et Che'hem, où le malheur fut préparé. Il montre, enfin, que*

*les trois “malheurs” mentionnés par Rachî correspondent, en fait, aux trois accusations qui furent portées par Yossef contre ses frères. A propos de la Parchat Mikets, le Rabbi commente la fête de ‘Hanouka, qu’il compare à celle de Pourim. Il énonce une définition précise des délivrances, des miracles et des merveilles, grâce à laquelle il justifie l’ordre dans lequel sont énoncés ces trois éléments, dans les différents passages du rituel.*

*Analysant la Parchat Vaygach, le Rabbi se demande si la présence des enfants d’Israël dans la région de Gochen fut une installation consentie ou bien un exil contre leur gré. De fait, l’installation et l’exil ne sont-elles pas deux notions contradictoires ? Le Rabbi rappelle aussi que cette région de Gochen fut offerte à Sarah par le Pharaon, puis, par la suite, conquise par Yochoua. Il en déduit que, tant que les enfants d’Israël se consacrèrent à l’étude de la Torah, en exil, ils ne ressentirent en aucune façon l’âpreté de l’exil. Celui-ci s’imposa à eux uniquement quand ils s’investirent moins clairement en l’étude. Enfin, commentant la Parchat Vaye’hi, le Rabbi explique à quel point il était important pour Yaakov d’être enterré dans la grotte de Ma’hpéla et comment il prépara Yossef à obtenir l’accord du Pharaon, pour qu’il ne soit pas enterré en Egypte. Le Rabbi fait, à ce propos, une fine analyse du commentaire de Rachî et des trois interprétations qu’il donne à ce propos, la première, montrant que Yaakov creusa lui-même sa propre tombe, au prix d’un grand effort, la seconde, selon laquelle il en fit personnellement l’acquisition, au prix fort et la troisième, rapportant que Yaakov donna tout ce qu’il avait emporté de la maison de Lavan, l’or et l’argent, afin d’obtenir cette tombe.*

\*

*Commentant le livre de Chemot et sa première Paracha, le Rabbi établit un lien avec la Hilloula de l’Admour Hazaken, le 24 Tévet, date que le Tséma’h Tsédek mit en relation directe avec la Parchat Chemot, bien qu’elle survint en la semaine de la Parchat Vaéra. En effet, cette Parchat Chemot est intégralement consacrée à la description de l’exil et l’Admour Hazaken souligne l’importance des accomplissements, pendant cette période. Il révéla la ‘Hassidout ‘Habad, qui permet d’en éclairer l’obscurité et de préparer la déli-*



vrance. Dans son commentaire de la Parchat Vaéra, le Rabbi choisit de commenter la plaie des grenouilles et il définit le miracle, tel qu'il est exposé par Rachi, selon lequel il n'y avait, d'emblée, qu'une seule grenouille qui se multipliait au fur et à mesure qu'on la frappait. Le Rabbi en déduit la grande importance de conduire à son terme la Mitsva que l'on a commencé à mettre en pratique. A propos de la Parchat Bo, le Rabbi se demande pour quelle raison l'agneau de Pessa'h devait être prélevé, en Egypte, quatre jours avant d'être sacrifié, alors que cette disposition n'a pas été retenue pour le Pessa'h de toutes les générations. Il explique de quelle manière les enfants d'Israël firent ainsi disparaître la trace de toute pratique idolâtre, afin de se préparer à quitter l'Egypte. L'apport du Pessa'h, en la matière, fut complété par la circoncision. Et, l'enseignement, à ce propos, est délivré par Rabbi Matya Ben 'Harach, qui installa sa Yechiva à Rome, afin d'apporter l'élévation à l'exil. Le Rabbi conclut son propos en comparant l'œuvre de Rabbi Matya Ben 'Harach à celle du Rabbi Rayats, qui œuvra également en exil et dont la Hilloula est célébrée à proximité du Chabbat Parchat Bo.

Le Rabbi, expliquant la Parchat Bechala'h, fait une analyse précise de l'Erouv des aliments, qu'il compare, notamment, à l'Erouv des domaines. Il s'interroge sur le moment de le manger et recherche la relation qui existe entre lui et le troisième repas du Chabbat, pouvant, néanmoins, n'être constitué que de fruits, selon un avis. Le Rabbi s'interroge sur la raison d'être de cette pratique. Il se demande, notamment, si elle a pour objet de renforcer la pratique du Chabbat ou celle de la fête. Puis, il déduit de tout cela un enseignement pour le service de D.ieu, lié à la définition du Chabbat et de la fête, selon la dimension profonde de la Torah. Concernant la Parchat Yethro, le Rabbi s'interroge sur la nomination de juges intermédiaires, qui fait l'objet d'une Paracha supplémentaire de la Torah : pourquoi fut-elle faite à l'initiative de Yethro et comment comprendre que Moché lui-même n'y avait pas pensé ? Le Rabbi montre, à ce propos, que Moché élevait les enfants d'Israël vers son propre niveau, celui de la vision et que, dès lors, ces juges intermédiaires devenaient inutiles. En effet, ils n'avaient raison d'être que par référence à "l'affaiblissement" de Moché. C'est cette élévation que possèdent aussi les érudits de la Torah, en chaque génération.

*Evoquant la Parchat Michpatim, le Rabbi s'interroge sur le statut du serviteur juif, constatant que les enfants d'Israël étaient immensément riches, quand ils quittèrent l'Egypte et qu'aucun d'eux n'aurait donc pu se vendre comme esclave. Bien plus, tous possédaient eux-mêmes des esclaves égyptiens. Le Rabbi précise que les Jugements de la Torah, juste après que celle-ci soit donnée, commencent par définir le statut du serviteur juif parce que celui-ci a l'oreille percée, ce qui est la conséquence physique immédiate de son écart, par rapport à ce qu'il a entendu sur le mont Sinaï. Enfin, le Rabbi définit précisément les trois formes du service de D.ieu qui sont définies par la 'Hassidout, celle du serviteur cananéen, celle du serviteur juif et celle de la servante juive. Le Rabbi commente ensuite la Parchat Terouma et se demande si les lumières du Chandelier en étaient parties intégrantes, taillées dans le même bloc ou non. Le Rabbi montre que, selon Rachi, elles ne provenaient pas du même bloc, malgré ce que semble indiquer une première lecture de son commentaire. Il en déduit la grande précision de chaque mot figurant dans le commentaire de Rachi, y compris lorsqu'il s'agit d'un terme en français. Puis, le Rabbi conclut en définissant la finalité du Chandelier, la lumière qui permet l'élévation du monde.*

*Le Rabbi analyse également la Parchat Tetsavé et traite, plus précisément, du manteau du grand Prêtre qui y est décrit. Des grenades y sont accrochées, selon un avis, des pommes, selon un autre et le Rabbi précise ce qui distingue ces deux conceptions. Des cloches s'y trouvent aussi et le Rabbi fait une différence entre le service de D.ieu s'accompagnant d'un "vacarme" et celui qui est silencieux. Il en déduit ce que doit être ce service, en cette génération du talon du Machia'h. Commentant la Parchat Tissa, le Rabbi aborde l'épisode du veau d'or et la colère de D.ieu qui en résulta. Il s'interroge sur l'intervention de Moché, car cette colère était justifiée, compte tenu de la gravité de la faute. Le Rabbi compare le commentaire de Rachi sur cette Paracha à celui de la Parchat Tissa et il en déduit que Moché craignait surtout le caractère immédiat de la punition, sans mise en garde préalable, sans audition des témoins et sans jugement par un tribunal.*

*Analysant la Parchat Vayakhel, le Rabbi conclut également l'étude du traité 'Haguiga et il précise, à ce propos, le rôle spécifique de*

*l'Arche sainte, au sein du Sanctuaire, montrant que l'une et l'autre correspondent à la pratique des Mitsvot et à l'étude de la Torah. Il définit ainsi deux catégories du peuple juif, les impies, néanmoins "emplis de Mitsvot comme une grenade est emplie de graines" et les érudits, les premiers étant comparé à l'autel d'or et les seconds à une salamandre. Enfin, la Parchat Pekoudei se demande pour quelle raison la colonne de nuée surplombant le Sanctuaire, dans le désert, en laquelle la Présence divine se révélait, devait occulter cette Présence, au cours des voyages, entre les étapes. Le Rabbi montre que la perfection de la création implique à la fois la limite et l'infini, que ces deux dimensions doivent s'unir dans le service de D.ieu, au point de ne former qu'une seule et même entité. C'est précisément la mission qui est confiée aux âmes d'Israël, au sein de ce monde matériel, celle de bâtir la demeure de D.ieu parmi les créatures inférieures, y compris pendant la période obscure de l'exil.*

\*

*Commentant le livre de Vaykra, le Rabbi compare l'influence qui est exercée sur le peuple par le roi et celle du grand prêtre, quand l'un et l'autre apportent un sacrifice pour une faute qu'ils ont commise par inadvertance. La Torah constate, pour le premier : "heureuse est sa génération", alors qu'elle ne dit rien de tel, à propos du second. En effet, le roi qui, malgré sa grande élévation, apporte un tel sacrifice conduit le peuple à ne pas commettre la faute, d'emblée. Il lui insuffle ainsi la soumission et la crainte, lui permettant de mesurer pleinement la gravité de la faute, même commise par inadvertance. Le grand Prêtre, à l'inverse, suggère l'amour qui ne fait pas abstraction de la personnalité. Il peut donc seulement conduire à la Techouva celui qui a d'ores et déjà commis la faute. A propos de la Parchat Tsav, le Rabbi s'interroge sur le jeûne des premiers-nés qui est anticipé au jeudi, lorsque la veille de Pessa'h est un Chabbat. Il montre que l'on ne peut pas le comparer au jeûne d'Esther, pourtant anticipé dans les mêmes conditions. Le premier peut, en effet, être remplacé par la conclusion d'une étude talmudique et le père a, en outre, l'obligation de le faire à la place de son fils, encore enfant. Le Rabbi conclut cette profonde analyse en définissant précisément l'obligation pour l'enfant de se préparer aux Mitsvot qu'il devra mettre en pratique, devenu adulte.*

*Le Rabbi, commentant l'épisode de la mort de Nadav et d'Avihou, dans la Parchat Chemini, se demande pourquoi il fut demandé précisément à Michaël et Eltsafan d'évacuer les corps du Sanctuaire. Il commente la précision de Rachi selon laquelle il s'agissait, en l'occurrence de ne pas altérer la joie des enfants d'Israël. Il précise l'intervention décisive de Moché, notre maître, en la matière et il conclut cette profonde analyse en montrant de quelle manière chaque Juif peut adopter le comportement d'un Lévi, dans son service de D.ieu. Faisant référence à la Parchat Tazrya, le Rabbi conclut l'étude du traité Kinim et, à cette occasion, il s'interroge sur les sacrifices qui sont offerts par la femme venant d'enfanter, les doutes qui peuvent surgir, à ce propos et il analyse le principe général selon lequel un événement malencontreux peut avoir un effet multiplicateur. Il définit les différences entre la vie et la mort et il justifie ainsi les comparaisons, établies par ce traité, avec les érudits de la Torah, d'une part et les ignorants, d'autre part. Enfin, il montre que chaque Juif peut affronter l'exil, en ayant la certitude d'être protégé par le mérite des Patriarches.*

*A l'occasion de la Parchat Metsora, le Rabbi introduit une profonde explication sur la définition, dans la Torah, du lobe de l'oreille d'un Cohen apportant la purification. Il montre que l'exégèse du Torat Cohanim, basée sur une combinaison de mots, n'est pas conforme au sens simple du verset, celui qui est adopté par Rachi, dans son commentaire de la Torah. Et, le Rabbi analyse précisément cette technique d'interprétation des versets, en la rapprochant de l'interprétation des rêves, qui est décrite par la Torah. Il introduit aussi l'explication de la Kabbala, en montrant que les plaies sont la manifestation d'un manque de soumission à D.ieu, que le Cohen répare en révélant une Lumière de 'Ho'hma, rétablissant cette soumission et guérissant la plaie. Le commentaire du Rabbi sur la Parchat A'hareï est une magistrale conclusion du traité talmudique Yoma, évoquant une perte séminale, pendant Yom Kippour. Le Rabbi, à cette occasion, définit précisément la transformation d'une faute intentionnellement commise en bienfait et il se demande, notamment, si celle-ci n'est pas une rétribution accordée à celui qui a mal agi. Il définit, dans le cours de son analyse, les deux formes de purification, par immersion et par aspersion, les deux formes de Techouva, par l'amour de D.ieu ou par sa crainte, qu'il compare à l'état du Juste. Le Rabbi commen-*

*te aussi la fête de Pessa'h. Il se demande, notamment, à quel moment la recherche du 'Hamets doit être effectuée et il adresse sa bénédiction, pour la fête.*

*A l'occasion de la Parchat Kedochim, le Rabbi conclut l'étude du traité Sanhédrin et, à ce propos, il constate la gravité particulière du vol, qui le rend comparable à l'idolâtrie. Cet aspect apparaît clairement, en particulier, pour le vol des biens confisqués à une ville dont tous les habitants se sont rendus coupables d'idolâtrie. Un tel vol maintient dans le monde des biens qu'il aurait fallu brûler et il suscite donc la colère de Dieu, notamment quand il est public et constitue ainsi un défi à la Présence céleste dans le monde. Le Rabbi conclut en montrant l'urgence de la Techouva, qui apaise cette colère et fait disparaître l'effet de la faute. Commentant la Parchat Emor, le Rabbi définit la joie de la fête de Soukkot et, plus précisément celle des réjouissances liées aux libations d'eau, Sim'hat Beth Ha Choéva. Il se demande si cette joie est partie intégrante de celle de la fête ou bien si elle reçoit un statut particulier. Son explication permet de justifier la participation des Sages, mentionnée par la Guemara et, à cette occasion, il souligne l'importance fondamentale de la joie de la Mitsva, permettant à l'homme de montrer à quel point il la chérit.*

*Le commentaire relatif à la Parchat Behar est une conclusion de l'étude du traité talmudique Cheviit, consacré à la Chemitta. Le Rabbi se demande, à ce propos, si la septième année est une obligation de repos pour la terre ou bien une interdiction, pour l'homme, de la travailler. Il précise l'incidence que cette distinction peut avoir sur la Hala'ha et il répond à la question en établissant une comparaison entre la Chemitta de la terre et celle de l'argent, ayant pour objet l'extinction des dettes. Il montre le rôle spécifique que reçoit la parole, pour tout ce qui est lié à la Chemitta. Enfin, il analyse différentes situations desquelles il est précisé que : "l'esprit des Sages en est satisfait". Analysant le début de la Parchat Be'houkotaï, le Rabbi fait une magistrale analyse de ce que peut être l'effort de l'homme, appliqué à l'étude de la Torah, justifiant ainsi l'interprétation qui est donnée par Rachi des premiers versets de cette Paracha. Il montre ce qui le distingue de l'étude courante et la possibilité qui est accordée à l'homme de s'en pénétrer. Il définit aussi les différentes catégories de Mitsvot et il souligne la suprématie des Décrets, qui font appel à la*

*soumission de l'homme et lui rappellent ainsi le caractère limité de toute autre approche.*

\*

*Commentant le livre de Bamidbar et, tout d'abord sa première Paracha, le Rabbi rappelle que les enfants d'Israël se trouvaient dans un désert quand ils reçurent la Torah et que le désert moral de l'exil ne doit donc pas empêcher de la mettre en pratique. Il souligne le rôle spécifique qui est confié aux femmes, dans l'accomplissement de la mission incombant aux âmes juives, dans ce monde matériel. Il explique, en outre, que l'éducation doit avoir pour objet de former les armées de D.ieu, dans le monde et, de ce fait, il compare les élèves de Yechiva aux fils de Kehat qui, au sein de la tribu de Lévi, étaient chargés de porter l'Arche sainte. Dans son analyse de la Parchat Nasso, le Rabbi envisage les particularités de la formulation grammaticale de la bénédiction des Cohanim. Il constate que l'impératif est remplacé par la racine du verbe, laquelle fait allusion à une pratique ayant un caractère permanent. Il en déduit qu'un acte régulier, même s'il n'est pas continu, peut, néanmoins, être qualifié de perpétuel. Il montre que cette bénédiction est accordée à la communauté, mais que chacun la reçoit à titre individuel et que, de ce fait, le Cohen ne peut pas la délivrer à la hâte. Enfin, il souligne le caractère unitaire de cette bénédiction des Cohanim, dont tous les termes ne forment qu'une seule et même entité.*

*Le Rabbi, expliquant la Parchat Beaalote'ha, s'interroge sur la signification de Pessa'h Chéni, qui peut recevoir trois définitions, fête indépendante, complément du premier Pessa'h ou réparation de la première fête. Le Rabbi analyse les différentes possibilités et il précise leur incidence, notamment en comparant le premier Pessa'h au service de D.ieu du Juste, à la révélation céleste et le second à celui de la Techouva, à l'effort des hommes. Il justifie ainsi la place du premier Pessa'h en Nissan et celle du second en Iyar, de même que sa durée, sept jours pour le premier, un seul jour pour le second. Il précise aussi pour quelle raison celui qui a offert le premier Pessa'h est dispensé du second. Enfin, il déduit de cette analyse trois formes de Techouva, s'appliquant à toutes les situations à la fois. Dans son commentaire de la Parchat Chela'h, le Rabbi s'interroge sur la pro-*

ximité, dans la Torah, de la Paracha de Myriam et de celle des explorateurs, soulignée par Rachi et il se demande, tout d'abord, pourquoi la faute des explorateurs était si grave. Il répond à cette question précisément en la comparant à la faute de Myriam, qui aurait dû s'adresser directement à Moché, pour l'interroger sur son attitude, plutôt que colporter à son propos. De même, les explorateurs, même s'ils disaient vrai, ne devaient pas effrayer les enfants d'Israël et les conduire à remettre en cause leur désir de se rendre en Terre sainte. Le Rabbi souligne aussi la puissance de la vision, par rapport à l'audition. Or, les explorateurs virent de leurs yeux la force des peuples de Canaan, alors qu'en Egypte, ils n'avaient fait qu'en entendre parler.

Evoquant la Parchat Kora'h, le Rabbi souligne sa présentation différente dans la dimension ésotérique de la Torah et dans le sens simple du verset. Il en déduit que la démarche de Kora'h n'était pas totalement négative, que chaque Juif doit effectivement être animé du désir de servir D.ieu de la meilleure façon possible, quitte à mettre sa vie en danger pour cela. Néanmoins, il n'y a là qu'une motivation morale, car, dans la pratique concrète, la Volonté de D.ieu est qu'il n'y ait qu'un seul grand Prêtre ! Commentant la Parchat 'Houkat, le Rabbi conclut l'étude du traité Nidda et, dans une magistrale analyse, il définit ce que sera la notion d'impureté après la résurrection des morts, citant comme exemple l'épouse de Loth, le fils de la Chounamit et la génération du désert. Il mentionne, à ce propos, les questions posées par les habitants d'Alexandrie aux Sages, qui sont rapportées par la Guemara. Il définit la nature du miracle, se demandant s'il change l'existence ou non. Il précise aussi la manière de concevoir l'impureté, état permanent ou bien résultat d'un processus. Enfin, il envisage l'aspersion des cendres de la vache rousse, après la résurrection des morts.

Commentant la Parchat Balak, le Rabbi se demande comment Moché, qui était Cohen, fut-il autorisé à épouser Tsipora, la fille de Yethro, une convertie. Il établit, pour cela, une comparaison avec Kozbi, la Midyanite, qui eut une relation avec Zimri, l'un des dignitaires de la tribu de Chimeon. Le Rabbi explique aussi pourquoi Moché se sépara de son épouse, pour quelle raison il ne put répondre à Zimri, ayant été personnellement mis en cause sur la question qui

*devait être traitée. Et, le Rabbi en tire un principe général : il n'y a pas lieu de répondre à toutes les questions qui sont posées ! Il établit un lien également avec la personnalité du Rabbi Rayats et la fête de sa libération des 12 et 13 Tamouz. Dans son commentaire de la Parchat Pin'has, le Rabbi compare Pin'has au prophète Yermyahou. En effet, l'un et l'autre s'employèrent à conduire les enfants d'Israël vers la Techouva. En outre, tous deux, comme le prophète Elyahou, servirent D.ieu par leurs corps, à la différence de Moché, notre maître, qui le servit par son âme. De la sorte, ils soulignèrent l'importance de transformer la matière du monde et d'y faire apparaître à l'évidence la Lumière divine, comme ce sera le cas dans le monde futur.*

*Montrant qu'une étude grammaticale de la Torah peut aussi délivrer de nombreux enseignements, le Rabbi commente un verset de la Parchat Matot, dans lequel la lettre Hé se trouvant dans un mot ne reçoit pas d'accent tonique et il en déduit qu'il fait allusion à une existence faible. Le Rabbi commente aussi deux autres versets, mentionnés dans le commentaire de Rachi et présentant la même forme grammaticale, l'un décrivant la conversion de Ruth et son ascension dans le domaine de la sainteté, l'autre traitant de l'orgueil et de la flatterie qui se sont abattus sur Babel. Le Rabbi en conclut que les forces du mal ont une existence faible, qu'elles sont appelées à disparaître, alors que seul le domaine de la sainteté présente un caractère immuable. Enfin, dans une magistrale analyse de la Parchat Masseï, relatant le décès d'Aharon, le Rabbi constate que celle-ci est toujours lue à proximité de Tichea Be Av, date de la destruction du Temple, à laquelle le décès du Juste est comparé. Le Rabbi souligne l'importance d'étudier les lois du Temple, durant cette période et il souligne qu'il n'y a pas là une simple commémoration. De la sorte, on est réellement considéré comme offrant un sacrifice, d'une manière effective, dans toute la mesure de ce qu'il est possible d'accomplir pendant le temps de l'exil. C'est, en outre, le moyen de se tenir prêt pour la délivrance, d'être en mesure de rebâtir la partie du Temple qui sera confiée aux enfants d'Israël, afin que le Machia'h puisse, à son tour, reconstruire la sienne.*

\*



*Commentant le livre de Devarim et sa première Paracha, le Rabbi conclut l'étude du traité talmudique Avoda Zara. En une passionnante analyse, il s'interroge sur la raison de l'interdiction des aliments cuits par les non Juifs. Il cite, à ce propos, un récit de la Guemara selon lequel un roi des nations cachérisa son couteau afin d'être en mesure de servir un Juif, mais il ne le fit pas pour un autre Juif. Le Rabbi en déduit la nécessité d'adopter une attitude sans compromis, gage de respect, également de la part des non Juifs. A propos de la Parchat Vaét'hanan, le Rabbi définit la Mitsva de l'étude de la Torah et il s'étonne, notamment, qu'elle soit définie, par la Torah, comme une transmission aux enfants, avant même d'être une activité personnelle. Le Rabbi en montre les différents aspects et il précise ce qu'elle sera dans le monde futur. Il souligne la nécessité d'attacher son intellect à D.ieu pour comprendre la vérité de la Torah et le rôle primordial de la soumission, pendant le moment de l'étude, plus encore que lors de la pratique des Mitsvot.*

*Le Rabbi, expliquant la Parchat Ekev, montre de quelle manière la pluie est accordée au monde et il compare, à cet effet, un passage de cette Paracha à celle de Be'houkotaï. Il en déduit une distinction pouvant être faite entre la pluie qui est accordée aux Juifs et celle qui vient arroser la terre. La première transcende les voies de la nature, alors que la seconde lui est soumise. Le Rabbi en déduit l'importance de l'effort, qui est le véritable moteur du service de D.ieu. Dans son analyse de la Parchat Reéh, le Rabbi introduit une idée originale, se demandant pour quelle raison son prédécesseur, le Rabbi Rayats avait donné une explication relative au Chabbat qui bénit le mois d'Elloul durant la fête de Pessa'h. Le Rabbi montre donc que l'opposition apparente entre ces deux périodes de l'année est, en fait une relation de complémentarité. Car, Pessa'h introduit la révélation céleste et Elloul, l'effort des hommes. Or, cet effort est possible uniquement dans la mesure où il est précédé d'une révélation céleste et il a pour objet d'en provoquer une nouvelle, beaucoup plus intense que la première. S'appuyant sur la Parchat Choftim, le Rabbi définit deux formes de témoignage, la clarification et l'établissement, qu'il applique, notamment, à la définition du mariage. Il montre que ces deux catégories existent aussi dans la partie profonde de la Torah et elles sont alors le témoignage des âmes d'Israël, d'une part, celui des cieux et de la terre, d'autre part. Il explique ainsi que la création des*

*mondes fut réalisée “pour Israël et pour la Torah”, ce qui veut dire qu’Israël et la Torah en sont l’existence véritable.*

*Evoquant la Parchat Tétsé, le Rabbi définit le mariage et il explique pour quelle raison le moyen principal, permettant de le réaliser est l’argent. Il précise que, d’une manière allégorique, le mariage décrit l’union qui est scellée entre le Saint béni soit-Il et l’assemblée d’Israël. Les Juifs contractent cette union à la fois en éprouvant de l’amour pour D.ieu et en rejetant les plaisirs inhérents au monde matériel. Enfin, il montre que le stade le plus parfait du service de D.ieu, impliquant une soumission totale et un don de sa propre personne, est celui de la servante juive, dont la Torah définit également le mariage. Commentant la Parchat Tavo, le Rabbi définit la bénédiction accordée à celui qui apporte des prémices dans le Temple. L’assurance lui est alors donnée qu’il pourra en faire de même l’année suivante. Bien plus, il assiste à l’apparition d’une Voix céleste, formulant cette assurance pour lui. Une telle récompense est : “mesure pour mesure” et D.ieu agit envers les hommes comme eux-mêmes le font envers lui. Le Rabbi compare ensuite les prémices à la fête de Roch Hachana puisque ces deux éléments sont des “début”. Enfin, le Rabbi développe une magistrale explication à propos de l’incidence que doit avoir la Mitsva des prémices sur le service de D.ieu, au quotidien.*

*A propos de la Parchat Nitsavim, est reproduit le compte-rendu fidèle des propos tenus par le Rabbi à l’occasion du second jour de Roch Hachana 5741 (1980), qui introduisait une année de Hakhel et qui était un vendredi. Le Rabbi commente longuement ces deux aspects, montre l’unité introduite par cette fête et il rapporte, à ce propos, une explication du Tséma’h Tsédek. Il analyse aussi les raisons pour lesquelles cette fête dure deux jours et il précise la relation existant entre les événements qui se produisent dans le monde et leur source céleste. Il montre, en outre, le lien qui existe entre les fêtes de Roch Hachana et de Soukkot. Enfin, il précise la coutume consistant à construire une Soukka également dans les synagogues. Dans son analyse de la Parchat Vayéle’h, le Rabbi explique que Moché encouragea Yochoua et lui confia la direction d’Israël, avec le concours des anciens, alors que, par la suite, le Saint béni soit-Il affirma à Yochoua que les anciens n’avaient pas leur mot à dire, en la matière.*

*Le Rabbi explique que Moché faisait une distinction entre la conduite de la guerre et la direction courante, mais D.ieu n'accepta pas le principe d'une telle différence. En effet, chaque génération a son propre dirigeant et elle ne peut pas en avoir deux. Le Rabbi en conclut que chacun doit se conformer à l'avis du chef de cette génération et diffuser largement les campagnes de Mitsvot. Enfin, le Rabbi développe une magistrale explication sur la fête de Soukkot, montrant que la Mitsva a pour objet d'affiner la matière du monde et que c'est particulièrement le cas de celle de la Soukka, avec les différentes parties qui la constituent, feuillage, parois, ou bien de celle des quatre espèces de la fête, qui présentent toutes le caractère de l'unité. Toutefois, la Soukka efface les différences alors que les quatre espèces les maintiennent et les unissent. Le Rabbi, citant le Midrash, en conclut que le repos de la fête de Soukkot et ses pratiques introduisent la reconstruction du Temple et le nom du Machia'h, Mena'hem, qui apportera la consolation de l'exil.*

\*

*On trouvera aussi, dans le présent recueil, des commentaires du Rabbi sur les Pirkeï Avot. Le Rabbi explique, tout d'abord, leur formule introductive : "tous les enfants d'Israël ont part au monde futur", destinée à faire la preuve que le contenu du traité Avot s'applique effectivement à chaque Juif. Le Rabbi montre, en effet, que des différences entre les hommes subsistent même dans le Gan Eden, monde des âmes sans corps, mais que celles-ci disparaîtront après la résurrection des morts. Alors, la suprématie de l'action concrète sera clairement établie et la demeure de D.ieu se trouvera en ce monde inférieur, le plus bas qui soit.*

*Commentant le premier chapitre d'Avot, le Rabbi explique l'expression : "beaucoup d'élèves", d'après un enseignement de son beau-père, le Rabbi Rayats. Il commente, en outre, une Michna rapportant trois enseignements de Chamaï et il précise leur place dans le "comportement vertueux" qui est défini par le traité Avot. Le Rabbi explique que, selon Chamaï, c'est l'étude de la Torah qui doit être préférée à toute autre forme du service de D.ieu. Elle doit donc être considérée comme une activité fixe. En outre, ceux qui ne peuvent en faire leur seule occupation, les "hommes de bonnes actions"*

*sont tenus de l'étudier également, non pas pour connaître la Hala'ha, ni pour être en mesure de la trancher, mais bien pour la Torah elle-même, "pour son nom". Le Rabbi souligne que chaque Juif est capable de cumuler en lui les formes les plus diverses du service de D.ieu. Pour cela, il convient d'être Chamaï, "celui qui évalue" sa propre situation et sait répartir son temps de la manière qui convient.*

*Commentant le second chapitre d'Avot, le Rabbi commente une Michna de Rabbi Chimeon Ben Netanel, élève de Rabbi Yo'hanan Ben Zakai, mais il constate que, dans le texte, celui-ci est appelé Rabbi Chimeon, sans autre précision, afin de le rapprocher de Rabbi Chimeon Ben Yo'hai, car l'un et l'autre avaient l'étude de la Torah comme seule activité. Le Rabbi montre que Rabbi Chimeon Ben Netanel s'adresse d'abord à ses disciples, puis à ses amis, en leur montrant l'importance de la lecture du Chema Israël et de la prière, qu'il ne lisait pas lui-même. En effet, la grande élévation de son service de D.ieu excluait toute forme d'interruption. Et, le Rabbi définit ce qu'est l'étude de la Torah envisagée comme seule activité. Il montre enfin que la Techouva reste, en permanence, accessible à tous.*

*Commentant le troisième chapitre d'Avot, le Rabbi s'interroge sur la nécessité, pour celui qui désire adopter un comportement vertueux, de prier pour la paix du royaume. Il explique qu'un homme cherche, par nature, à dominer son prochain, à "l'avalier tout cru". Pour rejeter cette tendance naturelle, il doit s'emplir de crainte et la prière pour la paix du pays dans lequel il vit lui permet d'y parvenir. En outre, il lui faut aussi se joindre à d'autres personnes, afin d'étudier la Torah. C'est cette étude par groupes, en effet, qui préserve l'homme de l'orgueil qu'il pourrait tirer de ses connaissances ou bien de la conviction d'avoir mieux compris son étude que toute autre personne.*

*Commentant le quatrième chapitre d'Avot, le Rabbi s'interroge sur la place de la course, dans le service de D.ieu, destinée à faire la preuve de la joie et de l'empressement de l'homme à mettre en pratique les Préceptes divins. Il montre, notamment, que cette joie et cet empressement sont conditionnés par la profondeur de la soumission de l'homme à D.ieu. Il explique aussi la différence qui est établie par la Michna, en la matière, entre une Mitsva légère et une Mitsva impé-*

*rative. Il précise la limite entre l'obligation, s'imposant à tous et le comportement vertueux, pour ceux qui souhaitent dépasser la ligne de la Loi.*

*Commentant le cinquième chapitre d'Avot, le Rabbi explique pourquoi la première pince, qui permet d'en forger une seconde, fut créée le sixième jour, au coucher du soleil. Il précise pour quelle raison cet objet, en apparence banal, devait avoir une création aussi miraculeuse et, de ce fait, ne pas figurer parmi ce qui est confié à l'homme, pour qu'il le transforme. Le Rabbi indique que certains éléments de la création apparurent, d'emblée, de façon parfaite et l'homme ne reçoit donc aucune mission envers eux. A l'inverse, d'autres objets sont particulièrement bas et ils doivent alors subir une transformation préalable, avant de pouvoir être élevés par l'homme. Enfin, il souligne le soin que D.ieu apporta à la création, puisqu'Il forgea personnellement, une simple pince ! Le Rabbi commente aussi le choix de l'effort comme critère d'attribution de la récompense, plutôt que le résultat obtenu et sa rentabilité, par exemple. Il énumère les différents cas, prévus par la Hala'ha, qui justifient ce principe. Enfin, il énonce une interprétation originale de cette Michna, basée sur le fait que son auteur ait été un converti. Il en déduit un enseignement, de portée générale, qui est applicable au service de D.ieu de tous les Juifs à la fois.*

*Commentant le sixième chapitre d'Avot, le Rabbi s'interroge sur les promesses matérielles de la Torah, dont l'homme qui sert D.ieu "pour Son Nom" n'a plus besoin, mais qui occupent encore une place, pour celui qui n'est qu'au début de ce service. Le Rabbi définit l'étude de la Torah : "pour son nom", qui devient la seule préoccupation de l'homme, à laquelle il se consacre jour et nuit, sans cesse. Dès lors, quel peut être son apport aux autres domaines de la création ? Le traité Avot enseigne donc que ceux-ci lui sont accordés sous forme de mérites, au point de lui conférer la capacité d'être de bon conseil, y compris à propos d'activités dont il n'a aucune connaissance, comme le commerce.*

*Enfin, le Rabbi commente aussi la Michna de conclusion des Pirkeï Avot, l'enseignement de Rabbi 'Hanina Ben Akachya, relatif à la multiplication des Mitsvot. Il montre qu'il n'y a nullement là une*

*tentative de justifier le nombre des six cent treize Mitsvot, mais qu'il s'agit, bien au contraire, de multiplier les aspects supplémentaires au sein de chaque Mitsva. C'est précisément de cette façon que l'on peut rétablir l'Unité au sein de la multitude et de la diversité inhérentes à la création. Le Rabbi en conclut que cette multitude et cette diversité sont elles-mêmes des émanations de l'Unité de D.ieu.*

\*

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

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

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

*Haïm MELLUL*

*Mena'hem Av 5768 (2008)*

*"Lorsque le lion rugit, qui ne s'emplit pas de crainte ?"*

*"Ces jours seront transformés en allégresse et en joie"*

## SOMMAIRE

### • BERECHIT •

- **Le regret de D.ieu** **page 39**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Béréchit 5726-1965)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 6, 7)

### • NOA'H •

- **La sagesse de la Torah et les sciences du monde** **page 53**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Mikets,  
Chabbat Parchat Michpatim 5726-1965,  
7 Mar'hechvan 5737-1976 et 28 Adar 5737-1977)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 42)

### • LE'H LE'HA •

- **Les trois catégories d'effort** **page 69**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Noa'h 5724-1963  
et Chabbat Parhat Balak 5724-1964)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 83)

### • VAYERA •

- **Le puits d'Avraham et Its'hak** **page 93**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayéle'h 5735-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 118)

• **HAYE SARAH** •

• **Les bougies de Sarah, de Rivka et de Hanouka** page 105

*(Discours du Rabbi, à l'issue du dernier jour  
de Hanouka 5735-1974 et le 12 Tamouz 5726-1956)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Toledot 27, 2)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 183)*

• **TOLEDOT** •

• **Un sacrifice intègre** page 125

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Toledot  
et Chabbat Parchat Vaychla'h 5728-1967)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Toledot 27, 2)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 217)*

• **VAYETSE** •

• **Yaacov avança sur son chemin** page 151

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Béréchit 5712-1951)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 259)*

• **VAYCHLA'H** •

• **L'âge de la Bar Mitsva** page 165

*(Discours du Rabbi, Tamouz 5711-1951, lors d'une Bar Mitsva)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 289)*

• **VAYECHEV** •

• **Un endroit prédestiné pour le malheur** page 177

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayéchev 5737-1976)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 37, 14)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 318)*



• MIKETS •  
‘Hanouka

- **Délivrances, miracles et merveilles** **page 191**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Mikets,  
Chabbat ‘Hanouka 5724-1963)  
(Likouteï Si’hot, tome 15, page 366)

• VAYGACH •

- **L’installation dans la région de Gochen** **page 205**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaygach 5725-1965)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 47, 27)  
(Likouteï Si’hot, tome 15, page 405)

• VAYE’HI •

- **La tombe de Yaacov** **page 221**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaye’hi 5732-1972)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaye’hi 50, 5)  
(Likouteï Si’hot, tome 15, page 459)

• CHEMOT •

- **Le décès de l’Admour Hazaken  
et la Parachat Chemot** **page 243**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemot 5726-1966)  
(Likouteï Si’hot, tome 16, page 33)

• VAERA •

- **La grenouille unique** **page 261**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaéra 5727-1967)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 8, 2)  
(Likouteï Si’hot, tome 16, page 79)

• BO •

• **Le sang du sacrifice de Pessa'h et celui de la circoncision,  
en Egypte** **page 279**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bo 5737-1977)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 6)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 114)*

• BECHALA'H •

• **L'Erouv des aliments** **page 299**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Béréchit 5718-1957,*

*seconde réunion 'hassidique, suite de Sim'hat Torah)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 183)*

• YETHRO •

• **La nomination des juges** **page 319**

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

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 203)*

• MICHPATIM •

• **Serviteurs juifs et cananéens** **page 337**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Michpatim 5736-1976)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 21, 2)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 251)*

• TEROUMA •

• **Les lumières du chandelier** **page 355**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayakhel-Pekoudeï 5737-1977)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 25, 39)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 322)*

• TETSAVE •

- **Le manteau du grand Prêtre** **page 369**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tetsavé 5735-1975)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tetsavé 28, 33)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 336)

• TISSA •

- **La justification de la colère divine** **page 385**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tissa, 5732-1972)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tissa 32, 11)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 402)

• VAYAKHEL •

- **Le Sanctuaire et l'Arche sainte** **page 401**  
(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av 5731-1971  
et discours 'hassidique intitulé: "Il a libéré mon âme  
dans la paix", de 5732-1971)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 434)

• PEKOUDEI •

- **L'ordre des étapes** **page 425**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pekoudei 5724-1964  
et 5727-1967))  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 475)

• VAYKRA •

- **La faute du prince** **page 443**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaykra 5728-1968)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaykra 4, 22)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 34)

• TSAV •

- **Le jeûne des premiers-nés** **page 463**  
(Discours du Rabbi, 11 Nissan 5734-1974)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 66)

• CHEMINI •

- **Le mort devant la mariée** **page 477**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemini 5736-1976  
et à l'issue du Chabbat Parchat Chemini 5739-1979)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chemini 10, 4)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 100)

• TAZRYA •

- **Le sacrifice de la femme qui vient d'enfanter** **page 497**  
(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av, Chabbat Parchat Ekev  
et Chabbat Parchat Re'eh 5737-1977)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 131)

• METSORA •

- **Le lobe de l'oreille** **page 523**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Metsora 5730-1970)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Metsora 14, 14)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 157)

• A'HAREI •

- **La sainteté de Yom Kippour** **page 545**  
(Discours du Rabbi, 6 Tichri,  
Chabbat Parchat Haazinou et Sim'hat Torah 5736-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 182)
- **Veille de Pessa'h** **page 572**  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 434)

- **Télégrammes adressés par le Rabbi aux 'Hassidim du monde entier, à l'occasion de la fête de Pessa'h** **page 573**

• **KEDOCHIM** •

- **Vol et idolâtrie** **page 577**  
(*Discours du Rabbi, 10 Chevat et Chabbat Parchat Bechala'h 5735-1975*)  
(*Likouteï Si'hot, tome 17, page 205*)

• **EMOR** •

- **La joie de Soukkot** **page 601**  
(*Discours du Rabbi, Sim'hat Beth Hachoéva 5719-1958 et 5720-1959 et Chabbat Béréchit 5731-1970, seconde réunion 'hassidique*)  
(*Likouteï Si'hot, tome 17, page 267*)

• **BEHAR** •

- **Le repos de la terre** **page 623**  
(*Discours du Rabbi, Tichri 5733-1972, année de Chemitta*)  
(*Likouteï Si'hot, tome 17, page 286*)

• **BE'HOUKOTAI** •

- **La pratique des Mitsvot et l'effort de l'étude** **page 653**  
(*Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Be'houkotai 5725-1965*)  
(*Likouteï Si'hot, tome 17, page 332*)

• **BAMIDBAR** •

- **Lettres du Rabbi** **page 675**
- **Ceux qui portent l'arche sainte** **page 681**  
(*Discours du Rabbi, mercredi de la Parchat Bamidbar, 26 Iyar 5739-1979*)

• NASSO •

- **La bénédiction des Cohanim** **page 687**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nasso 5730-1970)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nasso 6, 23)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 76)

• BEAALOTE'HA •

- **Pessa'h Cheni** **page 703**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat  
A'hareï-Kedochim 5724-1964)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 117)

• CHELA'H •

- **Myriam et les explorateurs** **page 725**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chela'h 5725-1965)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 13, 2)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 141)

• KORA'H •

- **La chute de Kora'h** **page 749**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Kora'h 5733-1973  
et 5734-1974)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 187)

• 'HOUKAT •

- **L'impureté de celui qui accède à la résurrection** **page 771**  
(Discours du Rabbi, 24 Tévet 5711-1951)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 239)

• BALAK •

- **La Midyanite et l'épouse de Moché** **page 805**  
(Discours du Rabbi, 13 Tamouz  
et Chabbat Parchat Matot-Masseï 5729-1969)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 285)

• PIN'HAS •

- **Pin'has et Yermyahou** **page 825**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5721-1961)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 342)

• MATOT •

- **Le Hé qui n'est pas accentué** **page 845**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot-Masseï 5725-1965)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Matot 32, 42)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 371)

• MASSEI •

- **Le décès des Justes et la destruction du Temple** **page 861**  
(Discours du Rabbi, à l'issue du Chabbat Matot-Masseï  
5739-1979)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 411)

• DEVARIM •

- **Les aliments cuits par les non Juifs** **page 887**  
(Discours du Rabbi, 19 Kislev 5731-1970)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 30)

• VAET'HANAN •

- **La Mitsa d'étudier la Torah** **page 907**  
(Discours du Rabbi, veille du 24 Tévet 5738-1978  
et Chabbat Parchat Vaet'hanan 5737-1977)

• EKEV •

- **Les pluies en leur temps** **page 929**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Ekev  
et Chabbat Parchat Réeh 5734-1954)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Ekev 11, 14)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 115)

• REEH •

- **L'atmosphère d'Elloul et la fête de Pessa'h** **page 945**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Reéh 5727-1967)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 158)

• CHOFTIM •

- **Témoignage** **page 957**  
(Discours du Rabbi, 3 Nissan 5711-1951  
Chabbat Chela'h 5736-1976 et chabbat Vayéchev 5737-1977)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 188)

• TETSE •

- **Les modalités du mariage** **page 979**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tétsé,  
13 Elloul 5714-1954)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 215)

• TAVO •

- **La Mitsva des prémices et Roch Hachana** **page 993**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tavo, 5728-1968)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tavo 26, 16)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 227)



• NITSAVIM •  
**Roch Hachana**

- **La naissance de chaque Juif et le second jour de la fête** **page 1011**  
(Discours du Rabbi, second jour de Roch Hachana 5741-1980,  
veille du saint Chabbat)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 283)

• VAYELE'H •

- **La direction confiée à Yochoua** **page 1031**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Nitsavim Vayéle'h 5730-1980,  
et Chabbat Haazinou 5731-1981)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 7)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 307)

• HAAZINOU •  
**Soukkot**

- **Unification des détails et Unité véritable** **page 1051**  
(Discours du Rabbi, Sim'hat Beth Hachoeva,  
Sim'hat Torah et Chabbat Béréchit 5724-1963)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 356)

• PIRKEI AVOT •

- **Introduction** **page 1067**  
**“Tous les enfants d'Israël ont part au monde futur”**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat A'hareï 5733-1973)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 343)
- **Lettre du rabbi** **page 1076**
- **Chapitre 1 :** **page 1077**  
**L'évaluation du comportement**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemini 5735-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 347)

- **Chapitre 2 :** **page 1097**  
**Ceux qui ont l'étude de la Torah**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Beaalote'ha  
et Chabbat Parchat Balak 5728-1968)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 356)
- **Chapitre 3 :** **page 1119**  
**La paix du royaume**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chela'h 5735-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 365)
- **Chapitre 4 :** **page 1133**  
**La manière de mettre en pratique une Mitsva**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Emor  
et Chabbat Parchat Behar-Be'houkotai 5724-1964)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 371)
- **Chapitre 5**  
**La création de la pince** **page 1153**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Behar – Be'houkotai  
5737-1977) (Likouteï Si'hot, tome 17, page 380)
- L'évaluation de la récompense** **page 1167**  
(Discours du Rabbi, 10, 13 et 15 Chevat 5739-1979)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 387)
- **Pirkeï Avot - Chapitre 6** **page 1197**  
**L'étude de la Torah pour son nom**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bamidbar  
Chavouot et Chabbat Parchat Nasso 5735-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 401)
- **Pirkeï Avot - Chapitre 6** **page 1213**  
**L'enseignement de Rabbi 'Hananya Ben Akachya**  
(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat A'hareï-Kedochim  
5724-1964) (Likouteï Si'hot, tome 17, page 409)

# Likouteï Si'hot

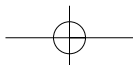
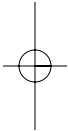
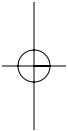
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

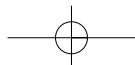
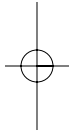
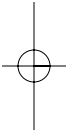
*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

• Onzième série •

*Tome 1*  
**BERECHIT**



# **BERECHIT**



## *Béréchit*

## *Béréchit*

### *Le regret de D.ieu*

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

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 6, 7)

(Likouteï Si'hot, tome 15, page 27)

1. A la conclusion de notre Sidra, Rachi cite les mots : "J'ai regretté, car Je les ai faits" et il explique : "Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits" et l'on peut se poser, à ce propos, les questions suivantes.

A) Le verbe : "J'ai regretté" désigne, à l'évidence, le regret de ce qui a été fait et le sens simple du verset : "J'ai regretté, car Je les ai faits" devrait donc être : "J'éprouve

des regrets de les avoir faits", comme l'indique, du reste, le Targoum, non seulement celui de Yonathan, qui opte parfois pour le sens analytique du verset<sup>(1)</sup>, mais aussi le Targoum Onkelos, qui en énonce le sens simple. Comment donc expliquer que Rachi, dont le but est précisément de définir ce sens simple<sup>(2)</sup>, mentionne ici une autre interprétation, "Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits" ?

(1) Il cite, en effet, plusieurs commentaires de nos Sages et l'on verra, à ce propos, les versets 2 à 4. Le Targoum Onkelos, en revanche, ne le fait pas.

(2) On verra, avant cela, les versets 3, 8 et 3, 24. On verra aussi les différentes formulations du commentaire de Rachi sur les versets 1, 1, qui dit que

son but est d'énoncer le sens simple, 1, 4 ; 1, 12 ; 1, 21 ; 1, 27 ; 2, 19 ; 3, 14 ; 3, 21 ; 3, 22 ; 3, 24 ; 4, 8 ; 4, 19 ; 4, 20 ; 4, 24 ; 5, 1 et 6, 3. A différentes références, y compris dans cette Sidra, l'un de ces termes aurait été nécessaire, mais Rachi n'en fait pas mention.

*Likouteï Si'hot*

B) Bien plus, commentant le verset précédent<sup>(3)</sup>, Rachi énonce un principe général : “chaque terme désignant le regret, qui figure dans un verset, signifie que l’on regrette ce qui a été fait. Il indique toujours que l’on a une autre pensée”. Ainsi, dans le Tana’h, le regret indique systématiquement que l’on remet en cause la pensée précédente et que l’on en adopte une autre. Ce principe aurait donc dû s’appliquer également, en l’occurrence. Pourquoi donc Rachi donne-t-il une autre lecture de ce verset ?

2. On aurait pu penser que Rachi n’interprète pas le verbe : “J’ai regretté” dans le sens du regret, parce que l’enfant qui commence à étudier la Torah comprend lui-même que celui-ci n’a pas de sens pour D.ieu, ainsi qu’il est dit : “D.ieu n’est pas un homme qui est abusé et une personne qui a du regret”<sup>(4)</sup>. C’est pour cela que Rachi lit ici : “J’ai regretté” comme : “Je me suis demandé”. Néanmoins, une telle interprétation est très difficile à admettre, car le verset précédent, que l’on a cité, fait également référence au regret de D.ieu et, malgré cela<sup>(5)</sup>,

(3) Dans le premier commentaire intitulé : “Il s’attrista”. Certaines éditions disent : “en Son cœur” et en font un second paragraphe, mais la plupart d’entre elles, notamment la première, la seconde et les manuscrits considèrent qu’il n’y a là qu’un seul paragraphe intitulé : “Il s’attrista en Son cœur”. Toutefois, Rachi introduit : “l’homme” dans l’énoncé du verset, pour en préciser le sens.

(4) Balak 23, 19.

(5) Rachi en fait une seconde explication et il en cite d’abord une première : “Il avait une consolation”, parce qu’il est difficile de parler de regret, d’une autre Pensée, à propos de D.ieu. On verra, à ce propos, l’explication du Béer Its’hak sur ce commentaire de

Rachi. Toutefois, c’est la première explication qui permet de comprendre les mots : “car” et : “sur la terre”, ce qui n’est pas le cas pour la seconde explication, comme le constatent les commentateurs de Rachi, notamment le Réem, le Gour Aryé et le Maskil Le David. On notera aussi une autre difficulté qui est soulevée par cette première explication. En effet, Rachi aurait dû reproduire aussi les mots du verset : “l’homme sur la terre”, ce qui, par contre, n’est pas nécessaire, d’après la seconde explication. Toutefois, on peut penser qu’il les cite dans le corps de son commentaire et que ces mots devraient donc être inscrits en lettres grasses. Néanmoins, le copiste ne s’en est pas aperçu.



*Béréchit*

Rachi, le commentant, explique que : “la pensée de D.ieu a été transformée”.

Bien plus, parmi les preuves citées par Rachi, figure ce même verset, “D.ieu n’est pas un homme qui est abusé et

une personne qui a du regret” et Rachi considère qu’il fait effectivement référence au regret de D.ieu<sup>(6)</sup>. Il faut bien en conclure que, quelle qu’en soit la raison, Rachi ne se demande pas<sup>(6\*)</sup> comment l’on peut envisager un regret, de la

(6) Le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Balak, dit : “D.ieu n’est pas un homme : Il leur a déjà promis...”, ce qui semble indiquer que, si ce n’était pas le cas, Il aurait pu le regretter. On verra aussi les commentaires du Roch, du ‘Hizkouni, de Rabbi Ovadya de Bartenora et du Béer Its’hak, à propos du verset : “l’Eternel regretta”, sur ce qu’est le regret du Saint béni soit-Il. On consultera, en outre, la réponse de Rabbi Yochoua Ben Kor’ha à l’hérétique, qui est citée par Rachi et par ses commentateurs, à cette référence. Le Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 27, selon la version de la Pessikta Zoutrata sur ce verset, l’avis de Rabbi Yehouda : “D.ieu regretta de ne pas avoir créé l’homme là-haut, mais sur la terre, car s’il avait été créé là-haut, il ne se serait pas révolté”. Au préalable, était posée la question : “N’est-il pas dit que D.ieu n’est pas un homme pour éprouver un regret ?”. Cela semble indiquer qu’il y a lieu d’établir une distinction entre le regret du fait même d’avoir créé l’homme, qui est inconcevable pour le Saint béni soit-Il, du regret sur la manière de l’avoir créé. C’est aussi ce que l’on déduit, notamment, du com-

mentaire du Roch, qui mentionne cette question : “que D.ieu nous garde d’imaginer que le Saint béni soit-Il regrette ce qu’Il a fait” au début des propos de Rabbi Yehouda lui-même. Néanmoins, selon le sens simple du verset, une telle distinction n’a pas lieu d’être, car, même sur la manière de créer l’homme, il y a bien là un regret d’une action menée dans le passé. On verra aussi la Pessikta Zoutrata, commentant le verset : “J’ai regretté”, qui rappelle que : “la Torah s’exprime dans le langage des hommes. En effet, quand un homme assiste à la destruction de son travail, il est clair qu’il regrette de l’avoir effectué. En revanche, il est bien évident qu’il n’y a pas de regret pour D.ieu”. On trouve aussi la même explication dans le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset : “et l’Eternel regretta”.

(6\*) On peut penser qu’il en est ainsi parce que Rachi a déjà répondu à cette question dans son commentaire, à la fin du paragraphe : “au commencement” en rappelant qu’ils furent créés, d’emblée, pour un temps limité. On verra ce que dit, à ce propos, la note précédente.

*Likouteï Si'hot*

part de D.ieu. Du reste, celui-ci apparaît également dans les autres versets cités par Rachi, "Il regrettera Ses serviteurs"<sup>(7)</sup>, "l'Eternel regretta le malheur"<sup>(8)</sup>, "J'ai regretté de l'avoir fait régner"<sup>(9)</sup>. Tous ces termes se rapportent à D.ieu et ils "indiquent une autre Pensée". Dès lors, pourquoi ne pas interpréter : "J'ai regretté, car je les ai faits" selon le même principe, "indiquant une autre Pensée" ?

C) Selon le commentaire de Rachi, "J'ai regretté" signifie : "Je me suis demandé que faire". Or, ceci ne permet pas de comprendre la suite du verset : "car Je les ai faits", qui devrait être la raison justifiant que : "J'ai regretté"<sup>(10)</sup>. En l'occurrence, "J'ai regretté : Je me suis demandé que faire", "car : parce que Je les ai faits", alors que, selon le sens simple du verset, la raison pour laquelle : "Je me suis deman-

dé que faire" est le fait que : "le mal de l'homme est grand"<sup>(11)</sup>, les fautes que les hommes commettaient. D.ieu se demandait donc ce qu'il y avait lieu de leur faire, si l'on peut s'exprimer ainsi. En revanche, en quoi : "Je les ai faits" est-il la raison de : "J'ai regretté" ?

3. Nous comprendrons tout cela grâce à un précédent passage du commentaire de Rachi sur le même verset, qui semble également s'écarter de son sens simple. En effet, commentant les mots : "l'Eternel dit : J'effacerai l'homme", Rachi explique<sup>(12)</sup> : "il est poussière. Je verserai donc de l'eau sur lui et Je le diluerai. C'est le sens de ce terme qui indique la dilution".

Au sens simple, ce terme désigne effectivement l'effacement, comme dans les

(7) Haazinou 32, 36.

(8) Tissa 32, 14.

(9) Chmouel 1, 15, 11.

(10) Il n'en est pas de même si l'on interprète le verbe : "J'ai regretté" dans le sens du regret. Il faudrait alors dire : "de les avoir faits" au lieu de :

"car, Je les ai faits".

(11) On verra le 'Hizkouni, à cette référence.

(12) Selon le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 28, à la fin du paragraphe 2.

(13) Bechala'h 17, 14.

## Béréchit

versets : “effacer, J’effacerai”<sup>(13)</sup>, ou bien : “tu effaceras”<sup>(14)</sup>, qui sont énoncés à propos d’Amalek. Le concernant, en effet, on ne peut pas dire : “Je verserai de l’eau sur lui”<sup>(15)</sup>. Il est donc bien évident que : “J’effacerai” désigne le fait d’effacer<sup>(15\*)</sup> et, de ce fait, Rachi ne l’explique pas<sup>(16)</sup>, car cette précision est inutile. Or, à propos du verset : “J’effacerai l’homme”, Rachi introduit une explication nou-

velle : “Je verserai de l’eau sur lui et Je le diluerai”<sup>(17)</sup>.

L’explication est la suivante. Par la suite, dans la Sidra qui fait suite à celle-ci, D.ieu ordonne à Noa’h de bâtir une arche, dans laquelle il devait entrer lui-même, avec ses fils, son épouse, les épouses de ses fils, de même que toutes les espèces animales, afin qu’ils soient préservés du déluge. On ne peut donc pas penser

(14) A la fin de la Parchat Tetsé.

(15) Il est clair que les Juifs n’effacent pas Amalek avec de l’eau et, dans le verset de la Parchat Bechala’h, “effacer, J’effacerai”, Rachi dit : “c’est pour cela que Je te mets en garde, à ce propos, car Je veux l’effacer”, ce qui signifie que, concrètement, l’effacement d’Amalek doit être réalisé par les enfants d’Israël, non pas par le Saint béni soit-Il Lui-même et l’on verra ce que dit le Réem, à cette référence.

(15\*) On notera que dans le verset Nasso 5, 23 également, “il l’effacera dans les eaux amères”, Rachi ne dit rien, à cette référence, puis par la suite, au verset 5, 27, il constate que : “le parchemin a été effacé”.

(16) Rachi explique, à la fin de la Parchat Tetsé : “on ne mentionnera pas le nom d’Amalek, pas même...”, mais il explique ainsi : “tu effaceras le souvenir”, non pas : “tu effaceras” sa personne.

(17) Les Baaleï Ha Tossafot, à cette référence, reproduisent le commentaire de Rachi, avec quelques modifications et ils concluent : “Il est ici question d’effacement, non pas de destruction ou de disparition”. C’est aussi ce que dit le Roch, qui conclut : “non pas de le tuer”. C’est, en outre, l’explication que donne Rachi concernant le Midrash qui explique, à cette référence : “Pourquoi est-il question ici d’effacement ? Pourquoi ne pas parler de destruction ou de disparition ?”. Le Midrash Tan’houma, édition Bober, Parchat Noa’h, au chapitre 4, indique : “Il n’est pas dit ici : Je ferai disparaître, Je détruirai, Je tuerai, Je supprimerai”. Toutefois, c’est là la conclusion, non pas le fondement et le début de cette explication : “de ce fait, il est écrit” et non : “parce qu’il est écrit”. En outre, il est aussi question d’effacement à propos d’Amalek.

*Likouteï Si'hot*

que l'effacement défini par le verset doit être pris au sens littéral de disparition totale de la surface du monde, "des hommes aux animaux, jusqu'aux rampants et aux oiseaux des cieux". Concrètement, tous n'ont pas disparu.

Bien plus, il est inutile, pour parvenir à cette conclusion, de consulter la Sidra suivante, car il est dit, dans la nôtre, au verset suivant : "et, Noa'h trouva grâce aux yeux de l'Eternel". On ne peut donc pas penser que, par les mots : "J'effacerai l'homme que J'ai créé", D.ieu exprimait le souhait de faire disparaître le genre humain. De fait, Noa'h n'était pas concerné par cette destruction puisqu'il avait : "trouvé grâce aux yeux de l'Eternel".

Effectivement, aucune preuve n'est nécessaire pour établir qu'il en est bien ainsi, pas même celle du verset suivant, car celui qui étudie ce verset observe, autour de lui,

un monde, avec des hommes et toutes sortes d'animaux. Il est donc bien clair qu'en disant : "J'effacerai... les hommes et les animaux", D.ieu ne faisait pas allusion à la disparition de tous les hommes et de tous les animaux à la fois.

Rachi en déduit que le verbe : "J'effacerai" employé ici, à la différence de celui qui est énoncé à propos d'Amalek, signifie : "Je vais diluer dans l'eau", ce qui veut bien dire que Noa'h et tous ceux qui se trouvaient avec lui dans l'arche allaient conserver leur intégrité. Le Décret n'était pas la destruction, mais la dilution, précisément dans l'eau. Seules moururent donc les créatures qui furent plongées dans l'eau<sup>(18)</sup>. En revanche, celles qui se trouvaient dans l'arche, soutenue par l'eau, n'étaient pas concernées par le Décret : "J'effacerai" et, de ce fait, elles survécurent.

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre également pourquoi Rachi

(18) "de tout ce qui est sur la terre ferme, mais non des poissons de la mer", selon le verset Noa'h 7, 22 et le commentaire de Rachi.

### *Béréchit*

n'interprète pas le verset : "J'ai regretté, car Je les ai faits" dans le sens étroit du regret, mais dit : "Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits". En effet, Noa'h et ceux qui étaient avec lui furent sauvés du déluge. Il est donc bien clair que D.ieu n'avait pas regretté de : "les avoir faits", car, si cela avait été le cas, il aurait détruit toutes les créatures<sup>(19)</sup>.

Et, cette interprétation ne contredit pas le principe que Rachi lui-même a énoncé au préalable : "chaque terme désignant le regret, dans un verset, signifie que l'on regrette ce qui a été fait. Il indique toujours que l'on adopte une autre pensée", car : "J'ai regretté", en l'occurrence, fait effectivement référence à une autre Pensée, à un regret effectif, certes, mais ne portant cependant pas sur ce que D.ieu avait créé, comme nous le montrerons.

4. On peut s'interroger sur ce qui vient d'être dit : com-

ment Rachi peut-il déduire du sauvetage de Noa'h et de ceux qui étaient avec lui dans l'arche que le verset : "'J'ai regretté, car Je les ai faits" ne fait pas allusion au regret de D.ieu de les avoir créés ? Commentant le verset : "l'Eternel regretta d'avoir fait", Rachi n'explique-t-il pas lui-même que D.ieu regretta ce qu'Il avait fait et que : "Sa Pensée se transforma en Attribut de rigueur" ? Or, la même question peut être posée sur le présent verset. Si D.ieu regrettait la création des hommes<sup>(20)</sup>, comment le genre humain put-il se maintenir ? En d'autres termes, quelle différence y a-t-il entre ce verset, "J'ai regretté, car Je les ai faits" et le précédent : "l'Eternel regretta", dans lequel Rachi admet l'idée du regret divin, alors que, dans le présent verset, il explique : "Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits" ?

L'explication est la suivante. Le verset précédent disait : "Il s'attrista en Son cœur", ce

(19) On verra le commentaire du Or Ha 'Haïm sur ce verset.

(20) On verra la Pessikta Zoutrata, à la référence citée dans la note 6.

*Likouteï Si'hot*

qui nous montre qu'il ne s'agit pas là d'un Décret de D.ieu, exprimé par Sa Parole, mais bien de Sa Pensée, qu'Il réservait pour Lui-même, si l'on peut s'exprimer ainsi. De fait, Rachi, à cette référence, met en exergue, à plusieurs reprises, ce terme de Pensée : "Sa Pensée fut transformée", "une Pensée monta devant Lui", "c'est une autre Pensée".

Le regret fut donc uniquement par la Pensée<sup>(21)</sup> et l'on ne

peut donc pas se demander pourquoi il ne fut pas suivi d'un effet concret. En effet, il resta dans la Pensée, si l'on peut s'exprimer ainsi et il ne s'exprima pas par un Décret, exprimé par la Parole. Il n'en est pas de même, en revanche, pour notre verset, qui précise : "et, l'Eternel dit". Il y avait donc bien, en l'occurrence, un Décret<sup>(22)</sup>, exprimé par la Parole<sup>(23)</sup>. Or, le Décret divin doit s'accomplir en tout état de cause et l'on ne peut donc pas penser que cette Parole,

(21) Le Réem dit que le commentaire de Rachi : "la Pensée de D.ieu fut transformée de l'Attribut de la miséricorde en celui de la rigueur", énoncé à propos du verset : "l'Eternel regretta", s'explique, non pas par le Décret divin de leur disparition, mais bien par la recherche de ce qu'il convenait alors de leur faire. En revanche, dans le second paragraphe intitulé : "Il s'attrista en Son cœur", faisant suite à la deuxième explication de Rachi, "Sa Pensée fut transformée", comme le disent le Réem et les autres commentateurs de Rachi, il est précisé clairement : "Il prit le deuil pour la perte des créatures de Ses mains".

(22) Et, l'on verra le Gour Aryé, qui précise, à cette référence : "l'un pour la Pensée, l'autre pour le Décret".

(23) Ceci nous permettra de comprendre le commentaire de Rachi sur le verset No'h 8, 1, précisant que : "la

méchanceté des impies transforme l'Attribut de miséricorde en celui de la rigueur, car il est dit : 'l'Eternel vit que le mal de l'homme était grand... et l'Eternel (Avaya) dit : J'effacerai', mais ce Nom est celui de l'Attribut de miséricorde". En revanche, il ne cite pas le verset précédent, "et, l'Eternel regretta". Mais, tout d'abord, on peut penser qu'il préfère mentionner le verset qui, selon toutes les explications, fait effectivement référence à l'Attribut de rigueur, ce qui n'est pas le cas du verset : "et, l'Eternel regretta", lequel, selon la première explication de Rachi, à cette référence, se rapporte, non pas à l'Attribut de rigueur, mais, bien au contraire, au fait que : "ceci était une consolation pour Lui". C'est donc précisément le verset : "Et, l'Eternel dit" qui exprime un Décret effectif.

### Béréchit

“J’effacerai”, se rapportait à la destruction de toutes les créatures. L’expression : “J’ai regretté” n’est donc pas un regret de la création, comme on l’a dit.

5. Ce qui vient de dire permet d’établir que la Parole de D.ieu, “J’effacerai l’homme”, introduisit un allègement par rapport à la Pensée précédente. Au préalable, D.ieu regrettait la création de tout le genre humain et des animaux, ce qui devait avoir pour effet le contraire de leur existence. Puis, par la suite, D.ieu dit : “J’effacerai l’homme” et Il le fit par l’eau, afin que Son Décret ne s’applique pas à Noa’h et à tous les membres de sa famille.

Pourquoi D.ieu souhaitait-Il cet allègement, “J’effacerai”, puisque sa Pensée première portait sur l’ensemble du genre humain ? On peut le déduire de la fin de ce verset : “J’ai regretté, car Je les ai faits”, c’est-à-dire : “Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits”. En d’autres termes, “c’est Moi Qui les ai créés”, ils sont les œuvres des mains du Saint béni soit-Il et, de ce fait : “Je

dois trouver un moyen de maintenir leur existence”. C’est la raison pour laquelle : “J’effacerai l’homme” uniquement dans l’eau.

Ceci fait la preuve que le commentaire de Rachi : “J’ai regretté : Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits” ne contredit pas le principe selon lequel le regret correspond à l’introduction d’une autre Pensée. En effet, il y a bien là une certaine forme de regret. Néanmoins, celle-ci ne porte pas sur le fait que : “Je les ai faits”, mais bien sur la Pensée précédente, qui s’étendait à toutes les créatures à la fois, sans aucune exception.

6. Cette interprétation du commentaire de Rachi sur le verset : “J’ai regretté” est, comme chaque idée de la Torah, de la même étymologie que *Horaa*, enseignement, une leçon applicable à notre service de D.ieu.

Comme on l’a dit, Rachi ne peut pas interpréter l’expression : “J’ai regretté”, dans notre verset, comme un regret portant sur toutes les créatures à la fois, comme il le faisait, au préalable, pour le ver-

*Likouteï Si'hot*

set : “et, l’Eternel regretta d’avoir fait l’homme sur la terre”. En effet, il est précisé ici : “et, D.ieu dit” et il y a donc bien là un Décret, devant être suivi d’un effet concret.

Il y a bien là un enseignement sur les précautions que l’on doit prendre, pour ce qui concerne la parole. Il est dit, en effet, que : “tout Ton peuple est fait de Justes”<sup>(24)</sup>. Or, “les Justes sont à l’image de leur Créateur”<sup>(25)</sup>. Car, la parole d’un Juif a nécessairement un impact. De ce fait, il faut éviter, au plus haut point, d’exprimer par sa parole un mot qui ne serait pas bon à l’encontre de son prochain. En effet, la parole d’un Juif peut nuire.

Si l’on a une mauvaise pensée à l’encontre de son prochain, on transgresse une interdiction particulièrement grave<sup>(26)</sup>, mais la conséquence négative qui en résultera pour lui sera peut-être moindre. A l’inverse, si elle s’exprime par la parole, elle peut être dommageable pour l’autre.

Ceci nous permettra de comprendre l’enseignement de nos Sages selon lequel la médisance nuit à trois personnes<sup>(27)</sup>, non seulement à celle qui en prononce les termes et à celle qui l’écoute, mais aussi à celle dont il est question<sup>(28)</sup>. Or, on peut s’interroger sur une telle affirmation. Celui qui dit des paroles médisantes et celui qui les écoute transgressent, certes, un Interdit.

(24) Ichaya 60, 21.

(25) On verra le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 67, au paragraphe 8, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 10, au paragraphe 5, le Midrash Esther Rabba, chapitre 6, au paragraphe 2 et le Midrash Ruth Rabba, chapitre 4, au paragraphe 3.

(26) On verra Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 22 qui dit qu’une pensée médisante est plus grave qu’une parole.

(27) Traité Ara’hin 15b. Rambam, lois des opinions, chapitre 7, au paragraphe 3.

(28) La Hayom Yom cite, à la page 104, au nom du Baal Chem Tov, une explication divergente de cet enseignement de nos Sages, mentionnant : “celui qui y pense”. Mais, peut-être cette interprétation est-elle basée sur l’avis de Rabbénou Guerchom, à cette référence de la Guemara. On verra aussi le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 26, au paragraphe 2, soulignant que : “il tue trois personnes” et énumérant ce qui est indiqué, à son propos. On verra aussi les références qui sont citées.



## *Béréchit*

En revanche, pourquoi le troisième doit-il être tenu pour responsable de ce qui a été dit et en supporter les conséquences ?

L'explication est la suivante. La parole se définit par la révélation de ce qui est caché, devant en être la conséquence. De ce fait, tant que l'on ne dit pas de mal de son prochain, même si celui-ci est réel, il reste caché. Or, D.ieu retarde Sa colère et Il attend la Techouva\* d'un Juif. En revanche, lorsque l'on en parle, lorsque ces éléments s'expriment dans le monde de la parole, une accusation peut ensuite être portée à l'encontre de ce Juif<sup>(28\*)</sup>, ce qui peut lui nuire<sup>(29)</sup>.

(28\*) On trouve une affirmation encore plus forte que celle-là, mais dans le sens du bien, à propos de la compréhension. Il est dit, en effet, dans les additifs du Or Torah, au paragraphe 98 : "Mon maître, dont la mémoire est une bénédiction, le Maguid de Mézéritch, avait coutume, quand une idée lui venait, de l'exprimer verbalement, même si ceux qui l'écoutaient ne la saisissaient pas bien. C'est de cette façon qu'il en révélait la compréhension dans ce monde. En en parlant, il la faisait descendre ici-bas".

7. Ce commentaire de Rachi délivre également un autre enseignement. La raison pour laquelle le regret de la création ne fut pas exprimé par la Parole est : "Je me suis demandé que faire parce que Je les ai faits". Non seulement il n'y eut pas de Décret verbal, mais, en outre, par la Pensée également, il n'y eut pas de décision de détruire les hommes. Il n'y eut, en tout et pour tout, qu'une Pensée de regret, sans décider ce qu'il y avait lieu de faire<sup>(30)</sup>. Or, "Je les ai faits" et ils sont l'œuvre des Mains du Saint béni soit-Il. Cette Pensée fut, de ce fait, orientée dans un sens positif. En conséquence, Noa'h et les siens, qui se trouvaient dans l'arche, survécurent.

(29) C'est ainsi que le traité Ketouvoth 8b souligne que : "un homme ne doit pas ouvrir la bouche au Satan" et l'on verra, à ce propos, le commentaire du Maharcha, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, lois du maintien du corps, au paragraphe 12, le Zohar, tome 2, à partir de la page 264b et le Hayom Yom, à la page 100.

(30) Selon le commentaire du Réém, c'est le sens simple de ce commentaire de Rachi, comme on l'a précisé dans la note 21.

*Likouteï Si'hot*

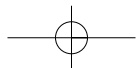
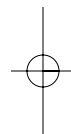
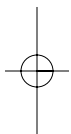
Et, il y a bien là un enseignement pour chacun. Même si l'on observe beaucoup de mal chez son prochain, ce qu'à D.ieu ne plaise, au point que : "le penchant des pensées de son cœur n'est que le mal, tout au long du jour", on doit savoir, néanmoins, que chaque Juif est : "le fruit des plantations, l'œuvre des Mains du Saint béni soit-Il"<sup>(24)</sup>. Il ne faut donc pas le considérer avec sévérité, ce qu'à D.ieu ne plaise, pas même par la pensée. On doit, bien au contraire, lui accorder toutes les circonstances atténuantes.

D.ieu "sonde les entrailles et le cœur" et Il ne commet pas d'erreur, qu'Il nous garde de le penser. Quand Il constata que : "le mal de l'homme est grand", c'est qu'il en était réellement ainsi. Malgré cela, Il préféra s'abstenir de prendre une Décision tranchée. A fortiori, l'homme, qui peut se tromper, doit-il en faire de même. Il ne doit pas prendre une ferme tranchée et porter un avis négatif sur son prochain, car il est très possible que la réalité soit très différente de ce qu'il imagine<sup>(31)</sup>. Comme le souligne la Michna<sup>(32)</sup> : "accorde à chaque homme les circonstances atténuantes".

(31) On verra une longue explication, à ce sujet, dans le Likouteï Si'hot, tome 10, seconde causerie de la Parchat No'ah.

(32) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 5.

**NOA'H**



## *Noa'h*

## *Noa'h*

### ***La Sagesse de la Torah et les sciences du monde***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Mikets, Chabbat Parchat*

*Michpatim 5726-1965*

*7 Mar'hechvan 5737-1976 et 28 Adar 5737-1977)*

*(Likouteï Si'hot, tome 15, page 42)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “en la six centième année de la vie de Noa'h, les sources de la grande abîme se fendirent et les trombes des cieux s'ouvrirent”, le Zohar explique<sup>(2)</sup> : “En la six centième année du sixième millénaire, les portes de la Sagesse s'ouvriront, là-haut, de même que les sources de la Sagesse, ici-bas. Dès lors, le monde

sera transformé pour s'élever vers le septième millénaire”.

Il convient de préciser la signification de ces deux notions, “les portes de la Sagesse, là-haut et les sources de la Sagesse, ici-bas”, auxquelles fait allusion le verset précédemment cité<sup>(3)</sup>, “les sources de la grande abîme se fendirent”, qui sont les sour-

(1) Noa'h 7, 11.

(2) Tome 1, à la page 117a. Dans les versions qui sont parvenues jusqu'à nous, ne figure pas la fin du verset, “les trombes des cieux s'ouvrirent”. En revanche, le Raag le cite dans le Or Ha 'Haïm sur le Zohar, à cette référence

et, de même, on peut déduire du Atéret Roch, à la page 55a, qu'il faut retenir la version du Zohar mentionnant la fin de ce verset.

(3) On verra le Raag cité dans la note précédente.

*Likouteï Si'hot*

ces de la Sagesse, ici-bas et "les trombes des cieus s'ouvrirent", soit les portes de la Sagesse là-haut. En effet, la "Sagesse, là-haut" est celle de la Torah, alors que la "Sagesse, ici-bas" correspond à celle de sciences du monde<sup>(4)</sup>. Et, nous constatons effectivement qu'à cette époque, la Sagesse de la Torah, et notamment celle de sa dimension profonde, fut plus largement révélée<sup>(5)</sup>.

On connaît l'enseignement du Tséma'h Tsédek<sup>(6)</sup>

selon lequel la date prédite pour la venue du Machia'h, l'année 5608 (1848), fut celle de la publication du Likouteï Torah. En effet, lorsque sa venue sera effective, "le monde s'emplira de connaissance de Dieu"<sup>(7)</sup>. Quelques années avant cela, en 5597<sup>(8)</sup> (1837), avait été imprimé le Torah Or et, lorsque la possibilité est accordée d'étudier la dimension profonde de la Torah de cette façon, on peut effectivement "tirer sa subsistance de ton ouvrage"<sup>(9)</sup>. Dès lors, les sources du Baal Chem

(4) Selon le Achmourat Ha Boker sur le Zohar, de Rabbi Moché Ben Avraham Castro, au chapitre 9.

(5) On verra le Zohar, à la page 118a, qui dit : "quand approchera le jour du Machia'h, les enfants du monde pourront eux-mêmes découvrir les aspects cachés de la sagesse", de même que le Déré'h Emet, à cette référence. On consultera aussi la longue causerie qui est publiée à la fin de la séquence de discours 'hassidiques de 5666 (1906) et le Likouteï Si'hot, tome 7, à partir de la page 206.

(6) On verra le Torat Chalom, à la page 237.

(7) Ichaya 11, 9 et l'on verra la longue explication du Rambam, à la fin et à la conclusion de son livre, le Yad Ha 'Hazaka, que l'on consultera, de même que ses lois de la Techouva, au début du chapitre 9.

(8) On verra, notamment, le Hayom Yom, à la page 16.

(9) Selon les termes du Tikouneï Zohar, à la fin du Tikoun n°6 et dans l'introduction du Mikdach Méle'h sur le Zohar : "ils en tireront leur subsistance quand on leur expliquera la signification véritable de ses enseignements". Le Kissé Méle'h, à cette référence des Tikouneï Zohar, précise que : "c'est précisément en la dernière génération, à proximité de la venue du Machia'h, c'est-à-dire plusieurs centaines d'années après sa révélation, que l'on tirera sa subsistance de cet enseignement et qu'on le comprendra profondément, grâce aux introductions qui nous ont été révélées par le Ari Zal, afin d'en ouvrir l'accès. En effet, même si celui qui n'en étudie que le sens simple mérite une bonne récompense, la possibilité qui lui est

## Noa'h

Tov : “se répandent”<sup>(10)</sup> et lui-même se révéla<sup>(11)</sup> à proximité de l’année 5500<sup>(12)</sup> (1740). Simultanément, commença un immense développement des sciences du monde.

Toutes ces constatations conduisent à se poser la question suivante. On peut comprendre que la révélation de la dimension profonde de la Torah soit une préparation : “pour s’élever vers le septième millénaire”. En effet, quand le Machia’h viendra, “la terre s’emplira de connaissance de D.ieu, comme l’eau recouvre le fond de la mer” et il est donc légitime qu’avant cette période, afin de la préparer<sup>(13)</sup>, soit révélée la dimension profonde de la Torah, préfigurant l’enseignement du Machia’h. En revanche, en

quoi le développement et la révélation des sciences du monde permettent-ils de se préparer : “pour s’élever vers le septième millénaire” ?

Bien plus, le Zohar cite ces deux éléments conjointement, ce qui veut bien dire qu’ils sont liés. Le fait qu’à cette date, commença une révélation nouvelle de la Sagesse de la Torah, destinée à préparer la période du Machia’h, est la cause du développement des sciences du monde. Et, l’on peut donc formuler la question suivante : quel lien y a-t-il entre les deux éléments ? Les sciences du monde ne sont-elles pas plus basses, “ici-bas” par rapport à la Sagesse de la Torah<sup>(14)</sup>, “là-haut” et notamment sa dimension profonde ?

accordée d’accomplir les termes du verset : ‘vous proclamerez la liberté’ est effective uniquement quand il en tire sa subsistance et qu’il en comprend le sens”. On verra aussi l’introduction de Rabbi Haïm Vital au Chaar Ha Hakdamot.

(10) On verra la sainte épître du Baal Chem Tov, qui est imprimée, notamment, à la fin du Ben Porat Yossef.

(11) Exactement en 5494 (1734) selon, notamment, le Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 31a.

(12) On verra le Or Ha ‘Haïm, au début de la Parchat Tsav.

(13) On verra le Tanya, au début du chapitre 37.

(14) On verra le Or Ha Torah, Parchat Béréchit, à partir de la page 496b et Parchat Chemini, à partir de la page 57.

*Likouteï Si'hot*

2. Le monde entier, avec tout ce qui s'y trouve, fut créé : "pour la Torah et pour Israël"<sup>(15)</sup>. Or, "tout ce que le Saint béni soit-Il fit, dans Son monde, Il le créa uniquement pour Son honneur"<sup>(15\*)</sup> et il en résulte que la finalité ultime de tout être créé est effectivement d'être utilisé par les Juifs, pour le service de D.ieu.

Il en est donc de même pour les sciences du monde<sup>(16)</sup>. Le but de leur création est, selon les termes du Tanya<sup>(17)</sup>, "d'être utilisées pour le service de D.ieu et pour Sa Torah". Néanmoins, celles-ci ne sont pas à la portée de tous les intellects et, de ce fait, l'Admour Hazaken conclut : "c'est la raison pour laquelle le Rambam, le Ramban, dont la mémoire est une bénédiction, et tous ceux qui les suivirent s'y consacrèrent". Ainsi, ces sciences ne concernent que l'élite de ceux qui appartiennent à cette catégorie et les personnes qui les étudient sans en avoir les moyens : "rendent impures les forces de leur âme divine"<sup>(18)</sup>.

3. Une précision doit être mentionnée ici, bien qu'elle ne soit, somme toute, qu'une évidence. Tout ce qui vient d'être dit n'est en aucune façon une permission accordée de poursuivre des études universitaires, qui sont une grave interdiction et même un danger. Or, "le danger est plus grave que l'interdiction"<sup>(18\*)</sup>.

L'atmosphère et l'état d'esprit régnant, de nos jours, dans les quatre coudées de telles institutions sont pénétrées de négation de la divine

L'atmosphère et l'état d'esprit régnant, de nos jours, dans les quatre coudées de telles institutions sont pénétrées de négation de la divine

(15) On verra, notamment, les Otyot de Rabbi Akiva, chapitre 2 et le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Béréchit.

(15\*) Traité Avot, fin du chapitre 6.

(16) On verra le Déré'h Mitsvoté'ha, à la page 61b, qui précise que chaque créature spécifique possède la Sagesse, laquelle est le début de son existence et se répand ensuite dans les autres parties de son être. On consultera ce texte.

(17) A la fin du chapitre 8.

(18) Selon le Tanya, à cette référence, il est différentes façons d'étudier les sciences du monde pour le Nom de D.ieu. De même, le Tanya précise : "comme le Rambam et le Ramban, dont la mémoire est une bénédiction". Ceci a été commenté dans le Likouteï Si'hot, tome 2, à partir de la page 197.

(18\*) Traité 'Houlin 10a.



## *Noa'h*

Providence, de la conviction qu'aucun élément, qu'aucune force ne peut intervenir dans les comportements du monde et dans ses lois. Bien plus, cette position est affirmée comme une évidence, n'ayant nul besoin d'être démontrée, comme le fondement de toutes les études, au point qu'il ne soit nul besoin de l'énoncer clairement. Or, les enseignements délivrés comportent, pour la plupart, des croyances hérétiques et des idées idolâtres<sup>(19)</sup>.

De tels endroits, pour la plupart, ne respectent pas les limites de la retenue et de la pudeur. Bien plus, on se moque de ceux qui respectent ces valeurs et on les ridiculise. Plus l'on est dépravé et plus l'on est apprécié. La situation terrible des campus, des internats et des lieux de promenade est bien connue. Et, il n'y a pas lieu d'en dire plus, car cela est effroyable, notam-

ment quand on atteint de telles proportions.

Quant à l'argument bien connu selon lequel tel jeune homme ou telle jeune fille n'en souffriront pas, car ils parviendront à surmonter cette épreuve, on peut lui apporter une réponse tout aussi connue. Le Juste le plus parfait lui-même, jusqu'au dernier jour de la cent vingtième année de sa vie sur cette terre, est tenu de demander à D.ieu, au début du jour, avant sa prière : "ne nous confronte pas à l'épreuve"<sup>(19\*)</sup>. On pourrait développer largement tout cela, mais on ne le fera pas ici.

4. En tout état de cause, le Zohar établit un lien entre le développement des sciences du monde et la préparation pour : "s'élever vers le septième millénaire". Cela veut dire que l'utilité de ces sciences pour le service de D.ieu prend

(19) On verra le Rambam, au second chapitre des lois de l'idolâtrie, paragraphe 2, qui dit que : "le Saint béni soit-Il nous a ordonné de ne pas lire... et de ne pas penser... afin de ne pas nous interroger sur la manière de les

servir". On consultera ce texte, de même que le paragraphe 3.

(19\*) Dans les bénédictions du matin, selon le traité Bera'hot 60b et l'on verra aussi le traité Sanhédrin 107a.

*Likouteï Si'hot*

la forme d'une préparation du résultat qui sera obtenu, quand le Machia'h viendra.

L'un des points importants qui se réalisera, avec la venue du Machia'h, sera l'accomplissement de la promesse selon laquelle : "l'honneur de D.ieu se révélera et toute chair ensemble verra que la bouche de D.ieu parle"<sup>(20)</sup>. Cela veut dire que la révélation divine du monde futur sera telle que, non seulement, comme on l'a dit, "la terre s'emplira de connaissance de D.ieu", mais qu'en outre, "toute chair verra", la chair physique pourra observer que : "la bouche de D.ieu parle".

Cette vision sera non seulement : "par l'œil de l'intellect moral", mais aussi, comme l'Admour Haémtsahi l'explique longuement<sup>(20\*)</sup> : "une vision physique, par

l'œil matériel". Bien plus, il est précisé que : "toute chair verra", non pas que : "tous les yeux physiques verront", comme il est dit : "que nos yeux voient"<sup>(21)</sup>. Cela veut dire que non seulement l'œil physique, mais aussi la chair du corps, dans son ensemble, verra que : "la bouche de D.ieu parle".

Telle est donc la relation qui peut être faite entre le développement des sciences du monde et la préparation pour : "s'élever vers le septième millénaire". Lorsque ces sciences sont mises à contribution pour le service de D.ieu ou pour Sa Torah, elles permettent de préfigurer le fait que : "toute chair verra" et elles confèrent une vision physique et concrète de ce qui concerne le service de D.ieu.

5. On peut illustrer ce propos par un exemple. Il est une

(20) Ichaya 40, 5.

(20\*) Selon le rituel de la prière et l'on verra, notamment, le verset Ichaya 52, 8, qui est cité par le Tanya, à cette référence, de même que le Chaar Ha Emouna, au début du chapitre 26,

qui dit : "on verra de ses propres yeux...".

(21) Chaar Ha Emouna, à partir du chapitre 25 et l'on verra le Tanya, au chapitre 36.

*Noa'h*

force naturelle qui existe, avec toute sa puissance, depuis les six jours de la création, même si l'on n'en avait pas encore connaissance, puisqu'elle n'a été découverte et mise en évidence que ces dernières années. Elle permet que la voix de l'homme parlant dans un certain endroit soit immédiatement entendue à distance et même à l'autre extrémité du monde, par le téléphone, ou, mieux encore<sup>(22)</sup>, par la radio. En outre, dernièrement, on peut même voir celui qui parle et observer tous ses mouvements.

Que découle-t-il dans le monde de cette possibilité d'entendre chaque son émis par un homme, à l'instant en lequel il est prononcé, dans le monde entier et de le voir ? En fait, le moyen est ainsi accordé de s'imaginer ce que veut dire : "un Œil voit et une

Oreille entend"<sup>(23)</sup>. En effet, si l'oreille, ici-bas, peut entendre immédiatement, si l'œil, grâce à une autre force naturelle, peut voir ce qui se passe à l'autre bout du monde, combien plus en est-il ainsi pour l'Oreille et l'Œil de D.ieu, ainsi qu'il est dit : "Celui Qui plante une oreille n'entendrait-Il pas ? Celui Qui crée l'œil ne verrait-Il pas ?"<sup>(24)</sup>. En la matière, il n'y a pas de limite, ce qu'à D.ieu ne plaise. A tout ce que l'homme fait, même quand il est strictement isolé, s'applique, à l'instant même, la sentence : "un Œil voit, une Oreille entend et toutes tes actions sont inscrites dans un livre"<sup>(25)</sup>.

On a donc ainsi une illustration<sup>(25)</sup> de ce que cela représente et, en méditant au fait que : "voici que D.ieu se tient devant lui, Il l'observe, sonde ses entrailles et son cœur afin

(22) On verra le texte, ci-dessous, au paragraphe 6.

(23) Traité Avot, chapitre 2, à la Michna 1.

(24) Tehilim 94, 9, commenté, en particulier, par le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2, à partir de la page 279b.

(25) On verra la longue explication du Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, à partir de la page 226b, à propos des paraboles par l'intermédiaire desquelles la perception de la Divinité est effective. On consultera ce texte et l'on verra aussi la note 40, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

de déterminer s'il Le sert comme il convient"<sup>(26)</sup>, non seulement on comprendra profondément qu'il en est bien ainsi, tout d'abord par son intellect, ce qui n'a pas toujours un impact profond sur la personnalité, mais aussi d'une manière qui est plus proche des sentiments physiques de l'homme et qui agit donc plus efficacement<sup>(27)</sup> sur les sentiments de son cœur ou même sur ses pensées, ses paroles et ses actions.

6. Tout ce qui existe dans le monde fut créé : "pour la Torah et pour Israël". Malgré cela, nos Sages dont la mémoire est une bénédiction, distinguent certains éléments de tous les autres et ils affirment que ceux-ci furent créés uniquement afin de contribuer à une certaine pratique de la Torah et des Mitsvot. C'est ainsi que : "le monde ne méritait pas de se servir de

l'or. Pourquoi donc fut-il créé ? Pour le Sanctuaire et pour le Temple"<sup>(28)</sup>.

En quoi ces objets qui ont été distingués sont-ils différents de tous les autres, qui ont également été créés : "pour la Torah et pour Israël" ? C'est que la finalité de la création de ces autres objets peut aussi être atteinte quand ils sont utilisés dans les domaines du monde, d'une manière permise, afin de pouvoir, par la suite, les mettre au service de D.ieu. A l'inverse, de l'or, par exemple, il est dit que : "le monde ne méritait pas de s'en servir". Le consacrer aux objets du monde revient donc à lui imposer une descente. En effet, il a été créé dans le but d'être directement consacré au Sanctuaire et au Temple. Pour autant, l'homme doit disposer du libre-arbitre et D.ieu fit donc en sorte que l'or

(26) Selon les termes du Tanya, au début du chapitre 41. On verra aussi le Rama, au début du Ora'h 'Haïm et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence et, dans la seconde édition, aux paragraphes 4 et 5, de même que le Guide des Egarés, tome 3, au chapitre 52.

(27) On verra le Chaar Ha Emouna, à

cette référence, à la page 45a, qui précise : "en étant particulièrement ému du fait de cette grande proximité". On consultera ce texte.

(28) Midrash Chemot Rabba, chapitre 35, au paragraphe 1 et l'on consultera aussi les autres explications qui sont données, à cette même référence.

*Noa'h*

puisse recevoir d'autres utilisations que celle du Sanctuaire et du Temple<sup>(29)</sup>.

Il en va donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Le Zohar établit un lien entre le développement des sciences du monde et la révélation de la dimension profonde de la Torah, plutôt que l'élévation vers le septième millénaire. C'est la preuve que telle est la raison véritable<sup>(30)</sup> de leur développement et le fait qu'elles aient d'autres utilités a uniquement pour objet de respecter le libre-arbitre, comme on l'a indiqué.

Ainsi, la possibilité de tirer profit de ces sciences du monde pour le service de D.ieu, comme on l'a indiqué au paragraphe 4, n'accomplit pas encore pleinement la raison d'être de leur développement, car elle n'en fait que des éléments permis, appartenant

au monde tout en ayant une certaine utilité pour le service de D.ieu.

La raison véritable de leur développement est donc l'utilisation de ces sciences profanes elles-mêmes pour la Torah et les Mitsvot. Bien plus, le Zohar met en relation ce développement avec la révélation de la dimension profonde de la Torah. Il faut en conclure que leur finalité ultime est de servir à la révélation et à la diffusion de la dimension profonde de la Torah.

7. Comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 3, le fait nouveau qui sera introduit par la venue du Machia'h consiste en deux points. D'une part, "la terre se recouvrira de connaissance de D.ieu comme l'eau recouvre le fond de la mer" et, d'autre part, "toute chair ensemble verra". Or, c'est aussi l'apport, l'intérêt que peut avoir l'utili-

(29) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 1, 4, basé sur la Aggada, qui cite ce que disent nos Sages, dans le traité Chabbat 28b, à propos de la licorne, le Ta'hach. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Terouma 25, 5.

(30) C'est donc là toute leur existence, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot, tome 19, Parchat Choftim 5738 (1978), à partir du paragraphe 8.

*Likouteï Si'hot*

sation des sciences du monde pour la diffusion de la dimension profonde de la Torah, laquelle, comme on l'a dit, préfigure l'enseignement du Machia'h. En effet, la dimension profonde de la Torah, préparant cet enseignement, réalise elle-même ou, en tout cas préfigure les deux points mentionnés ci-dessus, "la terre se recouvrira de connaissance de D.ieu comme l'eau recouvre le fond de la mer" et "toute chair ensemble verra".

Nous en citerons un exemple. Lorsque l'on se sert de la radio pour diffuser la dimension profonde de la Torah, on peut l'entendre, matériellement, dans tous les points du globe. Bien plus, ces paroles de la 'Hassidout "prennent" alors le monde entier, y compris un endroit dans lequel il n'y a pas de poste de radio susceptible de les capter. On sait, en effet, que la voix se répand dans toutes les directions, dans le monde entier, non pas potentiellement, mais bien d'une manière concrète. Un récep-

teur ne fait donc que la capter et l'orienter de différentes façons, mais il ne la crée pas.

Il découle de tout ce qui vient d'être dit qu'en se servant des sciences du monde pour diffuser la dimension profonde de la Torah, on préfigure la réalisation de la promesse selon laquelle : "la terre se recouvrira de connaissance de D.ieu", sans limite, en tout endroit, de sorte que : "toute chair ensemble verra". Et, cette voix est entendue physiquement, à l'instant où ces mots sont prononcés.

8. Néanmoins, il s'agit aussi, en l'occurrence, de se servir des sciences du monde dans un autre but, pour la Torah et les Mitsvot. En revanche, on ne voit pas de relation directe entre ces sciences par elles-mêmes et la sainteté. La véritable unification entre ces sciences et la Torah est donc réalisée quand la dimension profonde de la Torah apparaît directement en ces sciences<sup>(31)</sup>.

(31) On verra ce que dit le Zohar, à la suite de la référence qui est citée dans la note 5 : "à l'époque, elle sera révé-

lée à tous, ainsi qu'il est écrit (Tsefanya 3, 9) : 'alors, Je transformerai les nations...'

*Noa'h*

L'un des domaines en lesquels ceci apparaît clairement est le suivant. La dimension profonde de la Torah révèle l'unité infinie<sup>(32)</sup> de D.ieu et du monde. Ainsi, le grand nombre des créatures ne contredit pas l'Unité du Saint béni soit-Il<sup>(33)</sup>. Bien au contraire, il est la conséquence de cette Unité, comme l'établissent différentes références<sup>(34)</sup>.

Ainsi, la véritable existence du monde est l'Unité infinie de D.ieu. Cette Unité s'exprime dans l'existence du monde et elle y met en évidence l'unité. Il en résulte que l'unité du monde qui, profondément est celle, infinie, de D.ieu, est révélée de plus en plus clairement par le développement des sciences du monde.

Auparavant, on pensait que chacune des forces de la nature agit de façon indépendante et que la matière de chaque être créé, dans le monde, est constituée de nombreux éléments différents. Or, plus les sciences du monde progressent, plus l'on prend conscience que le grand nombre et la diversité de ces éléments ne sont qu'une apparence. En observant la manière dont ces éléments s'unissent, leur contraction et leur dilatation, on réduit de plus en plus leur nombre, au point d'affirmer que l'existence du monde s'organise autour de deux dimensions, la quantité et la qualité ou, en d'autres termes, la matière portant le potentiel et ce potentiel proprement dit. L'unité infinie émane donc de D.ieu<sup>(35)</sup>, de sorte que l'existen-

(32) Le Séfer Ha Maamarim 5678 dit, à la page 134, que : "l'unité est infinie quand elle n'intègre pas du tout le nombre, ne comporte pas la moindre segmentation".

(33) Bien plus, on connaît la supériorité de : "un" par rapport à : "unique" et l'on verra, à ce propos, notamment,

le Torah Or, à la page 55b de même que le Imreï Bina, porte du Chema Israël, à partir du chapitre 8.

(34) On verra, en particulier, le Déré'h Mitsvoté'ha, à la page 49a.

(35) On verra, à ce propos, la lettre qui est imprimée dans le Likouteï Si'hot, tome 15, aux pages 473 et 474.

*Likouteï Si'hot*

ce d'une créature, par elle-même, réside bien en deux dimensions, la quantité et la qualité<sup>(36)</sup>.

Tel est le lien qui peut être fait entre le développement des sciences du monde et la révélation de la dimension profonde de la Torah, préparant le monde à son élévation vers le septième millénaire<sup>(37)</sup>. La révélation de la dimension profonde de la Torah suscite

aussi<sup>(38)</sup> le développement des sciences du monde, car c'est ainsi<sup>(39)</sup> que l'on préfigure l'enseignement du Machia'h. C'est lui qui mettra en évidence l'Unité du Saint béni soit-Il, dans le monde, afin de préparer l'accomplissement de la promesse selon laquelle : "toute chair verra". Ainsi, le monde lui-même sera le réceptacle de l'Unité de D.ieu, que l'on y observera à l'évidence, comme on l'a dit.

(36) On verra l'introduction d'Ibn Ezra au commentaire de la Torah, qui dit : "Pourquoi la Torah commence-t-elle par un *Beth* ? Pour enseigner que D.ieu est unique, alors que les créatures comptent deux éléments, l'essence et l'apparence". On consultera aussi le Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 4, au paragraphe 5, de même que le Bad Kodech, au chapitre 4 et les notes à cette référence, à la page 19. Ce point ne sera pas développé ici.

(37) On verra le Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 11, dans un passage qui a subi la censure : "tout cela a pour unique objet de préparer la voie pour le roi Machia'h et de transformer le monde entier, afin que tous

servent D.ieu ensemble". On consultera cette longue explication et a fortiori est-ce le cas, en l'occurrence.

(38) On verra ce qui est dit à propos des os, des restes du repas du roi, notamment dans les commentaires de : "nous étions esclaves", dans le Siddour de l'Admour Hazaken, à partir de la page 293d.

(39) On verra l'introduction du Rambam au commentaire de la Michna, au paragraphe : "par la suite", qui précise que : "l'idée la plus noble consiste à se représenter dans son esprit l'Unité du Saint béni soit-Il. Les autres sciences ne sont qu'un entraînement pour percevoir le Divin". On consultera cette longue explication.

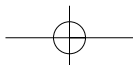
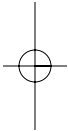
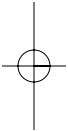


*Noa'h*

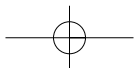
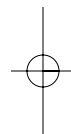
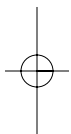
C'est de cette manière que l'on prend conscience du fait qu'en réalité l'unité du monde n'est autre que celle de D.ieu<sup>(40)</sup>, révélée par la dimension profonde de la Torah. Et, c'est ainsi que le monde s'élèvera vers le septième millénaire, très prochainement.

(40) On verra le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, cité à la note 25, qui dit que les images portant sur des objets matériels : "permettent à l'âme divine d'apporter l'élévation à la part du monde qui lui est confiée, c'est-à-dire aux objets matériels grâce auxquels on

perçoit la Divinité, en L'observant à travers eux. C'est de cette façon que l'on perçoit, en l'image, ce qu'elle doit illustrer et l'unité absolue de tout cela". On consultera cette longue explication.



**LE'H LE'HA**



## *Le'h Le'ha*

## *Le'h Le'ha*

### ***La première semaine joyeuse***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Noa'h 5724-1963*

*et Chabbat Parchat Balak 5724-1964)*

*(Likouteï Si'hot, tome 15, page 83)*

1. On connaît l'explication, relative à la Parchat Le'h Le'ha, de mon beau-père, le Rabbi<sup>(1)</sup>, qu'il rapporta au nom de son père, le Rabbi Rachab, dont l'âme est en Eden, selon laquelle : "la Parchat Béréchit est une Sidra joyeuse, puisqu'elle explique comment D.ieu créa les mondes et les êtres, mais, sa conclusion n'est pas réellement agréable. Pour autant, elle reste, dans son ensemble, une Sidra joyeuse. A l'inverse, la Parchat Noa'h présente le déluge. C'est une semaine calamiteuse, mais sa conclusion est joyeuse, puisqu'elle

décrit la naissance de notre père Avraham. La première semaine véritablement joyeuse est donc celle de la Parchat Le'h Le'ha, puisque nous en vivons chaque jour en compagnie de notre père Avraham".

Le Rabbi précise que la semaine de la Parchat Le'h Le'ha est la première qui soit réellement joyeuse, ce qui veut bien dire que la fin de la semaine de la Parchat Noa'h, bien qu'elle décrive la naissance d'Avraham, n'est pas encore véritablement joyeuse, comme l'est celle de la Parchat Le'h Le'ha.

(1) Dans le Séfer Ha Si'hot 5702, à la page 30, brièvement reproduit dans le Hayom Yom, 2 et 3 'Hechvan.

*Likouteï Si'hot*

En effet, tous les événements présentés par une Sidra sont liés entre eux et, de ce fait, quand une Sidra, dans son ensemble, n'est pas joyeuse, on peut penser que sa conclusion ne l'est pas non plus. Ceci s'applique, en l'occurrence, à la Parchat Béréchit. Bien que celle-ci soit joyeuse, dans sa globalité, elle se conclut d'une façon qui : "n'est pas réellement agréable" et c'est ainsi la joie de l'ensemble de la Sidra qui est remise en cause.

Toutes ces constatations conduisent à formuler la question suivante. La Parchat Béréchit est globalement joyeuse alors que la Parchat Noa'h est, dans son ensemble, "une semaine calamiteuse". Dès lors, pourquoi ne pas avoir réparti ces Sidrot de telle façon que la conclusion peu agréable de la Parchat Béréchit soit le commencement de celle de Noa'h et que

la conclusion joyeuse de la Parchat Noa'h, décrivant la naissance de notre père Avraham, soit le commencement de la Parchat Le'h Le'ha ?

2. La réponse à cette question est, de façon générale, la suivante. Nous vivons chaque jour de la semaine de Le'h Le'ha en compagnie de notre père Avraham, comme on l'a dit et c'est à son époque que commencèrent les deux millénaires de Torah<sup>(2)</sup>. Avraham fut ainsi le premier des Patriarches à introduire<sup>(3)</sup> la préparation au don de la Torah<sup>(3\*)</sup>.

Le don de la Torah réalisa la jonction entre les créatures célestes et terrestres<sup>(4)</sup>. Il y a donc lieu de penser que la supériorité de la Parchat Le'h Le'ha, consacrée, dans son ensemble, à notre père Avraham, par rapport aux deux Sidrot précédentes, rési-

(2) Traité Avoda Zara 9a.

(3) On verra le Or Ha Torah, Parchat 'Hayé Sarah, discours 'hassidique intitulé : "Et, l'Eternel bénit", au chapitre 2, d'après le Likouteï Torah du Ari Zal\*, au début de la Parchat Le'h Le'ha, à partir de la page 126a.

(3\*) On verra la longue explication du Séfer Ara'him 'Habad, à l'article : "notre père Avraham", au paragraphe 4 et les références indiquées.

(4) Midrash Chemot Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3 et Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra, au chapitre 15.

*Le'h Le'ha*

de dans le fait que son contenu illustre cette réunion des créatures célestes et terrestres.

On peut penser que telle est également la raison pour laquelle la Parchat Le'h Le'ha est la troisième, tout comme la Torah est une triple lumière<sup>(5)</sup>. C'est, en effet, la troisième ligne, la ligne médiane, qui est en mesure de réunir les créatures célestes et terrestres.

En d'autres termes, la Parchat Béréchit, la première, a pour contenu la création du monde par D.ieu, les créatures célestes. Le contenu de la Parchat Noa'h, la seconde, est<sup>(6)</sup> la purification de ce qui se trouve ici-bas, grâce à l'œu-

vre de : "Noa'h, un homme juste" et, notamment, du déluge<sup>(7)</sup>, des créatures terrestres. Puis, vient la Parchat Le'h Le'ha, la troisième, qui a pour objet de réunir les créatures célestes et terrestres<sup>(8)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la Parchat Noa'h commence par : "voici les descendances de Noa'h, Noa'h, un homme juste". En effet, il s'agit, en l'occurrence, de présenter les acquis de Noa'h, ce qui résultait de son effort, car : "les descendances des Justes sont leurs bonnes actions"<sup>(9)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, pour sa naissance et pour le fait que : "Noa'h trouva grâce

(5) Traité Chabbat 88a et l'on verra, notamment, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 302.

(6) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 51.

(7) Le déluge avait pour objet de purifier le monde, selon le Torah Or, à la page 5d et l'on verra aussi les références qui sont citées à la note 29.

(8) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 2, à la même référence, à propos du premier, du second et du troisième mois, puis le tome 9, à la page 27, à propos du premier, du second et du troisième Temples.

(9) Selon le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Noa'h, d'après le Midrash Béréchit Rabba et le Midrash Tan'houma, à cette référence. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 36, dans la note 2. Le premier commentaire de Rachi, à cette référence, qui est basé sur la Aggada de Béréchit, au chapitre 4 et sur le Midrash Tan'houma, édition Bober, Parchat Noa'h, au chapitre 9, précise que : "l'ayant mentionné, il prononce son éloge". Il fait ainsi référence à l'œuvre de Noa'h, comme l'explique le Likouteï Si'hot, précédemment cité, aux pages 45 et 46, dans la note 58.

*Likouteï Si'hot*

aux yeux de l'Eternel"<sup>(10)</sup>. Il n'y pas là une conséquence de son effort, mais essentiellement le fruit d'une révélation céleste. C'est la raison pour laquelle ces éléments devaient figurer<sup>(11)</sup> dans la Parchat Béréchit<sup>(12)</sup>.

Ce qui vient d'être dit s'applique, de manière identique, à différents événements concernant notre père Avraham, qui ne sont pas

relatés dans la Parchat Le'h Le'ha, mais bien dans la Parchat Noa'h et l'explication en est la suivante. L'œuvre de notre père Avraham, sa préparation du don de la Torah, la réunion des créatures célestes et terrestres, commença quand il lui fut dit Le'h Le'ha, "va-t-en pour toi", puis juste après cela<sup>(13)</sup>, quand il quitta 'Haran pour se rendre en Erets Israël<sup>(14)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, pour

(10) Béréchit 5, 28 et versets suivants, puis 6, 8.

(11) Il en est ainsi au sens simple, puisque le récit des événements liés à Noa'h commence dans la Parchat Noa'h, alors que les événements, depuis sa naissance jusqu'au fait que : "Noa'h trouva grâce aux yeux de l'Eternel" appartiennent au : "livre des descendance de l'homme", qui les énumère, selon le verset Béréchit 5, 1 et le commentaire de Rachi. On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, à cette référence, à la page 40. Il en est de même également pour la naissance de notre père Avraham, décrite à la fin de la Parchat Noa'h, qui est la conclusion de : "voici les descendance de Chem", soit le verset Noa'h 11, 10.

(12) On verra, à propos de tout cela, le Likouteï Si'hot, à la même référence, aux pages 45 et 46, de même que dans les notes.

(13) Torah Or, Parchat Le'h Le'ha, à la page 11c. Torat 'Haïm, à la même

référence, à partir de la page 83d. Or Ha Torah, à la même référence, tome 6, à partir de la page 1075b et Likouteï Torah sur trois Parachyot, à la page 77a-b. On verra aussi le Or Ha Torah, à la même référence, tome 4, aux pages 684d et 687d, qui compare : "et, l'Eternel dit à Avraham : va-t-en pour toi", sa descente ici-bas à la suppression de la coupure entre les créatures célestes et terrestres qui fut l'effet du don de la Torah. On consultera ce texte. Certes, les deux millénaires de Torah commencèrent quand Avraham avait cinquante-deux ans et se trouvait encore à 'Haran, comme le précise le traité Avoda Zara. En effet, la préparation du don de la Torah commença après qu'il ait été dit : "va-t-en pour toi". En outre, "ils firent des âmes à 'Haran" et : "les soumirent à la Torah", selon le verset Le'h Le'ha 12, 5 et le Targoum, à cette référence. C'est alors que commencèrent les deux millénaires de la Torah, selon le traité Avoda Zara et le commentaire



## *Le'h Le'ha*

la naissance de notre père Avraham et pour tous les aspects de son œuvre, jusqu'à ce qu'il lui soit enjoint : "va-t-en pour toi". Tout cela fut essentiellement la suite<sup>(14)</sup> et la conclusion<sup>(14\*)</sup> de la purification et de l'élévation que devaient recevoir les créatu-

res terrestres et qui commencèrent avec l'action de : "Noa'h, homme juste".

3. Pour mieux comprendre la relation qui existe entre l'Injonction Le'h Le'ha, "va-t-en pour toi" et le don de la Torah, c'est-à-dire la raison

de Rachi. Ceci figure dans la Torah, à la Parshat Le'h Le'ha, bien que l'événement se produisit au préalable. On verra, à ce propos, la note suivante.

(14) On verra les longues explications figurant dans les références qui ont été citées dans la note précédente. Et, ceci nous permettra de comprendre la question qui a été posée par les Tossafot, à cette référence du traité Avoda Zara : "bien qu'il soit écrit qu'Avram avait soixante-quinze ans, quand il quitta 'Haran". Cette affirmation semble, en effet, difficile à comprendre, comme le souligne le Maharcha : "même si le verset dit qu'il avait soixante-quinze ans, il est clair qu'il prit avec lui les âmes qu'il avait faites à 'Haran, alors qu'il n'avait que cinquante-deux ans". En effet, la préparation du don de la Torah commença uniquement après son départ de 'Haran pour se rendre en Erets Israël et l'on peut donc penser que les deux millénaires de Torah commencèrent à ce moment-là. Les Tossafot précisent, à ce propos, que : "il y eut deux départs". Avraham quitta 'Haran à cinquante-deux ans pour se rendre en Erets Israël et ceci introduisit les deux millénaires de Torah, mais la prépara-

tion du don de la Torah commença avec sa seconde sortie de cet endroit, quand il avait soixante-quinze ans, comme l'indiquent les références de la note précédente et l'on verra aussi le Torah Or, à la même référence. Certes, il "fit ces âmes" à 'Haran, avant de quitter cet endroit, mais la Guemara, selon l'interprétation des Tossafot, veut dire ici, qu'Avram avait cinquante-deux ans, non pas quand il fit ces âmes, mais quand il les prit et qu'il quitta l'endroit afin de se rendre en Canaan, comme l'indique le verset 4. C'est alors que commencèrent ces deux millénaires de Torah. Selon le Séder Ha Dorot, à l'année 2023, que l'on consultera, D.ieu dit à Avram : "va-t-en pour toi" lors de son premier départ et ce texte précise qu'il avait alors cinquante-cinq ans, mais les Tossafot indiquent qu'il en avait cinquante-deux. Il résulte de tout cela que l'Injonction : "va-t-en pour toi" fut énoncée au début des deux millénaires de Torah. C'est alors que le décret séparant les créatures célestes et terrestres fut abrogé, grâce au don de la Torah, comme le disait la note précédente.

(14\*) On verra la note 66, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

pour laquelle on commença à se préparer à ce don précisément lorsque D.ieu dit à Avraham : “va-t-en pour toi”, il convient, au préalable de justifier le lien qui est établi par le Midrash<sup>(15)</sup> entre : “l’Eternel dit à Avram : va-t-en pour toi” et l’attitude d’Avraham qui implorait la miséricorde divine également pour ceux qui commettaient des fautes, comme les habitants de Sodome, à la différence de Noa’h, qui ne pria pas pour la génération du déluge<sup>(16)</sup>.

On peut, en effet, s’interroger sur la constatation qui vient d’être faite. Notre père Avraham invoqua la miséricorde divine pour les habitants de Sodome, afin que ceux-ci soient sauvés par le mérite des Justes qui pourraient se trouver parmi eux<sup>(17)</sup>. Et, le Zohar souligne<sup>(18)</sup>, à ce propos, qu’il pria pour eux

uniquement par le mérite de ces Justes. Puis, par la suite, apprenant qu’il n’y avait même pas dix Justes dans cet endroit, il cessa de prier. Il n’en fut pas de même, en revanche, pour Moché, notre maître, qui pria également pour les hommes ayant pris part à la faute du veau d’or<sup>(19)</sup>.

Le Zohar en conclut que Avraham “ne fit pas ce qu’il fallait”. Dès lors, pourquoi était-il aussi important de prier pour les hommes de Sodome, par le mérite des Justes, au point de lier cette prière à Le’h Le’ha, à l’Injonction qui introduisit la préparation au don de la Torah ?

L’explication est la suivante. Le lien entre les créatures célestes et terrestres fut réalisé, pour la première fois, lors du don de la Torah, que le service de D.ieu de notre père

(15) Midrash Béréchit Rabba, Parchat Le’h Le’ha, chapitre 39, au paragraphe 6 et le verra les commentateurs du Midrash, à cette référence, chapitre 49, au paragraphe 9 et Midrash Vaykra Rabba, au début du chapitre 10.

(16) Zohar, tome 1, aux pages 16b et 106a, de même que dans les omissions, page 254b et tome 3, à la page 15a.

(17) Vayéra 18, 23 et versets suivants.

(18) Tome 1, à la page 106a.

(19) Tissa 32, 32.

*Le'h Le'ha*

Avraham ne fit que préparer. Quand Avraham pria pour les Sodomites, des créatures inférieures, il ne le fit pas pour ces hommes eux-mêmes, mais pour le mérite des Justes qui se trouvaient parmi eux.

Il y a donc bien ici trois attitudes, celle de Noa'h, celle d'Avraham et celle de Moché notre maître, qui correspondent à trois époques, celle qui précéda la préparation au don de la Torah, celle de cette préparation proprement dite et celle du don effectif de la Torah.

Lors de la période qui précédait la préparation du don de la Torah, les créatures célestes et terrestres étaient sans rapport les unes avec les autres. C'est pour cette raison que Noa'h ne pria pas pour la génération du déluge et : "il ne fit rien"<sup>(20)</sup>. A la seconde époque, quand commença la préparation du lien entre les êtres célestes et terrestres, Avraham pria pour les Sodomites, par le mérite des Justes. Enfin, en la troisième

période, celle du don de la Torah, les créatures célestes et terrestres s'unirent et Moché notre maître pria également pour ceux qui avaient fait le veau d'or, à titre personnel, non pas par le mérite des Justes.

4. On constate ainsi une différence entre ces trois périodes, dans leur rapport avec l'attitude qui y fut adoptée. Il y eut une telle différence, notamment, entre la période de la Parchat Noa'h, lorsque commença le raffinement de la matière du monde, comme on l'a dit au paragraphe 2 et l'époque de la Parchat Béréchit, lorsque la révélation fut à l'initiative de D.ieu, comme on l'a montré, bien que l'effort des hommes ait également été présent, grâce au service de D.ieu de plusieurs Justes.

Nous le comprendrons plus clairement grâce à l'image du maître qui explique à son disciple l'idée qu'il souhaite lui transmettre. Il existe, de façon générale, trois façons

(20) Selon les termes du Zohar, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

de le faire. Selon la première, le maître ne fait qu'enseigner au disciple l'idée qu'il lui transmet, mais il ne lui donne pas le moyen de la comprendre par ses propres moyens.

Selon la seconde façon, le maître communique au disciple une manière d'apprendre. Il lui enseigne un savoir-faire, lui permettant de comprendre par ses propres moyens. Bien entendu, chacune de ces deux façons a une qualité que l'autre n'a pas. Pour ce qui est des facultés du disciple, c'est, bien entendu, la seconde qui est la plus haute, puisque celui-ci est alors en mesure de comprendre par ses propres moyens. En revanche, si l'on prend pour référence l'enseignement délivré, c'est la première qui est la plus importante, car ce que le disciple peut comprendre par ses propres moyens, selon la méthode d'interprétation que le maître lui a communiquée, ne lui apporte qu'une perception

réduite, par rapport à celle que le maître peut donner<sup>(21)</sup>.

La troisième façon, enfin, cumule ces deux qualités à la fois. C'est l'enseignement communiqué par le maître qui développe les facultés du disciple, au point de les rendre identiques aux siens. En pareil cas, le disciple peut introduire sa propre interprétation et il parvient ainsi à la plus haute perception, comme le maître.

5. On peut penser que les trois périodes auxquelles correspondent les Sidrot Béréchit, Noa'h et Le'h Le'ha sont comparables aux trois conceptions de l'enseignement qui viennent d'être énumérées. Ainsi, le service de D.ieu des Justes pendant les "dix générations, d'Adam à Noa'h"<sup>(22)</sup> était, avant tout, le fait d'une révélation céleste, qui n'était pas pleinement liée à la force et à l'accomplissement de ces Justes.

(21) C'est la différence qui existe entre la "fosse cimentée qui ne perd pas une goutte" et le : "fleuve qui se renforce", selon les expressions figurant dans le traité Avot, chapitre 2, à la Michna 9, d'après la version de

l'Admour Hazaken, dans son Sidour. Et, l'on verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 82.

(22) Selon les termes de la Michna du traité Avot, chapitre 5, à la Michna 2.

*Le'h Le'ha*

'Hano'h, par exemple, "était un Juste", bien qu'il ait vécu en une génération corrompue. Son service de D.ieu était suffisamment déterminé pour qu'il ne subisse pas l'influence de ses contemporains<sup>(23)</sup>. Malgré cela, il "était aisé de l'inciter à mal agir". S'il avait vécu un peu plus longtemps parmi ses contemporains, il n'aurait pas pu surmonter l'épreuve du mal. De ce fait, "le Saint béni soit-Il se hâta de le supprimer"<sup>(24)</sup>. En fait, il n'était pas un Juste par ses propres forces, mais grâce à la lumière qu'il recevait d'en haut. De ce fait, s'il avait vécu plus longtemps dans ce monde corrompu, il serait descendu jusqu'en un état en lequel la Lumière de D.ieu n'éclaire plus du tout. Dès lors, ne disposant que de ses forces personnelles, il n'aurait pas été capable de se contenir et de rester le Juste qu'il était au préalable.

La situation qui vient d'être décrite est comparable à

l'influence qui est dispensée de la première façon. L'élève fait des efforts et il comprend l'enseignement de son maître. En revanche, il n'est pas en mesure de bâtir son propre raisonnement.

Le service de D.ieu des Justes, pendant : "les dix générations de Noa'h à Avraham"<sup>(22)</sup> était le fruit non seulement de la révélation céleste, mais aussi de leurs forces propres et de leurs accomplissements personnels. De ce fait, leur action était également en relation avec le monde qui leur était extérieur.

C'est pour cette raison que Noa'h était : "un Juste, un homme intègre", y compris : "en sa génération"<sup>(25)</sup>. Par contre, il n'était pas : "aisé de l'inciter à mal agir". Bien plus, il fit lui-même des reproches à la génération du déluge et il conseilla la Techouva à ces hommes<sup>(26)</sup>.

(23) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 190.

(24) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 5, 24 et l'on verra le Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 25.

(25) Au début de la Parchat Noa'h et l'on verra le commentaire de Rachi, à cette référence, dans la première explication selon le traité Sanhédrin 108a.

(26) Traités Sanhédrin 108a et passage suivant.

*Likouteï Si'hot*

Combien plus le fit-il après le déluge. En effet, grâce aux sacrifices qu'il avait lui-même offert, D.ieu fit la promesse que : "Je ne continuerais plus... Ils ne cesseront plus..."<sup>(27)</sup> et il y eut alors : "le signe de l'alliance", l'arc en ciel<sup>(28)</sup> montrant que la matière du monde avait effectivement été affinée<sup>(29)</sup>.

Malgré cela, et précisément parce que son service de D.ieu était lié à la situation telle qu'elle était ici-bas, c'est-à-dire aux créatures terrestres, par elles-mêmes sans aucune commune mesure avec la Divinité, avec les créatures célestes, la révélation divine obtenue de cette façon fut réduite et limitée, en fonction de ces créatures terrestres.

Bien plus, il est même dit<sup>(30)</sup> que : "Noa'h n'avait que peu

de foi" et que sa perception de la Divinité portait essentiellement sur ce qui est à la portée de l'intellect des hommes et des créatures terrestres. A l'inverse, ce qui ne dépend que de la foi et dépasse la rationalité, les créatures célestes, restait, chez lui, très réduit puisqu'il : "n'avait que peu de foi".

La situation qui vient d'être décrite correspond à l'influence dispensée par le maître selon la seconde façon, en laquelle le raisonnement que l'élève formule par ses propres moyens reste réduit, en aucune façon comparable à celui du maître.

Enfin, le service de D.ieu de notre père Avraham cumula ces deux qualités à la fois. D'une part, le commencement et le fondement<sup>(31)</sup> de ses

(27) Noa'h 8, 21-22.

(28) Noa'h 9, 12 et versets suivants.

(29) On verra le Or Ha Torah, Parchat Noa'h, tome 3, à partir de la page 648a et à la page 652b, de même que la fin du discours 'hassidique intitulé : "Mon arc-en-ciel", de 5654 et le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 52, paragraphes 5 à 7.

(30) Commentaire de Rachi sur le verset Noa'h 7, 7, d'après le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 32, au paragraphe 6.

(31) Discours 'hassidique intitulé : "C'est Toi Qui as choisi", de 5700, au chapitre 5, de même que les références citées dans la note suivante.

*Le'h Le'ha*

accomplissements furent logiques, étayés par des preuves tirées des événements du monde<sup>(32)</sup>, des créatures terrestres. Mais, simultanément, il ne remit pas en cause les comportements du Saint béni soit-Il<sup>(33)</sup> et, de ce fait, il est dit que : “Tu as trouvé son cœur fidèle devant Toi”<sup>(34)</sup>. Avraham accepta la Divinité simplement, comme une évidence, à la manière d’un humble serviteur<sup>(35)</sup>.

Il en fut de même pour son service de D.ieu et pour la manière dont il fit connaître la Divinité au monde. En la matière également, il cumula ces deux qualités. Le message de D.ieu qu’il diffusait était, par nature : “plus haut que les capacités d’intégration de l’intellect humain”. Malgré cela,

il trouva un moyen de leur expliquer ces notions, de sorte que les personnes les plus simples puissent les comprendre également<sup>(36)</sup>.

La situation qui vient d’être décrite est comparable à l’influence du maître dispensée de la troisième façon, lorsque les capacités de l’élève sont équivalentes à celles du maître.

6. Toutefois, cette troisième manière d’accorder son influence elle-même, grâce à laquelle les capacités de l’élève égalent celles du maître, illustre uniquement la préparation de l’unification devant être réalisée entre les créatures célestes et terrestres, telle qu’elle résulta des accomplissements de notre père

(32) Rambam, lois de l’idolâtrie, chapitre 1, au paragraphe 3. On verra, notamment, la longue explication développée par les discours ‘hassidiques intitulés : “Car, Il est une partie”, de 5694-5711, au chapitre 8 et : “Va-t-en pour toi”, de 5700, au chapitre 3.

(33) Traité Sanhédrin 111a. Midrash Chemot Rabba, chapitre 6, au paragraphe 4 et commentaire de Rachi sur la fin de la Parchat Chemot.

(34) Né’hémya 9, 8.

(35) Selon le discours ‘hassidique intitulé : “Nous n’aurons pas honte”, de 5701, au chapitre 3. On verra aussi le discours : “Tu”, à la même référence, à partir de la fin du chapitre 4.

(36) Selon le discours ‘hassidique intitulé : “Qui a éveillé ?”, de 5703, au début du chapitre 9. On verra aussi le discours : “Quiconque tire profit”, de 5689, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, au chapitre 9.

*Likouteï Si'hot*

Avraham, mais pas celle qui fut instaurée lors du don de la Torah.

Dans cette image, l'influence du maître a le pouvoir de développer sur les capacités de l'élève au point d'en faire l'équivalent des siennes. Or, il en est ainsi parce que l'élève, avant même d'avoir reçu l'influence du maître, possède d'ores et déjà son propre intellect. C'est précisément pour cette raison qu'il est en mesure de recevoir une telle influence. Il en résulte que l'intellect de l'élève, préexistant à l'influence du maître, ne peut pas, à proprement parler, être défini comme une "créature terrestre", sans aucune commune mesure avec la perception du maître<sup>(37)</sup>.

Bien plus, les capacités de l'élève deviennent, à terme,

après avoir été raffinées, identiques à celles du maître et cela veut bien dire, non seulement, comme on l'a déjà constaté, que l'élève, d'emblée, n'était pas, à proprement parler, une créature inférieure, mais aussi que la relation entre le maître et le disciple dépend uniquement de l'intellect de l'élève, lequel s'élève et s'affine grâce à l'influence du maître. En revanche, cet intellect de l'élève tel qu'il est par lui-même, avant d'avoir reçu l'influence du maître, n'intervient pas du tout.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'union entre les créatures célestes et terrestres qui résulta du don de la Torah :

A) Avant le don de la Torah, les créatures terrestres n'avaient aucun rapport avec les créatures célestes. Bien au

(37) Il en fut de même pour le service de D.ieu des Patriarches, depuis notre père Avraham. Leur pratique des Mitsvot eut un impact uniquement sur la dimension spirituelle du monde, qui, avant même leur accomplissement, n'était pas réellement

basse. On verra, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 3, à la page 888 et les références qui y sont indiquées.

(38) On verra le *Likouteï Amarim* du Maguid de Mézéritch, au paragraphe 261, à propos du verset : "Il trancha et dit".



## *Le'h Le'ha*

contraire, il existait une coupure entre elles<sup>(38)</sup> et celles-ci furent réunies lors du don de la Torah, uniquement parce que D.ieu, béni soit-Il, est Tout Puissant et que rien ne Lui est impossible<sup>(39)</sup>.

B) La réunion des créatures célestes et terrestres, lors du

don de la Torah, fit intervenir également les créatures terrestres telles qu'elles sont par elles-mêmes, c'est-à-dire avec l'aspect "terrestre" qu'elles possèdent, de manière intrinsèque<sup>(40)</sup>.

7. Les quatre conceptions qui viennent d'être définies

(39) Dans les Responsa du Rachba, tome 1, au chapitre 418 et le Séfer Ha 'Hakira du Tséma'h Tsédek, à la page 68.

(40) Certes, la révélation du don de la Torah fut uniquement à l'initiative de D.ieu, alors que : "la matière resta à sa place, sans le moindre raffinement", selon les termes de la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à la page 931. Et, l'on verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 28b. Ceci semble donc correspondre à la première conception de la manière dont le maître influence l'élève. Néanmoins, lors du don de la Torah, la force fut également accordée pour agir sur le monde, par la suite et pour en faire le réceptacle, non seulement d'une Lumière qui est à sa mesure, mais aussi de celle de l'En Sof, qui ne connaît pas de limite. C'est ainsi que, dans le monde futur, cette matière sera la demeure de D.ieu, dans toute Son Essence. Alors, le monde restera alors matériel, mais il n'en sera pas moins un "réceptacle", une "demeure". Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'union qui s'instaure entre le maître et l'élève,

selon la troisième conception, lorsque les capacités du disciple deviennent équivalentes à celles du maître. Pour cela, l'élève doit connaître l'élévation, sortir de son niveau précédent. Il en résulte que, lors du don de la Torah, la force fut donnée pour que les créatures terrestres, telles qu'elles sont, en tant que créatures terrestres, s'unissent aux créatures célestes et que cette union soit également de leur fait, qu'elles en soient le réceptacle. Quand le Machia'h viendra, en effet, la demeure de D.ieu ici-bas sera pleinement bâtie. En l'occurrence, l'aspect inférieur de ce monde est apprécié : "en fonction du voile de Sa Lumière, béni soit-Il", selon l'expression du Tanya, au chapitre 36. Néanmoins, la délivrance ne supprimera pas le Tsimtsum, qui est la source et la cause de ce voile, dans le monde matériel. En effet, la matière ne pourra être la demeure de D.ieu que par la transformation de l'obscurité du Tsimtsum en lumière, comme l'explique la même séquence de discours 'hassidiques, aux pages 930 et 932. Or, cette transformation de l'obscurité en lumière est impossible si l'on

*Likouteï Si'hot*

trouvent aussi leur équivalent, à l'heure actuelle, après le don de la Torah, dans le service de D.ieu de chacun. La première, comparable à la révélation qui vient d'en haut, en la période : "d'Adam à Noa'h", conduit l'homme à servir D.ieu par son âme, sans faire intervenir son corps.

Certes, la Torah et les Mitsvot doivent être mises en pratique par le corps physique. Néanmoins, les efforts, en la matière, n'ont pas pour objet d'agir sur le corps. Celui-ci n'est qu'un moyen permettant de servir D.ieu, de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, pour le compte de l'âme<sup>(41)</sup>. A fortiori, ne s'agit-il pas, en pareil cas, d'agir sur le

monde, à l'extérieur de sa propre personne.

La seconde conception, introduisant l'effort qui est réalisé ici-bas, la période : "de Noa'h à Avraham", permet de faire intervenir également le corps et même de bâtir, dans le monde, la demeure de D.ieu, béni soit-Il. Cependant, l'homme, en pareil cas, ne fait pas preuve d'abnégation, il ne va pas jusqu'au don de sa propre personne pour mettre en pratique le Dessein divin, celui d'édifier pour D.ieu, béni soit-Il, cette demeure ici-bas. Il agit uniquement parce qu'il est personnellement concerné et qu'il doit s'acquitter de la mission qui lui est personnellement confiée<sup>(42)</sup>.

s'en tient aux limitations inhérentes à l'une et à l'autre, car elles sont antinomiques. Seul le pouvoir de l'Essence de D.ieu fait qu'il en soit ainsi, comme l'explique la séquence de discours 'hassidiques de Roch Hachana 5695, au chapitre 34. Du point de vue des limitations qui sont imposées par le monde, les créatures terrestres existeront donc toujours, quand le Machia'h viendra. Et, l'on verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 12, à la page 75, dans la note 30, mais tout ceci doit encore être approfondi.

(41) On verra le Torat Chalom, à la page 128 et le discours 'hassidique intitulé : "Je suis venu dans mon jardin", de 5712, au chapitre 4.

(42) En effet, si la réunion des créatures célestes et terrestres est imparfaite, l'être créé, même s'il fait don de sa propre personne afin d'accomplir la mission divine, celle de bâtir pour Lui une demeure ici-bas, s'investira uniquement parce qu'il est personnellement concerné, non pas parce que tel est le Dessein divin.

*Le'h Le'ha*

Ainsi, quelqu'un pourra s'efforcer de rapprocher d'autres Juifs de la pratique de la Torah et des Mitsvot. Néanmoins, son implication sera uniquement celle qui est nécessaire pour mettre en application l'Injonction : "Tu feras des reproches à ton prochain"<sup>(43)</sup>, à laquelle il est personnellement astreint. En revanche, il ne fera pas don de sa propre personne dans le but d'atteindre son objectif, d'obtenir le rapprochement des autres Juifs.

C'est l'attitude qui fut adoptée par Noa'h, envers la génération du déluge. Bien qu'il fit des reproches aux hommes pendant cent vingt ans, "chaque jour"<sup>(44)</sup>, sa motivation essentielle était de mettre en pratique l'Injonction qu'il avait reçue<sup>(45)</sup>. De ce fait, lorsque ses reproches, destinés à conduire ces hommes à la Techouva, s'avérèrent vains, il ne fit pas don de sa propre personne pour intercéd-

der en leur faveur auprès de D.ieu<sup>(46)</sup>.

La troisième conception est comparable au service de D.ieu du don de la Torah, qui établit une relation entre les créatures célestes et terrestres. L'homme fait alors don de sa propre personne pour mettre en pratique la Volonté de D.ieu et bâtir pour Lui une demeure ici-bas. A fortiori, par amour du prochain, s'efforce-t-il de rapprocher les autres Juifs de la Torah et des Mitsvot. Pour autant, une telle manière d'agir envers l'autre :

A) a pour seul but de lui apporter l'élévation, de le rapprocher de la Torah et des Mitsvot, non pas de se préoccuper de sa personne, telle qu'il est réellement, dans toute la bassesse qui peut être la sienne,

B) conduit à faire un effort pour rapprocher l'autre du

(43) Kedochim 19, 17.

(44) Zohar, tome 1, à la page 68a.

(45) On consultera le Zohar, à cette référence, qui dit que : "il les prévenait chaque jour", bien que ceux-ci : "ne l'acceptaient pas" et, de ce fait : "il

accomplit, pour lui-même, les termes du verset : 'tu as sauvé ta propre personne'".

(46) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 40.

*Likouteï Si'hot*

service de D.ieu uniquement quand on a le sentiment que celui-ci est effectivement susceptible de se rapprocher.

Comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 6, la relation entre le maître et l'élève, selon cette troisième conception :

A) a pour effet d'affiner les capacités de l'élève, au point de les rendre équivalents à ceux du maître,

B) est en mesure de réaliser un tel affinement parce que, déjà, au préalable, l'élève possédait son propre intellect.

C'est l'attitude qui fut adoptée par notre père Avraham. Celui-ci fit don de sa propre personne<sup>(47)</sup> pour ses contemporains, afin qu'ils connaissent et qu'ils invoquent le : "D.ieu du monde"<sup>(48)</sup>, le caractère divin du monde<sup>(49)</sup>. Bien plus, il se mit lui-même en danger<sup>(50)</sup> en priant pour les habitants de Sodome.

Toutefois, Avraham pria uniquement<sup>(51)</sup> pour que ces hommes soient sauvés par le mérite des Justes qui se trouvaient sur place et qui affinaient l'endroit dans lequel ils se trouvaient. Par la suite, quand il apprit qu'il n'y avait

(47) Lui-même ne recherchait pas du tout son propre bien et l'on connaît la supériorité du don de soi de notre père Avraham, par rapport à celui de Rabbi Akiva, comme l'explique le Séfer Ha Maamarim 5700, aux pages 6, 15 et 30.

(48) Vayéra 21, 33 et l'on verra, notamment, le traité Sotta 10a et pages suivantes.

(49) C'est le sens de l'expression *Kel Olam* et non *Kel Ha Olam*, "D.ieu du monde", comme l'expliquent, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Tavo, aux pages 42d et 43c, de même que la séquence de discours 'hassidiques de 5672, au chapitre 133.

(50) On verra le discours 'hassidique intitulé : "Il a créé", de 5689, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 1, au chapitre 5 et le discours 'hassidique intitulé : "Quiconque tire profit", même référence, au chapitre 8.

(51) On consultera le discours 'hassidique intitulé : "Quiconque tire profit", à la même référence, qui explique que notre père Avraham : "désirait trouver des aspects positifs, y compris chez les habitants de Sodome". C'est la raison pour laquelle il pria pour eux.

*Le'h Le'ha*

pas dix Justes dans cette ville, qu'elle n'était donc pas : "un lieu de Techouva"<sup>(52)</sup>, il cessa de prier.

La quatrième conception, enfin, est l'amour du prochain : "comme toi-même", un amour profond, qui dépasse toutes les contingences<sup>(53)</sup>, qui conduit à se consacrer à l'autre, y compris lorsque, logiquement, on ne lui trouve aucune qualité<sup>(54)</sup>. On éprouve un tel sentiment non seulement en se disant que : "peut-être, de cette façon, pourra-t-on les rapprocher de la Torah et du service de D.ieu"<sup>(55)</sup>, mais aussi par amour profond pour eux<sup>(56)</sup>.

Ceci peut être comparé à l'union entre les créatures célestes et terrestres telle

qu'elle fut introduite par le don de la Torah. Car, cette union fut réalisée avec les créatures terrestres, telles qu'elles sont par elles-mêmes, dans toute leur bassesse.

Tel fut effectivement le comportement adopté par Moché, notre maître, puisque la Torah fut donnée par son intermédiaire et, bien plus, elle porte son nom<sup>(57)</sup>. Moché intervint également en faveur de ceux qui avaient fait le veau d'or et il affirma même : "si ce n'est pas le cas, de grâce, efface-moi..."<sup>(19)</sup>. Bien plus, "il ne quitta pas l'endroit avant que D.ieu lui dise : J'ai pardonné, selon ta parole"<sup>(18)</sup>.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprend-

(52) Zohar, tome 1, à la page 106a.

(53) On verra le Séfer Ara'him 'Habad, au début de l'article : "amour du prochain" et dans les références qui y sont indiquées.

(54) On verra le Tanya, au chapitre 32, qui dit que : "même ceux qui sont éloignés (de la Torah et du service de D.ieu) ...sont simplement appelés des créatures (de D.ieu)", de même que la

longue explication du Séfer Ara'him, dans le même article, aux pages 623 à 627 et dans les références.

(55) Tanya, à la même référence.

(56) C'est ainsi que le Tanya conclut, à la même référence : "si ce n'est pas le cas, il n'aura pas perdu la récompense de la Mitsva d'aimer son prochain".

(57) On verra, notamment, le traité Chabbat 89a.

*Likouteï Si'hot*

re pourquoi la préparation de notre père Avraham à la réunion des créatures célestes et terrestres, lors du don de la Torah, commença après qu'il lui soit dit Le'h Le'ha, "va-t-en pour toi".

Quand l'effort de D.ieu d'un Juif consistant à faire du monde la demeure de D.ieu est assumé essentiellement du fait de sa propre existence, afin de s'acquitter de la mission qui lui incombe, son accomplissement, dans le monde, sera nécessairement entaché par le manque.

Ceci peut être comparé à quelqu'un qui fait des reproches à son prochain uniquement parce qu'il est une

Mitsva de le faire. Même s'il le fait : "cent fois"<sup>(58)</sup>, il ne sera jamais aussi convaincant que s'il était motivé par la recherche sincère du bien d'autrui<sup>(59)</sup>.

Pour agir dans le monde, y compris à la façon de notre père Avraham, avant le don de la Torah et, a fortiori, en ayant pour motivation de se préparer à ce don, il est nécessaire de s'écarter de sa propre personnalité, d'en sortir, d'accomplir les termes du verset : "va-t-en pour toi de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père", de se départir des volontés, des habitudes liées aux sentiments, à l'intellect et même des volontés appartenant au domaine de la sainteté<sup>(60)</sup>.

(58) Traité Baba Metsya 31a.

(59) On peut penser que telle est la raison pour laquelle le reproche de Noa'h resta sans effet et ne conduisit pas les hommes à la Techouva. On verra le Torat Chalom, à la page 18, qui dit que Noa'h fut incapable de les convaincre parce que deux millénaires de désolation devaient précéder les deux millénaires de Torah. En d'autres

termes, Noa'h formula ses reproches de cette façon parce qu'il vivait avant les deux millénaires de Torah, comme on l'a montré au paragraphe 7.

(60) On verra la fin du discours 'hasidique intitulé : "Va-t-en pour toi", de 5705, le Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 18 et la causerie prononcée à l'issue du Chabbat Parchat Le'h Le'ha 5738, à partir du paragraphe 8.

*Le'h Le'ha*

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra aussi de comprendre pourquoi, même si la Parchat Béréchit, dans sa généralité et la Parchat Noa'h, à sa conclusion, sont également joyeuses, la semaine qui est véritablement joyeuse n'en reste pas moins celle de la Parchat Le'h Le'ha.

On sait que la joie brise les limites<sup>(61)</sup> et, de ce fait, celle de la Parchat Béréchit, comme l'explique la causerie, étant

inspirée par le fait que D.ieu a créé les mondes et les êtres, ne peut pas être entière. Même si la création à partir du néant exprimait la Force divine transcendant les limitations de l'existant et du néant<sup>(62)</sup>, bien plus, les brisant, le monde, tel qu'il est décrit dans la Parchat Béréchit, n'existe<sup>(63)</sup> que par l'intervention divine, mais pas encore par lui-même<sup>(64)</sup>. La disparition des barrières du néant et de l'existant n'y apparaissait

(61) On verra la longue explication du discours 'hassidique intitulé : "réjouir, tu réjouiras", de 5657, à partir de la page 49 et le Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 421. On peut en déduire que la cause de la joie doit, elle aussi, transcender les limites.

(62) On verra également, à ce propos, le Kountrass Inyana Chel Torat Ha 'Hassidout, au paragraphe 15, qui souligne que c'est là une des raisons conduisant à affirmer que la création fut réalisée par l'Essence de D.ieu.

(63) Il en est de même également pour le service de D.ieu de l'homme

qui, à l'époque, était essentiellement le résultat d'une impulsion céleste, comme on l'a montré au paragraphe 5.

(64) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 52, qui dit que, de ce fait, D.ieu envisagea "d'effacer" la création, selon le verset Béréchit 6, 7. Il n'en fut pas de même, en revanche, après le déluge, dans la Parchat Noa'h. Le monde fut alors confirmé, de façon immuable, selon le verset Noa'h 8, 22. On consultera cette longue explication.

*Likouteï Si'hot*

pas encore clairement et, de ce fait<sup>(65)</sup>, la joie ne pouvait pas être entière.

Il en est de même également pour la fin de la Parchat Noa'h, décrivant la naissance de notre père Avraham<sup>(66)</sup>, le premier qui prépara la sup-

pression du Décret séparant les créatures célestes et terrestres et qui permit de briser les limites. Pour autant, à l'époque, cette préparation n'était pas encore effective, puisque, comme on l'a dit, elle commença, d'une manière concrète, seulement après

(65) Dans la causerie qui est citée à la note 1, le fait que la joie de la Parchat Béréchit soit imparfaite est liée à la fin de la Sidra. On peut penser qu'il en est ainsi parce que le monde, tel qu'il est décrit par la Parchat Béréchit, se maintient uniquement à l'initiative de D.ieu. Et, ceci apparaît clairement quand il est dit, à la fin de la Sidra : "J'effacerai", comme l'indique la note précédente. Il en est de même également pour le service de D.ieu de l'homme, qui, à l'époque, était essentiellement à l'initiative céleste, comme on l'a indiqué dans la note 63. Ceci s'exprima par le fait que : "le mal des hommes est grand", comme le précise le verset 6, 5, à la fin de la Sidra. En effet, la révélation de la lumière, du haut vers le bas, fait que, plus celle-ci connaît la descente et plus elle est

réduite, jusqu'à disparaître totalement.

(66) Ainsi, dès sa naissance, avant même qu'il serve D.ieu de manière effective, une certaine action fut accomplie dans le monde. De ce fait, le mois d'Iyar est appelé : "mois de l'éclat", car : "c'est en ce mois que naquirent ceux qui brillèrent dans le monde par leur éclat", selon les termes du traité Roch Hachana 11a. Néanmoins, tout ceci fut réalisé avant les deux millénaires de Torah et il n'y eut là qu'une préparation du monde, afin que les deux millénaires de Torah soient possibles par la suite. Ce résultat reste donc lié à l'affinement de la matière qui est introduit dans la Parchat Noa'h. Toutefois, cet affinement n'est conduit à son terme qu'à la fin de la Parchat Noa'h.



## *Le'h Le'ha*

qu'il ait été dit Le'h Le'ha, "va-t-en pour toi". Là encore, la joie n'était pas entière.

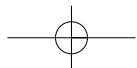
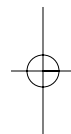
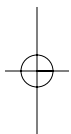
C'est donc précisément la Parchat Le'h Le'ha qui introduisit la préparation concrète pour la réunion des créatures célestes et terrestres et c'est la raison pour laquelle elle est, à proprement parler, une semaine joyeuse<sup>(67)</sup>.

---

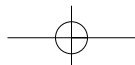
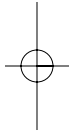
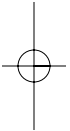
(67) On verra la causerie qui est mentionnée dans la note 1, selon laquelle la qualité de notre père Avraham, du fait de laquelle la Parchat Le'h Le'ha est véritablement une semaine joyeuse, réside dans le fait que, le premier, il fit don de sa propre personne pour faire connaître la Divinité au monde.

---

Or, cette mission, l'abnégation dont il fit preuve pour faire connaître D.ieu, est la conséquence directe de la réunion entre les créatures célestes et terrestres. On verra ce qui est dit, ci-dessus, à ce propos, au paragraphe 7, dans la note 42.



**VAYERA**



## Vayéra

## Vayéra

### ***Le puits d'Avraham et Its'hak***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayéle'h 5735-1975)*

*(Likouteï Si'hot, tome 15, page 118)*

1. Le Zohar enseigne<sup>(1)</sup> que : “trois éléments existent pour le témoignage qu’ils portent. Ce sont le puits de Its’hak, le tirage au sort et la pierre mise en place par Yochoua. Le puits de Its’hak, d’où le déduit-on ? Parce qu’il est écrit, dans notre Paracha<sup>(2)</sup> : ‘afin que tu sois pour moi un témoignage’ ”. Or, on peut ici s’interroger sur cette affirmation, car le verset : “afin que tu sois pour moi un témoignage ” est énoncé, en fait, à propos du puits qui fut creusé par Avraham. Pourquoi donc le Zohar l’appelle-t-il : “puits de Its’hak ” ?

Le Ramaz apporte à cette question<sup>(3)</sup> la réponse suivante : “les mots : ‘afin que tu sois pour moi un témoignage’ furent, certes, prononcés par Avraham, mais, néanmoins, le puits que celui-ci creusa fut celui de Its’hak<sup>(4)</sup>”. Toutefois, il convient de préciser le sens de cette explication. Comment le puits creusé par Avraham peut-il être défini comme celui de Its’hak ?

2. Mon père explique tout cela, dans les notes<sup>(5)</sup> qu’il rédigea sur son propre exemplaire du Zohar. Il indique que : “le rapport entre ce puits et Its’hak, bien que le verset

(1) Tome 3, à la page 284b.

(2) Vayéra 21, 30.

(3) Cité par le Nitsoutseï Orot, à cette référence du Zohar.

(4) Le Or Ha ‘Haïm sur le Zohar, à cette référence, dit que : “c’est Its’hak

qui fit de ce puits un témoignage entre lui et Aviméle’h ”.

(5) Imprimées dans le Likouteï Lévi Its’hak, notes sur le Zohar, à cette référence, à la page 460.

*Likouteï Si'hot*

mentionne le nom d'Avraham, réside dans le fait que le puits d'Avraham fut bouché par les Philistins, après sa mort et que Its'hak le creusa de nouveau, ainsi qu'il est écrit<sup>(6)</sup> : 'Its'hak revint et il creusa... puis il leur donna des noms, comme les noms<sup>(7)</sup> que leur avait donné son père<sup>(8)</sup>'. Et, l'on verra, à ce propos, le Torah Or, au début de la Parchat Toledot, qu'il faudra consulter. C'est la raison pour laquelle ce puits est attribué à Its'hak ''.

Le commentaire de mon père semble être l'opposé de celui du Ramaz. Selon ce dernier, le puits que creusa Avraham devint, par la suite celui de Its'hak et, par la suite, il resta, avant tout le puits de Its'hak, bien qu'il ait été creusé par Avraham. Le commen-

taire de mon père, en revanche, semble dire l'inverse et affirmer que ce puits est bien resté celui d'Avraham. Néanmoins, Its'hak le creusa de nouveau et c'est la raison pour laquelle le verset lui en attribue la propriété.

Il est bien évident que, si l'on prend en compte le contenu profond de ces puits et les raisons ayant conduit à les creuser, ces deux explications sont, l'une et l'autre, justifiées et plausibles. Cependant, on peut encore se poser la question suivante : quelle différence y a-t-il entre les deux interprétations et pourquoi mon père, au lieu d'accepter le commentaire du Ramaz, qui est cité, à maintes reprises, dans les ouvrages de la 'Hassidout<sup>(9)</sup>, en choisit-il un autre, en sens opposé ?

(6) Toledot 26, 18.

(7) Le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence, dit *Chemot*, "les noms", avec un *Vav*, alors que, dans le verset, ce mot n'a pas de *Vav*. Dans le Torah Or, au début de la Parchat Toledot, qui est cité ici comme référence, cette distinction est présentée et l'on en explique le sens.

(8) Conformément à l'explication du Ramban sur le verset Toledot 26, 32.

(9) Y compris dans les livres de mon père. Ainsi, on verra le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, tome 1, à la page 2, qui dit : "Dieu merci, je suis en accord avec son saint avis, que sa mémoire soit une bénédiction et que son mérite nous protège".

## Vayéra

On peut donc penser que la justification de tout cela apparaît, en allusion, dans la référence<sup>(10)</sup> que mon père indique, à la fin de son explication : "On verra, à ce propos, le Torah Or, au début de la Parchat Toledot, qu'il faudra consulter ". C'est ce que nous montrerons.

3. Le Torah Or<sup>(11)</sup> explique, à cette référence, que la mission d'Avraham et son service de D.ieu sont liés à l'Attribut de bonté, 'Hessed<sup>\*(12)</sup>, qui est une révélation du haut vers le bas. A l'inverse, la mission de Its'hak et son service de D.ieu s'inscrivent dans l'Attribut de rigueur, Guevoura<sup>(12)</sup>, dans l'élévation du bas vers le haut. C'est la raison pour laquelle il

est dit : "Avraham, celui qui M'a aimé "<sup>(13)</sup> et : "Celui que craignait Its'hak "<sup>(14)</sup>, car l'amour émane de l'Attribut de bonté et la crainte, la peur de celui de la rigueur.

Se basant sur cette différence entre le service de D.ieu d'Avraham et celui de Its'hak, l'Admour Hazaken explique donc, dans le Torah Or<sup>(11)</sup>, la raison pour laquelle les puits creusés par Avraham furent bouchés par les Philistins, puis lorsqu'ils furent de nouveau creusés par Its'hak, ils reçurent une existence définitive. En effet, la force du mal des Philistins pouvait s'opposer uniquement à la bonté du domaine de la Sainteté, mais non à sa rigueur.

(10) Bien plus, comme on l'a indiqué à maintes reprises, ses notes furent rédigées brièvement, parce qu'il manquait de papier. A différentes références, il s'en remet donc à ce qui a été expliqué par ailleurs.

(11) Et, plus longuement, le Torat 'Haïm, au début de la Parchat Toledot.

(12) Néanmoins, les Attributs célestes sont interdépendants, unifiés l'un à l'autre. Avraham possédait donc également, d'une manière cachée, le service de D.ieu basé sur l'Attribut de Guevoura\* et Its'hak, celui de 'Hessed, comme l'explique, notamment, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 13.

(13) Ichaya 41, 8.

(14) Vayétsé 31, 42.

*Likouteï Si'hot*

4. L'explication est la suivante<sup>(15)</sup>. Le terme *Pelichtim*, Philistins, est de la même étymologie que *Mefoulach*, adjectif qui s'applique à une ruelle pour indiquer que celle-ci est ouverte de part et d'autre, qu'elle n'est pas une impasse<sup>(15\*)</sup>. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, en déduisent<sup>(16)</sup> que : "les Philistins étaient des moqueurs ", car la moquerie provient d'une : "trop grande ouverture du cœur, comme une ruelle ouverte de tous les côtés ".

En creusant des puits, Avraham servit D.ieu en pratiquant une ouverture, grâce à la bonté du domaine de la Sainteté, par un mouvement d'amour, de plaisir et de joie

en D.ieu, "avec un grand renforcement, au-delà de la mesure ". C'est la raison pour laquelle les Philistins purent les refermer, car ils avaient une emprise sur l'ouverture pratiquée dans le domaine de la sainteté et celle-ci leur permettait d'ouvrir également l'autre côté, celui qui est opposé au domaine de la Sainteté.

Néanmoins, l'emprise et l'opposition des forces du mal son possibles uniquement lorsque l'attribut d'Avraham éclaire à l'évidence, en l'esprit de l'homme, c'est-à-dire lorsque c'est la Lumière divine qui est à l'origine de l'amour et du plaisir. Par la suite, en revanche, quand la Lumière et le plaisir de D.ieu

(15) Concernant ce qui suit, on verra le *Likouteï Torah*, *Parchat Vaét'hanan*, à la page 5a et le *Torat 'Haïm*, à la même référence, aux chapitres 6 et 7. On verra aussi le *Torah Or*, à partir de la page 61c, qui est cité par le *Or Ha Torah*, *Parchat Toledot*, à la page 808a et les notes sur le discours 'hassidique du *Torah Or*, au début de la *Parchat Toledot*, souli-

gnant que : "les Philistins de la force du mal sont des moqueurs, qui parlaient beaucoup ". Cette moquerie est le pendant, dans le domaine de la Sainteté, de : "la révélation de la joie de celui qui est attaché à D.ieu de toute part et à l'évidence ".

(15\*) On verra, notamment, la *Michna* du traité *Erouvin*, à la fin du chapitre 9.



## Vayéra

se voilent, cet élargissement et cette ouverture du cœur peuvent provoquer la moquerie et la joie des forces du mal.

C'est précisément ce que souligne le verset : "les Philistins les refermèrent après la mort d'Avraham". Quand l'amour de la Sainteté disparut, avec la mort d'Avraham, seule l'ouverture du cœur subsista et, dès lors, l'opposition des Philistins fut en mesure de se manifester. En conséquence, ils bouchèrent ces puits.

A l'inverse, les Philistins furent incapables de refermer les puits de Its'hak, qui avaient été creusés grâce à son service de D.ieu basé sur la crainte et la peur du domaine de la Sainteté. Ils étaient eux-mêmes le pendant, dans les forces du mal, de l'Attribut de bonté de la Sainteté. De ce fait,

ils furent incapables de boucher les puits de Its'hak, qui correspondaient à l'Attribut de rigueur de la Sainteté, car<sup>(17)</sup> : "tout Attribut appartenant au domaine du mal ne peut s'opposer qu'à l'Attribut qui lui est équivalent, dans le domaine de la Sainteté".

5. Non seulement les Philistins furent incapables de boucher les puits de Its'hak, mais, bien plus, ils ne parvinrent pas non plus à refermer les puits d'Avraham, homme de bonté, qui avaient été creusés, de nouveau, par Its'hak<sup>(18)</sup> et la raison en est la suivante.

La nature de l'amour est de ne pas empêcher la perception de sa propre personne. A l'inverse, la crainte et la soumission conduisent à faire abstraction de soi-même<sup>(19)</sup>. De ce fait, quand un homme sert D.ieu uniquement avec

(16) Traité Avoda Zara 19a.

(17) C'est ce que dit le Likouteï Torah, à cette référence. Le Torat 'Haïm, à cette même référence, ajoute, au chapitre 7, que, du fait de la crainte et de la peur de Its'hak, la force du mal des Philistins ne pouvait exercer aucune emprise. Bien plus, "il est alors impossible de prendre place parmi ceux qui se moquent et la

moquerie est haïe". On verra, à ce propos, le paragraphe 5, ci-dessous.

(18) C'est ce que dit clairement le Torat 'Haïm, à cette référence.

(19) On verra, notamment, le Torah Or, à la page 114d et le Biyoureï Ha Zohar, à la page 81a. On consultera aussi les références qui sont indiquées dans le Séfer Ara'him 'Habad, tome 1, à partir de la page 279.

*Likouteï Si'hot*

amour et joie, il ne se départit pas de lui-même, même s'il se maintient encore dans le domaine de la sainteté et il peut donc, au final, en ressentir de l'orgueil. Dès lors, l'ouverture, au sein du domaine de la sainteté, qu'il ressent pendant la prière, est susceptible, par la suite, de provoquer sa chute, qui aura pour effet un élargissement des forces du mal, la raillerie et la moquerie. A l'inverse, quand

le service de D.ieu intègre également la crainte et la soumission, l'orgueil devient alors impossible et la soumission empêche<sup>(20)</sup> les forces du mal d'exercer une emprise, y compris sur l'élargissement de l'amour et de la joie.

On peut ainsi comprendre la raison pour laquelle les puits creusés par Avraham furent bouchés par les Philistins, alors que, par la

(20) Le Likouteï Torah, à cette référence, précise que : "la raison pour laquelle la raillerie et la joie des forces du mal ne tiennent pas devant la crainte et la peur de la Sainteté est que ces sentiments ne se trouvent pas en face de la crainte ". Et, ce texte précise que la crainte seule a, face à elle, la rigueur des forces du mal. Seule l'association et la conjonction des deux sentiments de la sainteté, l'amour et la crainte peut faire en sorte que : "les opposants de l'autre côté ne pourront pas les toucher ". Par contre, les Biyoureï Ha Zohar, à cette référence, indiquent que, du fait de la soumission induite par la crainte, "il ne peut pas y avoir là une source à partir de laquelle les forces du mal pourraient exercer leur emprise ". On verra aussi le Torat 'Haïm, à cette référence, qui dit que, grâce à la crainte et à la peur, "on peut inspirer une profonde colère au mauvais penchant et on le repousse, de la main gauche, pour faire

disparaître le mal de sa personne ". On consultera aussi le Torah Or, Parchat Bechala'h, à la page 61d, qui précise que, pour que la joie de la sainteté n'aboutisse pas à la raillerie, "il faut, tout d'abord, éprouver la crainte, qui est le début du service de D.ieu, son aspect essentiel et sa source ". Cela veut dire que la crainte prévient l'emprise des Philistins des forces du mal, non seulement parce que la raillerie des forces du mal n'est pas ce qui lui est opposé, mais aussi du fait de sa qualité spécifique. On notera aussi que le Likouteï Torah, à cette référence, indique : "on consultera ce qui est expliqué à propos du verset : 'voici les descendance d'Its'hak' et la fin du discours 'hassidique intitulé : 'et, ce fut quand le Pharaon envoya... D.ieu ne les guida pas sur le chemin des Philistins', de même que les discours du Torah Or précédemment cités. On consultera ces textes ", mais ce point ne sera pas développé ici.

## Vayéra

suite, quand ils furent de nouveau ouverts par Its'hak, les Philistins ne les refermèrent plus. En effet, les puits d'Avraham représentent le service de D.ieu basé sur l'amour et la joie et lorsqu'ils furent complétés en étant de nouveau creusés par Its'hak, c'est-à-dire en leur adjoignant l'abstraction de sa propre personne résultant de la crainte et de la soumission, l'emprise que pouvaient exercer sur eux les forces du mal devint alors impossible. De ce fait, "ils ne cessèrent plus de s'écouler"<sup>(21)</sup>.

6. En fonction de ce qui vient d'être exposé, on peut comprendre que les puits creusés par Avraham, bien qu'ils aient été bouchés par les Philistins, puis creusés de nouveau par Its'hak, n'en sont pas moins restés essentiellement ceux d'Avraham, basés sur le service de D.ieu

de l'amour et de la joie. L'intervention de Its'hak, en la matière, celle de la crainte et de la soumission, avait uniquement pour but de préserver et de maintenir l'amour et la joie.

De ce fait, mon père explique que le Zohar, quand il cite : "le puits de Its'hak", ne fait pas allusion au sien propre, comme le dit le Ramaz, mais au puits d'Avraham ayant été rattaché à Its'hak, puisque c'est le service de D.ieu de Its'hak qui maintient celui d'Avraham.

7. On peut également commenter l'interprétation du Ramaz selon la 'Hassidout. De façon générale, le fait de creuser un puits est un acte du service de D.ieu orienté du bas vers le haut, inspiré par la rigueur de Its'hak, comme l'établissent différents textes<sup>(22)</sup>.

(21) Selon les termes de l'Admour Hazaken, dans le Torah Or, au début de la Parchat Toledot, à la page 17c et l'écoulement dont il est ici question est celui des eaux bienfaisantes d'Avraham, comme le précise le Torat 'Haïm, à la même référence, au chapitre 37.

(22) On verra le Torah Or, à la même référence et le Torat 'Haïm, à la même

référence également, au chapitre 4, qui explique que Its'hak creusa des puits pour "obtenir la révélation du bas vers le haut". Et, le Torat 'Haïm, au début du chapitre 5, de même que le Torah Or, demandent, à ce propos : "pourquoi trouvons-nous dans la Torah que Avraham, homme de bonté, se consacrait également à creuser des puits ?".

*Likouteï Si'hot*

Le Ramaz en déduit que ce puits est, avant tout, celui de Its'hak, celui de l'Attribut de rigueur. Néanmoins, il porte aussi la marque d'Avraham, de l'Attribut de bonté.

Et, l'on peut préciser, en outre, que le Zohar ne parle pas du puits lui-même, mais du témoignage qu'il porte et c'est pour cette raison qu'il l'appelle : "puits de Its'hak ". En effet, la finalité d'un témoignage est de rendre définitif l'objet sur lequel il porte. Les propos des témoins suppriment les contestations qu'il peut y avoir, à son sujet<sup>(23)</sup>. C'est, en l'occurrence, ce que fit Its'hak, comme on l'a montré<sup>(24)</sup>.

8. Ce qui vient d'être expliqué a également une incidence sur le service de D.ieu. Celui d'un Juif doit être pénétré de crainte et de soumission. Toutefois, compte tenu de l'importance de la joie<sup>(25)</sup>, celle-ci doit aussi être présente, tout en restant cachée<sup>(26)</sup>.

Le Torah Or explique, au début de la Parchat Toledot, que : "ce qui a été creusé par Its'hak ne cesse pas de s'écouler ", après que ces puits aient, au préalable, été creusés par Avraham. Cela veut dire que l'apport de Its'hak, de l'Attribut de rigueur, est le maintien des puis d'Avraham, du service de D.ieu de l'amour et de la joie.

(23) La définition de ce témoignage, selon le sens simple du verset, est énoncée dans le Likouteï Si'hot, tome 19, Parchat Haazinou, de 5738, au paragraphe 4.

(24) Ceci permet de comprendre l'explication du Or Ha 'Haïm, qui est cité à la note 4.

(25) On verra, notamment, le Rambam, à la fin des lois du Loulav et le Tanya, au chapitre 26.

(26) On consultera le Likouteï Torah, Chemini Atséret, à la page 88d, qui précise que, tout au long de l'année, "la joie est cachée dans le service de D.ieu ", ce qui n'était pas le cas pendant les fêtes.

*Vayéra*

Il en résulte que l'on doit effectivement servir D.ieu avec amour<sup>(27)</sup> et joie, car, comme le dit le Zohar<sup>(28)</sup> : "aucun service de D.ieu n'est comparable à celui de l'a-

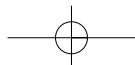
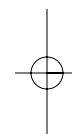
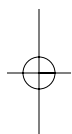
mour". Toutefois, pour que cette joie se maintienne, elle doit être précédée par la crainte<sup>(29)</sup> et la soumission au règne divin.

(27) On verra le Kountrass Ha Avoda, aux chapitres 1 et 3.

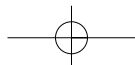
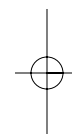
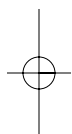
(28) C'est ce que dit la 'Hassidout, à différentes références et l'on verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 42c. Le Zohar, tome 2, à la page 55b, précise

que : "aucun service de D.ieu n'est comparable à celui de l'amour " et dans le tome 3, à la page 267a : "aucun service n'est comme l'amour de D.ieu ".

(29) Torah Or, à la page 61d.



# **'HAYE SARAH**





*'Hayé Sarah**'Hayé Sarah****Les bougies de Sarah, de Rivka et de 'Hanouka***

*(Discours du Rabbi, à l'issue du dernier jour  
de 'Hanouka 5735-1974  
et le 12 Tamouz 5726-1956)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 183)*

1. La Parchat 'Hayé Sarah est lue, de nombreuses années, y compris celle-ci, durant le Chabbat qui bénit le mois de Kislev. Comme on le sait<sup>(1)</sup>, la Paracha de chaque semaine est liée à l'époque en laquelle elle est lue. Il fait en déduire qu'en cette Paracha apparaît, en allusion, le contenu du mois de Kislev<sup>(2)</sup>.

Le contenu spécifique de chaque mois, qui le distingue de tous les autres, dépend, de façon générale<sup>(3)</sup>, de ses jours particuliers, de ses fêtes<sup>(3\*)</sup>, qui ont une influence sur l'ensemble de ce mois. Ceci est clairement dit à propos du mois d'Adar, puisque, grâce aux jours de Pourim, c'est l'ensemble du mois qui a été "transformé" en "joie" et en "fête"<sup>(4)</sup>.

(1) On verra le Chneï Lou'hot Ha Berit, partie Loi écrite, début de la Parchat Vayéchev.

(2) On notera que le mot *Kislev*, orthographié avec un *Youd*, comme le disent les livres énumérant les noms pour les actes de divorce, a pour valeur numérique cent vingt six et, avec le Kollél, cent vingt sept. On verra, à ce propos, le Kehilat Yaakov, à l'Injonction n°126, mais, pour l'heure, je n'ai trouvé cette valeur numérique dans aucun livre.

(3) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 18, causerie des 12 et 13 Tamouz 5738, au paragraphe 1.

(3\*) On consultera aussi cette causerie des 12 et 13 Tamouz, au paragraphe 1.

(4) Meguilat Esther 9, 22. Ceci a une incidence sur la Hala'ha et l'on verra, à ce sujet, le Yerouchalmi, au début du traité Meguila, le Choul'han Arou'h et le Rama, Ora'h 'Haïm, chapitre 688, au paragraphe 7, de même que le traité Taanit 29a et les pages suivantes, citées par le Maguen Avraham, chapitre 646, au paragraphe 5.

*Likouteï Si'hot*

Il en résulte, pour ce qui fait l'objet de notre propos, que le contenu de ce mois doit être lié à la fête de 'Hanouka<sup>(5)</sup>, qui commence le 25 Kislev<sup>(6)</sup>. Et, de fait, on trouve une allusion au miracle de 'Hanouka dans la Parchat 'Hayé Sarah.

En effet, la fête de 'Hanouka fut instaurée pour commémorer le miracle de la fiole d'huile<sup>(7)</sup>, ainsi qu'il est

dit : "on trouva uniquement une fiole d'huile, dont le contenu devait brûler pendant une journée. Un miracle se produisit et il brûla pendant huit jours"<sup>(8)</sup>. Or, un miracle identique se produisit chez Sarah et Rivka, comme l'expliquent nos Sages<sup>(9)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, à propos du verset<sup>(10)</sup> : "Its'hak la conduisit dans la tente de Sarah, sa mère". Ils

(5) Il y a aussi le 10 et le 19 Kislev. On verra, à ce propos, le paragraphe 10, ci-dessous.

(6) Tout d'abord, les jours de 'Hanouka sont, pour la plupart, en Kislev. En outre, on sait, comme l'explique le Chaareï Ora, dans les discours 'hassidiques intitulés : "le 25 Kislev", au chapitre 42 et : "car, Tu es ma Lumière", au chapitre 17, que tous les jours de 'Hanouka sont inclus dans le premier. Comme le souligne le traité Chabbat 21b, le premier jour inclut en lui tous les suivants.

(7) On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 21b, au paragraphe : "qu'est-ce que 'Hanouka ?", qui pose la question suivante : "pour commémorer quel miracle la fête a-t-elle été instaurée ?". Il en est de même également selon l'avis du Rambam, au début des lois de

'Hanouka, que l'on consultera et l'on verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 10, à partir de la page 142, selon laquelle la fête de 'Hanouka a été instaurée également à cause de la victoire militaire. Néanmoins, 'Hanouka dure huit jours à cause du miracle de l'huile, comme l'explique le Likouteï Si'hot, à cette référence, dans la note 13. En outre, c'est uniquement à cause de ce miracle que l'on allume les lumières de 'Hanouka. Il en est de même également pour le Hallel et pour l'action de grâce, comme le disent les commentateurs, à cette référence du traité Chabbat.

(8) Traité Chabbat 21b.

(9) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 60, au paragraphe 16 et commentaire de Rachi sur ce verset.

(10) 'Hayé Sarah 24, 67.

*‘Hayé Sarah*

expliquent que la bougie de Chabbat<sup>(11)</sup> qu’elles allumaient “brûlait de la veille du Chabbat à la veille du Chabbat suivant”.

Néanmoins, une fête particulière a été instaurée pour célébrer le miracle de ‘Hanouka et il faut bien en déduire que ce miracle présente effectivement un aspect nouveau, par rapport à celui

des bougies de Sarah et de Rivka<sup>(12)</sup>.

Pour autant, on ne peut penser que la supériorité de la fête de ‘Hanouka réside uniquement dans le fait que la fiole d’huile qui ne devait brûler qu’un seul jour en brûla huit, alors que les bougies de Sarah et de Rivka brûlèrent uniquement<sup>(13)</sup> pendant sept jours. En effet, une telle

(11) On notera la différence qui existe entre les bougies de ‘Hanouka et celles du Chabbat, telle qu’elle est expliquée, à différentes références. Cette différence apparaît aussi, en allusion, dans le fait que le passage sur la fête de ‘Hanouka figure dans le traité Chabbat. Les lois de ‘Hanouka, dans le livre du Rambam, se concluent par la Hala’ha suivante : “entre la bougie de la maison et celle de ‘Hanouka, c’est à la première qu’il faut accorder la préséance” et l’on trouve, à ce propos, d’autres références encore. On verra notamment le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 23b, au paragraphe : “des enfants érudits”. Et, l’on consultera aussi le Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, chapitre 264, au paragraphe 6, qui précise que l’on accomplit la Mitsva des bougies du Chabbat de la meilleure façon avec de l’huile d’olive. Le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken ajoute, à cette référence : “comme c’est le cas pour les bougies

de ‘Hanouka”. On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 15, à partir de la page 372 et dans la note 3.

(12) A l’inverse, les bougies de Sarah et de Rivka brûlaient chaque semaine, tout au long de l’année, par le mérite d’une seule personne.

(13) On notera que la quantité d’huile, dans la fiole, devait brûler pendant un jour, alors que les bougies de Chabbat brûlent beaucoup moins longtemps, soit seulement jusqu’à la fin du repas, d’après le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, chapitre 263, au paragraphe 13, de même qu’aux paragraphes 1, 7 et 14. En outre, selon l’avis de plusieurs des premiers Sages, qui sont recensés dans l’Encyclopédie talmudique, à l’article : “allumage des bougies”, à la page 312, les lumières du Temple devaient brûler uniquement du soir au matin. Par contre, les bougies de Sarah et de Rivka brûlaient effectivement pendant sept jours.

*Likouteï Si'hot*

différence ne porte pas sur la nature du miracle, ni sur sa dimension qualitative. Elle est seulement quantitative et elle se limite à sa durée.

2. De façon générale, il y a deux façons de définir le miracle de 'Hanouka :

A) On peut considérer que le miracle portait sur la quantité de l'huile, qui a ainsi été suffisante pour les huit jours, ou bien que la fiole restait pleine, chaque jour, après que le Chandelier ait été rempli, ou encore que l'on trouvait le Chandelier rempli d'huile, chaque jour, en fonction des deux avis mentionnés par le Beth Yossef, à ce propos<sup>(14)</sup>.

B) Mais, l'on peut penser aussi que le miracle portait sur la qualité de l'huile. Ainsi, une quantité de cette huile qui, de manière naturelle, ne pouvait brûler qu'un seul jour, éclairait, en l'occurrence, pendant huit jours. En d'autres termes, la quantité d'huile brûlée chaque jour était un huitième du contenu de la fiole.

Comme l'indique le Beth Yossef<sup>(15)</sup>, le contenu de la fiole fut réparti en huit et, chaque nuit, on versait l'une de ces parties dans le Chandelier. Ou encore, comme l'explique le Péri 'Hadach<sup>(16)</sup>, on plaça, le premier soir, tout le contenu de la fiole dans le Chandelier et, chaque nuit, un huitième de cette quantité brûlait.

(14) Sur le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 670.

(15) A la même référence, dans le premier mot. C'est aussi ce que disent, notamment, les Tossafot Ha Roch, à cette même référence du traité Chabbat.

(16) Ora'h 'Haïm, chapitre 670, au paragraphe 1, intitulé : "autre explication". C'est aussi ce que disent les Tossafot Ha Roch, à la même référence.

*'Hayé Sarah*

Il semble donc résulter de tout ce qui vient d'être dit que la réponse à la question qui a été posée, la possibilité de déterminer si le miracle de 'Hanouka peut, ou non, être classé dans la même catégorie que celui des bougies de Sarah et de Rivka, dépend, en fait, des deux définitions qui viennent d'être énoncées.

Selon la seconde définition, ces miracles appartiennent effectivement à la même catégorie. Une dimension qualitative a, en l'occurrence, été ajoutée à la force d'allumage de l'huile et, de ce fait, dans toutes ces situations, l'huile brûlait beaucoup plus longtemps que le temps normal, selon l'ordre naturel. La différence entre ces miracles est, en pareil cas, uniquement la suivante :

A) A 'Hanouka, il y eut un ajout plus important<sup>(13)</sup> à la force de brûler que possédaient ces lumières et celle-ci

se prolongea donc pendant huit jours, comme on l'a dit.

B) A 'Hanouka, il y eut, en outre, un autre miracle chaque jour. En effet, il fut nécessaire de rallumer le Chandelier chaque jour, alors que les bougies de Sarah et de Rivka brûlèrent sept jours en continu.

Il n'en est pas de même, en revanche, selon la première définition qui a été énoncée. Le miracle de 'Hanouka appartient alors effectivement à une catégorie différente. L'existence d'une plus grande quantité d'huile fut alors créée de façon miraculeuse<sup>(17)</sup>, ce qui n'est pas le cas pour les bougies de Sarah et de Rivka.

Toutefois, y compris d'après cette définition, la nature même du miracle de 'Hanouka ne constitua pas un fait nouveau. En effet, un tel miracle, défini de cette même façon, s'était déjà produit au

(17) Ou encore de l'huile a-t-elle été rajoutée. On verra, à ce sujet, le Touréï Zahav, même référence au

paragraphe 1 et le Kéli 'Hemda, Parchat Vayakhel, sur les versets 35, 27-28.

*Likouteï Si'hot*

préalable, comme le relatent clairement la Loi écrite et les Prophètes<sup>(18)</sup>. Il y eut, en effet, le miracle du flacon d'huile d'Elisha.

3. Toutefois, chacune de ces deux définitions soulève une difficulté. Car, si l'on dit que c'est la quantité d'huile qui a été augmentée, une question bien connue se pose<sup>(19)</sup> : comment a-t-on pu allumer les lumières du Temple avec de l'huile miraculeuse ? Il est écrit, en effet : "de l'huile d'olive pour allumer la lumière perpétuelle"<sup>(20)</sup>. Il faut alors admettre que

l'huile d'olive mentionnée par ce verset n'est pas celle qui est obtenue par pression de l'olive, mais une huile possédant les mêmes caractéristiques que celle qui provient de l'olive, notamment une flamme claire<sup>(21)</sup>.

Et, même si l'on adopte la définition selon laquelle c'est la dimension qualitative de l'huile qui a été modifiée, ce qui veut dire que, chaque nuit, c'est un huitième du contenu de la fiole qui brûlait, une question se pose également<sup>(22)</sup>. Concernant le Chandelier, en effet, la

(18) Mela'him 2, 4, 2 et versets suivants. On verra aussi les versets Mela'him 1, 17, 14-16, à propos d'Elyahou.

(19) Concernant ce qui suit, on verra le Kéli 'Hemda, à cette référence et le Moadim Ba Hala'ha, du Rav Ch. Y. Zevin, , à la page 158 et les références indiquées.

(20) Au début de la Parchat Tetsavé et au verset Emor 24, 2.

(21) Traité Chabbat 23a.

(22) En outre, selon cet avis, la question posée est encore plus forte. En

effet, si la nature qualitative de l'huile est modifiée, les caractéristiques de l'huile d'olive en sont donc absentes. On verra aussi ce que disent le paragraphe 6, ci-dessous et la note 38.

(23) Traité Mena'hot 89a, avec les références indiquées, cité par le commentaire de Rachi sur la Torah, au début de la Parchat Tetsavé et au verset Emor 24, 3. La quantité qui convient a donc été fixée en fonction d'eux.

*'Hayé Sarah*

Hala'ha précise<sup>(23)</sup> que : "il faut y placer la quantité nécessaire pour qu'elle reste allumée du soir au matin. Les Sages ont établi que cette quantité est un demi Log". En outre, les instruments du service de D.ieu, dans le Temple, devaient être emplis à ras bord et la Hala'ha indique<sup>(24)</sup> : "un instrument du service

peut être sanctifié uniquement quand il est plein".

Cela voudrait donc dire qu'à partir du second jour, on ne respectait plus l'obligation d'y placer la quantité qu'il fallait<sup>(25)</sup> et les lumières ne contenaient pas : "la quantité entière qui lui était nécessaire"<sup>(26)</sup>. A l'inverse, il en résulte égale-

(24) Traité Zeva'him 88a.

(25) Dans les Tossafot Ha Roch et le Péri 'Hadach, à la même référence, notamment, cette question est posée uniquement à propos de l'allumage du premier soir, selon l'avis qui dit que l'huile a été répartie en huit et il est donc expliqué que, ce premier soir, c'est bien la totalité de l'huile qui fut placée dans le Chandelier. La question posée ici par le texte est donc la suivante. Il est nécessaire de placer dans le Chandelier la quantité d'huile nécessaire avant de l'allumer. Or, en l'occurrence, on ne disposait pas de cette quantité d'huile pure. Puis, les jours suivants, il n'y avait pas non plus la quantité nécessaire, bien que les Tossafot Ha Roch disent que ce principe s'applique uniquement quand on en a la possibilité. C'est, en tout état de cause, la meilleure façon de pratiquer et il en est de même également pour le fait que les lumières devaient être pleines à ras bord. Selon l'analyse du Roch Yossef, à cette référence du traité Chabbat, et si l'on admet qu'il est indispensable de disposer de la

quantité d'huile nécessaire, mais que l'on n'en possédait pas une quantité suffisante pour toutes les lumières du Chandelier à la fois, on peut se demander s'il était possible de compléter la quantité nécessaire avec de l'huile impropre. On consultera l'explication qu'il donne, à ce propos et il y a lieu de penser qu'en la matière, on est effectivement tenu d'ajouter de l'huile impure, laquelle est autorisée pour les besoins publics, afin de mettre en pratique la Hala'ha selon laquelle il est nécessaire d'y placer la quantité d'huile nécessaire. Et, l'on connaît l'explication qui a été donnée, à ce propos, selon laquelle il y eut un miracle pour que l'on puisse se servir d'huile pure, bien que l'impureté ait été permise pour les besoins publics. En effet, D.ieu voulut manifester Son amour pour les enfants d'Israël, en leur accordant les moyens de mettre en pratique la Mitsva de la meilleure façon.

(26) Selon les termes de Rachi, à cette référence du traité Zeva'him.

*Likouteï Si'hot*

ment que chaque jour, à l'exception du huitième, il n'y avait pas une quantité d'huile nécessaire pour brûler du soir au matin. Le premier jour, il y en avait huit fois plus<sup>(27)</sup>, le deuxième jour sept fois plus et ainsi de suite.

4. Mais, l'on peut également définir le miracle de 'Hanouka d'une troisième façon, qui ne soulève pas les questions précédemment posées et qui met en évidence un fait nouveau, dans la manière d'allumer ces lumières, dont on n'avait pas rencontré l'équivalent, au préalable.

Comme on l'a indiqué précédemment, au paragraphe 2, en citant le Beth Yossef, le miracle de 'Hanouka, selon un avis, se produisit quand : "l'on plaça toute la quantité d'huile dans les lumières du Chandelier, puis, le matin, on les trouva toujours pleine d'huile".

Il faut donc admettre qu'en l'occurrence, il n'y a pas lieu d'imaginer que l'huile brûlait, puis que, par la suite, les lumières se remplissaient encore, de façon miraculeuse. En fait, on peut penser que cette huile brûlait, mais ne se consumait pas<sup>(28)</sup>, comme le disent nos Sages, de façon générale, à propos du "feu céleste" qui "brûle mais ne consume pas"<sup>(29)</sup>.

(27) On verra le commentaire de Rachi cité à la note 23, précisant que cette quantité avait été fixée pour eux.

(28) On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 11, au paragraphe 2, qui dit : "Il le bénit par la bougie : j'ai allumé cette bougie le vendredi soir, je suis venu et je l'ai trouvée encore allumée à l'issue du Chabbat, sans qu'il n'y manque rien",

même si l'on peut expliquer, au prix d'une difficulté, que les lumières s'emplissaient d'une autre huile. On verra aussi, à ce propos, le Midrash Bamidbar Rabba, à la fin du chapitre 15 et la note 30, ci-dessous.

(29) Midrash Chemot Rabba, chapitre 82, au paragraphe 5, à propos du buisson ardent.



*'Hayé Sarah*

De fait, même si l'on admet qu'il était possible d'allumer le Chandelier avec de l'huile miraculeuse, dès lors que celle-ci possède les mêmes caractéristiques que l'huile d'olive, comme on l'a indiqué, il reste clair, néanmoins, que le feu et la lumière du Chandelier<sup>(30)</sup> doivent être produits par : "l'huile pour le luminaire"<sup>(31)</sup>.

Il en résulte que ce miracle présente, concrètement, deux aspects opposés. D'une part, le feu naturel et la lumière proviennent de l'huile ou de ce qui en est l'équivalent<sup>(32)</sup>. De ce fait, l'huile devait se consumer<sup>(33)</sup>. Mais, d'autre part, sa quantité n'était pas modifiée<sup>(34)</sup>, de sorte qu'il y avait, simultanément, consommation et absence de consommation.

(30) Il n'en est pas de même, en revanche, pour le buisson ardent, duquel il est dit : "un ange de D.ieu se révéla à lui, dans la flamme, depuis le buisson", c'est-à-dire à l'endroit du feu, mais qui n'en était pas la cause. Quant au Midrash Béréchit Rabba, précédemment cité, il n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse d'un feu naturel. Pour ce qui est des bougies de Sarah et de Rivka, en revanche, il n'est pas dit qu'il ne manquait rien à la quantité d'huile et, au sens le plus simple, il faut admettre que celles-ci se consumaient peu à peu, comme le texte le disait, au paragraphe 2.

(31) Terouma 25, 6 et d'autres versets encore.

(32) Il en fut de même dans le Sanctuaire et dans le Temple, bien que : "un feu sortit de devant l'Eternel et il consuma...", selon les termes du verset Chemini 9, 24.

(33) L'incidence sur le service de D.ieu est expliquée, notamment, par le Torah Or, Parchat Mikets, à la page 33c.

(34) Malgré cela, il en résulta aussi une consommation de l'huile, y compris avec la conséquence qui peut en résulter sur le service de D.ieu, comme l'explique la note précédente. On peut le comprendre d'après ce que dit l'Admour Hazaken, dans son Choul'han Arou'h, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 495, Kountrass A'haron, au paragraphe 2. On verra aussi, notamment, les responsa Avnei Nézer, Ora'h 'Haïm, au chapitre 238, Ha Torah Ve Ha Mitsva, du Gaon de Ragatchov, à l'article : "consommation". A fortiori et bien évidemment en est-il ainsi pour l'allumage du Chandelier, dont l'objet est d'éclairer, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Likouteï Si'hot*

Il y a donc là une illustration du fait que rien n'est impossible pour D.ieu<sup>(35)</sup>, comme c'est le cas pour le miracle selon lequel l'arche sainte n'occupait pas de place, dans le Saint des saints<sup>(36)</sup>. Là encore, deux éléments opposés étaient simultanément réunis. La place occupée par l'arche sainte avait des dimensions précises, qui sont énoncées par la Torah : "deux coudées et demi de longueur..."<sup>(37)</sup>. Pour autant, cet endroit "n'avais pas de mesure".

5. On peut donner, à ce propos, une explication plus profonde. La constatation selon laquelle l'endroit de l'arche sainte n'occupait pas de place signifie non seulement que deux éléments opposés étaient réunis ici, la mesure et ce qui la dépasse, mais aussi, et bien plus, que ce qui dépasse la mesure se révélait précisément parce

que l'arche sainte avait une mesure. En effet, si l'arche sainte n'avait pas les dimensions précises qui étaient préconisées par la Torah, elle n'aurait pas reçu la sainteté et le miracle de ce qui dépasse la nature ne se serait donc pas produit.

En l'occurrence, il en est de même pour le miracle de 'Hanouka, selon l'explication précédemment donnée. Celui-ci se produisit parce que les lumières du Chandelier furent allumées d'une manière conforme à la Hala'ha, c'est-à-dire avec de l'huile, dont la caractéristique était de se consumer par le feu, comme on l'a souligné. Il en résulte que le miracle par lequel : "on trouva les lumières emplies d'huile", sans qu'elles se consomment, fut possible précisément parce que l'huile, par nature, se consume.

(35) On verra aussi les responsa du Rachba, au chapitre 418, qui sont citées par le Séfer Ha 'Hakira du Tséma'h Tsédek, à la page 68 et par le Séfer Ha Maamarim 5678, à la page 420.

(36) Traité Yoma 21a et références indiquées.

(37) Terouma 25, 10.

*'Hayé Sarah*

6. Nous comprendrons le rapport qui existe entre la manière dont le miracle se produisit et la fête de 'Hanouka en précisant la différence entre les trois définitions, précédemment citées, de ce miracle :

A) un ajout à l'aspect quantitatif de l'huile,

B) un ajout à l'aspect qualitatif de l'huile,

C) la réunion simultanée de deux éléments opposés, la consommation et l'absence de consommation.

Selon la première définition, le miracle se produisit uniquement au premier instant, quand il y eut un ajout miraculeux à la quantité d'huile. Puis, par la suite, celle-ci brûla de façon naturelle. Même si ce miracle eut une incidence sur l'allumage, puisque, sans cette huile miraculeuse, il n'aurait pas

été possible d'allumer les lumières du Temple, le simple fait que ces lumières brûlent avec l'huile ayant une telle origine est, certes, lié à un miracle, mais, en tout état de cause, ne le fait pas apparaître à l'évidence. Pour preuve, celui qui ignore l'origine de cette huile n'aura même pas conscience qu'un miracle s'est produit.

Selon la seconde définition, à l'inverse, une petite quantité d'huile brûle beaucoup plus longtemps que sa capacité naturelle de le faire. En pareil cas, on observe le miracle également quand l'huile brûle. Pourtant, on n'observe alors que l'effet de ce miracle. En revanche, le miracle proprement dit se produit quand D.ieu modifie la qualité et la force de cette huile<sup>(38)</sup>.

(38) Il n'y a pas là l'introduction d'une nature opposée, allant à l'encontre de la situation précédente, mais bien un ajout qualitatif à la force de cette huile. Comme on peut le vérifier concrètement, les différentes huiles ne sont pas toutes identiques, dans leur manière de se consumer, quand elles brûlent, y compris parmi

les huiles de plusieurs catégories d'olives ou même d'une même olive, puisqu'il est dit qu'une olive contient trois sortes d'huiles. On consultera le discours 'hassidique intitulé : "ce mois-ci est pour vous", de 5700, au chapitre 2, qui précise que cette huile : "reçut une autre existence, avec une autre nature, de la même catégorie mais

*Likouteï Si'hot*

Selon la troisième définition, en revanche, on met en avant que rien n'est impossible pour D.ieu et le miracle se produit donc, d'une façon nouvelle, à chaque instant.

7. Les trois définitions qui viennent d'être énoncées, telles qu'elles figurent dans la Torah, se retrouvent aussi dans le service de D.ieu de l'homme.

La différence qui peut être faite entre la nature et le miracle, dans le service de D.ieu, est la suivante<sup>(39)</sup>. La nature correspond à l'aspect rationnel de ce service, subissant les limites naturelles, inhérentes à l'existence de l'homme, limitant ce qu'il peut comprendre et ressentir. Le miracle, en revanche, est le service

de D.ieu de la soumission et de l'abnégation, transcendant la raison, qui conduit à faire abstraction de sa propre volonté et, bien entendu, de sa propre nature, de sa compréhension, de ses sentiments. A ce stade, on met en pratique la Volonté de D.ieu pour ce qu'elle est et l'on se tient prêt au don de sa propre personne pour y parvenir.

Certes, chaque acte du service de D.ieu doit être basé sur la soumission et sur l'abnégation. Selon les termes de nos Sages<sup>(40)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, "on acceptera d'abord le joug de la Royauté céleste, puis celui des Mitsvot". En effet, un être créé ne peut pas s'en remettre, en permanence, à son intellect et à ses sentiments, pour véri-

d'une sorte différente et même opposée, c'est-à-dire ayant une nature opposée. Le changement confère, à proprement parler, une nature différente". On verra aussi la fin de ce chapitre, de même que le discours 'hassidique intitulé : "ce mois-ci est pour vous", de 5679, au chapitre 1. On verra, en outre, le Chaar Ha I'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 2, à propos du passage de la mer Rouge, de même que les deux sortes de miracles qui se produisirent, lors de la sortie

d'Egypte, selon l'explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 89 et tome 18, à la Parchat 'Houkat, de 5737, au paragraphe 5.

(39) Concernant ce qui suit, on verra le Likouteï Si'hot, tome 15, aux pages 336 et 337, tome 17, à la Parchat Tazrya, Parchat Ha 'Hodech, de 5738, au paragraphe 6, avec les références indiquées.

(40) Selon le traité Bera'hot, au début du chapitre 2 et l'on verra aussi le Me'hilta sur le verset Yethro 20, 3.

*'Hayé Sarah*

fier que son service de D.ieu est conforme à Sa Volonté. Toute démarche logique, de sa part, doit nécessairement être basée sur sa soumission à la Royauté de D.ieu. Toutefois, on peut définir, en la matière, plusieurs façons, diverses possibilités.

Une première façon est le sentiment de soumission et d'abnégation, le miracle qui transcende la nature. Celui-ci se produit uniquement au début du jour, pendant la lecture du Chema Israël, ayant pour objet de : "d'accepter sur soi le joug de la Royauté de D.ieu avec abnégation"<sup>(41)</sup>. Puis, par la suite, tout au long du jour, on adoptera une approche rationnelle du service de D.ieu.

Même si le sentiment de soumission et d'abnégation doit laisser une trace, tout au long du jour et le fait effecti-

vement, de sorte que le service de D.ieu rationnel, durant la journée, soit conforme à la Volonté de D.ieu, cette soumission et cette abnégation, le "miracle", n'en restent pas moins cachés<sup>(41\*)</sup>, car l'homme concentre alors son effort et il s'investit, pendant la journée, en ce qu'il perçoit par sa logique.

Une seconde façon est donc celle qui permet au sentiment de soumission et d'abnégation du début du jour d'éclairer le service de D.ieu, tout au long de la journée, au point qu'il soit : "fixé en son cœur, véritablement en permanence, jour et nuit, sans quitter sa conscience"<sup>(41)</sup>.

Cela ne veut pas dire pour autant que l'homme adoptera une attitude d'abnégation, tout au long de la journée et qu'il orientera ses efforts en ce sens. Cela signifie unique-

(41) Tanya, à la fin du chapitre 25.

(41\*) Le Tanya dit, à cette référence, que : "la pratique de la Torah et de ses Mitsvot dépend de la conscience permanente de l'abnégation qui est nécessaire envers D.ieu". Cette abnégation doit donc être évidente, comme le texte le soulignera plus loin, selon la seconde explication. Il en est

ainsi : "afin qu'il puisse surmonter son mauvais penchant et le vaincre", comme le dit le Tanya, à la même référence. Quant à la première explication qui est énoncée par le texte, elle concerne le service de D.ieu des Justes, comme le texte le dira plus loin, au paragraphe 8.

*Likouteï Si'hot*

ment que, tout au long du jour, il sera éclairé par le souvenir permanent du don de sa propre personne, tel qu'il l'a éprouvé quand il a lu le Chema Israël. Et, cet éclairage lui viendra en aide pour mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, qui sont l'aspect essentiel de son service de D.ieu, pendant le reste de la journée.

Une troisième façon, enfin, est l'abnégation permanente, à tout moment du jour. L'homme qui la ressent s'investit pleinement en cette forme du service de D.ieu et son effort, tout au long du jour, est alors en conséquence.

C'est ainsi que Rabbi Akiva dit : "Chaque jour de ma vie, je me désolais<sup>(42)</sup>. Quand la possibilité me serait-elle accordée de mettre ceci en pratique ?"<sup>(43)</sup>. Ainsi, il faisait don de sa propre personne, non pas uniquement quand il lisait le Chema Israël,

mais véritablement : "chaque jour de ma vie", en permanence, en tout ce qui le concernait. Son abnégation était constante.

8. Les trois façons que l'on vient de définir dépendent de l'état moral dans lequel on se trouve. En une période normale, la lumière de la sainteté éclaire le monde à l'évidence. C'est alors le service de D.ieu des Justes. En pareil cas, il est suffisant de faire don de sa propre personne, pendant la lecture du Chema Israël, au début du jour<sup>(43\*)</sup>. En effet, il n'y a pas d'obscurité et la simple trace de cette abnégation est alors suffisante pour que le service de D.ieu, selon une approche rationnelle, qui vient par la suite, soit conforme à ce qu'il doit être.

A l'inverse, quand : "l'obscurité recouvre la terre", l'abnégation du début du jour n'est, dès lors, plus suffisante, lorsqu'il n'en reste plus, par la

(42) La douleur est concevable lorsque le désir apparaît à l'évidence.

(43) Traité Bera'hot 61b et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 124 et tome 17, à la Parchat Behar, de 5736, au paragraphe 10.

(43\*) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 17, même référence, à partir du paragraphe 10.

*'Hayé Sarah*

suite, qu'une trace cachée. En pareil cas, il est nécessaire que le sentiment du don de soi apparaisse à l'évidence, toute la journée<sup>(43\*)</sup>. C'est le seul moyen de surmonter l'obscurité et il est deux façons d'obtenir qu'il en soit ainsi :

Tout d'abord, l'obscurité du monde, *Olam*, de la même étymologie que *Elem*, le voile<sup>(44)</sup>, cache et occulte la Divinité, parce que sa nature et son existence ont pour objet de dissimuler la lumière de la Sainteté. En pareil cas, parce qu'une telle situation est naturelle, l'aspect essentiel du service de D.ieu de l'homme est alors la démarche rationnelle que l'âme divine adopte instinctivement. Néanmoins, pour faire disparaître le voile et l'occultation du monde, afin qu'ils ne troublent pas le service de D.ieu de l'homme, il est alors nécessaire que le sentiment d'abnégation brille, à l'évidence, pendant toute la journée.

(44) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 37d.

(44\*) On peut établir la même différence entre le miracle du flacon d'huile d'Elisha, qui fut perceptible uniquement à l'instant de la création de

Puis, lorsque l'obscurité du monde est encore plus prégnante, au point de s'opposer à la lumière de la sainteté, au point que les Juifs endurent la détresse et la captivité, la matière devient alors un obstacle, les empêchant de servir D.ieu. Dès lors, le service de D.ieu d'un Juif consiste essentiellement à lutter contre l'obscurité du monde, à la briser et même à la transformer en lumière. Une telle forme du service de D.ieu suppose un état permanent d'abnégation, à chaque pas, tout au long du jour.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi le miracle de 'Hanouka se produisit de telle façon qu'il permit d'établir que rien n'est impossible pour D.ieu, pourquoi il fut un miracle nouveau, à chaque instant. En effet, le service de D.ieu des Juifs, dans sa dimension morale, était bien ainsi, à l'époque<sup>(44\*)</sup>.

l'huile miraculeuse et celui des bougies de Sarah et Rivka, qui resta encore reconnaissable par la suite, pendant que ces lumières brûlaient. En effet, Elisha était prophète et le verset Amos 3, 7, dit que : "Il révèle Son secret par l'intermédiaire de Ses serviteurs, les

*Likouteï Si'hot*

Durant la période des Grecs, l'obscurité était intense. Les Grecs voulaient : "leur faire oublier Ta Torah et leur faire transgresser les Décrets de Ta Volonté"<sup>(45)</sup>. Les Juifs firent alors don d'eux-mêmes, d'une façon évidente, bien qu'ils aient été faibles, opposés à des forts. Ils devaient, en effet, lutter contre l'obscurité<sup>(46)</sup>. Et, cette abnégation, de leur part, permit que : "et l'Eternel (Avaya) éclairera

mon obscurité", avec un "et" de coordination<sup>(47)</sup>, le Nom Avaya désignant ici tout ce qui transcende l'enchaînement des mondes. C'est ce niveau, précisément, qui "éclaire mon obscurité", qui raffine et qui transforme celle de l'exil<sup>(48)</sup>.

C'est donc là ce qui se révéla dans le miracle de la fiole d'huile, "portant le sceau du grand Prêtre", ce qui

prophètes". C'est un homme qui annonce et qui proclame, comme le dit Rachi, commentant le verset Vaéra 6, 1 et Ses miracles, annoncés dans ces versets, y compris celui du flacon d'huile, survinrent par une promesse du prophète Elie, qui avait précisé : "deux fois selon ton esprit", comme le notent les commentateurs du verset Melahim 2, 2, 9. Pour obtenir cette révélation de lumière, il suffit d'avoir le sentiment du don de soi, au début du jour. Sarah, en revanche, correspond au Nom divin Ban, qui descend ici-bas afin de transformer la matière du monde, notamment selon l'explication du Torat Haïm, Parchat Hayé Sarah, à la page 126b, au sein de l'obscurité des mondes de Brya, de Yetsira et d'Assya. Il faut alors avoir conscience de la nécessité de faire don de sa propre personne et cette conscience apparaît alors à l'évidence pour le reste de la journée, comme le dit le

texte, au paragraphe 8.

(45) Selon le rituel *Al Ha Nissim*, "sur les miracles".

(46) A ce sujet, on verra, notamment, le Chaareï Ora, discours 'hassidique intitulé : "le 25 Kislev", au chapitre 42.

(47) Chmouel 2, 22, 29. On verra, à ce propos, le discours 'hassidique du même titre, dans le Torah Or et dans le Chaareï Ora. On en consultera, notamment, la fin du chapitre 17.

(48) C'est pour cela que l'objet des lumières de Hanouka est précisément d'éclairer l'obscurité, selon, notamment, le Torah Or, à la fin du second discours 'hassidique intitulé : "réjouis-toi et sois joyeux" et à la fin du discours 'hassidique intitulé : "les lumières de Hanouka", le Chaareï Ora, à la fin du discours 'hassidique intitulé : "le 25 Kislev" et la fin du discours 'hassidique intitulé : "réjouis-toi et sois joyeux".



*'Hayé Sarah*

représente : “un niveau sur lequel les forces du mal n’ont aucune emprise”, c’est-à-dire : “l’Essence du Créateur, bien au-delà de l’enchaînement des mondes”<sup>(49)</sup>. C’est pour cette raison que le miracle prit une forme dépassant cet enchaînement des mondes et établissant ainsi que rien n’est impossible pour D.ieu.

10. Ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre la relation pouvant être faite entre tout ce qui vient d’être dit et une autre fête de

ce mois de Kislev, le jour du 19 Kislev, qui est le Roch Hachana de la ‘Hassidout<sup>(50)</sup>. Quand on observe l’obscurité de la période du talon du Machia’h<sup>(51)</sup>, qui s’épaissit de jour en jour, on comprend qu’il est alors nécessaire de révéler l’huile de la Torah, sa dimension profonde, les secrets de ses secrets<sup>(52)</sup>, le point de la Ye’hida, de l’Essence, se trouvant dans la Torah<sup>(53)</sup>, qui met en éveil et en évidence le point de la Ye’hida, de l’essence de l’âme d’un Juif<sup>(54)</sup>.

(49) Dans le Chaareï Ora, au discours ‘hassidique intitulé : “car Tu es ma Lumière”, au chapitre 17.

(50) Selon la sainte lettre du Rabbi Rachab, à l’occasion de la fête de la libération du 19 Kislev 5662, dont une copie se trouve dans le Kountrass Ou Mayan, à la page 17 et qui est imprimée, notamment, au début du Hayom Yom.

(51) On verra le discours ‘hassidique intitulé : “car, Tu es ma Lumière”, dans le Torah Or, à la page 41a et le

Chaareï Ora, à la fin du chapitre 19, qui précise que le verset : “l’Eternel éclairera mon obscurité” se rapporte à l’obscurité des dernières générations, celles du talon du Machia’h.

(52) Imreï Bina, porte du Chema Israël, à partir du chapitre 54.

(53) On verra la longue explication du Kountrass Inyana Chel Torat Ha ‘Hassidout, à partir du paragraphe 5.

(54) On verra, à ce propos, l’explication du Likouteï Si’hot, tome 15, à partir de la page 286 et dans les notes.

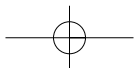
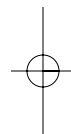
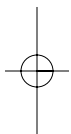
*Likouteï Si'hot*

Et, l'on accomplira tout cela de telle façon que : "tes sources se diffuseront à l'extérieur"<sup>(55)</sup>, que les sources elles-mêmes se trouvent à l'extérieur, là où elles sont diffusées. C'est de cette façon que se réalisera : "et, l'Eternel éclairera mon obscurité", y compris une telle obscurité, jusqu'à ce que s'accomplisse la promesse selon laquelle : "la nuit éclairera comme le jour"<sup>(56)</sup>, quand cette obscurité de l'exil deviendra lumière, très prochainement.

(55) Ces trois notions sont définies dans le Likouteï Si'hot, tome 5, aux pages 432 et 433, tome 4, aux pages 1119 et 1120, de même que dans les notes, tome 10, à la page 106.

(56) Tehilim 139, 12.

**TOLEDOT**



## *Toledot*

## *Toledot*

### ***Un sacrifice intègre***

*(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av*

*et à l'issue du Chabbat Parchat Re'eh 5738-1978)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 2)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : "l'Eternel se révéla à lui et lui dit : ne descends pas en Egypte, réside dans ce pays", le Midrash explique<sup>(2)</sup> : réside dans ce pays : Rabbi Ochaya dit : Tu es un sacrifice intègre qui, s'il dépasse les barrières du Sanctuaire, est disqualifié. De même, si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié".

Rachi, quant à lui, commentant les mots : "ne descends pas en Egypte", explique : "il avait l'intention de descendre en Egypte, comme le fit son père, à l'époque de la famine. Dieu lui dit donc : ne descends pas en Egypte, car tu es un sacrifice intègre et l'extérieur de la

Le Réem donne l'interprétation suivante de ce commentaire de Rachi. Its'hak était un sacrifice intègre, consacré saint des saints et toute la Terre sainte était donc considérée, pour lui, comme l'esplanade du Temple par rapport aux sacrifices qui sont "saints des saints". En revanche, "les autres pays étaient pour lui l'extérieur de cette esplanade. S'il avait quitté le pays, il aurait été disqualifié et définitivement écarté". Selon le Réem, le commentaire de Rachi est donc concordant avec le Midrash précédemment cité.

(1) Toledot 26, 2-3.

(2) Béréchit Rabba, chapitre 64, au paragraphe 3.

*Likouteï Si'hot*

Néanmoins, une lecture plus attentive révèle des différences entre le commentaire de Rachi et les propos du Midrash, qui modifie également le contenu de ces explications :

A) Selon le Midrash, le départ de Its'hak pour l'étranger aurait suscité en lui un défaut, "si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié", comme un sacrifice d'Ola qui dépasse les barrières du Sanctuaire. Rachi, en revanche, dit uniquement que : "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi".

B) Le Midrash s'appuie sur les mots : "réside dans ce pays"<sup>(3)</sup> alors que Rachi cite, en titre de son commentaire : "ne descends pas en Egypte"<sup>(4)</sup>.

(3) C'est ce que disent le Yalkout, à cette référence, au paragraphe 111 et le Léka'h Tov qui, au lieu de conclure par : "de même, si tu quittes...", dit : "toi aussi, il t'est interdit de quitter la Terre sainte".

(4) On peut, toutefois, s'interroger sur le Kaftor Va Féra'h, à la fin du chapitre 42, qui dit : "Rachi écrit : réside dans ce pays, car tu es...".

(5) On notera que le Midrash Tan'houma, édition Bober, chapitre 6, fait aussi référence au verset : "ne des-

Ces deux différences, qui sont liées<sup>(5)</sup>, établissent que les deux commentaires sont effectivement divergents. Selon le Midrash, Its'hak ne devait pas quitter le pays parce qu'il lui fallait rester en Erets Israël, "réside dans ce pays", du fait de son élévation. En effet, la Terre sainte, pour Its'hak, correspondait à l'intérieur des barrières du Sanctuaire, pour un sacrifice d'Ola. De ce fait, "si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié" pour avoir quitté Erets Israël.

Selon Rachi, en revanche, L'interdiction, pour Its'hak, de quitter la Terre sainte n'était pas liée à la valeur particulière de ce pays, mais plutôt à la carence des autres pays, "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi", ce qui

cends pas en Egypte", mais il ne dit pas : "un sacrifice intègre, s'il dépasse les barrières du Sanctuaire, est disqualifié". En outre, l'auteur de cette explication est Rabbi Ochaya. On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, Parchat Vaychla'h, au chapitre 10 et le Midrash Ha Gadol, à propos de ce verset. Le Midrash Sé'hel Tov donne la même explication que le Béréchit Rabba, mais à propos du verset : "ne descends pas en Egypte".

*Toledot*

découle, non pas de l'Injonction : "réside dans ce pays", mais plutôt de la négation, "ne descends pas en Egypte".

2. Cette constatation nous permettra de justifier le changement que l'on observe entre le commentaire de Rachi et le Midrash. Le Midrash se réfère à la sainteté du pays<sup>(6)</sup>, au fait qu'Erets Israël est plus sainte que le reste de la terre. C'est pour cela qu'en quittant ce pays, Its'hak aurait été com-

parable à un sacrifice d'Ola perdant la sainteté de l'esplanade du Temple, "tout comme un sacrifice d'Ola, s'il dépasse les barrières du Sanctuaire, est disqualifié, de même, si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié"<sup>(6\*)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, selon le commentaire de Rachi<sup>(7)</sup>, qui énonce le sens simple du verset, selon lequel on n'a pas constaté qu'à l'époque des Patriarches, Erets Israël, qui

(6) On verra le Midrash Béréchit Rabba, à la même référence, qui dit : "réside dans ce pays : parce que la Présence divine s'y trouve". On consultera aussi le commentaire du Ramban sur le verset Toledot 26, 5 et, plus longuement sur le verset A'hareï 18, 25, mais l'on verra aussi, à ce propos, la note 69 ci-dessous et les références indiquées dans la note 25.

(6\*) On verra le Be'hayé, à cette référence.

(7) On peut dire aussi que l'on écarte le fait que : "tu seras disqualifié" parce qu'un sacrifice intègre ne l'est pas, en sortant de l'esplanade du Temple. En revanche, on peut admettre qu'un certain endroit ne soit pas bon pour lui, ainsi qu'il est dit : "moi, j'ai débarrassé la maison : des idoles", dans le verset 'Hayé Sarah 24, 31 et le commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

n'était encore que le pays de Canaan, ait possédé une sainteté particulière<sup>(8)</sup>. De ce fait, Rachi considère que Its'hak ne quitta pas le pays, non pas du fait de l'Injonction : "rési-

de dans ce pays", à cause de sa sainteté, mais essentiellement pour se préserver des défauts des autres pays, "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi"<sup>(9)</sup>.

(8) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 16, 3, d'après le traité Yebamot 64a et le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 45, au paragraphe 3, qui dit : "cela veut dire que le temps passé hors de Terre sainte ne compte pas", puis qui ajoute : "En effet, il ne lui fut pas dit : 'Je ferai de toi un grand peuple' tant qu'il n'était pas parvenu en Erets Israël". Il n'en était donc pas ainsi du fait de la sainteté du pays. Et, Rachi ne répète pas non plus ce qu'il dit dans son commentaire de Yebamot : "peut-être étaient-ils renvoyés à cause d'une faute qui avait été commise en dehors d'Erets Israël". On verra aussi le commentaire du Ramban sur le verset Le'h Le'ha 16, 3, les commentaires des premiers Sages sur le traité Yebamot et le Torah Cheléma, sur le verset Le'h Le'ha 16, 3, au paragraphe 15. Commentant le verset Le'h Le'ha 17, 8, Rachi dit : "en héritage éternel et là-bas Je serai votre D.ieu. Par contre, un enfant d'Israël résidant en diaspora est comme s'il n'avait pas de D.ieu". Toutefois, il retient cette explication pour les enfants d'Israël uniquement après leur entrée en Terre sainte, mais non pour les Patriarches eux-mêmes, comme le constate le Ramban, commentant le verset

Vayetsé 28, 21. En revanche, on verra aussi le commentaire qui est attribué à Rachi sur le Midrash Béréchit Rabba, au début de la Parchat Le'h Le'ha. Commentant le verset Vayetsé 21, 3, Rachi dit, selon une explication plus détaillée du Midrash Tan'houma, à cette référence, au paragraphe 10 : "Retourne dans le pays de tes pères et c'est là-bas que Je serai avec toi. Par contre, tant que tu restes lié à ce qui est impur, Ma Présence ne peut pas se révéler pour Toi". Il n'y a donc pas là une conséquence de sa présence en dehors d'Erets Israël. C'est ainsi que, commentant le verset Le'h Le'ha 13, 14, Rachi dit : "tant que l'impie est avec lui", bien qu'il se trouvait alors en Terre sainte. De même, on ne parle pas de sainteté d'Erets Israël à propos de l'enterrement, dans le commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 47, 29, dans l'ordre de Yaakov à Yossef : "De grâce, ne me fais pas enterrer en Egypte". Et, l'on verra aussi la note 48 ci-dessous.

(9) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 46, 6 : "il lui dit : les biens de l'extérieur d'Erets Israël ne te conviennent pas". On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 46, 3.



*Toledot*

On ne peut, cependant, pas accepter cette interprétation, qui soulève la question suivante. Il était déjà dit, au préalable, que Its'hak ne devait pas quitter Erets Israël, quand Avraham envoya Eliézer à l'étranger : "dans mon pays..., tu prendras épouse pour mon fils, pour Its'hak". Eliézer demanda alors : "Peut-être cette femme ne voudra-t-elle pas me suivre dans ce pays, ferai-je retourner ton fils...?". Avraham lui répondit aussitôt : "Prends bien garde de ne pas faire revenir mon fils là-bas"<sup>(10)</sup>. Or, nul ne prétend<sup>(11)</sup> expliquer<sup>(12)</sup> que Its'hak, de ce fait, était devenu un sacrifice intègre<sup>(13)</sup>.

On pourrait comprendre et expliquer tout cela, au moins d'après la Hala'ha, en rappelant le principe<sup>(14)</sup> selon lequel : "il est interdit de quitter Erets Israël, sauf pour deux raisons, pour étudier la Torah et pour se marier". Mais, même dans ces cas, "on retournera ensuite en Erets Israël. Par contre, il est interdit de s'installer en diaspora, sauf dans un cas où la famine est si forte qu'un Dinar de blé en vaille deux".

De ce fait, dans la Parchat 'Hayé Sarah, la question d'Eliézer : "devrais-je faire revenir ton fils dans le pays que tu as quitté ?" signifiait, en réalité : "Its'hak doit-il res-

(10) 'Hayé Sarah 24, 4-6.

(11) Midrash Béréchit Rabba et commentaire de Rachi.

(12) Le Yefé Toar sur le Midrash Béréchit Rabba, au chapitre 59, explique, dans le paragraphe 10, que : "il y a là une restriction : mon fils n'y retournera pas, mais mon petit-fils y retournera". Toutefois, il s'agit uniquement là d'une allusion du Béréchit Rabba. On verra aussi le Né'hmad Le Maré sur le Béréchit Rabba, chapitre 60, au paragraphe 10.

(13) C'est ce que dit le Midrash Léka'h Tov, à cette référence, de même que le 'Hizkouni, qui précise, au para-

graphe 8 : "Rachi dit : 'mon fils n'y reviendra pas', parce qu'il est un sacrifice intègre et l'extérieur d'Erets Israël n'est donc pas bon pour lui". C'est aussi ce qu'indique Rachi dans notre Paracha. On verra aussi le Chneï Lou'hot Ha Berit, à la page 376b. De même, à propos d'Its'hak, il est précisé : "prends bien garde de ne pas faire revenir mon fils". Et, nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, expliquent : "parce qu'il est un sacrifice intègre".

(14) Rambam, lois des rois, chapitre 5, au paragraphe 9 et les références énumérées par le Kessef Michné.

*Likouteï Si'hot*

ter là-bas définitivement et ne pas en revenir, dans le cas où son épouse ne le suivrait pas ?". C'est pour cette raison qu'Avraham écarta totalement une telle éventualité et lui répondit aussitôt : "Prends garde de ne pas faire revenir mon fils là-bas".

Il n'en est pas de même dans notre Paracha, qui rapporte que : "il y eut une famine dans le pays", auquel cas il n'y avait plus d'interdiction de le quitter et de s'installer

ailleurs<sup>(15)</sup>. Du reste, c'est ce que fit Avraham<sup>(16)</sup>, pendant la famine<sup>(17)</sup>. En conséquence, D.ieu lui dit : "Ne descends pas en Egypte, réside dans ce pays". Its'hak, malgré cela, ne devait pas quitter la Terre sainte pour une autre raison : il était un sacrifice intègre<sup>(18)</sup>.

Il est, toutefois, difficile d'accepter cette interprétation, car le Rambam conclut cette Hala'ha par : "bien qu'il soit permis de quitter le pays, il n'y a pas là un comporte-

(15) Il en est ainsi quand on quitte le pays pour une durée indéterminée et, comme il est dit ici : "pour résider". Dès lors, il n'est pas question de retour. Il n'en est pas de même dans le cas, précédemment envisagé, de celui qui va faire du commerce, dont l'intention est, bien entendu, de revenir à l'issue de cette activité. On verra, à ce propos, le Yad Ethan, à cette référence du Rambam.

(16) C'est ce que dit Rachi, précisément : "comme son père en descendit, dans une époque de famine". On verra aussi le Réem et le Levouch Ha Ora, sur ce verset.

(17) Selon l'avis du Séder Olam, d'après les Tossafot sur le traité Chabbat 10b, il y eut la famine, en Erets Israël, après que le pays ait été donné à Avraham lors de l'alliance entre les parts du bélier. Il en résulte que, selon le Midrash, Erets Israël avait déjà acquis sa sainteté. On verra aussi le

commentaire du Ramban sur le verset Le'h Le'ha 12, 12, qui dit que : "sa sortie du pays pour lequel lui avait d'abord été énoncée une Injonction, à cause de la famine, est une faute qu'il commit". Au sens le plus simple, cela veut dire qu'il reçut l'Injonction : "Va-t-en pour toi du pays". Et, l'on trouve une même explication dans le Midrash Léka'h Tov, à cette référence de la Parchat 'Hayé Sarah, au paragraphe : "Rabbi Eliézer dit".

(18) Certes, Rachi a déjà dit, commentant le verset Toledot 25, 26, que Its'hak ne voulait pas épouser une servante, car il savait qu'il avait été sanctifié sur le mont Morya et qu'il était ainsi devenu un sacrifice intègre. Néanmoins, il se dit que, à cause de la famine, il avait le droit de quitter le pays, comme l'avait fait Avraham. On verra, à ce propos, le Tséda La Déré'h sur ce commentaire de Rachi.

*Toledot*

ment vertueux. Ainsi, Ma'hlon et Kilyon étaient les deux Grands de la génération. Or, quand ils quittèrent le pays du fait d'un grand malheur, ils furent passibles de mort devant D.ieu". En l'occurrence, si l'on admet que l'interdiction de quitter la Terre sainte s'appliquait aussi aux Patriarches, au moins parce qu'ils mirent en pratique toute la Torah avant même qu'elle soit donnée<sup>(19)</sup> et qu'ils mangèrent même de la

Matsa<sup>(20)</sup>, respectèrent les décrets et les précautions des Sages<sup>(21)</sup>, il est clair qu'eux-mêmes ne devaient pas quitter Erets Israël, ce qui n'aurait pas été un comportement vertueux et qui, en outre, aurait justifié une telle punition<sup>(22)</sup>, ce qu'à D.ieu ne plaise.

Autre point, qui est essentiel, on constate que notre père Avraham a quitté Erets Israël et qu'il s'en est retourné à 'Haran après l'alliance entre

(19) Traité Yoma 28b. et, à propos d'Avraham, traité Kiddouchin 82a.

(20) Tout ceci se passait avant la sortie d'Egypte, comme c'est le cas en l'occurrence, puisque le pays de Canaan n'avait pas encore été conquis.

(21) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 5, à propos d'Avraham.

(22) On verra le Kessef Michné, à cette référence, qui dit, à la fin de son analyse : "Le Rambam se dit que, dans la mesure où ils étaient les Grands de la génération, ils partirent uniquement parce que la famine leur permettait de le faire, d'après la Loi. Malgré cela, ils furent punis". On verra le Lé'hem Michné, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

les parts du bélier<sup>(23)</sup>, alors que la période n'était pas celle de la famine<sup>(24)</sup>.

Tous ces éléments permettent d'établir qu'à l'époque des Patriarches, il n'y avait pas d'interdiction de quitter la Terre sainte pour se rendre

à l'étranger. Les Patriarches eux-mêmes ne s'imposaient donc aucune restriction, en la matière, bien qu'ils aient respecté l'ensemble de la Torah, avant qu'elle soit donnée. En effet, la sainteté d'Erets Israël, du point de vue de celui qui la quitte<sup>(25)</sup>, n'exis-

(23) On verra, notamment, les références indiquées dans la note 17, le Daat Zekénim Mi Baaleï Ha Tossafot sur le verset Le'h Le'ha 12, 4. On peut déduire que tel est l'avis de Rachi sur le verset Bo 12, 40. D'après l'avis qui dit que l'on peut quitter la Terre sainte pour honorer ses parents, avec l'intention de revenir par la suite, comme l'indiquent le traité Kiddouchin 31b, le Meïri, à cette référence et le Sdeï 'Hémed, recueil de lois, à l'article : "Erets Israël", au paragraphe 2, on peut penser que Its'hak s'en revint pour l'honneur de son père et l'on verra aussi le commentaire de Rachi à la fin de la Parchat Noa'h. Il n'en fut pas de même par la suite, quand D.ieu lui dit : "va-t-en pour toi". Ce raisonnement n'avait alors plus lieu d'être.

(24) Il en fut de même quand Yaakov quitta le pays pour aller voir Yossef. Il n'y avait alors pas de famine, puisqu'on lui avait apporté des provisions en Erets Israël. Toutefois, "il était soucieux parce qu'il devait quitter la Terre sainte", selon le commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 46, 3. Par contre, les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 39, disent : "il réfléchissait en son cœur et se disait : comment quit-

terais-je le pays ?", ce qui veut dire qu'il n'en avait pas encore pris la décision, tant que le Saint béni soit-Il ne le lui avait pas demandé. De même, Yaakov et ses fils ne rentrèrent pas immédiatement en Erets Israël, à la fin de la famine. On peut penser que, après que D.ieu ait dit à Yaakov : "ne crains rien... Je ferai de toi un grand peuple, là-bas", commença la période en laquelle : "ta descendance sera étrangère... la quatrième génération reviendra ici...". On verra aussi le 'Hizkouni et le Tséda La Dare'h, à cette référence de la Parchat Toledot, qui disent que tel était le raisonnement de Its'hak qui voulait quitter le pays.

(25) Il est clair qu'il en est ainsi selon le Rachbam, commentant le traité Baba Batra 91a, affirmant qu'il est interdit de quitter la Terre sainte, car on se dispense ainsi des Mitsvot, c'est-à-dire de celles que l'on pratique uniquement en Erets Israël. Ainsi, les responsa Maharit, tome 1, au chapitre 47 et le Tachbets, tome 3, aux paragraphes 198 et 200, disent que cette sainteté n'existait pas encore, à l'époque des Patriarches. Mais, l'on peut s'interroger sur ce que nos Sages dis-

## Toledot

tait pas encore<sup>(26)</sup>. Ainsi, le Me'hilta dit<sup>(27)</sup> : “Avant l'élec-

ent, dans le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 64, au paragraphe 6, cité par le commentaire de Rachi, sur le verset 26, 12 : “Its'hak planta dans le pays... cent mesures”. Ils précisent, en effet : “pour les prélèvements agricoles”, c'est-à-dire pour : “la Mitsva de donner la dîme de tout ce que l'on possède”, comme l'indique le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 14, 20. Toutefois, ceci conduit à s'interroger sur la condition qui avait été formulée par Yaakov : “Si D.ieu est avec moi... je Te donnerai la dîme”. On verra le Rambam, lois des rois, au début du chapitre 9, ses commentaires et ce que disent nos Sages, à ce propos, mais ceci ne sera pas détaillé ici. Bien plus, y compris selon les avis, par exemple les responsa Maharit, Yoré Déa, tome 2, chapitre 28, qui considèrent que la Mitsva de résider en Erets Israël n'est pas liée aux Mitsvot que l'on pratique dans ce pays, mais à sa sainteté, “il est une Mitsva d'y résider également à l'heure actuelle, bien qu'elle soit détruite, comme le dit le Ramban” et tout dépend donc si sa sainteté intègre également la pratique des Mitsvot. On verra le Kountrass Collel 'Habad, du Rabbi Rachab et les références indiquées dans le Yagdil Torah, paru à New York, première année, n°3, au paragraphe 7. En tout état de cause, lorsque les Mitsvot s'appliquent, après que les enfants d'Israël se soient installés en Terre sainte, cette sainteté ne disparaît pas avec sa destruction. On verra, sur ce point, le Ramban sur

tion d'Erets Israël, tous les pays étaient aptes à recevoir

les additifs du traité Guittin 2a et, selon la Hala'ha, le Kaftor Va Féra'h, au chapitre 10, les responsa 'Hatam Sofer, Yoré Déa, au chapitre 234, les responsa Avnei Nézer, Yoré Déa, chapitre 454, au paragraphe 33. On consultera aussi, sur tout cela, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : “Erets Israël”, à partir de la page 213 et dans les références indiquées, le Likouteï Si'hot, tome 18, Parchat Masseï, de 5736, de même que le paragraphe 4, ci-dessous et la note 47.

(26) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 12, à propos de Grar : “ce pays n'est pas considéré comme Erets Israël, mais comme les contrées des sept peuples”. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 19 : “Il leur donna les sept peuples”, le Tachbets, à cette référence, au paragraphe 200, qui dit que la Sainteté de D.ieu Le conduisit à chérir la résidence en Terre sainte, qui est plus spécifiquement, à l'ouest du Jourdain, mais l'élévation, liée à la pratique des Mitsvot, se manifeste aussi sur l'autre rive du Jourdain. Et, l'on sait qu'il y a une discussion entre les Sages, à propos de Grar. On verra, à ce sujet, notamment, le Zohar, tome 1, à la page 141a, le Nitsoutseï Orot, à cette référence, les autres références indiquées et ce qui est cité du commentaire de Rachi dans le Kaftor Va Féra'h, au chapitre 11, mais ce point ne sera pas développé ici.

(27) A son début.

*Likouteï Si'hot*

la Parole. Puis, quand Erets Israël fut choisie, les autres pays furent écartés”.

En l'occurrence, Avraham dit à Eliézer : “Prends garde de ne pas faire revenir mon fils là-bas” et l'on peut le comprendre, y compris selon le sens simple du verset, puisque Avraham lui-même dit, par la suite : “Il m'a fait un serment en ces termes : Je donnerai ce pays à ta descendance”. C'était donc le pays que D.ieu devait donner à Its'hak et, de ce fait, il n'y avait pas lieu que ce dernier le quitte, pour se marier et qu'il s'installe à l'étranger<sup>(28)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, dans notre

Paracha, qui fait référence à une période de famine, dans le pays. Dès lors, il n'y avait pas le choix et il fallait bien le quitter. En pareil cas, rien ne devait s'opposer à ce que l'on se rende, momentanément, dans un endroit où il y a de la nourriture, jusqu'à la fin de la famine, si ce n'est que Its'hak était un : “sacrifice intègre”<sup>(29)</sup>.

Tout ceci soulève, néanmoins, la question suivante : Erets Israël, à l'époque, ne se distinguait pas encore par sa sainteté<sup>(30)</sup>. Dès lors, qu'importe que Its'hak ait été un : “sacrifice intègre”<sup>(31)</sup>, surtout de la manière dont le Midrash le définit : “tout comme un sacrifice d'Ola, s'il dépasse les barrières du Sanctuaire, est

(28) Comme le dit le Rachbam, à cette référence. Le 'Hizkouni, sur le verset 8, indique : “Je ne veux pas qu'il quitte le domaine qui lui a été attribué par le Saint béni soit-Il”.

(29) En l'absence de toute interdiction, on peut comprendre pourquoi Yaakov descendit en Egypte. Néanmoins, il était alors soucieux parce qu'il devait quitter le pays de ses ancêtres pour se rendre à l'étranger. On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 68, au paragraphe 5, qui rapporte : “Rabbi Hochaya dit : Qui a autorisé mon père à le faire ?

J'en ferai donc de même, s'il m'y autorise”. Néanmoins, il semble que ces mots ne doivent pas être interprétés à la lettre, car il s'agissait, en l'occurrence, d'une requête de son père et de sa mère. On verra, à ce propos, les notes 68 et 69, ci-dessous.

(30) Voir le Ireïm, édition complète, au paragraphe 413, qui dit : “à l'époque d'Avraham, Erets Israël n'avait pas encore été sanctifiée”.

(31) Ce qui veut dire qu'il était sanctifié pour être un sacrifice intègre, comme l'indique Rachi, à cette référence.

*Toledot*

disqualifié, de même, si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié" ?

indique : "La Parole du Saint béni soit-Il est comme si elle était déjà réalisée".

3. Nous comprendrons tout cela en analysant, au préalable, une autre différence que l'on constate entre les propos de Rachi et ceux du Midrash. Commentant le verset<sup>(32)</sup> qui décrit l'alliance entre les parts du bélier, "ce jour-là, D.ieu conclut une alliance avec Avram en ces termes : J'ai donné ce pays à ta descendance", le Midrash explique<sup>(33)</sup> que : "la Parole du Saint béni soit-Il est considérée comme une action, ainsi qu'il est dit : 'J'ai donné à ta descendance'. Il n'est pas dit : 'Je donnerai cette terre', mais bien : 'J'ai donné cette terre'". Par contre, Rachi, dans son commentaire de l'expression : "J'ai donné à ta descendance",

Cela veut dire que, d'après le Midrash, il y avait déjà, dès l'alliance entre les parts du bélier, un don effectif du pays par la Parole de D.ieu. Avraham et sa descendance après lui<sup>(34)</sup> firent alors l'acquisition de la totalité d'Erets Israël, conformément à l'enseignement du Yerouchalmi<sup>(35)</sup>, selon lequel : "J'ai donné à ta descendance" est, non pas une simple promesse, mais bien l'affirmation que : "J'ai déjà donné", de sorte que Erets Israël appartenait aux enfants d'Israël avant même qu'ils y pénètrent. Il en est de même également pour la Hala'ha suivante, qui est mentionnée par la Gue-mara<sup>(36)</sup> : "Erets Israël est répu-

(32) Le'h Le'ha 15, 18.

(33) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 44, au paragraphe 22.

(34) Il faut en déduire, en apparence, qu'il y a là une divergence avec l'avis du Midrash Béréchit Rabba, Parchat Le'h Le'ha, chapitre 41, au paragraphe 5, qui indique : "J'ai dit que Je le donnerai à ta descendance. Quand

cela ? Lorsque les sept peuples l'auront quitté". On verra le Radal, à cette référence et la note 38, ci-dessous.

(35) Traité 'Hala, chapitre 2, au paragraphe 1.

(36) Traités Baba Batra 119a et Avoda Zara 53b.

tée avoir un propriétaire. Elle est l'héritage que vous ont légué vos ancêtres"<sup>(37)</sup>.

Il n'en est pas ainsi, en revanche, selon Rachi, qui

considère que la Parole du Saint béni soit-Il n'a pas accompli "l'action", le don effectif, pour que l'on puisse d'ores et déjà définir Erets Israël comme la propriété<sup>(38)</sup>

(37) On verra le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 103 et l'on peut penser que tel est l'avis du Rambam.

(38) C'est ce que l'on peut déduire du début de son commentaire de la Torah : "Vous êtes des brigands, vous avez conquis le territoire des sept peuples". En effet, leur acquisition fut effective après la conquête. Toutefois, cette déduction n'est pas évidente, car on pourrait dire que tel est l'argument des nations du monde, comme l'indique le Likouteï Si'hot, tome 15, page 104, à la note 37. On peut aussi comprendre de cette façon le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 1, au paragraphe 2, qui dit : "Vous êtes un peuple de brigands. Puis, quand D.ieu le voulut, Il leur prit le pays et Il nous le donna", ce qui correspond effectivement à l'argument des nations du monde, puisqu'en réalité, D.ieu avait déjà donné le pays aux enfants d'Israël à l'époque d'Avraham, comme l'expliquait le texte, citant le Midrash Rabba. En revanche, Rachi le dit clairement dans son commentaire du verset Le'h Le'ha 13, 7 : "La Cananéen et le Phariséen habitaient alors dans le pays qu'Avram n'avait pas encore acquis". Il n'en est pas de même dans le Béréchit Rabba, sur ce verset, au chapitre 41, qui dit : "jusqu'alors, il recherchait encore un droit sur la

terre", alors que la Pessikta Rabbati, au chapitre 3, paragraphe 3, dit : "jusqu'alors, elle avait d'autres propriétaires". On peut expliquer, au moins au prix d'une difficulté, qu'il s'agissait uniquement d'un : "droit", mais non d'une : "propriété" d'Israël, avant la conquête, comme l'explique le Parchat Dera'him, au discours n°9. Néanmoins, celui-ci rapporte la même explication que Rachi et l'on peut s'interroger, à ce sujet, en fonction de ce qui est dit dans le texte. En tout état de cause, c'est bien ainsi que l'on peut comprendre ce qui est dit dans le Midrash. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 15, aux pages 146 et 147, dans la note 24, analysant le commentaire de Rachi sur le verset 'Hayé Sarah 23, 4 : "Je la prendrai de plein droit, car le Saint béni soit-Il m'a dit : Je donnerai cette terre à ta descendance". On y explique la raison du changement, puisque le Midrash cite le verset : "J'ai donné à ta descendance". On notera que, même après l'alliance entre les parts du bélier, "J'ai donné à ta descendance", il est dit, à plusieurs reprises, "Je donnerai", au futur, à Avraham, dans le verset Le'h Le'ha 17, 8, à Its'hak et à Yaakov, comme l'indiquent le Réem et le Gour Aryé, à cette référence.



*Toledot*

des enfants d'Israël<sup>(39)</sup>, car : "la Parole du Saint béni soit-Il est" uniquement : "comme si elle était déjà réalisée". Mais, de ce point de vue également, il est justifié, y compris selon le sens simple du verset, de dire : "J'ai donné à ta descendance"<sup>(40)</sup>.

On peut donc se poser la question suivante. Si l'on admet, conformément à l'avis du Midrash et de la Hala'ha, que la Parole du Saint béni soit-Il agit sur le pays lui-même, le faisant acquérir à

Avraham et à sa descendance après lui, pourquoi ne pas dire qu'elle lui confère également la sainteté ? Bien plus, il est dit que, dès la création du monde, "D.ieu fit le choix d'Erets Israël"<sup>(41)</sup>. On peut donc penser qu'elle est alors devenue la Terre sainte, avec tout ce que cette sainteté implique<sup>(42)</sup>, y compris l'interdiction de la quitter, même pour celui qui n'est pas un sacrifice intègre.

4. On peut donc donner, à ce propos, l'explication sui-

(39) Le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 18, 17 : "Je lui ai donné cette terre", est : "elle est à lui". On peut penser qu'il en fut ainsi à cause de la promesse. Il n'en est pas de même, en revanche, dans le Béréchit Rabba sur ce verset, chapitre 49, au paragraphe 2, qui cite une parabole : "C'est l'image d'un roi qui a donné...". Bien entendu, il faut interpréter ces termes au sens littéral, comme l'indique aussi la formulation de ce qui est exposé ici : "De même, le Saint béni soit-Il dit : J'ai déjà donné ce pays en cadeau... Ils sont chez eux", comme l'indique le Midrash Tan'houma, au paragraphe 5.

(40) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 20, 9 : "tu

feras tout ton travail", qui dit : "comme si tout ton travail était fait". Par contre, le Séfer Mitsvot Katan, au chapitre 281, omet l'expression : "comme si". Le Me'hilta de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, à cette référence de la Parchat Yethro, dit : "comme quelqu'un qui n'a pas de travail".

(41) Midrash Tan'houma, Parchat Reéh, au chapitre 8.

(42) En plus de la sainteté inhérente aux Mitsvot que l'on pratique en Erets Israël, qui suppose l'arrivée des enfants d'Israël par la conquête et par la force, comme le dit le Rambam, à la fin du chapitre 6 des lois du Temple. On verra aussi le Kaftor Va Féra'h, à la même référence et le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 101.

*Likouteï Si'hot*

vante. On a maintes fois exposé<sup>(42\*)</sup> la différence entre les Mitsvot qu'accomplirent les Patriarches, avant le don de la Torah et celles que pratiquent les Juifs, après ce don. Avant le don de la Torah, le Saint béni soit-Il n'avait pas ordonné la pratique des Mitsvot<sup>(43)</sup>. Celles-ci n'avaient donc pas le pouvoir de modifier la nature de ce qui avait été créé par D.ieu, de transformer l'objet

avec lequel cette Mitsva avait été accomplie, afin qu'il devienne un instrument de la sainteté. L'apport de la Mitsva était donc uniquement par rapport à l'homme<sup>(44)</sup> qui la met en pratique. En revanche, après le don de la Torah et l'Injonction divine, la pratique de la Mitsva modifie l'objet, elle en fait un objet de Mitsva et de sainteté.

(42\*) Concernant ce qui suit, on verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, troisième causerie de la Parchat Yethro, à partir du paragraphe 4 et les références indiquées.

(43) Il y avait une exception, toutefois, celle de la circoncision, qui modifiait effectivement "l'objet". Toutefois, cette Mitsva reçut elle-même une modification et une élévation, après le don de la Torah, selon le commentaire de la Michna, du Rambam, traité 'Houlin, à la fin du chapitre 7. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 16, dans la troisième causerie de la Parchat Yethro, au paragraphe 5.

(44) On peut se demander comment définir la sainteté de Its'hak, après son sacrifice, selon les termes de Rachi, précédemment cités : "il a été sanctifié sur le mont Moria pour être un sacrifice intègre". On peut comparer le moment de son sacrifice à la circoncision d'Avraham, qui lui permit

d'avoir un objet de Mitsva, puisqu'il en avait reçu l'Injonction, comme l'indique le Likouteï Si'hot, tome 16, troisième causerie de la Parchat Yethro et les références indiquées. En revanche, on peut se demander s'il en fut encore ainsi après le sacrifice, puisque l'Injonction divine était achevée : "n'envoie pas ta main contre le jeune homme, de sorte que : "il l'a retiré", selon le verset Vayéra 22, 12 et le commentaire de Rachi. En outre, il n'y avait aucune modification de son corps. Ainsi, Rachi dit : "il ne voulait pas épouser une servante". A l'inverse, Rachi souligne, dans son commentaire du verset Vayéra 22, 14, que, même après le sacrifice, ou même encore plus après le sacrifice et la combustion du bouc, l'action se poursuit et : "en chaque génération, Il voit la cendre de Its'hak réunie et prête pour l'expiation". Ce point ne sera pas développé ici.

*Toledot*

La raison en est la suivante. Le Midrash explique<sup>(45)</sup> qu'avant le don de la Torah, il y avait un décret selon lequel : "les créatures célestes ne descendront pas vers les créatures terrestres et les créatures terrestres ne s'élèveront pas vers les créatures célestes". Puis, lors du don de la Torah, celui-ci fut abrogé et, dès lors, il y eut la jonction des unes et des autres.

En d'autres termes, c'est l'Injonction du don de la Torah qui est à l'origine de l'objet de Mitsva ou bien de l'objet de transgression, dans les domaines du monde, avant même que l'homme s'en serve pour

mettre en pratique la Mitsva. Celui-ci est alors un réceptacle prêt à l'accomplissement de la Mitsva. Puis, quand l'homme la met effectivement en pratique, la sainteté émanant des créatures célestes investit cet objet, ici-bas. Il devient alors un instrument de Mitsva et de sainteté.

Et, il en était bien ainsi pour Erets Israël, dont l'acquisition et la propriété furent obtenues, avant même le don de la Torah, par la Parole du Saint béni soit-Il. Pour autant, la sainteté, y compris celle qui n'est pas liée à la pratique des Mitsvot, ne pouvait pas s'introduire<sup>(46)</sup> dans "l'objet" que

(45) Midrash Chemot Rabba, chapitre 12, au paragraphe 3 et Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra, au chapitre 15.

(45\*) On verra la note 43, ci-dessus, à propos de la circoncision.

(46) Certes, la sainteté existait avant le don de la Torah, comme le disent les versets Vayetsé 28, 16-17, à propos de l'endroit du Sanctuaire : "D.ieu est présent dans cet endroit et moi, je ne le savais pas". Rachi explique : "dans un endroit aussi saint". De ce fait, "comme cet endroit est redoutable ! Il ne peut être que la maison de D.ieu !", comme l'expliquent les Midrashim de nos Sages et le commentaire de Rachi. Toutefois, cela ne

veut pas dire que la sainteté ait été fixée en cet endroit, comme le précisera la note 49, ci-dessous. Ainsi, même après le don de la Torah, de l'avis de plusieurs penseurs, notamment le Guide des Égarés et le Kouzari, la Présence de D.ieu n'intégrait pas l'endroit, elle ne changeait pas le corps et le lieu, si ce n'est de manière passagère, comme le disent le Or Ha Torah, Parchat Vayetsé, à la page 178a et les références indiquées. On notera aussi que le verset Chemot 3, 5 : "ôte tes chaussures de tes pieds, car l'endroit sur lequel tu te tiens est une terre sacrée" parle d'un endroit qui n'est pas Erets Israël, parce que la Présence divine y était alors révélée. On verra

*Likouteï Si'hot*

constitue la terre<sup>(47)</sup>. En revanche, après le don de la Torah, avant même la conquête, se révéla la possibilité de cette sainteté, du fait de l'Injonction de la conquérir. Par la suite, quand les enfants d'Israël prirent Erets Israël<sup>(48)</sup>,

les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 40, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 2, au paragraphe 3 et le Midrash Léka'h Tov, à cette référence. Il en est de même pour le don de la Torah, lorsque : "l'Eternel descendit sur le mont Sinaï... quiconque touchera la montagne mourra", selon les versets Yethro 19, 11-12. En revanche, "alors que le cor sonnait, ils montaient sur la montagne", dans le verset Yethro 19, 13 et le commentaire de Rachi.

(47) L'interdiction de quitter le pays était liée à la fixation de la sainteté sur la terre proprement dite, comme le précise le texte et l'on verra, à ce propos, la note 25, ci-dessus. Ceci explique que Its'hak ait envisagé de quitter le pays, bien qu'il ne voulait pas épouser une servante, car il avait été consacré : "sacrifice intègre", comme on l'a dit. En effet, la terre elle-même n'avait pas encore été sanc-

tifiée. Toutefois, on peut quelque peu s'interroger sur ce que rapporte le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 76, au paragraphe 2.

(48) Les Patriarches eurent envie d'être enterrés en cet endroit comme le dit la fin de la note 8, ci-dessus. Le Rambam, lois des rois, au chapitre 5, paragraphe 11, explique : "on ne peut pas comparer le fait de s'y installer de son vivant ou après sa mort, comme on peut l'apprendre de notre père Avraham et l'on verra le Kaftor Va Féra'h, à cette référence. Même si l'on admet qu'il en est ainsi du fait de sa sainteté et de sa pureté, on peut penser qu'ils voulurent être présents dès la sanctification du pays, ou encore, par exemple, pour éviter la douleur des canaux souterrains conduisant en Erets Israël après la mort, comme l'indique Rachi, commentant le verset Vaye'hi 47, 29.

*Toledot*

d'une manière concrète<sup>(49)</sup>, par la conquête<sup>(50)</sup>, celle-ci fit l'acquisition<sup>(51)</sup> de la sainteté.

5. Ce que dit le Midrash de la sainteté du pays s'applique aussi, d'après Rachi, selon le sens simple du verset à son acquisition et à sa propriété. En effet, D.ieu ne donna pas Erets Israël aux

enfants d'Israël comme un simple cadeau, transféré de celui qui le donne à celui qui le reçoit et se limitant donc à changer de domaine, sans que sa nature en soit modifiée. En pareil cas, l'acquisition ou bien la conquête suffisent pour faire disparaître la propriété précédente et pour établir la nouvelle.

(49) Bien plus, il est dit, à propos de la sainteté du Temple et de Jérusalem, que : "elle s'explique par la Présence divine, Qui ne disparaît pas", selon les termes du Rambam, loi du Temple, à la fin du chapitre 6. Toutefois, la fixation de la sainteté fut réalisée quand : "Chlomo sanctifia l'esplanade et la ville de Jérusalem", selon le Rambam, même référence au paragraphe 14. Chlomo fit donc un acte de sanctification, comme l'indiquent les chapitres précédents.

(50) Le Kaftor Va Féra'h, à la même référence, cité par l'Encyclopédie talmudique, dit que : "la sainteté et l'élévation de la terre commencèrent quand celle-ci fut donnée aux saints Patriarches, non pas uniquement depuis la conquête, c'est depuis lors qu'elle a acquis la sainteté... la terre possédait la sainteté depuis qu'elle fut donnée". Il est longuement expliqué que : "la sainteté de toute la terre, selon ses frontières" définies par la Torah, sa pureté et sa qualité, pour les vivants et pour les morts, son caractère d'héritage de D.ieu, à partir de la

première sainteté, se maintiennent et ne disparaissent pas, pendant le temps de l'exil qu'ils passèrent à Babel, ni dans le présent exil. Ainsi, "s'il n'en était pas ainsi et si ce pays était comme les autres, qu'auraient été ces soixante-dix ans ?... De fait, la première sainteté fut acquise dans tous les domaines, non uniquement les Mitsvot. Cela veut donc bien dire que la sainteté fut obtenue dès la première entrée et même depuis son don, pour tout cela". Il semble, néanmoins, que cela ne soit pas tranché. On peut donc penser, d'après ce qui a été dit à la note 46, qu'une différence doit être faite entre avant et après la conquête. Et, il est dit, par la suite que : "la sainteté est un terme de préparation et d'élaboration, non pas comme dans l'expression, 'saint pour D.ieu', 'ceux qui se sanctifient et se purifient'". Cette analyse doit être approfondie, mais on ne le fera pas ici.

(51) On verra le Kouzari, second discours, au chapitre 14, qui dit, à propos de l'endroit du Temple, que : "cela fut révélé à l'époque de David".

*Likouteï Si'hot*

En fait, D.ieu donna également aux enfants d'Israël la nature du pays et Il lui supprima ainsi tout rapport avec les autres peuples. Dès lors, la nature, "l'objet" de la terre furent modifiés et D.ieu en fit Erets Israël. Depuis lors, ce pays ne peut plus appartenir à un autre peuple. Aucun changement de propriétaire, par une acquisition, ne peut modifier sa nature<sup>(52)</sup>.

De ce fait, tout comme la sainteté se révèle uniquement après le don de la Torah, il faut, en l'occurrence, que les enfants d'Israël conquièrent le pays, d'une manière concrète,

"vous avez conquis les territoires de sept peuples". Dès lors, concrètement<sup>(53)</sup>, "Il nous la donna, par Sa Volonté", Il donna l'essence même de cette terre, parce que : "toute la terre appartient au Saint béni soit-Il, c'est Lui Qui l'a créée"<sup>(54)</sup>.

6. Tout ce qui vient d'être exposé nous permettra de faire la différence entre le commentaire de Rachi et le Midrash. Un sacrifice d'Ola ne doit pas dépasser les barrières du sanctuaire et : "si tu quittes la Terre sainte, tu seras toi-même disqualifié", non pas du fait de la sainteté,

(52) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 8, commentant la précision de Rachi, au début de la Torah : "vous êtes des brigands". On consultera ce texte.

(53) On verra les termes de l'Admour Hazaken, lois de l'abandon, Kountrass A'haron, au paragraphe 1 : "le Saint béni soit-Il la leur a donnée en héritage. Certes, elle ne devint la leur que par une acquisition appropriée. Néanmoins, D.ieu la leur donna et elle peut donc être considérée comme un cadeau". Peut-être est-il possible de rapprocher cela de ce que dit le Tsafnat Paané'h, lois des

prélèvements agricoles, chapitre 1, au paragraphe 2 et chapitre 3, aux paragraphes 2 à 4 : "après la conquête, ils en firent l'acquisition rétroactive. En effet, Erets Israël était présumée leur appartenir, mais il fallait, malgré tout, un acte d'acquisition en bonne et due forme pour qu'elle entre dans leur propriété". Il en est de même dans le Yad Rama sur le traité Baba Batra 119a, au paragraphe 56. Mais, l'on peut se demander si l'on doit en dire de même, à propos de la sainteté de la terre, précédemment définie.

(54) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 9 et les références indiquées.

*Toledot*

parce que l'on se rend en un endroit dans lequel celle-ci est moindre, mais bien parce que l'on a "dépassé les barrières". Ainsi, il y a un principe général<sup>(55)</sup> selon lequel toute viande qui n'est pas à sa place est écartée. Bien plus, on déduit<sup>(56)</sup> ce principe du verset<sup>(57)</sup> : "et la chair rendue Taref dans le champ, vous ne la consommerez pas", qui ne fait pas allusion à la viande consacrée.

En l'occurrence, "toute viande qui a quitté son endroit est interdite", car une barrière délimite l'endroit où elle doit se trouver et, de ce fait, "la chair des sacrifices les plus saints qui dépasse le mur de l'esplanade du Temple et celles des sacrifices d'une

moins grande sainteté qui dépasse le mur d'enceinte de Jérusalem"<sup>(58)</sup>, ou bien : "la viande du sacrifice de Pessa'h qui quitte le groupe l'ayant sacrifié"<sup>(59)</sup> ou encore : "un fœtus qui a tendu la main à l'extérieur"<sup>(60)</sup>, tous ces cas à la fois : "sont écartés et interdits définitivement"<sup>(61)</sup>, car : "dès lors qu'une viande a quitté son endroit"<sup>(62)</sup>, elle devient comme Taref"<sup>(63)</sup>.

Selon le Midrash, la Parole du Saint béni soit-Il est considérée comme une action. A l'époque, Erets Israël appartenait donc déjà aux Patriarches, depuis l'alliance entre les parts du bélier. Aussi, lorsque D.ieu demanda à Its'hak de se sacrifier, de

(55) On verra les Tossafot sur le traité Makot 18a.

(56) Traités Makot 18a, Zeva'him 82b et 'Houlin 68a.

(57) Michpatim 22, 30.

(58) Rambam, lois des sacrifices, chapitre 11, au paragraphe 6.

(59) Rambam, lois du sacrifice de Pessa'h, chapitre 9, au paragraphe 2.

(60) Traité 'Houlin 68a. Rambam, lois des aliments interdits, chapitre 5, au paragraphe 9

(61) Selon les termes du Rambam, dans ses lois des sacrifices, à propos des sacrifices les plus saints et de ceux qui le sont moins. La Guemara et le Rambam, lois du sacrifice de Pessa'h et des aliments interdits, à la même référence, disent : "interdit".

(62) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Houlin 68a.

(63) Rambam, lois des sacrifices, même référence et Séfer Ha Mitsvot, Interdiction n°181.

*Likouteï Si'hot*

devenir un sacrifice intègre, Erets Israël devint aussitôt sa place<sup>(64)</sup> et son endroit, tout comme le sacrifice d'Ola, dès lors qu'il a été sacrifié, reçoit,

pour endroit fixe, l'esplanade du Temple<sup>(65)</sup>. Pour Its'hak, les autres pays n'étaient donc pas : "son endroit".

(64) Le Likouteï Si'hot, Parchat Masseï, de 5736, explique l'avis du Rambam, dans ses lois des rois, à la fin du chapitre 5, selon lequel il est interdit de quitter Erets Israël, non seulement du fait de la sainteté, mais aussi parce que D.ieu a choisi ce pays et l'a donné au peuple d'Israël, dont ce sera la place, après la délivrance. On consultera cette longue explication.

(65) Pour ce qui est des sacrifices les plus saints, la disqualification découle également du verset : "voici que son sang n'a pas été porté dans le sanctuaire, à l'intérieur", ou : "dans le Sanctuaire", selon, notamment, le commentaire de Rachi et les Tossafot sur le traité Pessa'him 82a, de même que le commentaire de Rachi sur le traité Zeva'him 82b et 26a, ou encore : "devant l'Eternel", d'après le traité Mena'hot 48a, avec le commentaire de Rachi et des Tossafot. Toutes ces références sont uniquement pour les sacrifices les plus saints, ce qui indique, d'une certaine façon, qu'il en est ainsi du fait de leur sainteté et de leur obligation de se trouver à l'intérieur du Sanctuaire. Ils sont donc disqualifiés à l'extérieur, parce qu'ils ne sont plus : "à l'intérieur", "dans le Sanctuaire" ou : "devant l'Eternel". En revanche, le verset : "et la chair rendue Taref dans le champ", "toute

viande qui a quitté son endroit", a uniquement une portée générale et indique que c'est le déplacement qui est à l'origine de la disqualification. Néanmoins, là encore, deux interprétations sont possibles : la disqualification provient-elle du déplacement proprement dit ou bien de la présence à l'extérieur, comme l'indique le Rambam, à la même référence des lois des aliments interdits : "elle a été conduite dans un endroit qui est, pour elle, comme un champ" ? On verra, à ce propos, le Tsafnat Paané'h sur le traité Makot 18a, les Tossafot et la longue explication du Rambam, dans ses lois des unions interdites, chapitre 5, au paragraphe 2, soulignant que certains éléments doivent se trouver à l'intérieur, alors que d'autres ne supportent pas l'extérieur. On consultera ce texte qui permet d'expliquer les différentes formulations du Rambam, dans ses lois des sacrifices, au paragraphe 5 et 6. On verra aussi la longue explication du Tsafnat Paané'h, additifs, à partir de la page 19a. Peut-être est-ce là la différence entre les sacrifices les plus saints et tous les autres qui sont disqualifiés en étant déplacés. C'est pour cela que le Rambam donne cette précision dans ses lois des aliments interdits. Néanmoins, il donne la même explication pour les sacrifices les plus



*Toledot*

Il n'en est pas de même selon Rachi, comme on l'a montré, qui dit que l'alliance entre les parts du bélier n'a pas réalisé "l'objet" d'Erets Israël. Toutefois, Rachi a déjà expliqué, dans la Parchat 'Hayé Sarah<sup>(66)</sup>, à propos de la réponse d'Avraham à Eliézer : "prends garde de ne pas faire revenir mon fils là-bas", commentant les mots : "L'Eternel, D.ieu du ciel, Qui m'a pris de la maison de mon père", que : "Il est actuellement le D.ieu du ciel et le D.ieu de la terre, car j'ai habité les créatures à prononcer Son Nom. Par contre, lorsqu'Il m'a pris, dans la maison de mon père, Il était le D.ieu du ciel, mais non le D.ieu de la terre, car les habitants du monde ne le

connaissaient pas et Son Nom n'était pas usuel, sur la terre".

Et, l'on a expliqué longuement, à une certaine occasion<sup>(67)</sup>, qu'Avraham voulait signifier à Eliézer, par ces mots, qu'à l'extérieur d'Erets Israël, dans : "la maison de mon père", l'Eternel était seulement : "le D.ieu du ciel", mais non : "le D.ieu de la terre". En effet, les hommes ne Le connaissaient pas et Son saint Nom n'était pas couramment mentionné, dans leur bouche. De ce fait, il lui dit : "ne fais surtout pas revenir mon fils là-bas". En Erets Israël, par contre, l'Eternel était non seulement le : "D.ieu du ciel", mais aussi le : "D.ieu de la terre", car : "j'ai habité

saints, dans son commentaire de la Michna, à la fin du chapitre 8 du traité Zevahim. Il en est de même, selon le commentaire de Rachi sur le traité Makot 18a. En tout état de cause, le Midrash dit bien : "à l'extérieur des barrières", non pas : "à l'extérieur de l'esplanade", comme le Réem, ce qui souligne bien qu'il en est ainsi du fait de ces barrières, comme l'indique aussi le Tsafnat Paané'h, mais ce point ne sera pas développé ici. On aurait également pu voir en cela la différence entre le commentaire de Rachi et le Midrash. En effet, selon ce

dernier, la disqualification aurait résulté du fait de quitter le pays, alors que Rachi dit : "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi", ce qui veut dire que la disqualification est la conséquence du fait de se trouver à l'extérieur". On a cependant déjà montré que telle n'est pas la raison retenue par Rachi, selon lequel il y a non seulement la sainteté, mais aussi le fait de ne pas se trouver à sa place. (66) 24, 7.

(67) Likouteï Si'hot, Parchat 'Hayé Sarah, de 5737.

*Likouteï Si'hot*

les créatures à prononcer Son Nom<sup>(68)</sup>. Pour autant, il y avait uniquement là le fait que : “j’ai habitué les créatures à prononcer Son Nom”, une habitude prise, non pas une transformation de leur

nature, de leur comportements et de leurs actions. C’est pour cela qu’Avraham dit : “Tu ne prendras pas épouse, pour mon fils, parmi les filles de Canaan, au sein duquel je réside”.

(68) Les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 39, faisant référence à Yaakov, disent : “Il méditait en son cœur et se demandait : comment abandonnerai-je la terre de mes pères, ma patrie, le pays en lequel se révèle la Présence divine ?”, mais cela ne contredit pas ce qui est expliqué dans le texte. En effet, la sainteté, à l’époque, n’était pas fixe, y compris celle de la Présence divine dans le pays, comme on l’a indiqué à la note 46. C’est ce que l’on peut déduire de ce qui est indiqué par la suite : “j’irai dans le pays des fils de ‘Ham, parmi lesquels on ne craint pas D.ieu”, ce qui est bien le contraire de la révélation de Sa Présence, comme le constate le Radal, à cette référence. Ainsi, en Erets Israël, après qu’Avraham, Its’hak et Yaakov aient fait connaître le Nom du Saint béni soit-Il, comme l’indique le Rambam, au début des lois de l’idolâtrie, la crainte de D.ieu était effectivement présente ou, en tout état de cause, elle se trouvait à proximité, au moins par rapport au pays des fils de ‘Ham. De fait, on peut penser que l’interdiction de quitter Erets Israël après la conquête est elle-

même liée à la crainte de la faute. Ainsi, le Meïri, commentant le traité Ketouvoï 111a : “tout comme il est interdit de quitter Erets Israël pour se rendre à Babel, il est interdit également de quitter Babel”, précise que : “tout endroit dans lequel se trouvent la sagesse et la crainte de la faute est considéré comme Erets Israël”. C’est aussi la lecture que l’on doit adopter selon le commentaire de Rachi. On verra, en outre, le Lé’hem Michné sur le Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 5 et le Likouteï Si’hot, Parchat Masseï, précédemment cité. Toutefois, on notera que Its’hak résida à Grar, un endroit duquel Avraham dit, dans le verset Vayéra 20, 11 : “il n’y a pas de crainte de D.ieu dans cet endroit et ils me tueront”. Il est difficile d’admettre que cette situation fut modifiée uniquement du fait du séjour d’Avraham. Bien plus, le verset Toledot 27, 7 dit clairement que Its’hak craignait de dire que Rivka était son épouse : “de peur que les hommes de l’endroit me tuent”. Et, l’on verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 20, 15, de même que la note 26, ci-dessus.

## *Toledot*

Cela veut dire que, par rapport à la qualité de Its'hak, qui était un sacrifice intègre, et bien que l'importance du pays ait alors été relative, puisqu'à l'époque, il ne possédait pas encore de vertu particulière<sup>(69)</sup>, pas plus que les hommes qui l'habitaient, il fallait, néanmoins, ne pas la quitter, car : "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi", puisque l'Eternel n'y est pas : "le D.ieu de la

terre" et les créatures ne sont même pas : "habituées à prononcer Ton Nom".

7. On peut expliquer ces deux conceptions également d'après la dimension profonde de la Torah. Selon le Midrash et la Hala'ha, les enfants d'Israël étaient les propriétaires du pays également à l'époque des Patriarches. De ce fait, Its'hak ne pouvait pas le quitter, car il

(69) Le Ramban, commentant le verset Toledot 26, 3, dit que : "les Patriarches respectèrent les Mitsvot seulement en Erets Israël et Yaakov épousa deux sœurs uniquement à l'extérieur de la Terre sainte. Amram en fit de même, car les Mitsvot sont les Jugements du D.ieu de la terre" et il explique longuement, dans son commentaire du verset A'hareï 10, 25, que : "ce pays est un héritage de D.ieu, réservé à Son Nom". C'est donc précisément là que sont pratiquées les Mitsvot et : "c'est pour cela que Yaakov ordonna, quand ils y arrivèrent : ôtez les dieux étrangers". Mais, peut-être ne veut-il pas dire qu'à l'époque des Patriarches, tout cela était déjà fixé dans le pays. En fait, il s'agit d'une raison générale, expliquant que les Mitsvot nous aient été édictées lors du don de la Torah, car : "les Mitsvot s'adressent essentielle-

ment à ceux qui résident en Terre sainte". Les Patriarches accomplirent tout cela en leur personne, car Avraham et les autres Patriarches après lui firent connaître le Nom du Saint béni soit-Il, à travers Lequel Il leur apparaissait. Et, ils bâtissaient alors des autels, comme l'indiquent notamment les versets Le'h Le'ha 12, 7-8, Toledot 26, 25 et Vaychla'h 33, 20. Pour Yaakov, en particulier, il s'agissait de la terre de ses pères et c'est là qu'il était né, là qu'il avait étudié la Torah auprès de Chem et d'Ever, comme l'indique le Meïri cité dans la note précédente, là qu'il avait reçu la bénédiction de son père. C'est la raison pour laquelle Erets Israël était pour eux à l'image de ce qu'elle devait devenir par la suite, quand les enfants d'Israël s'y installèrent, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela et l'on verra aussi la note 68, ci-dessus.

*Likouteï Si'hot*

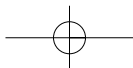
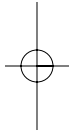
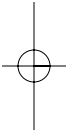
était un sacrifice intègre. D'après le commentaire de Rachi, en revanche, ils n'en étaient pas encore propriétaires, d'une manière concrète et ils le devinrent uniquement quand ils s'y installèrent. De ce fait, Its'hak ne le quitta pas uniquement parce que : "l'extérieur de la Terre sainte n'est pas bon pour toi".

Le Midrash transcende le sens simple et la dimension évidente. Il prend en compte la dimension morale, mais il agit aussi sur la matière du monde. De son point de vue, la propriété des enfants d'Israël sur la Terre sainte émane donc de la Parole du Saint béni soit-Il, qui est considérée comme une action et qui suffit donc pour acquérir cette propriété.

D'après le commentaire de Rachi, par contre, exprimant le sens simple du verset, on prend en compte uniquement le monde du sens simple, qui est celui de l'action concrète, réalisée dans ce monde matériel. De ce point de vue, les enfants d'Israël ne devinrent propriétaires d'Erets Israël qu'en y entrant et en en faisant la conquête.

A l'inverse, l'action des Juifs modifia la nature du pays et elle mit en évidence ce qui était l'essence même de ce don de D.ieu, qui en fit Erets Israël, une Terre sainte, de façon immuable, comme on l'a montré.

**VAYETSE**



## Vayetsé

## Vayetsé

### ***Yaakov avança sur son chemin***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Béréchit 5712-1951)*

*(Likouteï Si'hot, tome 15, page 259)*

1. On connaît le dicton de nos maîtres et chefs<sup>(1)</sup>, selon lequel, après Sim'hat Torah et Chabbat Béréchit<sup>(2)</sup>, commence la phase du service de D.ieu qui est décrite par le verset : "et Yaakov avança sur son chemin"<sup>(3)</sup>. Chaque Juif rejoint alors la situation en laquelle il servira D.ieu, tout au long de l'année.

Et l'on l'a maintes fois expliqué quelle est l'explication de tout cela<sup>(4)</sup>. Pendant le mois de Tichri, en effet, les Juifs se consacrent essentiellement aux domaines de la sain-

(1) On verra, à ce propos, les causeries de Sim'hat Torah 5686, de Sim'hat Torah 5697, au paragraphe 13, de A'haron Chel Pessa'h 5695, dans le Séfer Ha Maamarim 5711, à la page 240, la causerie du jour de Sim'hat Torah 5699, celle de la veille du premier soir de Chavouot 5708, dans le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 173.

(2) On verra les termes qui sont employés dans les causeries précédemment citées, de même que la causerie de l'issue du Chabbat Béréchit 57389, à partir du paragraphe 2, définissant

les degrés et les périodes. Néanmoins, "sa voie", dans les domaines permis, selon ce qui est expliqué dans la suite de cette causerie, s'applique, avant tout, à l'issue du Chabbat Béréchit. On verra aussi la causerie à l'issue du Chabbat Noa'h 5738, dans la note 15\* et la note 35, ci-dessous.

(3) Vayetsé 32, 2.

(4) On verra la causerie de l'issue du Chabbat Béréchit 5738, qui est imprimée au début du Likouteï Si'hot, tome 9, de même que les causeries mentionnées dans la note 2.

*Likouteï Si'hot*

teté, aux fêtes, aux Mitsvot que l'on y met en pratique et à leurs préparatifs. Puis, après ce mois de Tichri, commencent des jours profanes, des domaines profanes. Les jours de semaine redeviennent les plus nombreux et les Juifs, pour la plupart, ont alors pour activité principale ce qui leur permet de gagner leur vie.

Le passage du service de D.ieu de Tichri à celui de toute l'année, apparaît, en allusion, dans le verset : "et, Yaakov avança sur son chemin", dans lequel est soulignée l'expression : "sur son chemin" et dont le contenu inclut deux aspects opposés. D'une part, il est ainsi souligné que le chemin profane, sur lequel un Juif s'engage, pour toute l'année, à l'issue du mois de Tichri est effectivement "son chemin", le sien. Il consacre alors la plus grande partie de sa journée à

gagner sa vie, à manger, à boire, à dormir<sup>(5)</sup> et à tout le reste. La sainteté n'apparaît pas clairement, sur ce chemin et il semble qu'en la matière, rien ne le distingue d'un non Juif.

Mais, d'autre part, la même expression, "sur son chemin" souligne également que le chemin parcouru par un Juif, tout au long de l'année, est bien : "son chemin", celui de notre père Yaakov, à titre personnel, celui qu'il fraya pour tous les Juifs. Ainsi, le chemin profane d'un Juif, ses conceptions et son comportement, ses actions, ses aliments, ses boissons, ses actes commerciaux<sup>(6)</sup> sont différents de ceux d'un non Juif. En effet, il accomplit tout cela d'une manière juive, "pour le Nom de D.ieu"<sup>(7)</sup>, en mettant en pratique l'Injonction : "en toutes tes voies, reconnais-Le"<sup>(8)</sup>.

(5) La nourriture et la boisson des jours de semaine, dont il est question ici, se distinguent, en effet, de celles du Chabbat et des fêtes.

(6) On verra, à ce propos, le Rambam, lois des opinions, au début du chapitre 5 et le Likouteï Dibbourim, tome 3, à partir de la

page 421a et à partir de la page 605a.

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

(8) Michlé 3, 6. On verra aussi le Rambam, lois des opinions, à la fin du chapitre 3, de même que le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 231.



## Vayetsé

Ceci nous permettra de comprendre la relation qui existe entre : “et, Yaakov avança sur son chemin” et la fin du mois de Tichri. Comme le veut la coutume établie en différents endroits, c’est alors que l’on annonce : “et, Yaakov avança sur son chemin”<sup>(9)</sup>, car un Juif reçoit, à ce moment, la force d’agir dans “son chemin”, dans ses domaines profanes<sup>(10)</sup>, afin qu’il les observe et qu’il les ressente comme : “son chemin”, le chemin spécifique d’un Juif. Et, une telle force émane de la sainteté, de la Torah et des Mitsvot qu’un Juif accumule pendant le mois de Tichri, grâce à sa portée générale.

2. Les propos de nos maîtres et chefs sont particulièrement précis. Il faut en conclure que le départ du mois de Tichri pour rejoindre l’organi-

sation et le service de D.ieu de tout le reste de l’année n’est pas décrit par les mots : “et, Yaakov avança sur son chemin” uniquement parce que tel est le comportement que l’on doit alors adopter. En fait, le service de D.ieu qui commence en cette période correspond à l’objet et à la finalité de ces mots, tels qu’ils apparaissent dans notre Torah, Torah de vie, enseignement pour la vie et, plus précisément, dans notre Paracha, lorsque : “Yaakov avança sur son chemin”.

On peut, cependant, s’interroger sur ce qui vient d’être dit, car le verset : “et, Yaakov avança sur son chemin” signifie, en l’occurrence, qu’il quitta ‘Haran, un endroit qui est extérieur à Erets Israël et qui illustre : “la colère de D.ieu dans le monde”<sup>(11)</sup>, afin

(9) On verra aussi la causerie de l’issue du Chabbat Béréchit 5738, selon laquelle c’est là la force qui est insufflée pour le service de D.ieu.

(10) Ceci est particulièrement vrai pour les jours profanes de l’hiver, pratiquement un semestre entier sans fêtes, comme l’explique le Likouteï Torah, Parchat Bera’ha, à la page 98b. Le service de D.ieu est alors plus dif-

ficile que pendant les jours d’été. On verra, à ce propos, le Kountrass Maamarim, à la page 153, le Likouteï Si’hot, tome 15, à la page 382 et les références indiquées.

(11) Selon le commentaire de Rachi, à la fin de la Parchat Noa’h, mais différentes versions ne retiennent pas les mots : “dans le monde”. On verra aussi le Zohar, tome 1, à la page 147a.

*Likouteï Si'hot*

de se rendre en Erets Israël, en Terre sainte. Cela veut dire que l'avancement de Yaakov sur son chemin<sup>(12)</sup>, tel qu'il est défini par ce verset, a un ordre et un contenu qui sont à l'opposé de celui d'un Juif. Car, celui-ci, comme on l'a dit, quitte les domaines et la sainteté du mois de Tichri pour retrouver ses activités profanes, son service de D.ieu du reste de l'année<sup>(13)</sup>.

3. L'explication est donc la suivante. Le verset : "et, Yaakov avança sur son chemin" figure à la conclusion du récit montrant que Yaakov s'enfuit de chez Lavan, puis que celui-ci le poursuivit, le rattrapa et qu'un dialogue s'engagea entre eux, au cours duquel chacun développa sa propre argumentation<sup>(14)</sup>. A l'issue de tout cela, "Lavan se leva tôt le matin, il embrassa ses fils et ses filles, les bénit. Lavan partit et il rentra en son

endroit, et, Yaakov avança sur son chemin"<sup>(15)</sup>. En d'autres termes, cet avancement de Yaakov sur son chemin se produisit non pas pendant qu'il travaillait dans la maison de Lavan, mais bien après qu'il l'ait déjà quitté, qu'il soit parti de 'Haran et qu'il soit poursuivi par Lavan.

Telle est donc la relation entre le verset : "et, Yaakov avança sur son chemin" de notre Paracha et l'annonce de ces mots qui est faite, à la conclusion du mois de Tichri. Dans la dimension profonde, la poursuite de Lavan eut pour objet d'insuffler à Yaakov la force qui lui était nécessaire pour qu'il affronte Essav. Ainsi, la Paracha suivante rapporte les hésitations de Yaakov, avant de le rencontrer. Or, c'est de cette façon que Essav fut transformé et ceci peut être comparé, précisément, à la force qui est

(12) On verra le commentaire du Alche'h sur le verset Vaychla'h 32, 4.

(13) Selon ce qui est expliqué dans le discours 'hassidique intitulé : "Et, l'Eternel dit : va-t-en pour toi", de 5738, au paragraphe 3, affirmant que le service de D.ieu conforme au verset : "et, Yaakov avança sur son che-

min" inclut également l'avancement du bas vers le haut. Néanmoins, l'interprétation principale est celle qui est donnée ici, par le texte, c'est-à-dire du haut vers le bas.

(14) Vayetsé 31, 17 et versets suivants.

(15) Vayetsé 32, 1-2.

## *Vayetsé*

insufflée par le mois de Tichri, afin de transformer la matière du monde, tout au long de l'année.

4. Nous comprendrons tout cela en rappelant, au préalable, l'explication du Maguid de Mézéritch<sup>(16)</sup>, selon la dimension profonde, pour justifier la poursuite de Yaakov, par Lavan. En effet, notre père Yaakov avait laissé derrière lui des mots de la Torah, qu'il n'avait pas encore extirpé à Lavan. Ce dernier le poursuivait donc dans le but de lui restituer ces mots qu'il avait conservés et grâce auxquels une Paracha supplémentaire fut ajoutée à la Torah<sup>(17)</sup>.

Or, on peut s'interroger sur ce qui vient d'être dit<sup>(18)</sup>. Les mots de la Torah que Yaakov avait laissés chez Lavan étaient, en fait, des parcelles de sainteté, se trouvant chez lui. Or, Yaakov passa vingt

ans dans sa maison, précisément pour apporter l'élévation à ces parcelles. Dès lors, comment avait-il pu les laisser là-bas et ne pas leur apporter l'élévation ? Pourquoi ne furent-elles élevées que grâce à la poursuite de Lavan ?

Il faut en conclure que les parcelles de sainteté se trouvant dans le domaine de Lavan se répartissaient en deux catégories :

A) Il y avait, tout d'abord, celles que Yaakov était parvenu à élever, grâce à ce qu'il avait accompli, se trouvant sur place.

B) Il y avait, en outre, celles qui ne pouvaient pas recevoir l'élévation uniquement par le travail de Yaakov, son action devant être complétée par la poursuite de Lavan.

On peut comparer cela aux deux catégories de Mitsvot qui sont définies :

(16) Or Ha Meïr, cité et commenté par le Or Ha Torah, Parchat Vayetsé, tome 5, à partir de la page 869a.

(17) On verra le Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 80, qui établit une com-

paraison avec ce qui est dit dans Iguéret Ha Kodech, au chapitre 25 et qui la commente.

(18) Or Ha Torah, à la même référence.

*Likouteï Si'hot*

A) Il y a, d'une part, toutes les Mitsvot, en général, comme la Soukka, le Loulav<sup>(19)</sup> et les autres, dont la pratique dépend de la conscience et de la volonté de l'homme. Celui-ci doit vouloir les mettre en pratique et en avoir l'intention.

B) Il y a, en outre, les Mitsvot qui ne dépendent pas de la volonté et de la conscience de l'homme, lequel, bien au contraire, les met en pratique quand il n'y pense pas. C'est le cas, par exemple, de la Mitsva de l'oubli, dans le champ. On trouve aussi une même explication à propos de l'honneur et de la grandeur<sup>(20)</sup>.

La raison profonde de cette différence est la suivante. Les

Mitsvot faisant intervenir la conscience et la volonté de l'homme ont leur origine dans la partie superficielle de Kéter, la couronne qui surplombe l'enchaînement des mondes, soit Ari'h Anpin, qui correspond à la Volonté suprême. De ce fait, ces Mitsvot appellent la conscience et la volonté de celui qui les met en pratique, par son action concrète, qui lui permet d'attirer cette Volonté suprême. A l'inverse, les Mitsvot que l'on met en pratique sans en avoir conscience, comme l'oubli dans le champ, précédemment cité, prennent leur source en l'aspect inférieur du Créateur, transcendant la Volonté. De ce fait, elles restent trop hautes,

(19) Le Likouteï Torah, cité à la note 21, choisit précisément ces deux Mitsvot, la Soukka et le Loulav, parce que leur objet et leur contenu sont la conscience. A propos de la Soukka, le verset Emor 23, 43 dit : "afin que vos générations sachent que J'ai fait résider dans des Soukkot". C'est la raison pour laquelle cette conscience est nécessaire si l'on veut mettre en pratique cette Mitsva de la Soukka de la manière qui convient. Certes, il en est de même pour les Tefillin et les Tsitsit, comme le souligne le Baït 'Hadach, à cette référence. Néanmoins, il est dit,

à leur propos : "ainsi, vous vous rappellerez", "afin que la Torah de l'Eternel soit dans ta bouche", alors que, pour la Soukka, il est bien précisé : "afin que vos générations sachent". On verra aussi le Baït 'Hadach, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 625 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence. Quant au Loulav et aux autres espèces, elles ont pour objet de révéler la conscience, comme l'explique, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 96a. (20) On verra le traité Erouvin 13b.

## Vayetsé

même se trouvant ici-bas, pour être liées à la conscience et à la volonté de l'homme, comme l'explique le Likouteï Torah<sup>(21)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre qu'il en était de même pour les deux catégories de parcelles de sainteté, se trouvant chez Lavan. Celles qui reçurent l'élévation lorsque Yaakov se trouvait chez lui appartenaient à la catégorie pouvant et devant être transformées par la volonté et la conscience de Yaakov. En revanche, d'autres parcelles, qui se trouvaient également chez Lavan, étaient plus hautes que les précédentes et le service de D.ieu de Yaakov, basé sur sa volonté et sur sa conscience, n'était donc pas suffisant pour leur apporter l'élévation. De ce fait, ces parcelles restèrent dans le domaine de Lavan et elles furent élevées uniquement par une force suprême, révélée à l'initiative de D.ieu.

5. Le niveau à partir duquel émane cette force céleste, à l'initiative de D.ieu, apparaît, en allusion, dans le nom de Lavan. Car, comme le disent nos Sages<sup>(22)</sup>, commentant le verset<sup>(23)</sup> : "connaissiez-vous Lavan ? : connaissez-vous celui qui blanchira vos fautes comme de la neige ?".

L'explication de tout cela figure dans le Torah Or<sup>(24)</sup>, affirmant que le Lavan du domaine de la sainteté, Loven Ha Elyon, la "blancheur immaculée", est la Lumière de l'Essence de l'En Sof, béni soit-Il. Ceci peut être rapproché de la couleur blanche, qui se distingue de toutes les autres. Ainsi, les autres couleurs ont une certaine nuance, qui est à la base de leur constitution. Le blanc, en revanche, décrit la nature même de l'objet, transcendant toute coloration et : "il en est de même pour la Lumière de l'En Sof, béni soit-Il, dans Son Etre et dans Son Essence, qui transcende la notion de couleur".

(21) Parchat Bera'ha, à partir de la page 99b.

(22) Midrash Béréchit Rabba, Parchat Vayetsé, chapitre 70, au paragraphe 10.

(23) Vayetsé 29, 5.

(24) A la fin de la Parchat Vayetsé, à la page 24b et l'on verra aussi la page 23a.

(25) On verra le Likouteï Torah, com-

*Likouteï Si'hot*

C'est donc là le lien pouvant être fait entre Lavan et les fautes qui blanchissent comme de la neige, selon l'enseignement des Sages, précédemment cité. En effet, cette couleur blanche, l'absolution de toutes les fautes, est obtenue par la révélation de l'Essence de l'En Sof, béni soit-Il, transcendant l'enchaînement des mondes. Ce niveau est le Loven Ha Elyon<sup>(25)</sup>, à l'origine, après le passage de très nombreuses étapes constituant l'enchaînement des mondes, de Lavan, tel qu'il vivait ici-bas.

Nos Sages disent<sup>(26)</sup>, de ce fait, que : "la Techouva reste en suspens et Yom Kippour apporte l'expiation". Cela veut dire que la Techouva, à elle seule, n'est pas suffisante et c'est donc l'essence du jour

de Yom Kippour qui apporte l'élévation. En effet, le pardon des fautes provient du Loven Ha Elyon, un niveau qui dépasse l'enchaînement des mondes. Or, un homme ne peut donc pas le révéler par son effort et son service de D.ieu n'est d'aucun effet, en la matière, pas même celui de la Techouva. Il apparaît d'en haut, à l'initiative de D.ieu<sup>(25)</sup>, à Yom Kippour<sup>(27)</sup>.

6. Ainsi, le Loven Ha Elyon s'est abaissé jusqu'au Lavan matériel<sup>(28)</sup> et sa révélation n'est pas consécutive à l'effort de l'homme et à son service de D.ieu. C'est D.ieu Qui décide de l'accorder et il en résulte, pour la transformation des parcelles de sainteté les plus basses, que le travail de Yaakov, pendant vingt ans, dans la maison de Lavan, n'a-

mentaires de Yom Kippour, à la page 68d et le discours 'hassidique intitulé : "comme un pommier, parmi les arbres de la forêt", de l'Admour Hazaken, paru aux éditions Kehot en 5714, à partir du chapitre 4.

(26) Traité Yoma 86a et l'on verra la Michna, à la page 85a.

(27) On consultera l'explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1149, commentant la discussion

entre Rabbi et les Sages, dans les traités Chevouot 13a. Les Sages admettent aussi le fait que l'essence du jour apporte l'expiation. Néanmoins, ils considèrent que l'expiation apportée par l'essence du jour, bien que transcendant celle de la Techouva, n'en est pas moins révélée par la Techouva.

(28) Torah Or, Parchat Vayetsé, à la page 23a.

## *Vayetsé*

avait pas permis de mettre en évidence le Loven de la sainteté, qui s'était abaissé jusque dans le Lavan matériel.

Il fallait donc que Lavan, porteur de sa source spirituelle, le Loven Ha Elyon, poursuive Yaakov, par une initiative de D.ieu, afin de lui transmettre ces parcelles de sainteté élevées, ces mots de la Torah qui étaient restés chez lui. C'est à ce moment que ce niveau de Loven Ha Elyon, caché en le Lavan physique, tel qu'il est ici-bas, se révéla en Yaakov.

Ceci nous permettra de comprendre le contexte de ce verset : "Lavan se leva tôt le matin, il embrassa ses fils et ses filles", introduisant le fait que : "Yaakov avança sur son chemin". Après que Lavan, Loven Ha Elyon, l'ait poursuivi, comme on l'a indiqué, ce niveau de Loven Ha Elyon se dévoila et il apparut à l'évidence, sous la forme de : "baisers et attachement des esprits"<sup>(29)</sup>, en chacun des enfants d'Israël, de sorte que : "il embrassa ses fils et ses filles", ce qui correspond au

plus haut niveau d'attachement à D.ieu qui puisse être.

C'est donc pour cette raison que les mots : "Lavan se leva tôt le matin, il embrassa ses fils et ses filles" sont enseignés à proximité de : "et, Yaakov avança sur son chemin". En effet, Yaakov, se rendant en Erets Israël, ne se contenta pas de s'occuper d'Essav et de se battre avec son ange protecteur, afin de transformer la matière du monde. Il reçut, en outre, la force nécessaire pour qu'il puisse en être ainsi du fait que : "Lavan se leva tôt le matin", de la révélation du Loven Ha Elyon.

7. Nous pourrions ainsi établir un lien entre le verset : "et, Yaakov avança sur son chemin, qui figure dans notre Paracha et le service de D.ieu de chaque Juif, son passage du mois de Tichri aux accomplissements de toute l'année.

Après les jours de motivation et de Techouva, de la part de chacun, pendant le mois d'Elloul, les jours de Seli'hot et, notamment, les dix jours

(29) Torah Or, Parchat Vayetsé, à la page 24b.

*Likouteï Si'hot*

de Techouva, grâce auxquels on met en évidence tout ce que permet d'obtenir l'effort des hommes, le service de D.ieu individuel, apparaît ensuite le Loven Ha Elyon, à l'initiative de D.ieu, "Lavan se leva tôt le matin", à Yom Kippour. De ce fait<sup>(30)</sup>, les vêtements du Grand Prêtre réservés à Yom Kippour étaient blancs<sup>(31)</sup>, ce qui décrit, à proprement parler, la révélation de l'En Sof, transcendant toutes les limites, comme on l'a vu. D'après le Likouteï Torah<sup>(32)</sup>, commentant le verset : "en ce jour, vous serez expiés devant l'Eternel", c'est la dimension profonde de la Volonté de D.ieu qui est alors mise en éveil. Celle-ci est appelée : "le cèdre du Liban

(Levanon)", car elle : "blanchit (Lavan) les fautes d'Israël". Puis, "il embrassa ses fils et ses filles", révélant ainsi tous les niveaux célestes, au point de transformer le mal de l'âme animale, qui est appelé : "ses fils et ses filles". Dès lors, "les fautes intentionnellement commises deviennent des bienfaits, à proprement parler"<sup>(33)</sup>.

De ce fait, tout de suite après Yom Kippour, après avoir obtenu la haute révélation du Loven Ha Elyon, commence le service de D.ieu qui est basé sur le verset : "et, Yaakov avança sur son chemin", comme l'expliquent les discours 'hassidiques<sup>(34)</sup>.

(30) Likouteï Torah, Parchat A'hareï, à la page 28c.

(31) On peut aussi voir en cela une allusion à la nécessité de porter un habit blanc, le Kitel, pendant le Yom Kippour. On verra également le Elef La Maté sur le Maté Ephraïm, chapitre 610, au paragraphe 7.

(32) Commentaires de Yom Kippour, à la même référence.

(33) Dans le discours 'hassidique intitulé : "comme un pommier, parmi les arbres de la forêt", à la même référence.

(34) Selon la séquence de discours 'hassidique intitulée : "et, ainsi", de

5637, au début du chapitre 96. On verra, à propos de tout cela, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 4, qui commente le verset : "la justice avance devant lui" en ces termes : "ceci fait allusion à la dimension profonde. Il s'agit donc, en l'occurrence, de faire avancer la profondeur de son cœur vers D.ieu", au-delà de la conscience de l'homme, par un cadeau qui est offert par D.ieu, comme cela est indiqué au préalable, à la page 106a, puis "par la suite, on disposera ses pas sur la voie de D.ieu, dans la pratique de toutes les Mitsvot et dans l'étude de la Torah".



## Vayetsé

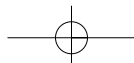
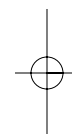
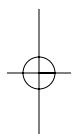
Cependant, les mots : “et, Yaakov avança sur son chemin” décrivent, avant tout, ce qui commence à l’issue du mois de Tichri, c’est-à-dire après que le Loven Ha Elyon soit apparu à l’évidence et qu’il ait été intériorisé, pendant la fête de Soukkot, à Chemini Atséret et à Sim’hat Torah. C’est alors que l’on reçoit l’essentiel de la force permettant de mettre en pra-

tique les termes du verset : “et, Yaakov avança sur son chemin”, en servant D.ieu dans tous les domaines profanes<sup>(35)</sup>, afin d’apporter l’élévation à ces parcelles et de leur permettre d’intégrer le domaine de la sainteté<sup>(36)</sup>, en mettant en pratique les Injonctions : “toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu” et : “en toutes tes voies, connais-Le”.

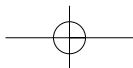
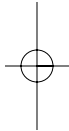
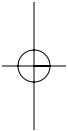
(35) En revanche, le verset : “et, Yaakov avança sur son chemin” qui est annoncé à la fin de Yom Kippour porte uniquement sur la Torah et les Mitsvot, comme l’indique la séquence de discours ‘hassidique intitulée : “et, ainsi”, à la même référence, en ces termes : “cela veut dire qu’il avance sur le chemin de la Torah et des Mitsvot, en s’écartant du mal et en faisant le bien, car c’est là la voie de D.ieu, comme l’explique le discours ‘hassidique intitulé : ‘comme un pommier, parmi les arbres de la forêt’”. De même, il est dit, au début du chapitre 4, que : “c’est ainsi que l’on se consacre à la Torah et aux Mitsvot”. C’est aussi ce qu’explique le Torah Or, à la fin de la Parchat Vayetsé. Il n’en est pas de même, en revanche, à l’issue de Sim’hat Torah et surtout du Chabbat Béréchit et du mois de Tichri. On retourne alors aux occupations per-

mises, dans les domaines profanes, comme l’explique la causerie de l’issue du Chabbat Béréchit, citée dans la note 2. On verra aussi le Séfer Ha Maamarim 5709, cité dans la note 1, qui précise, à son tour, que : “Yaakov avance sur son chemin, en mettant en pratique la Torah et les Mitsvot”. De même, le Séfer Ha Maamarim 5711, à la page 78, cite le Rabbi Rachab, qui affirme aussi que le chemin de Yaakov est celui de D.ieu, celui de la Torah et des Mitsvot. On peut citer, à ce propos, l’explication figurant dans le Likouteï Si’hot, tome 9, page 9, dans la note 7\*. On verra, en outre, les références figurant dans la note suivante.

(36) On verra le Torat ‘Haïm, à la fin de la Parchat Vayetsé et les notes sur le chapitre 4 du discours ‘hassidique intitulé : “comme un pommier, parmi les arbres de la forêt”, précédemment cité.



**VAYCHLA'H**



## Vaychla'h

### Vaychla'h 19 Kislev

#### *La traversée du Jourdain* (Discours du Rabbi, 19 Kislev 5726-1965)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “les deux fils de Yaakov, Chimeon et Lévi, frères de Dina, prirent, chaque homme (*Ich*), son épée”, nos Sages indiquent qu'ils avaient treize ans<sup>(2)</sup> et l'on en déduit<sup>(3)</sup> la Hala'ha selon laquelle : “à treize ans, on est astreint à la pratique des Mitsvot”<sup>(4)</sup>. C'est, en effet, à cet âge que l'on est appelé *Ich* : “homme”<sup>(5)</sup>, ce qui

(1) Vaychla'h 34, 25.

(2) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 80, au paragraphe 10. Midrash Léka'h Tov et Sé'hel Tov, à cette référence, qui établit le même compte, mais d'une autre manière. On verra aussi les références qui sont citées dans la note suivante.

(3) Commentaire de Rachi sur le traité Nazir 29b. Commentaire de Rachi et de Rabbi Ovadya de Bartenora sur le traité Avot, chapitre 5, à la Michna 21, ou 22 selon la version de l'Admour Hazaken, dans son Sidour. Ma'hzor Vitry, à cette référence On connaît la question qui est posée, à ce propos, dans les responsa Maharil, au

chapitre 51 : “D'où sait-on qu'avant l'âge de treize ans, on ne peut pas être appelé *Ich*, alors que, dans les premières générations, on enfantait à l'âge de huit ans ? On verra, à ce propos, la note 22, ci-dessous.

(4) On verra, notamment, le traité Avot, à la même référence, le Rambam, lois du repos du 10 Tichri, chapitre 2, au paragraphe 11. On verra aussi l'Encyclopédie talmudique, à l'article : “adulte”, à la page 138 et dans les références.

(5) Selon les termes du Rambam, dans ses lois du mariage, chapitre 2, au paragraphe 10 : “il est considéré comme un adulte et il est appelé *Ich*”.

*Likouteï Si'hot*

veut dire que l'on est alors considéré comme adulte<sup>(5\*)</sup>. C'est ainsi qu'il est écrit<sup>(6)</sup> : "qui a fait de toi un homme ?" et aussi : "tu te renforceras et tu seras un homme". Cela veut dire qu'à l'âge de treize ans, on devient adulte et l'on atteint alors la maturité de l'intellect et de la compréhension<sup>(7)</sup>. C'est la raison pour laquelle on est ensuite astreint à la pratique des Mitsvot.

Ainsi<sup>(8)</sup>, on peut imaginer qu'un enfant atteigne la maturité intellectuelle avant l'âge de treize ans. Néanmoins, sa compréhension et son senti-

ment ne seront pas encore totalement développés. Il ne percevra pas et ne ressentira pas la qualité et la valeur de la pratique des Mitsvot, ni le défaut engendré par une carence en la matière.

On mentionne<sup>(9)</sup>, à ce propos, un exemple choisi dans le domaine courant. Un enfant de moins de treize ans "reste éloigné de ce que sont réellement l'argent et les honneurs", même quand il semble bien comprendre l'avantage que ceux-ci procurent, car il est loin de le percevoir et de le ressentir comme le ferait

(5\*) Rachi et Rabbi Ovadya de Bartenora, commentant le traité Avot, à cette référence, disent : "Il est écrit : 'un homme (*Ich*) ou une femme qui fera'. Or, on est appelé *Ich* uniquement à l'âge de treize ans". C'est donc d'un verset que l'on déduit le lien qui existe entre la pratique des Mitsvot et le niveau de *Ich*. En revanche, il n'y a pas lieu de penser qu'il s'agisse d'un Décret sans raison de la Torah.

(6) Chemot 2, 14, selon le commentaire de Rachi et de Rabbénou Be'hayé, à cette référence, qui n'est pas celui qui figure dans le Midrash Chemot Rabba, à la même référence. Mela'him 1, 2, 2 et l'on verra aussi le

Séfer Ha Chorachim, du Radak, à l'article : "*Ich*".

(7) On verra l'Encyclopédie talmudique, au début de ce même article et les références indiquées.

(8) On consultera, à ce propos, le Kountrass Ha Tefila, chapitre 5, à partir de la page 15, le Séfer Ha Maamarim 5670, à la page 115, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, à la page 1227.

(9) Kountrass Ha Tefila, chapitre 5, à la page 16, Séfer Ha Maamarim 5670, à la même référence et séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la même référence.

## Vaychla'h

un adulte. Il en est de même également pour les situations inverses que sont l'humilité et la pauvreté. L'enfant comprendra les inconvénients qu'elles imposent, mais il ne sera jamais comme l'adulte qui : "ressent parfaitement le désagrément de l'humilité et de la pauvreté".

C'est pour cette raison que l'enfant n'est pas tenu pour responsable de ses actes et de son comportement. De ce fait, on ne peut pas l'astreindre à la pratique des Mitsvot.

2. A différentes occasions, lors de célébrations de Bar Mitsva, nos maîtres et chefs ont prononcé<sup>(10)</sup> des discours 'hassidiques introduits par le verset<sup>(11)</sup> : "faisons l'homme (*Adam*)"<sup>(12)</sup>. Il faut bien en conclure que la Bar Mitsva est également liée au niveau de *Adam*, qui est plus élevé que celui de *Ich*<sup>(13)</sup>, comme l'établissent différents textes<sup>(14)</sup>, énumérant les quatre noms que porte l'homme, *Adam*, *Ich*, *Guéver*, *Enoch*. Le plus haut des quatre, décrivant la plus haute perfection, est effectivement celui de *Adam*.

(10) On peut citer, à ce propos, par exemple du discours 'hassidique intitulé : "faisons l'homme", de 5640.

(11) Béréchit 1, 26.

(12) Mon beau-père, le Rabbi, rapporta que nos maîtres avaient l'habitude de commencer les discours de Bar Mitsva par le verset : "faisons l'homme", mais quand le texte d'un discours était transmis pour être reproduit, il arrivait que l'on omette son titre.

(13) On notera qu'il est arrivé à nos maîtres et chefs de prononcer un discours 'hassidique intitulé : "tu te renforceras et tu seras un homme (*Ich*)", lors de la première mise des Tefillin, comme le 11 Iyar 5653, selon le Likouteï Dibbourim, tome 1, à la

page 107b ou bien le second jour de 'Hanoukka 5696. On consultera le Séfer Ha Maamarim 5711, à la page 246 et le 'Hano'h Le Naar, à la page 10, qui dit, à propos du Rabbi Rachab : "c'est alors qu'il devint *Ich*. Lors de sa Bar Mitsva, mon grand-père, le Rabbi Maharach lui a donné une bénédiction pour qu'il soit *Adam*".

(14) On verra, notamment, le Zohar, tome 3, à la page 48a, le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 25a, le discours 'hassidique intitulé : "un homme qui pratiquera une entaille", de 5629, le Kountrass Torat Ha 'Hassidout, au chapitre 7. On verra le Séfer Ha Ara'him 'Habad, à l'article "*Adam*", aux paragraphes 8 et 9.

### *Likouteï Si'hot*

Or, cette constatation soulève la question suivante : s'il est suffisant, pour être astreint à la pratique des Mitsvot, lors de la Bar Mitsva, à treize ans, de devenir *Ich*, pourquoi cette célébration est-elle également liée au niveau de *Adam* ?

3. La différence entre *Ich* et *Adam* est la suivante. Le terme *Ich* s'applique à l'intellect qui est lié aux sentiments, aux sensations du cœur<sup>(15)</sup>. Il existe, dans ce domaine, plusieurs niveaux et la plénitude, en la matière, est atteinte uniquement à l'âge de vingt ans<sup>(16)</sup>. Le terme *Adam*, en revanche, décrit l'intellect dans toute son élévation, à un stade qui transcende les sentiments<sup>(17)</sup>.

Ceci renforce la question qui a été posée sur la relation entre : "faisons l'homme (*Adam*)" et la Bar Mitsva : comment établir un lien entre le terme *Adam* et l'enfant qui

vient d'avoir treize ans ? Il faut bien en conclure que, même si le Bar Mitsva devient *Ich*, comme on l'a dit, il doit, en outre, recevoir l'influence du niveau de *Adam* pour mettre en pratique les Mitsvot.

4. La référence de cette affirmation selon laquelle le niveau de *Ich* n'est pas suffisant est précisément ce verset : "ils prirent chaque homme (*Ich*) son épée", qui soulève la question suivante. Le fait nouveau survenant à l'âge de treize ans et justifiant que l'on soit astreint à la pratique des Mitsvot ne concerne pas les sentiments, mais l'intellect et la conscience donnant naissance à ces sentiments. La maturité intellectuelle et la capacité de comprendre permettent, en effet, d'accepter le joug, de prendre la responsabilité de la pratique de la Torah et des Mitsvot.

(15) Pirouch Ha Milot, de l'Admour Haémtsah, au chapitre 2. On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1117.

(16) Pirouch Ha Milot, à la même référence.

(17) On verra, sur ce point, la longue explication du Likouteï Si'hot, à cette même référence et dans la note 24.



## Vaychla'h

Comment faire une telle déduction du verset : "ils prirent chaque homme (*Ich*) son épée et ils tuèrent tous les hommes", décrivant des actions qui sont réalisées par celui qui éprouve des sentiments intenses<sup>(17\*)</sup> ? Il faut en conclure que ce verset présente une qualité qui n'est pas nécessairement présente dans le niveau de *Ich* et qui permet d'atteindre une telle perfection. Ce verset enseigne donc non seulement qu'à treize ans, on devient *Ich*, mais, en outre, que cela n'est pas suffisant et que l'on doit disposer également de la qualité à laquelle ce verset fait allusion.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi nos maîtres et chefs disaient, lors des célébrations de Bar Mitsva, un discours 'hassidique intitulé : "faisons l'homme (*Adam*)". Car, même si, de façon générale, la Bar Mitsva, à l'âge de treize ans, signifie que l'on devient *Ich* et que l'on est intellectuellement

mûr, comme on l'a indiqué, cela n'est pas encore suffisant et l'on doit, de plus, recevoir l'influence de *Adam*, qui peut être comparée au contenu du verset : "ils prirent chaque homme". C'est ce que nous montrerons.

5. L'explication de tout cela est la suivante. On trouve deux avis, concernant l'origine de la Hala'ha selon laquelle l'âge de la Bar Mitsva est fixé à treize ans :

A) selon l'un, on le déduit, comme on l'a dit, de notre verset,

B) selon l'autre, on considère que cet âge a été transmis à Moché sur le mont Sinai<sup>(18)</sup>.

Il existe une différence entre ces deux avis. Le premier prend en compte un changement naturel. De façon générale, c'est, en effet, à treize ans que l'enfant atteint la maturité intellectuelle. Selon le second avis, en revanche, il n'y a là qu'un principe hala'hique, transmis par D.ieu à

(17\*) On verra le verset Vaychla'h 34, 7 : "ils en furent très irrités" et le commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 49, 6.

(18) Responsa du Roch, au début du principe n°16. Responsa du Maharil, au chapitre 51. Second commentaire de Rachi sur le traité Avot, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

Moché, sur le mont Sinaï<sup>(19)</sup>. Et, ces deux avis ont une incidence sur l'âge à partir duquel un descendant de Noa'h est astreint à la pratique de ses Mitsvot<sup>(20)</sup>.

D'après le premier avis, l'âge de treize ans est arrêté en fonction de la nature des hommes et il s'applique donc, de la même façon, aux descendants de Noa'h, qui doivent, à leur tour, mettre en pratique leurs Mitsvot à partir de cet âge. D'après le second avis, en revanche, cet âge a été enseigné à Moché, sur le mont Sinaï et il ne concerne donc pas les descendants de Noa'h<sup>(21)</sup>, dont l'âge adulte est

différent pour chacun<sup>(22)</sup>, en fonction de son propre développement intellectuel et de ses qualités naturelles<sup>(23)</sup>.

6. Les deux avis qui viennent d'être mentionnés sont, en fait, deux conceptions de l'orientation que doit recevoir le début du service de D.ieu d'un Juif mettant en pratique la Torah et les Mitsvot. Selon le premier avis, l'approche de ce service doit être rationnelle. En effet, l'obligation de mettre en pratique les Mitsvot est basée sur la maturité intellectuelle qui est atteinte à cet âge. Celui<sup>(23\*)</sup> qui est astreint à la pratique des Mitsvot comprend et ressent ce qu'elles

(19) Peut-être est-il possible d'expliquer cette conception, en disant que les signes de puberté et le nombre d'années ont pour effet d'être considéré comme un adulte et ne sont pas seulement l'indication du fait que l'on a bien atteint cet âge. On verra, à ce propos, le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois du mariage, chapitre 2, au paragraphe 9.

(20) On verra également, à ce sujet, le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 421 et tome 10, à partir de la page 70.

(21) Rambam, lois des rois, chapitre 9, au paragraphe 10.

(22) On verra, à ce propos, les Tossafot sur le traité Sanhédrin 69a,

qui disent que, "dans les premières générations, on présentait rapidement des signes de puberté et l'âge adulte était donc beaucoup plus précoce.

(23) Selon les responsa 'Hatam Sofer, Yoré Déa, chapitre 317, selon la conception du Rambam, à la même référence et au chapitre 10, paragraphe 2.

(23\*) Bien qu'une exception soit envisageable et qu'à cet âge, on peut imaginer que l'on n'ait pas encore atteint la maturité intellectuelle. Néanmoins, la Torah prend en compte le cas le plus courant et l'on verra, à ce propos, le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 34.

*Vaychla'h*

sont. C'est pour cette raison que le joug des Mitsvot lui incombe. Le début du service de D.ieu a bien, en pareil cas, une approche rationnelle.

Selon le second avis, en revanche, un enfant de treize ans accepte le joug des Mitsvot parce que telle est la décision de D.ieu, telle qu'elle fut transmise à Moché sur le mont Sinaï. En pareil cas, on doit aborder la pratique des Mitsvot, en basant son service de D.ieu sur un sentiment de soumission<sup>(24)</sup>.

7. Cependant, y compris selon le premier avis, déduisant du verset : "ils prirent chaque homme son épée", que le début du service de D.ieu, à l'âge de treize ans, doit avoir une approche rationnelle, il est bien ques-

tion ici de prendre une épée, c'est-à-dire de mener une action, requérant le sacrifice de sa propre personne. Cela veut bien dire<sup>(25)</sup> que, selon cet avis également, la pratique des Mitsvot requiert un don de soi transcendant la raison.

Et, cette constatation ne contredit pas ce qui a été dit au préalable, le fait que cet avis introduise une approche rationnelle du service de D.ieu. En effet, même si la compréhension de la Torah et des Mitsvot est à la base du service de D.ieu, le fondement de ce service n'en reste pas moins la soumission, faisant abstraction de la compréhension. Car, c'est uniquement de cette façon que la pratique des Mitsvot basée sur la logique est conforme à ce qu'elle doit être<sup>(26)</sup>.

(24) Comme le disent nos Sages, dans le traité Yebamot 76b : "si c'est une Hala'ha, nous l'accepterons", alors que : "si c'est un raisonnement, on peut formuler une objection".

(25) On verra également, sur ce

point, le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 162, dans la note 74 et à la page 421.

(26) On verra, notamment, le Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 428 et tome 4, à partir de la page 1211.

*Likouteï Si'hot*

8. On peut en citer quelques preuves. Il est dit<sup>(27)</sup>, dans les mises en garde, d'ordre général, relatives à la pratique de la Torah et des Mitsvot : "vois, J'ai placé devant toi, en ce jour, la vie et le bien... et tu choisiras la vie". Or, un homme peut "observer", par les yeux de son intellect, que la voie de la Torah et des Mitsvot est effectivement : "la vie et le bien". Dès lors, pourquoi est-il nécessaire d'émettre une Injonction, en la matière, celle de choisir la vie ?

L'explication est la suivante. Si le choix, par l'homme, de la Torah et des Mitsvot est basé uniquement sur son intellect, la compréhension et la conscience du fait qu'elles sont : "la vie et le bien", on ne peut pas encore considérer qu'il sert D.ieu. Car, son service est comparable à celui de l'esclave envers son maître<sup>(28)</sup>, uniquement motivé par l'état de soumission qui lui est imposé par le maître. De même, un homme doit faire le

choix de la Torah et des Mitsvot parce que telle est la Volonté du Saint béni soit-Il, ainsi qu'il est dit : "et, tu choisiras la vie".

Toutefois, le verset indique, au préalable : "vois, J'ai placé" et, de même, quand le verset demande à l'homme de choisir, il précise bien : "et, tu choisiras la vie". Car, le Saint béni soit-Il veut qu'un Juif pénètre son existence de la Torah et des Mitsvot. De ce fait, un homme doit aussi accepter l'idée et ressentir que la Torah et les Mitsvot sont : "la vie et le bien".

9. Tout ce qui vient d'être dit permet d'établir un lien entre la Bar Mitsva et le verset : "faisons l'homme (*Adam*)". On trouve, en effet, deux définitions du terme *Adam* :

A) il représente, d'une part, la plénitude de l'intellect, comme on l'a expliqué au paragraphe 3,

(27) Nitsavim 30, 15-19.

(28) On verra le Tanya, au chapitre 41.

## Vaychla'h

B) ce terme est, en outre, l'anagramme de *Méod*, "très"<sup>(29)</sup>, désignant ce qui dépasse la limite et transcende l'intellect<sup>(30)</sup>. Cet aspect de la personnalité humaine s'exprime par la parole, émanant du caractère infini de l'âme, au-delà de l'intellect<sup>(31)</sup>.

Ces deux définitions sont données, l'une et l'autre, à propos du terme *Adam* et il faut bien en conclure qu'elles sont liées. On peut préciser ce qui en découle pour le service de D.ieu. L'homme parvenu à la perfection intellectuelle du niveau de *Adam*, dépassant celui de *Ich*, doit, lui-même, avoir recours à l'abnégation qui transcende la raison<sup>(32)</sup>.

Il en est de même à l'inverse. Celui qui est éclairé par la force d'abnégation dépassant toute rationalité ne peut pas se contenter de cet acquis. Il doit, en outre, faire en sorte que cette abnégation pénètre aussi ses forces profondes, comme on l'a indiqué au chapitre 8. Or, le début et le commencement de ces forces profondes est l'intellect.

C'est donc là une des allusions que l'on suggère à un Bar Mitsva en prononçant un discours 'hassidique intitulé : "faisons l'homme (*Adam*)". On lui indique ainsi que, même s'il atteint toute la qualité de son intellect et de sa compréhension, en relation avec ses sentiments, au point

(29) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 8, au paragraphe 5 et commentaire de Rachi, à cette référence du Midrash. Torah Or, à la page 46d. Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 29b et séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", de 5637, au chapitre 22.

(30) On verra, notamment, le Likouteï Torah, à la même référence.

(31) Selon la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", de 5637, à la même référence.

(32) L'explication logique est la suivante. L'intellect établit lui-même l'existence de ce qui le transcende. On verra, à ce propos, en particulier, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 1, au chapitre 100.

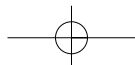
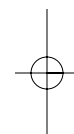
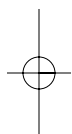
*Likouteï Si'hot*

d'être appelé *Ich*, il ne peut pas encore se contenter d'un tel accomplissement. Il est également nécessaire qu'il mette en pratique les termes du verset : "chaque homme (*Ich*) son épée", qu'il fasse don de sa propre personne, au-delà de toute compréhension<sup>(33)</sup>, en faisant appel au niveau de *Adam*, anagramme de *Méod*.

(33) Comme l'explique, en particulier, le Séfer Ha Maamarim 5670, à partir de la page 122, à propos de la prise de conscience, qui intègre la volonté et même sa dimension profonde. Ceci permettra, en outre, de mieux comprendre ce que dit le texte,

aux paragraphes 1 et 9, c'est-à-dire le fait que le don de soi, *Meod*, anagramme de *Adam*, transcendant la raison, soit inclut en l'homme, dès l'âge de treize ans, quand il devient *Ich*, capable de discernement.

**VAYECHEV**





## Vayéchev

### Vayéchev

#### ***Un endroit prédestiné pour le malheur***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayéchev 5737-1976)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 37, 14)*

*(Likouteï Si'hot, tome 15, page 318)*

1. Commentant le verset qui rapporte les propos d'Israël à Yossef<sup>(1)</sup> : "il lui dit : de grâce, va voir la paix de tes frères... il l'envoya... et, il arriva à Che'hem", Rachi cite les mots : "et, il arriva à Che'hem", puis il explique : "un endroit prédestiné pour le malheur...". Nous y revien-

drons au paragraphe 3. Néanmoins, une question se pose d'emblée : quelle est la difficulté qui est soulevée par le sens simple de ce verset et que Rachi résout en précisant que Che'hem est : "un endroit prédestiné pour le malheur..."<sup>(2)</sup> ?

(1) Vayéchev 37, 14.

(2) Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence, dit : "il explique : 'à Che'hem' comme dans le verset Hochéa 6, 9 : 'ils assassinent sur le chemin conduisant à Che'hem', ce qui indique qu'il s'agit d'un endroit de malheur". On verra aussi le Midrash Sé'hel Tov, à cette référence. Le Biyoureï Maharaï, cité par le Tséda La Dare'h, dit : "il le déduit de la signification de ce mot". Che'hem signifie : "partie", comme l'explique Rachi, dans la Parchat Vaye'hi. Or, toute

répartition est liée au malheur. En revanche, selon le sens simple du verset, il faut avoir une bonne raison de commenter un nom, comme on le voit dans notre cas, puisque, aux versets 12 et 13, Rachi ne précise pas qu'il s'agit d'un "endroit prédestiné pour le malheur". En outre, les versets de Hochéa et de la Parchat Vaye'hi, établissant un lien entre la répartition et le malheur, n'apparaissent même pas en allusion dans le commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

Les commentateurs<sup>(3)</sup> rappellent qu'il est dit<sup>(4)</sup>, au préalable : "tes frères font paître le troupeau à Che'hem", qu'il était donc inutile que le verset répète encore : "il arriva à Che'hem" et qu'il suffisait de dire : "il arriva là-bas"<sup>(5)</sup>. On aurait alors compris qu'il s'agissait de Che'hem. Or, le verset indique clairement que : "il arriva à Che'hem", ce qui fait allusion à l'endroit, bien connu, qui s'appelle Che'hem<sup>(6)</sup> et qui est prédestiné pour le malheur. Néanmoins, il est difficile d'admettre que, selon Rachi, tel est le sens simple du verset, car :

A) On constate<sup>(7)</sup>, à différentes références, que les ver-

sets répètent les noms d'endroit et qu'ils ne disent pas : "là-bas". C'est le cas dans notre Paracha<sup>(8)</sup>, qui dit : "il le mit en prison... et il fut là-bas<sup>(9)</sup>, dans la prison... tous les détenus qui sont en prison". Cela veut dire que, selon le sens simple du verset, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'un verset énonce clairement le nom d'un endroit, puis qu'il le répète.

B) Si Rachi se posait réellement cette question, il aurait dû le faire à propos d'un verset précédent<sup>(10)</sup> : "et, Israël dit : tes frères font paître le troupeau à Che'hem". En effet, il était inutile, dans ce cas également, de préciser que cela se passait à Che'hem,

(3) Notamment, le Réem, le Gour Aryé et le Débek Tov. On verra aussi le Min'ha Beloula, à cette référence.

(4) Au verset 13.

(5) Le Levouch Ha Ora, à cette référence, demande : "pourquoi dire : 'à Che'hem', plutôt que : 'Che'hem', ce qui aurait été interprété de la même façon ?". On consultera ce texte.

(6) Selon les termes du Réem et l'on verra aussi le Levouch, à cette référence.

(7) De même, on peut s'interroger sur l'explication qui est donnée par le Levouch, cité à la note 5. En effet, chaque fois qu'il est dit : "à", avec un

*Hé* comme suffixe ou bien avec un *Lamed* comme préfixe, la signification n'en est pas modifiée pour autant. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Vaychla'h 33, 18.

(8) 39, 20-22. On verra, par la suite, notamment, le verset 17, qui dit : "il les trouva à Dotan" et le verset 29.

(9) Ainsi, non seulement on ne se suffit pas de : "là-bas", mais, en outre, on mentionne ici les deux à la fois : "là-bas, dans la prison".

(10) Avant cela, le Léka'h Tov disait, au verset 12 : "à Che'hem, un endroit prédestiné pour le malheur".

## Vayéchev

puisqu'il est déjà indiqué<sup>(11)</sup>, au préalable : "ses frères allèrent faire paître le troupeau de son père, à Che'hem"<sup>(12)</sup>. Là aussi, il aurait été suffisant de dire<sup>(13)</sup>, par exemple : "va, je t'enverrai auprès de tes frères".

C) S'il en était ainsi, Rachi aurait dû citer, dans son titre,

uniquement : "à Che'hem", sans ajouter : "et, il arriva".

2. D'autres commentateurs<sup>(14)</sup> expliquent que Rachi se demande ici pour quelle raison il était nécessaire de préciser que : "il arriva à Che'hem" et que, là : "un homme le trouva". Rachi souligne donc que cette précision

(11) Au verset 12.

(12) En l'occurrence, une explication peut être trouvée en introduisant une notion préalable : pourquoi le verset doit-il préciser que les frères de Yossef faisaient paître le troupeau à Che'hem ? Certes, il n'y a pas là une question forte, car on peut dire que les versets s'expriment couramment de cette façon, comme le texte le dira, au paragraphe 2. En tout état de cause, l'explication est la suivante. Cette précision a pour objet de répondre à une question : pourquoi Yaakov envoyait-il Yossef pour vérifier que ses frères allaient bien précisément à ce moment-là ? En effet, on fait paître les troupeaux loin de la ville et, bien plus, Yaakov possédait lui-même de nombreux troupeaux. C'est ainsi que le verset 37, 7 disait : "la contrée ne pouvait les porter, du fait de leurs troupeaux". Une précision est donc donnée, à ce propos, en indiquant que les troupeaux avaient été conduits à Che'hem, un endroit dangereux pour Yaakov et ses fils, comme le précisait déjà, au préalable, les versets Vaychla'h 34, 30 et 35, 5. De ce

fait, Yaakov était inquiet et c'est pour cela qu'il l'envoya recueillir de leurs nouvelles, comme le disent les commentateurs. On verra aussi celui de Rabbi Avraham Ibn Ezra, qui est cité, notamment, par Rabboteïnou Baaleï Ha Tossafot Hadar Zekénim, le Rachbam, le 'Hizkouni et le Rablag. On peut penser que, selon Rachi, cela est bien évident, au point qu'il ne soit nul besoin de le préciser et, bien plus, le verset lui-même le souligne : "ainsi, tes frères font paître le troupeau", alors que le mot : "ainsi" semble superflu. C'est donc pour cette raison que le verset ajoute, ici aussi, dans les propos de Yaakov : "va, je t'enverrai", "tes frères font paître le troupeau à Che'hem".

(13) Certes, ce sont là les propos de Yaakov, non pas le récit qui est fait par le verset, mais, au sens le plus simple, l'intégralité de ces propos n'est pas rapportée par la Torah, laquelle mentionne uniquement ce qui est directement lié à son récit.

(14) Selon le Maharchal, cité par le Sifteï 'Ha'hamim et le Divreï David sur le Tourei Zahav.

*Likouteï Si'hot*

était nécessaire parce que Che'hem est : "un endroit prédestiné pour le malheur".

Néanmoins, cette interprétation est, elle-même, difficile à admettre, selon le sens simple du verset, car le verset rapporte que les frères de Yossef étaient à Che'hem et que Yaakov leur avait envoyé Yossef. A bon escient, la Torah précise donc que Yossef s'est effectivement rendu là où l'avait envoyé<sup>(15)</sup>, c'est-à-dire à Che'hem.

Bien plus, dans les versets suivants<sup>(16)</sup>, il est rapporté que Yossef était : "égaré dans le champ" et qu'il dit à : "l'homme" : "je cherche mes frères".

Cet homme lui dit alors : "ils sont partis d'ici". Il est donc bien clair que, pour la suite du récit, le verset devait préciser, tout d'abord, que Yossef était bien arrivé à Che'hem, faute de quoi on ne comprendrait pas le sens des expressions : "égaré dans le champ", "je cherche mes frères", "ils sont partis".

3. Rachi poursuit : "c'est là que les frères de Yossef se sont mal comportés, c'est là que Dina a été abusée, c'est là que le royaume de David a été partagé, ainsi qu'il est dit<sup>(17)</sup> : "Re'hovoam se rendit à Che'hem". Or, on peut ici se poser les questions suivantes :

(15) On verra, notamment, les versets 'Hayé Sarah 24, 10 et Toledot 28, 5, de même que le Or Ha 'Haïm, à cette référence.

(16) Aux versets 16 et 17.

(17) Divreï Ha Yamim 2, 10, 1. On peut se demander pourquoi Rachi n'a pas cité un verset précédent, Mela'him 1, 12, 1, comme le fait le traité Sanhédrin 102a. Le Dikdoukeï Sofrim, quant à lui, cite à cette référence du traité Sanhédrin, une autre version, selon laquelle on mentionne

également dans la Guemara le verset de Divreï Ha Yamim. Le Midrash Tan'houma, sur la Parchat Vayéchev, au chapitre 2, cite le verset Mela'him 1, 12, 25 : "et Re'hovoam reconstruisit Che'hem". Peut-être souligne-t-il ainsi qu'il y est dit, textuellement : "à Che'hem", ce qui veut dire que cet endroit était prédestiné pour le malheur. A fortiori en est-il ainsi selon le commentaire du Levouch, précédemment cité à la note 5.

## Vayéchev

A) Comment comprendre l'ordre dans lequel Rachi cite ces "malheurs" ? En effet, Dina fut d'abord abusée et c'est seulement après cela que les frères de Yossef eurent un mauvais comportement. Pourquoi donc Rachi n'adopte-t-il pas l'ordre chronologique<sup>(18)</sup> ?

B) Bien plus, la source de ce commentaire de Rachi est la Guemara<sup>(19)</sup> et le Midrash Tan'houma<sup>(20)</sup>. Or, ces deux textes retiennent effectivement l'ordre chronologique et le fait que Dina ait été abusée est bien mentionné en premier lieu. Dès lors, pourquoi Rachi modifie-t-il ce classement en l'inversant ?

C) La Guemara et le Midrash Tan'houma disent que : "c'est à Che'hem que Yossef fut vendu par ses frères". Pourquoi donc Rachi modifie-t-il cette formulation en indiquant que : "les frères de Yossef se sont mal comportés" ? Bien plus, cette expression pourrait s'appliquer, de la même façon, à ce qui serait de gravité moindre. C'est ainsi que Rachi expliquait, au préalable<sup>(21)</sup>, à propos de Reouven : "bien qu'il se soit mal comporté, il n'en est pas moins présenté comme l'aîné". Or, il s'agissait, en l'occurrence, de la vente de Yossef, qui était un acte particulièrement grave<sup>(22)</sup>. Pourquoi Rachi ne trouve-t-il pas une phrase plus sévère que : "les frères de Yossef se sont mal comportés" ?

(18) Non seulement ces événements ne sont pas présentés dans l'ordre chronologique, mais, en outre, il aurait été plus logique de mentionner, tout d'abord, le malheur qui se produisit avant l'arrivée de Yossef à Che'hem et sa vente, c'est-à-dire le fait que Dina ait été abusée. C'est bien pour cela que l'endroit était prédisposé pour le malheur déjà au préalable. En outre, on ne peut pas penser que la vente de Yossef se produisit à Che'hem uniquement parce que cet

endroit était : "prédisposé au malheur", du fait de cette vente.

(19) Traité Sanhédrin 102a.

(20) A la référence précédemment citée.

(21) Vaychla'h 35, 23 et commentaire de Rachi, à cette référence, dans la seconde explication du verset 22, qui affirme que Reouven ne commit aucune faute.

(22) Selon les termes du verset Vaye'hi 50, 17 : "ton frère a fauté".

*Likouteï Si'hot*

D) On trouve, dans les Prophètes, avant le récit rapportant que : “Re’hovoam se rendit à Che’hem”, un autre malheur qui se produisit dans cet endroit : “Aviméle’h, fils de Yeroubaal se rendit à Che’hem...et il tua ses frères”<sup>(23)</sup>. Pourquoi Rachi n’évoque-t-il pas ce malheur<sup>(24)</sup> ? Et, l’on ne peut pas penser qu’il n’en parle pas parce que cet épisode ne concerne pas l’ensemble du peuple d’Israël, car c’est le cas également pour le fait que Dina ait été abusée.

E) A l’inverse, on observe que des événements heureux se produisirent aussi, à Che’hem. Ainsi, comme Rachi le disait déjà, au préalable<sup>(25)</sup>, c’est là que : “les enfants d’Israël acceptèrent le serment de la Torah” et les Prophètes relatent<sup>(26)</sup> de quelle manière Yochoua y conclut

une alliance, avec les enfants d’Israël, pour la pratique de la Torah et des Mitsvot. C’est également là qu’Avraham reçut de D.ieu : “la nouvelle de sa descendance” et : “la nouvelle d’Erets Israël”<sup>(27)</sup>. Dès lors, comment affirmer, selon le sens simple du verset, que Che’hem est, précisément, “un endroit prédestiné pour le malheur” ?

4. On peut penser que Rachi dit ici : “les frères de Yossef se sont mal comportés”, plutôt que de préciser qu’ils ont vendu Yossef, afin de maintenir une position qu’il a déjà adopté par ailleurs, dans son commentaire de la Torah.

En effet, commentant le verset : “nous irons à Dotan”<sup>(28)</sup>, Rachi explique : “afin de rechercher, pour toi,

(23) Choftim 9, 1 et versets suivants. On consultera l’ensemble de ce chapitre.

(24) On peut se demander aussi pourquoi cette précision ne figure pas dans le traité Sanhédrin et dans le Midrash Tan’houma, à cette référence. En fait, l’explication de Rachi doit être conforme au sens simple du verset.

(25) Le’h Le’ha 12, 6. On verra aussi

le commentaire de Rachi sur le verset Re’eh 11, 30.

(26) Yochoua 24, 30 et versets suivants, de même que Yochoua 8, 30 et versets suivants.

(27) Selon les termes de Rachi, à cette référence de la Parchat Le’h Le’ha. On notera qu’il est dit ici, pour la première fois : “et, D.ieu se révéla à Avram”.

(28) Par la suite, au verset 17.

*Vayéchev*

des cultes dévoyés par lesquels on te tuera. Tel est le sens simple du verset et un verset ne doit pas être départi de son sens simple". Rachi précise ici, après avoir énoncé ces deux explications, que : "un verset ne doit pas être départi de son sens simple", ce qu'il ne dit pas, par ailleurs, quand il cite deux commentaires, l'un de la "Aggada" et l'autre du : "sens simple". Il entend indiquer ainsi<sup>(29)</sup> que, selon la première explication également, il ne faut pas s'écarter du sens simple du verset et que Dotan est donc effectivement un nom de lieu.

Il en résulte que le verset : "nous irons à Dotan", comme le soulignent les commentateurs<sup>(30)</sup>, a pour objet d'introduire deux points :

A) Dotan est le nom d'un endroit, ce qui veut dire que les frères de Yossef avaient quitté Che'hem pour s'y rendre.

B) En outre, ils se rendaient dans cet endroit : "afin de rechercher des cultes dévoyés".

Cela veut dire que, selon la conception de Rachi, dans son commentaire de la Torah et sa recherche de son sens simple, la vente de Yossef, d'après ces deux explications, ne s'étaient pas passée à Che'hem<sup>(31)</sup>, mais bien à Dotan. De ce fait, Rachi ne peut pas reproduire la formulation de la Guemara et du Midrash Tan'houma : "Yossef fut vendu par ses frères à Che'hem".

(29) Comme le constate le Divreï David, à cette référence.

(30) Ramban et Divreï David, à la même référence. On verra aussi le Abravanel, à cette référence.

(31) Commentant le verset Yochoua 34, 32, Rachi précise que : "ils l'enlevèrent à Che'hem", d'après l'affirmation de nos Sages, dans le traité Sotta 13b. Mais, comme on l'a précisé à maintes reprises, le commentaire de Rachi sur le Na'h ne reprend pas tou-

jours fidèlement le sens simple du verset, comme c'est le cas de celui de la Torah. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 48, 22, qui dit : "Quant à Moi, Je t'ai donné un héritage, en lequel tu seras enterré. Lequel ? Che'hem". Il n'est donc pas nécessaire de préciser que Yossef fut enlevé à Che'hem, car, d'emblée, la question posée par le traité Sotta : "pourquoi fut-il enterré à Che'hem ?" est écartée ici.

*Likouteï Si'hot*

Dans son commentaire de la Guemara<sup>(32)</sup>, Rachi répond à cette question et il explique que : "Dotan, dont il est question dans ce verset, était un village proche de Che'hem, dont il portait également le nom<sup>(33)</sup>. Autre explication, selon le Midrash, ils le jugèrent et le condamnèrent". Et, Rachi explique, à une autre référence<sup>(34)</sup>, que, d'après le Midrash, "Dotan n'est pas un nom de lieu". Néanmoins, selon le sens simple du verset, c'est effectivement un nom de lieu<sup>(35)</sup> et il n'y a donc aucune raison de penser que Che'hem était : "prédestiné pour le malheur" à cause des événements malencontreux qui s'étaient produits dans un village se trouvant à proximité. En outre, le verset souligne qu'il s'agit d'un autre

endroit : "ils sont partis d'ici... nous irons à Dotan". De ce fait, il est difficile d'admettre, selon le sens simple du verset, que Dotan était un village proche de Che'hem et en portant le nom<sup>(36)</sup>.

C'est donc pour cette raison que Rachi indique, à propos de Che'hem : "les frères de Yossef se sont mal comportés", sans mentionner la vente, mais en parlant uniquement d'un mauvais comportement, employant ainsi une expression moins grave. Toutefois, une question se pose encore. Si la vente de Yossef se produisit non pas à Che'hem, mais bien à Dotan, que veut dire Rachi, quand il constate que : "les frères de Yossef se sont mal comportés" ?

(32) A la même référence du traité Sanhédrin.

(33) C'est ce que dit le Yad Rama sur le traité Sanhédrin, à cette référence et le Gour Aryé, par la suite, au verset 17. Du reste, on peut se demander pourquoi ce dernier ne cite pas le commentaire de Rachi sur le traité Sanhédrin, à la même référence.

(34) Traité Sotta 13b.

(35) On verra aussi le Yad Rama, à cette référence.

(36) Le Réem explique, par la suite, au verset 17, que : "le lieu appelé Dotan se trouvait dans une autre région". On verra aussi le Torah Temima, à cette référence.



*Vayéchev*

5. L'explication de tout cela est la suivante. Au sens le plus simple, l'expression de nos Sages : "un endroit prédestiné pour le malheur" signifie que Yossef était arrivé dans un endroit où le malheur pouvait se produire<sup>(37)</sup>, en général et, de fait, les malheurs qui se produisirent là sont énumérés par la suite. C'est pour cela que Yossef lui-même connut le malheur en cet endroit et qu'il fut vendu.

Pour signifier que ce n'est pas ce qu'il entend par l'expression : "un endroit prédestiné pour le malheur", Rachi modifie l'ordre de ces malheurs et il mentionne, en premier lieu, le fait que : "les frères de Yossef se sont mal comportés", c'est-à-dire, précisé-

ment, le malheur dont il est question dans ces versets et qui concerne directement Yossef.

De la sorte, Rachi établit clairement que cet endroit est : "prédestiné pour le malheur" précisément pour Yossef, puisqu'il s'agit, en l'occurrence, de sa vente. Ainsi, arrivant à Che'hem, celui-ci se prépara pour le malheur, car c'est là que : "les frères de Yossef se sont mal comportés", comme nous le montrerons au paragraphe 6.

6. Pourquoi avoir opté pour cette interprétation ? A cause de la question qui est soulevée par les mots du verset dont Rachi fait le titre de son commentaire : "et, il arri-

(37) C'est ainsi que Rachi, commentant le verset Chela'h 13, 18, indique que : "il est une terre qui est fertile pour...". On verra aussi le Maharcha, à cette référence du traité Sanhédrin.

*Likouteï Si'hot*

va à Che'hem". Le verset : "et, il lui dit : va... et il l'envoya..." se conclut par : "et, il arriva à Che'hem". Puis, le verset suivant introduit les détails de ce récit, rapporte ce qui se passa en cet endroit, "un homme le trouva...". Cela veut bien dire que l'arrivée de Yossef à Che'hem eut un rôle fondamental, dans sa vente. Cette arrivée n'est donc pas mentionnée ici d'une façon accessoire. Bien au contraire, il est important de savoir que Yossef se trouvait là.

Or, ceci semble difficile à comprendre. Les frères de Yossef avaient déjà quitté Che'hem et ils se trouvaient à Dotan, comme on l'a dit au paragraphe 3. Yossef ne faisait donc que passer, à Che'hem et il poursuivit son chemin, pour rejoindre ses frères, à Dotan. Aussi, même si, pour la suite du récit, il est néces-

saire de préciser, comme on l'a indiqué au paragraphe 2, que Yossef était arrivé à Che'hem, pourquoi, en revanche, accorder une importance intrinsèque à cette arrivée<sup>(38)</sup> ? Pourquoi ne pas dire simplement : "un homme le trouva à Che'hem", sans ajouter : "et, il arriva à Che'hem", précision qui semble superflue ?

Rachi répond à cette question en disant : "il arriva à Che'hem : un endroit prédestiné pour le malheur, c'est là que les frères de Yossef se sont mal comportés". Ainsi, l'arrivée de Yossef n'est pas un simple détail, dans le récit de sa vente. Cette précision est essentielle, car c'est là que ses malheurs ont commencé. En cet endroit, en effet, "ses frères se sont mal comportés" et, même s'il est vrai que sa vente eut lieu à Dotan, le "mauvais comportement" de ses frères était déjà effectif quand ils se

(38) On notera que Rachi commente aussi le verset : "et, il l'envoya de la plaine de 'Hébron", non pas selon son sens simple, ce qui ne serait qu'une évidence, comme le fait remarquer le

Maskil Le David, à ce propos, mais de la façon suivante : "selon le conseil profond... afin que s'accomplisse ce qui est dit... ta descendance sera étrangère".

### Vayéchev

trouvaient à Che'hem. C'est là qu'ils commencèrent à penser au malheur, à s'y préparer<sup>(39)</sup>, à : "rechercher, pour toi, des cultes dévoyés par lesquels on te tuera".

7. Les deux malheurs suivants, le fait que Dina ait été abusée et que le royaume de David ait été partagé, sont également liés à Che'hem, en tant qu'endroit prédestiné pour le malheur de Yossef. En effet, Rachi expliquait, au préalable<sup>(40)</sup>, que Yossef : "rapportait à son père qu'ils consommaient les membres d'animaux encore vivants, qu'ils humiliaient les fils des servantes en les traitant d'esclaves et qu'ils étaient suspectés d'immoralité. De ce fait, il fut lui-même puni en ces trois domaines, sur le membre d'un animal vivant quand ils sacrifièrent... sur la calomnie quand il fut vendu comme esclave... sur l'immoralité, quand elle porta les yeux...".

La punition de Yossef se justifiait donc par trois points :

A) le membre d'un animal vivant,

B) l'humiliation des fils des servantes en les traitant d'esclaves,

C) la suspicion d'immoralité.

On peut en déduire, puisque ses malheurs furent préparés à Che'hem et y commencèrent effectivement, que cet endroit était "prédestiné" à ces trois malheurs, correspondant aux trois griefs de Yossef envers ses frères.

Les frères de Yossef : "se sont mal comportés" en : "recherchant, pour toi, des cultes dévoyés par lesquels on te tuera". Ce crime était donc la "préparation" du malheur qui devait survenir parce que Yossef avait dit que ses frères consommaient les membres d'animaux vivants<sup>(41)</sup>. De ce fait, "ils sacrifièrent...". En outre, "c'est là qu'on avait

(39) On verra le Divrei David, à cette référence, selon lequel : "bien qu'ils adoptèrent un mauvais comportement seulement à Dotan, le conseil de le faire, en revanche, leur fut bien donné à Che'hem".

(40) Vayéchev 37, 2.

(41) On verra le verset Béréchit 9, 2 et le commentaire de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

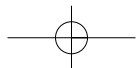
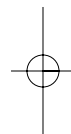
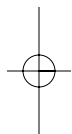
abusé Dina<sup>(42)</sup> et l'endroit était donc prédestiné au malheur pour celui qui avait affirmé que : "ils étaient suspectés d'immoralité". De ce fait, "elle porta les yeux...". Enfin, "c'est là que fut partagé le royaume de David", ce qui est une humiliation, une réduction pour la maison de David. En outre, celle-ci fut réalisée par Yerovoam, de la tribu d'Ephraïm, fils de Yossef. L'endroit était donc "prédisposé pour le malheur" à cause de : "l'humiliation infligée aux fils des servantes, en les traitant d'esclaves". C'est ainsi que Yossef fut lui-même vendu comme esclave.

Ceci supprime toutes les questions qui ont été posées au paragraphe 3. Ainsi, d'autres malheurs se sont effectivement produits à Che'hem, de même que des événements heureux. En effet, selon le sens simple du verset, cet endroit était prédestiné pour le malheur, uniquement par rapport à Yossef<sup>(43)</sup>. Il n'en était pas de même, en revanche, pour tous les autres enfants d'Israël, d'autant que l'alliance conclue par Yochoua pour que tous mettent en pratique la Torah et les Mitsvot fut scellée précisément en cet endroit.

(42) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayétsé 30, 21, qui dit : "Dina... Léa jugea...", puis : "et, D.ieu se souvint...". Yossef naquit ensuite et ce nom lui fut donné parce que : "D.ieu m'ajoute...".

(43) On verra le premier commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 48, 22, selon lequel Yaakov donna à Yossef : "Che'hem, à proprement parler".

# **MIKETS**



*Mikets**Mikets – 'Hanouka**Délivrances, miracles et merveilles**(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Mikets,**Chabbat 'Hanouka 5724-1963)**(Likouteï Si'hot, tome 15, page 366)*

1. Dans le texte du paragraphe *Ha Nérot Halalou*, “ces lumières”, indiquant pour quelle raison celles-ci sont allumées, figurent trois expressions : “pour les délivrances, pour les miracles et pour les merveilles”<sup>(1)</sup>. Puis, à la fin de ce paragraphe, ces trois expressions sont répétées encore une fois, mais dans un ordre différent<sup>(2)</sup> : “afin de rendre grâce et de

louer Ton grand Nom, pour Tes miracles, pour Tes merveilles et pour Tes délivrances”.

Il nous faut donc comprendre la raison pour laquelle le classement de ces trois expressions est modifié ici.

2. Ce paragraphe mentionne, non seulement : “Tes miracles”, mais aussi : “Tes mer-

(1) C'est ce que disent le traité Sofrim, chapitre 20, au paragraphe 6, selon la version que nous en possédons, le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 676, de même que le Sidour de l'Admour Hazaken. D'autres Sidourim, en revanche, adoptent un ordre différent ou bien font un ajout, mais ce point ne sera pas traité ici.

(2) C'est ce que disent, notamment, les Sidourim de l'Admour Hazaken, du Chnei Lou'hot Ha Berit et du Yaabets. Le traité Sofrim, à cette référence, le Tour, Ora'h 'Haïm, à la même référence et d'autres textes encore mentionnent : “Tes merveilles” avant : “Tes miracles”. D'autres Sidourim présentent aussi quelques autres différences, mais ce point ne sera pas traité ici.

*Likouteï Si'hot*

veilles" et : "Tes délivrances", ce qui veut bien dire que la Mitsva des lumières de 'Hanouka commémore non seulement<sup>(3)</sup> le miracle de la fiole d'huile, qui ne peut pas être qualifié de : "délivrances", mais aussi toutes les formes de salut que D.ieu a accordées : "en ces jours-là, à cette époque-ci"<sup>(4)</sup> et qui, de façon générale, sont décrites par ces trois expressions, comme nous le montrerons.

Bien plus, ces termes sont au pluriel, "délivrances", "miracles", "merveilles", car les événements de 'Hanouka portent en eux de nombreuses délivrances, appartenant à différentes catégories. Et, ceci nous permettra de répondre à

une forte question que l'on peut se poser, à propos de la commémoration de ce miracle de 'Hanouka.

Quand on célèbre le miracle de Pourim, il est une obligation de mentionner le salut et la délivrance de Haman l'impie, à la fois le jour et la nuit<sup>(5)</sup>. En revanche, il n'en est pas de même pour la victoire de 'Hanouka contre les Grecs, qui fut également miraculeuse, bien plus, qui fut un miracle évident, puisqu'il est dit que : "Tu as placé les forts dans les mains des faibles, ceux qui étaient nombreux dans les mains de ceux qui étaient peu"<sup>(6)</sup>, alors que le miracle de Pourim s'inscrit dans les voies de la nature. Or,

(3) Bien entendu, l'aspect essentiel reste la commémoration des lumières de 'Hanouka.

(4) On verra le Tsafnat Paané'h sur le Rambam, lois de 'Hanouka, chapitre 3, au paragraphe 3 et la formulation du Rambam, chapitre 4, au paragraphe 12 : "pour faire connaître le miracle et pour renforcer l'éloge de D.ieu, l'action de grâce relative aux miracles qu'il a accomplis pour nous". On verra aussi le traité Chabbat 23a, qui dit que : "les femmes sont tenues d'al-

lumer les lumières de 'Hanouka, car elles étaient elles-mêmes concernées par le miracle" et Rachi explique : "le miracle s'est produit par l'intermédiaire d'une femme".

(5) Traité Meguila 4a. Rambam, lois de la Meguila, chapitre 1, au paragraphe 3. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 687, au paragraphe 1.

(6) Selon le texte de *Al Ha Nissim*, "pour les miracles", récité à 'Hanouka



## Mikets

le miracle de 'Hanouka n'est mentionné, la nuit, que dans le paragraphe *Al Ha Nissim*, qui est ajouté dans la prière d'Arvit et dans la bénédiction après le repas.

Or, la prière d'Arvit n'est pas obligatoire<sup>(7)</sup> et il n'est pas une nécessité de prendre un repas, comprenant du pain, à 'Hanouka<sup>(8)</sup>. Cela veut dire que l'on n'est pas tenu<sup>(9)</sup> de

mentionner le miracle de la victoire à la guerre, durant la nuit de 'Hanouka.

On peut donc apporter une réponse simple à cette question en fonction de ce qui a été exposé au préalable. L'allumage des lumières, à 'Hanouka, commémore non seulement le miracle de la fiole d'huile, mais aussi tous les autres miracles de cette

(7) Traité Bera'hot 27b. Rambam, lois de la prière, chapitre 1, au paragraphe 6. Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 235. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, début du chapitre 89.

(8) Même si l'on admet l'obligation d'un festin et de la joie, ou encore de prendre un repas, ceci ne doit pas être nécessairement la nuit. On verra, à ce sujet, notamment, le Morde'haï, cité par le Darkeï Moché, Ora'h 'Haïm, chapitre 670 et le Baït 'Hadach, à cette référence, le Yam Chel Chlomo

sur le traité Baba Kama, chapitre 7, au paragraphe 37, de même que la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 10, à partir de la page 142.

(9) Bien plus, si l'on omet le paragraphe *Al Ha Nissim*, dans la prière ou bien dans la bénédiction après le repas, on ne recommence pas, selon le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 682, au paragraphe 1 et l'on verra les responsa Tséma'h Tsédek, porte des additifs, au paragraphe 11.

*Likouteï Si'hot*

fête. Et, l'on observe<sup>(10)</sup>, effectivement que l'un des moyens de commémorer le miracle est bien de rendre grâce à D.ieu en allumant des lumières<sup>(11)</sup>.

3. Ceci nous permettra de comprendre les changements de l'ordre des termes figurant dans le paragraphe *Ha Nérot Halalou*. Il y est question, tout d'abord, des trois sortes de salut et de délivrance : "que Tu as fait pour nos ancêtres, en ces jours-ci". De ce fait, on y mentionne : "les délivrances, les miracles et les merveilles", selon l'ordre chronologique, d'abord, le salut, ensuite le miracle et enfin la merveille.

Par contre, à la conclusion du paragraphe *Ha Nérot*

*Halalou*, il est fait allusion à la manière dont ces trois manifestations mettent en éveil en nous le sentiment de : "rendre grâce et louer Ton grand Nom". En pareil cas, l'ordre est différent. Ce sont les miracles qui, les premiers, mettent en éveil le désir de louer D.ieu et de Lui rendre grâce. Puis, viennent les merveilles et, seulement en dernier lieu, les délivrances.

4. Pour comprendre tout cela, nous précisons la différence qui peut être faite entre les délivrances, les miracles et les merveilles. Quand un homme fait la guerre contre un autre, ayant des forces comparables aux siennes, à la fois quantitativement et qualitativement<sup>(12)</sup>, il doit, néan-

(10) On verra les Tossafot sur le traité Sanhédrin 32b et le Targoum sur le verset Yermyahou 25, 10, qui dit : "ils rendent grâce en allumant des bougies". On verra le *Likouteï Si'hot*, tome 10, à la page 279, qui dit que l'expression : "ils ont allumé des lumières dans les cours de Ton sanctuaire", figurant dans le paragraphe *Al Ha Nissim*, se rapporte à celles qu'on alluma pour la joie et pour l'honneur de D.ieu, comme les lumières de Sim'hat Beth Ha Choéva, sur l'esplanade des femmes, dans le Temple, selon le traité Soukka 51a, ou bien les

lumières de la synagogue, selon le traité Bera'hot 53a, le Tour et Choul'han Arou'h, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 610, au paragraphe 4. Toutes ces lumières n'ont pas leur place dans le Sanctuaire.

(11) Pourquoi l'action de grâce sur le miracle de la victoire à la guerre est-elle instaurée précisément par des lumières ? Afin d'inclure également le miracle de la fiole d'huile.

(12) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 14, 9.

*Mikets*

moins, avoir recours au salut de D.ieu pour emporter la victoire. Car, de manière naturelle, c'est parfois lui qui l'emporte, mais, d'autres fois, c'est son adversaire. Néanmoins, une telle délivrance, une victoire emportée de cette façon apparaîtra comme un événement naturel, non pas comme un miracle transcendant la nature. En effet, cette nature ne fait pas obstacle à ce que cet homme l'emporte sur son adversaire.

Le miracle est une forme de salut, de délivrance, qui transcende<sup>(13)</sup> la nature et qui va à l'encontre des limites du monde. C'est le cas, par exemple, d'une victoire à la guerre, emportée par celui qui est beaucoup plus faible que son adversaire, sans aucune commune mesure, de sorte que,

d'une manière naturelle, il ne pouvait pas gagner cette guerre. Une telle victoire est bien un miracle, transcendant la nature.

Les merveilles sont des événements suscitant l'émerveillement de ceux qui les observent, non pas des miracles évidents, puisqu'on peut leur trouver une explication naturelle, mais, en tout état de cause, des situations particulières, s'écartant du comportement courant<sup>(14)</sup> et qui sont, de ce fait, merveilleux.

C'est ainsi que l'Admour Hazaken écrivit<sup>(15)</sup>, à propos de sa libération du 19 Kislev : "D.ieu a accompli des merveilles sur la terre". Cette libération fut décidée par les ministres, à l'issue de nombreuses interventions exté-

(13) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 21, 8.

(14) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 8, 19 et l'enseignement de nos Sages, dans le traité Nidda 31a, qui indique qu'à propos de : "celui auquel le miracle survient sans qu'il en ait conscience", le verset Tehilim 72, 18 dit : "Il accomplit des

merveilles, Seul". On verra, à ce propos, les notes 16 et 36 ci-dessous.

(15) Dans sa lettre bien connue, publiée, notamment, dans la Meguila du 19 Kislev, qui est parue aux éditions Kehot, en 5712, à la page 22 et dans le Séfer Ha Toledot Admour Hazaken, à la page 218.

*Likouteï Si'hot*

rieures, mais, pour autant, elle ne fut en aucune façon un événement courant. C'était, à proprement parler, une "merveille"<sup>(16)</sup>.

5. Ces trois formes de salut et de délivrance divine se passèrent : "en ces jours-là", à l'époque de 'Hanouka. Dans l'ordre, il y eut d'abord les délivrances, puis les miracles

(16) Il est une autre catégorie de merveilles, se distinguant même des miracles, comme l'explique le Or Ha Torah sur Mi'ha, aux pages 486 et 487, commentant le verset : "comme aux jours de ta sortie d'Égypte, Je montrerai des merveilles", qui seront des merveilles même par rapport aux miracles de la sortie d'Égypte. En effet, il y eut alors : "le miracle au sein du miracle", comme le disent le traité Chabbat 97a et les références indiquées. De même, le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 59, au paragraphe 5 et Chemot Rabba, à la fin de la Parchat Bechala'h, précisent que : "le Saint béni soit-Il est le miracle de Moché, qui est lui-même le miracle d'Israël". De simples miracles peuvent s'insérer dans les voies naturelles. C'est le cas d'une victoire au combat, lorsque : "Tu as placé les forts dans les mains des faibles", puisque cette guerre se déroula d'une manière naturelle. Par rapport aux merveilles, ces miracles sont considérés comme : "introduits dans les vêtements de la nature". On verra, à ce propos, le Chaar Ha Emouna, chapitre 15, à la page 30a. Ce sont des miracles qui empruntent les voies naturelles. C'est ainsi que, pour obtenir celui de 'Hanouka, il fallut faire la guerre. On verra les commentaires du Maharal sur le traité

Chabbat 21b et le Toureï Zahav, Ora'h 'Haïm, chapitre 670, au paragraphe 3. De fait, il y a plusieurs façons de faire la guerre. A propos de celle de Midyan, il est dit : "enrôlez d'entre vous des hommes pour l'armée". Pour autant, les versets Matot 31, 3-7 et 49 affirment : "nous n'avons pas perdu un seul homme". Cela veut dire qu'une guerre fut effectivement nécessaire, mais que la victoire fut totalement surnaturelle. A l'inverse, pendant la guerre de 'Hanouka, de nombreux Juifs furent tués. Par ailleurs, il y eut aussi la conquête de Yeri'ho par Yochoua. La muraille s'effondra alors, de façon miraculeuse, sans aucun rapport avec les voies naturelles et : "le peuple monta... ils saisirent... au fil de l'épée", selon les versets Yochoua 6, 20-21, mais cette distinction ne sera pas commentée ici. A l'inverse, les merveilles sont des miracles qui vont totalement à l'encontre de la nature, sans avoir rien de commun avec elle. On verra, à ce propos, le Chaar Ha Emouna, chapitre 15, à la page 30b, mais l'on peut se demander s'il introduit effectivement une telle distinction ou bien s'il ne fait qu'une différence globale entre ce qui a une apparence naturelle et ce qui ne l'a pas. Pour ce qui est du miracle de la fiole d'huile, on peut penser que

*Mikets*

et enfin les merveilles. Le début de la victoire des 'Hachmonaïm fut dans leur propre ville, à Modiin, où se trouvaient Matityahou et ses fils. Les Grecs voulaient y sacrifier un animal impur, les 'Hachmonaïm se soulevèrent contre eux et ils parvinrent à les vaincre<sup>(17)</sup>.

C'est donc en la matière<sup>(18)</sup> qu'il y eut une délivrance, mais non un miracle évident, car, à Modiin, les Grecs étaient peu nombreux. Puis, par la suite, les Juifs durent combattre un très grand nombre de

Grecs, qu'Antiochus avait envoyé là<sup>(19)</sup>. Ceux-ci étaient bien plus nombreux que les quelques soldats juifs et, dès lors, un miracle évident, transcendant la nature, se produisit : "Tu as placé les forts dans les mains des faibles, les nombreux dans les mains de ceux qui sont peu". Les Juifs emportèrent ainsi la victoire.

Après la victoire militaire, les 'Hachmonaïm pénétrèrent dans le Temple et ils constatèrent qu'il n'y avait pas d'huile pure pour allumer le Chandelier, car les Grecs

tout dépend des deux manières de l'interpréter et l'on verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 184. On peut penser, en effet, que la quantité d'huile avait été augmentée, comme ce fut le cas pour le flacon d'huile d'Elisha, selon les versets Mela'him 2, 4, 2 et suivants. C'est ce que dit le Midrash Maassé 'Hanouka, mais l'on verra aussi le Beth Yossef, partie Ora'h 'Haïm, au chapitre 670 et le Tourei Zahav, qui ne mentionnent pas ce Midrash. On peut avancer également que c'est la qualité de l'huile qui avait été modifiée, de sorte qu'elle a brûlé plus lentement. On verra, à ce propos, la note 26 ci-dessous.

(17) Selon Yossifoun, au chapitre 20 et l'on verra le Séfer 'Hachmonaïm 1, au chapitre 2. Pour l'heure, je n'ai pas

vu que cela soit mentionné dans les livres des Décisionnaires d'Israël, si ce n'est une fois, dans le Baal Hala'hot Guedolot, lois des scribes. Pourtant, le Séder Ha Dorot en fait bien mention. On en parle aussi dans le Meor Enaïm, mais l'on sait de quelle manière cet ouvrage est considéré. On n'y reviendra pas ici.

(18) Il en fut de même pour toutes les victoires emportées à Jérusalem, jusqu'à la grande guerre, selon la Meguilat Antiochus, imprimée dans plusieurs Sidourim et Ma'hzorim des communautés séfarades, qui la lisaient. On verra aussi le Midrash 'Hanouka.

(19) On verra, notamment, la Meguilat Antiochus et le Midrash 'Hanouka.

*Likouteï Si'hot*

avaient souillé : “toutes les huiles du Sanctuaire”. Puis, ils trouvèrent : “une fiole d’huile portant le sceau du Grand Prêtre”<sup>(20)</sup>. Cette découverte fut un miracle évident.

Même si l’on s’entête à voir là un événement naturel, en avançant que les Grecs n’avaient pas remarqué cette fiole<sup>(21)</sup> et qu’ils n’avaient donc pas pu la souiller, bien plus, même si l’on dit, comme les Tossafot<sup>(22)</sup>, que : “elle portait ce sceau sous la terre”, ce qui est très inhabituel, d’autant qu’il y avait, dans le Temple,

un département des huiles<sup>(23)</sup>, on observe, cependant, que les Grecs n’avaient pas pensé à la chercher en cet endroit<sup>(24)</sup>. Ceci nous permet de comprendre leur certitude que cette huile était effectivement pure et que les Grecs ne l’avaient pas souillée en la déplaçant.

Pour autant, il y a bien là un fait merveilleux<sup>(25)</sup>, une merveille<sup>(26)</sup>. Les Grecs avaient souillé toutes les huiles et seule cette fiole avait été préservée. Elle était restée entière et elle n’avait pas été touchée.

(20) Traité Chabbat 21b.

(21) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 21b, qui précise qu’elle était cachée.

(22) Sur le traité Chabbat 21b.

(23) Traité Midot, chapitre 5, à la Michna 5.

(24) On verra le traité Baba Metsya 42a, qui dit que : “l’argent se cache uniquement dans le sol et maintenant...”, c’est-à-dire après l’époque de Chmouel.

(25) Le Meïri sur le traité Chabbat 21b dit que, le premier soir, on dit une bénédiction sur la délivrance et

sur l’action de grâce pour avoir trouvé la fiole d’huile. Le Chaareï Ora, dans le discours ‘hassidique intitulé : “il est écrit : Tu es”, au chapitre 17, explique que l’aspect essentiel du miracle est le fait que l’on trouva cette fiole d’huile. On consultera ce texte.

(26) Selon l’explication qui dit que les merveilles dépassent les miracles n’ayant pas d’apparence naturelle, et l’on verra la note 16 ci-dessus. A ce propos, il faut admettre que ces “merveilles” sont, en fait, le miracle de la fiole d’huile, comme le dit cette note.

## Mikets

Par la suite, il y eut un autre miracle encore<sup>(27)</sup> et l'huile brûla pendant huit jours. Il y eut aussi d'autres délivrances et d'autres merveilles.

6. Cet ordre, délivrances, miracles et merveilles, est celui qui s'appliquait : "en ces jours-là". En revanche, quand il s'agit de : "louer Ton grand Nom et Lui rendre grâce", par la suite, c'est un ordre différent qui doit être adopté. Tout d'abord, on doit rendre grâce à D.ieu pour Ses miracles, dont l'origine divine est évidente pour tous.

Puis, en méditant, on parvient à percevoir le contenu véritable de différents événements et l'on constate qu'ils sont : "Tes merveilles", même si celui qui veut se tromper peut toujours le faire et prétendre que ces événements sont naturels. Après avoir pris

conscience de ces merveilles, on louera D.ieu de les avoir accomplies.

Ensuite, on s'aperçoit que, pour : "tes délivrances", qui ne sont pas des miracles, ni même des merveilles, mais bien des événements naturels, on doit aussi louer D.ieu et Lui rendre grâce, car : "la délivrance est à D.ieu" et la nature est elle-même surnaturelle. Une délivrance justifie donc qu'on loue D.ieu et qu'on Lui manifeste sa reconnaissance<sup>(28)</sup>.

7. On peut donner, à ce propos, une explication plus profonde. Les Juifs tirent, d'emblée, leur influence du stade de la Divinité qui transcende la nature. Néanmoins, cette vitalité s'enveloppe du vêtement de la nature. Cela veut dire que le comportement naturel est lui-même

(27) Bien entendu, ceci est inclus également dans le paragraphe *Ha Nérot Halalou*, qui parle de miracles évidents, transcendant la nature, au pluriel, comme on l'a indiqué au paragraphe 2. Toutefois, on mentionne les trois catégories, dans l'ordre en lequel elles apparurent pour la première fois, comme c'est le cas pour les délivrances et les merveilles. C'est une éviden-

ce et l'on verra, à ce propos, la note précédente, de même que le Meïri, précédemment cité et le Péri 'Hadach, Ora'h 'Haïm, au chapitre 670, lequel considère que la première nuit de 'Hanouka n'est pas liée au miracle de l'huile qui brûla pendant huit jours.

(28) On verra le Yohel Or, aux pages 154 et 155.

*Likouteï Si'hot*

divin et donc qu'il surpasse la nature, selon l'acceptation courante de ce terme. Chez les Juifs, la nature n'est ainsi qu'un vêtement extérieur, occultant le comportement miraculeux<sup>(29)</sup>, que le Saint béni soit-Il adopte envers eux.

Il en résulte que celui qui a des yeux "lumineux" percevra la vérité et il observera, d'emblée, le miracle. Le vêtement de la nature n'aura aucune emprise sur lui<sup>(30)</sup>. Comme on l'a maintes fois souligné<sup>(31)</sup>, nos Sages disent<sup>(32)</sup> qu'un Juif : "a foi en Celui Qui possède la vie éter-

nelle et sème". Or, c'est D.ieu Qui a fixé les lois de la nature, ainsi qu'il est dit<sup>(33)</sup> : "les semailles et les récoltes... ne disparaîtront pas". Malgré cela, ces lois ne sont pas la raison véritable, conduisant les Juifs à planter leurs récoltes. En fait, ils travaillent leurs champs, ils sèment parce qu'ils ont : "foi en Celui Qui possède la vie éternelle".

8. La 'Hassidout explique<sup>(34)</sup> que ce qui s'exprime au point le plus bas émane de la source la plus haute et il en est de même également pour les miracles. Ceux qui prennent

(29) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la fin du chapitre 88, qui dit que : "les âmes juives, ici-bas, ne sont pas soumises au comportement naturel. Elles reçoivent la révélation du Nom Avaya transcendant la nature et elles peuvent l'obtenir de deux façons...". On consultera ce texte.

(30) On verra, à ce sujet, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, troisième causerie de la Parchat Bechala'h, à partir du paragraphe 6 et les références indiquées.

(31) Likouteï Si'hot, tome 1, aux pages 216 et 240, tome 18, dans la Parchat Balak, 5736, au paragraphe 4.

(32) Yerouchalmi cité par les Tossafot sur le traité Chabbat 31a, mais le Maharats 'Hayot, dans le Imrei Bina, au chapitre 2, dit que ceci ne figure pas dans la version que nous possédons du Yerouchalmi. Midrash Tehilim, au Psaume 19. Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 13, au paragraphe 16.

(33) Noa'h 8, 22.

(34) On verra, notamment, la longue explication du Chaarei Ora, dans le discours 'hassidique intitulé : "Il viendra, portant l'habit royal", à partir du chapitre 12.



## *Mikets*

une apparence naturelle ont une source plus haute que les miracles évidents<sup>(35)</sup>. Bien plus, la nature elle-même a une source particulièrement haute<sup>(36)</sup>.

Les miracles évidents émanent des révélations de la Lumière de D.ieu, qui sont limitées par l'orientation qu'elles prennent. En effet, un tel miracle doit apparaître à l'évidence. Les miracles recevant une apparence naturelle, à l'inverse, proviennent de la Lumière qui est trop haute pour se dévoiler. C'est pour

cette raison qu'ils s'introduisent dans les voies de la nature.

Malgré cela, un tel "vêtement" suscite l'émerveillement chez celui qui en est le témoin. Ce dernier a l'impression d'assister à des merveilles : "dépassant la nature"<sup>(37)</sup>. Il faut en conclure qu'une telle Lumière n'exclut pas totalement la possibilité du dévoilement.

Ce sont donc précisément les "délivrances", totalement naturelles, qui émanent de

(35) On verra le Torah Or, Meguilat Esther, aux pages 93a-c-d et 100a, de même que la longue explication du discours 'hassidique intitulé : "comme aux jours de ta sortie d'Egypte", de 5738.

(36) C'est ce que l'on peut déduire de la règle précédemment énoncée selon laquelle ce qui a la source la plus haute descend jusqu'au point le plus bas. On notera qu'il est dit, à propos des miracles se déroulant sans la conscience de celui qu'ils concernent, c'est-à-dire qui sont le plus clairement introduits dans les phénomènes naturels, selon l'explication du Yohel Or :

"Il accomplit des merveilles, Seul". On verra, à ce propos, ce qui est dit à la note 14. En effet, ces miracles émanent du niveau en lequel D.ieu est "seul", Son Essence et Sa nature. On verra le Yohel Or, même référence, au paragraphe 9 et la longue explication du discours 'hassidique : "comme aux jours de ta sortie d'Egypte", précédemment cité.

(37) Selon les termes du Torah Or, à cette référence, à la page 100a et, de même, à la page 93d, à propos du miracle de Pourim. On consultera également le Yohel Or, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

l'Essence de D.ieu, au-delà de toute capacité de révélation. Une telle délivrance est effectivement surnaturelle. Elle émane de D.ieu Lui-même et elle prend la forme d'un événement pleinement inscrit dans l'ordre naturel<sup>(38)</sup>.

C'est donc dans cet ordre que doivent être pris en compte ces trois éléments, "afin de rendre grâce et de louer Ton grand Nom, pour

Tes miracles, pour Tes merveilles et pour Tes délivrances". Tout d'abord, on rend grâce et on loue D.ieu<sup>(39)</sup> pour les révélations de la Lumière, desquelles émanent : "Tes miracles", puis on le fait pour la Lumière qui surpasse toute révélation, "Tes merveilles". Enfin, vient l'action de grâce proprement dite, pour : "Ton grand Nom"<sup>(40)</sup>, essentiellement grâce à : "Tes délivrances".

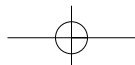
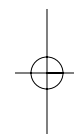
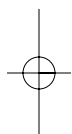
(38) On notera que les lumières de 'Hanouka sont allumées à partir du coucher du soleil, afin d'éclairer l'obscurité, précisément, comme l'indiquent, notamment, le Torah Or, à la fin du discours 'hassidique intitulé : "réjouis-toi et sois joyeuse" et à la fin du discours 'hassidique intitulé : "les lumières de 'Hanouka", le Chaareï Ora, à la fin du discours 'hassidique intitulé : "le 25 Kislev", le Sidour de l'Admour Hazaken, à la page 275b-c et le discours 'hassidique intitulé : "les lumières de 'Hanouka" de 5643. En outre, le fait que : "et, l'Eternel éclaire mon obscurité" est commenté par le Torah Or et le Chaareï Ora, dans les discours 'hassidiques intitulés : "car Tu es ma Lumière". On peut penser que, de ce fait, l'Admour Hazaken a

choisi la version qui mentionne : "tes miracles" avant : "tes merveilles", comme l'indiquait la note 2, ce qui veut dire que les merveilles sont inférieures aux miracles. La relation avec la nature, exposée aux paragraphes 4 à 6, est la suivante. A 'Hanouka, l'essentiel est d'éclairer l'obscurité de la nature.

(39) Ce terme fait allusion à la louange, mais aussi à la lumière brillante, au reflet qui est totalement révélé, comme l'explique, notamment, le Torah Or, à la fin du discours 'hassidique intitulé : "le 25 Kislev".

(40) On verra le Torah Or, au début de la Parchat Chemot, le Torat 'Haïm et le Or Ha Torah, à la même référence.

**VAYGACH**



## Vaygach

### Vaygach

#### *L'installation dans la région de Gochen*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaygach 5725-1965)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 47, 27)

(Likouteï Si'hot, tome 15, page 405)

1. Concernant l'expression : "ils en prirent possession", figurant dans le dernier verset de notre Paracha, "et, Israël s'installa dans le pays de l'Egypte, dans la région de Gochen. Ils en prirent possession, ils se multiplièrent et devinrent très nombreux", on trouve deux explications :

A) Il y a, tout d'abord, l'explication de cette expression : "ils en prirent possession" qui est conforme au sens simple du verset. C'est celle qui est énoncée par Rachi<sup>(1)</sup> : "ce terme désigne la propriété"<sup>(2)</sup>.

B) Il y a, en outre, l'interprétation énoncée par le

(1) C'est aussi l'interprétation, notamment, du Targoum Onkelos, du Targoum Yonathan Ben Ouzyel, de la Pessikta Zoutrata, de Rabbi Avraham Ibn Ezra et du 'Hizkouni. Le Radak, à cette référence, dit qu'ils achetèrent cette propriété, mais l'on verra son Séfer Chorachim, à l'article : "saisir", qui affirme que le terme de propriété est de la même racine que le verbe prendre. On verra aussi le Be'hayé, à cette référence et le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset 'Hayé Sarah 23, 4. On verra aussi le verset Vaygach 47, 11 :

"il leur donna une propriété". Et, l'on peut penser que Rachi fait allusion à ce verset.

(2) C'est ce que l'on trouve dans la plupart des éditions. Dans quelques unes d'entre elles, vraisemblablement par erreur, car on ne voit pas ce qu'il est possible de saisir, en la matière, dans la longue explication que l'on trouve, à ce sujet, dans le Midrash, il est dit : "ce terme désigne ce que l'on saisit". La première et la seconde éditions de Rachi, de même que plusieurs manuscrits, ne comportent pas cette explication.

*Likouteï Si'hot*

Midrash<sup>(3)</sup> : “le pays les saisissait et les prenait, comme un homme qui est saisi contre son gré”. En ce sens, ce terme désigne ce que l’on prend soi-même.

Le sens simple du verset impose d’écarter l’explication retenant le sens de prendre, à cause de la suite du verset : “et, Israël s’installa... ils en prirent possession, ils se multiplièrent et devinrent très nombreux”. En effet, la Torah précise, par ces mots, de quelle manière les enfants d’Israël s’installèrent dans la région de Gochén. Et, c’est de cette façon qu’ils purent se multiplier et devenir très nombreux.

C’est la raison pour laquelle, selon ce sens simple du verset, on ne peut pas adopter l’explication du Midrash, selon laquelle les enfants

d’Israël s’installèrent contre leur gré. Si cela avait été le cas, en effet, ils ne se seraient pas multipliés. Et, l’on ne peut donc pas interpréter : “prendre possession” au sens de : “saisir”, en disant que les enfants d’Israël avaient saisi cette région en s’y installant. Car, il aurait alors fallu dire qu’ils furent saisis par elle, non qu’ils la saisirent.

Comme on l’a maintes fois indiqué<sup>(4)</sup>, lorsqu’il existe plusieurs explications de nos Sages portant sur un même mot ou bien sur un même sujet, cela veut dire qu’elles ne sont pas totalement divergentes. Et, bien plus, précisément parce qu’elles portent sur un même mot, elles doivent nécessairement être liées.

Or, les deux explications qui viennent d’être citées sont, en apparence, sans rap-

(3) Midrash Tadeshé, au chapitre 17. Et, l’on verra, à ce propos, le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 95, édition Théodore Albeck, qui dit : “ils prirent la terre afin d’honorer l’acte de propriété”.

(4) On verra, notamment, le Likouteï Si’hot, tome 3, à la page 782 et tome 15, à la page 281.

## Vaygach

port entre elles. Bien plus, elles présentent même un contenu opposé. Selon le sens simple du verset, en effet, les mots : “ils en prirent possession” soulignent que l’installation des enfants d’Israël dans la région de Gochen fut telle que celle-ci leur fut acquise, qu’elle devint leur propriété. Selon le Midrash, en revanche, c’est l’idée contraire qui est soulignée ici. Les enfants d’Israël furent, en l’occurrence, saisis par le pays de l’Egypte, contre leur gré.

2. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, l’affirmation précédente du commentaire de Rachi sur le début de ce verset, introduisant le fait que : “ils en prirent possession”. En effet, citant les mots : “et, Israël s’installa dans le pays de l’Egypte”, Rachi explique : “Où cela ? Dans la région de Gochen<sup>(5)</sup>, qui est dans le pays de l’Egypte”.

(5) L’expression : “dans la région de Gochen” fait partie du verset, mais le copiste ne s’en est pas aperçu et le commentaire de Rachi consiste uniquement à introduire ici les mots : “où cela ?”, comme c’est souvent le cas. On trouvera l’équivalent, dans

Les commentateurs<sup>(6)</sup> précisent que Rachi répond ici à la question suivante. L’expression : “dans le pays de l’Egypte, dans la région de Gochen” semble indiquer qu’il s’agit de deux endroits différents. Rachi commente donc : “Où cela ? Dans la région de Gochen”. En d’autres termes, il faut lire ce verset comme s’il disait : “Dans le pays de l’Egypte ? Où cela ? Dans la région de Gochen”. On peut, toutefois, se poser, à ce sujet, les questions suivantes :

A) Pourquoi Rachi doit-il ajouter : “qui est dans le pays de l’Egypte” ? Cette précision n’est-elle pas évidente puisqu’il est dit : “Et, Israël s’installa dans le pays de l’Egypte. Où cela ? Dans la région de Gochen” ?

B) De même, on peut s’interroger sur le verset proprement dit : pourquoi dire à la

notre Paracha, pour les versets : 44, 19 – 45, 12 – 45, 23 – 45, 28 – 46, 26 – 46, 31.

(6) Gour Aryé et Sifteï ‘Ha’hamim, à cette référence. Mais, le Réem et le Débek Tov donnent une autre explication, à ce propos.

*Likouteï Si'hot*

fois: "dans le pays de l'Égypte" et : "dans la contrée de Gochen" ? Cette dernière expression n'est-elle pas suffisante pour savoir qu'il s'agit, en l'occurrence, du pays de l'Égypte ? En effet, cette Paracha indiquait clairement, au préalable<sup>(7)</sup>, que la région de Gochen appartient au pays de l'Égypte.

C) Si Rachi entend uniquement commenter la longue formulation de ce verset, "dans le pays de l'Égypte, dans la région de Gochen", pourquoi reproduit-il également, dans le titre de son commentaire, les mots du verset : "et, Israël s'installe" ?

3. L'explication de tout cela est la suivante. Rachi s'interroge ici sur la contradiction que l'on constate entre le contenu de ce verset et une Paracha précédente. En effet, lors de l'alliance entre les

parts du bélier<sup>(8)</sup>, D.ieu dit à Avraham : "car, ta descendance sera étrangère dans un pays qui ne lui appartiendra pas... puis ils sortiront...". Il en résulte qu'avant de se rendre en Terre sainte, les enfants d'Israël devraient, au préalable, se trouver en exil et être des : "étrangers dans un pays qui ne leur appartiendra pas". Or, comment cet exil pourrait-il être celui de l'Égypte alors que le verset dit qu'ils s'y "installèrent" ? L'installation n'est-elle pas l'inverse de l'exil<sup>(9)</sup> ? Bien plus, les enfants d'Israël se trouvaient dans la région de Gochen, qui était, comme le verset l'a déjà précisé<sup>(7)</sup>, "la meilleure du pays". Or, la Torah conclut : "ils en prirent possession" et : "ce terme désigne la propriété", ce qui veut dire que la région leur appartenait<sup>(10)</sup>.

C'est pour répondre à cette question que Rachi reproduit

(7) 47, 6 et 47, 11, de même que dans le commentaire de Rachi.

(8) Le'h Le'ha 15, 13-14.

(9) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Hayé Sarah 23, 4.

(10) Et, non uniquement, comme le dit le verset 47, 4 : "nous sommes venus résider dans le pays". On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 13 et le Be'hayé, à cette référence.



## Vaygach

aussi les mots : “et, Israël s’installa”, car, comme on l’a dit, la difficulté soulevée par ce verset porte précisément sur cette installation<sup>(11)</sup> d’Israël dans la région de Gochen. Le verset commenté par Rachi répond donc à cette interrogation en ajoutant les mots : “qui est dans le pays de l’Egypte”. Ainsi, la région de Gochen appartient effectivement au pays de l’Egypte<sup>(12)</sup>, non pas à celui de Canaan. De ce fait, leur installation était bien un exil, car les enfants d’Israël ne se trouvaient pas dans le pays de Canaan, le leur<sup>(13)</sup> et ils étaient bien : “étrangers dans

un pays qui ne leur appartenait pas”<sup>(14)</sup>.

4. Néanmoins, tout ceci n’est pas encore parfaitement clair, au moins selon la dimension profonde de la Torah<sup>(15)</sup>. On sait<sup>(16)</sup>, en effet, que la finalité de l’exil d’Egypte était d’affiner les enfants d’Israël, afin qu’ils soient en mesure de recevoir la Torah et de se rendre en Terre sainte. Comment donc cette finalité, cet affinement se sont-ils accomplis, lors de l’exil et de la servitude de l’Egypte, par le fait que : “Israël s’installa” ?

(11) D’une manière concrète, de leur part et non uniquement, comme le disait, au préalable, le verset 47, 11 : “et, Yossef installa... et il leur donna”.

(12) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Le’h Le’ha 12, 19.

(13) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 37, 2, à propos du verbe : “il s’installa”. Il souligne, en effet, que : “Yaakov voulut résider dans le calme, mais la colère de Yossef s’abattit sur lui...”. On verra les commentaires du Ramban, du Alche’h et du Kéli Yakar, au début de la Parchat Vayéchev.

(14) On verra le Kéli Yakar, à cette référence, de même que ce qui est dit

dans la suite de cette causerie, aux paragraphes 5 et 6.

(15) Selon le sens simple du verset Le’h Le’ha 15, 13 : “ils les asserviront et ils les opprimeront”, il ne s’agit pas ici des : “quatre cents ans”. En effet, se trouvant en Egypte, ils ne furent pas en permanence asservis et opprimés. En revanche, ils furent constamment : “étrangers dans un pays qui ne leur appartenait pas”. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 15, le Réem sur les versets Le’h Le’ha 15, 13 et 15.

(16) On verra, notamment, le Torah Or, à partir de la page 74a.

*Likouteï Si'hot*

Et, cette question est encore plus forte si l'on tient compte de la signification de l'expression : "ils s'y installèrent", selon le sens analytique de la Torah. Une notion préalable précisera cette idée. Le verset mentionne ici la propriété, ce qui veut dire que la région de Gochen appartenait aux enfants d'Israël, qu'elle était leur propriété et qu'elle le resta par la suite. Or, cette affirmation semble très difficile à comprendre : comment définir une partie de l'Égypte comme la propriété et l'héritage des enfants d'Israël ? N'est-ce pas le pays de Canaan qui est leur héritage, ainsi qu'il est dit<sup>(17)</sup> : "afin de te donner le pays de Canaan pour en hériter". Aucune affirmation semblable, en

revanche, n'est dite à propos de l'Égypte<sup>(18)</sup>.

Selon le sens simple du verset, cette question ne se pose pas, car l'installation dans la région de Gochen se prolongea pendant toute la durée de l'exil<sup>(19)</sup>, soit durant deux cent dix ans<sup>(20)</sup>. On peut donc, à juste titre, parler d'installation, à ce propos. En revanche, selon le sens analytique de la Torah, qui met en évidence son contenu profond, l'emploi de ce terme est effectivement peu compréhensible.

Le Radak, commentant le livre de Yochoua<sup>(21)</sup>, cite une explication analytique, selon laquelle le verset<sup>(22)</sup> affirmant que Yochoua prit : "toute la

(17) Le'h Le'ha 15, 7.

(18) On consultera le Midrash Béréchit Rabba qui est cité dans la note 3, indiquant : "il est dit ici : 'ils s'y installèrent' et plus loin (dans le verset Metsora 14, 34) : 'que je vous donne comme propriété'. C'est ainsi que vous recevez la terre... néanmoins, par la suite... si vous avez mérité une propriété...". Le Midrash Tadeshé, cité à la note 3, dit que, lorsqu'ils parvinrent dans le pays de Canaan, celle-ci fut confiée à leur

propriété et ils en disposèrent, ils la saisirent. On verra aussi le Radak qui est cité dans la note 1.

(19) Comme l'établissent les versets Vaéra 8, 18 – 9, 26 et Bo 12, 37.

(20) Commentaire de Rachi sur les versets Le'h Le'ha 15, 13, Mikets 42, 2 et Bo 12, 40.

(21) 11, 16. On verra aussi Rabboteinou Baaleï Ha Tossafot sur le verset Vaygach 46, 29.

(22) Il en est de même, au préalable, dans le verset 10, 41.

## Vaygach

région du Gochen” fait allusion à : “Gochen du pays de l’Egypte, qui est incluse dans les villes d’Israël”. Ce serait donc pour cette raison que le verset<sup>(23)</sup> en fait mention dans : “l’héritage des fils de Yehouda”.

On aurait donc pu expliquer le verset : “ils s’y installèrent”, au moins selon le sens analytique de la Torah, en précisant que la région de Gochen devint ensuite l’héritage des enfants d’Israël par le fait qu’elle se trouvait : “incluse dans les villes d’Israël”, à l’époque de Yochoua.

Cependant, il est difficile d’accepter cette interprétation, car comment pourrait-on affirmer qu’à l’époque du ver-

set : “et, Israël s’installa”, cette installation dans la région de Gochen pouvait d’ores être qualifiée de : “propriété” parce que, des siècles plus tard, cette région serait incluse dans les villes d’Israël, grâce à la conquête de Yochoua ?

L’explication de tout cela est donc la suivante. Le Midrash dit<sup>(24)</sup> que le Pharaon donna à Sarah : “la région de Gochen comme propriété” et : “c’est pour cette raison que les enfants d’Israël s’y installèrent, la région appartenant à Sarah notre mère”. Cela veut dire que les enfants d’Israël obtinrent la région de Gochen en tant qu’héritage de Sarah<sup>(25)</sup>.

(23) 15, 51.

(24) Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 26. On verra aussi l’explication du Radal, à cette référence, le Midrash Ha Gadol, sur les versets Vaygach 46, 34 et 47, 11, de même que sur le verset : “il leur donna une propriété” et Rabboteïnou Baaleï Ha Tossafot, précédemment cité.

(25) Ainsi, si l’on considère que, concrètement, Avraham n’avait pas acheté le pays de Canaan, selon la longue explication du Parchat Dera’him, au commentaire n°9 et les références

indiquées, le Likouteï Si’hot, tome 5, à la page 328, tome 15, à partir de la page 204 et les références indiquées, il faut dire que le terme et la notion d’héritage sont plus adaptés à la région de Gochen en tant qu’héritage effectif reçu de Sarah, tout comme le pays de Canaan était l’héritage reçu d’Avraham, mais ce point ne sera pas développé ici.

(26) Au début de la Parchat Chemot, de même que, notamment, le Or Ha Torah, à la même référence, à partir de la page 8 et tome 7, à la page 2475.

*Likouteï Si'hot*

Or, cette précision renforce la question qui vient d'être posée : comment les enfants d'Israël purent-ils vivre l'exil d'Egypte en se trouvant dans la région de Gochen, alors que celle-ci leur appartenait, à titre d'héritage et qu'ils n'étaient donc pas des : "étrangers dans un pays qui ne leur appartenait pas" ?

5. Nous comprendrons tout cela d'après l'explication du Torah Or<sup>(26)</sup> selon laquelle les différents aspects de l'exil d'Egypte, "l'âpre servitude, le mortier et les briques"<sup>(27)</sup>, existent aussi, dans leur dimension morale, en l'étude de la Torah. Comme le dit le Zohar<sup>(28)</sup> : "l'âpre servitude, ce sont les questions de l'étude ; le mortier, c'est le raisonnement a fortiori ; les briques, c'est l'établissement de la Hala'ha"<sup>(29)</sup>. Lorsqu'un Juif se

consacre à l'étude de la Torah, en faisant des efforts, en s'imposant une "âpre servitude", il reçoit l'équivalent de : "l'âpre servitude" de l'exil d'Egypte et, dès lors, il est dispensé de la situation matérielle équivalente.

Ainsi, la Michna<sup>(30)</sup> parle de : "celui qui accepte le joug de la Torah" en employant précisément le terme de : "joug" afin de décrire cette : "âpre servitude" dont le Zohar fait mention et elle affirme, à son propos, que : "on le dispense du joug de la royauté et du joug des contraintes du monde".

On peut donc retenir la même explication, pour ce qui fait l'objet de notre propos. Se trouvant dans la région de Gochen, les enfants d'Israël vécurent et réalisèrent l'équi-

(27) Chemot 1, 14.

(28) Tome 3, à la page 153a.

(29) Il semble qu'il faille interpréter de cette façon le Torah Or. Dans les versions que j'ai consultées, les mots :

"les briques, c'est l'établissement de la Hala'ha" ne sont pas à leur place.

(30) Traité Avot, chapitre 3, à la Michna 5.

## Vaygach

valent de l'exil et de la servitude de l'Égypte, grâce à l'effort qu'ils investirent en l'étude de la Torah, dans la maison d'étude qui avait été instaurée par Yaakov et ses fils<sup>(31)</sup>.

C'est l'allusion que l'on peut trouver, selon le "vin de la Torah", dans ce commentaire de Rachi : "ils en prirent possession : ce terme désigne la propriété". L'exil d'Égypte, en sa première période, quand les enfants d'Israël s'y installèrent, "et, Israël s'installa", ne leur imposa pas une "âpre servitude", au sens physique. Bien plus, les enfants d'Israël avaient alors conscience de se trouver dans : "la meilleure région du pays" et ils savaient que celle-ci était leur propriété. Tous

concevaient et admettaient que les enfants d'Israël se trouvaient sur leur propre terre, où ils pouvaient se comporter comme bon leur semblait, sans être assujettis à la servitude de l'Égypte. L'emprise de l'exil s'exprimait alors uniquement par l'âpre effort pour étudier la Torah.

6. Cependant, un point doit encore être clarifié. Au final, les enfants d'Israël héritèrent de Sarah cette région de Gochén, conformément à l'explication du Midrash. Pour autant, celle-ci n'avait pas le niveau de sainteté<sup>(32)</sup> que possède Erets Israël<sup>(33)</sup>, "pays vers lequel sont toujours tournés les yeux de l'Eternel ton Dieu"<sup>(34)</sup>.

(31) On verra, notamment, le Midrash Tan'houma, le Midrash Béréchit Rabba et le Yalkout Chimeoni sur le verset Vaygach 46, 28 : "il envoya Yehouda devant lui". On verra la version du Midrash Tan'houma, édition Bober et du Yalkout Chimeoni. C'est aussi ce que dit le Be'hayé : "afin qu'ils étudient la Torah", avec effort, selon la manière d'étudier qui caractérise le Talmud

Babli. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 10, à la page 164, dans la note 33.

(32) Même si, dans la région de Gochén, il y avait une sainteté comparable à celle d'Erets Israël. On verra, à ce propos, le Alche'h, au début de la Parchat Vaye'hi.

(33) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Toledot 26, 2.

(34) Ekev 11, 12.

*Likouteï Si'hot*

C'est donc en cela que consista l'exil en : "un pays qui ne leur appartient pas". Quand ils s'installèrent dans la région de Gochen, y compris dans la première période, les enfants d'Israël se désolaient de ne pas se trouver dans un : "pays vers lequel sont toujours tournés les yeux de l'Eternel ton Dieu". Bien plus, ils ne pouvaient supporter d'être dans un : "pays qui ne leur appartient pas", n'ayant pas l'importance et la sainteté de ce qui est à eux. Et, cette douleur se substitua à une partie de l'assujettissement et de l'étroitesse de l'exil d'Egypte.

7. Bien que la première période de l'exil d'Egypte fut telle que : "ils en prirent pos-

session", comme on l'a indiqué, il y eut bien là une descente<sup>(35)</sup> par rapport à leur situation et à leur niveau<sup>(36)</sup>, quand ils se trouvaient dans le pays de Canaan. C'est de cette façon qu'il leur fut possible, par la suite, de connaître l'exil et la servitude de l'Egypte, au sens le plus littéral.

A l'issue de cette première période, lorsque : "Yossef mourut et tous ses frères et toute cette génération"<sup>(37)</sup>, l'effort de la Torah devint beaucoup plus faible, dans la maison d'étude de Yossef et de ses fils. Ils commencèrent donc à oublier la douleur de se trouver dans : "un pays qui ne leur appartient pas"<sup>(38)</sup>. C'est alors que commença<sup>(39)</sup> la

(35) On sait, en effet, qu'il y eut deux descentes consécutives, celle de la Parchat Vaygach et celle de la Parchat Chemot, selon le Torah Or et le Or Ha Torah, à cette référence. On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 28.

(36) Il en est de même pour l'étude de la Torah. Nos Sages disent, dans le Sifri, au début de la Parchat Ekev et dans le Midrash Béréchit Rabba, cha-

pitre 16, au paragraphe 4, que : "nulle Torah n'est comparable à celle d'Erets Israël". On verra aussi la note 31 ci-dessus.

(37) Chemot 1, 6.

(38) On verra le Kéli Yakar, à cette référence.

(39) Selon la conclusion de la Michna, à cette référence du traité Avot, qui parle de : "quiconque rejette le joug de la Torah...".

## Vaygach

servitude de l’Egypte<sup>(40)</sup> au sens littéral. De ce fait, il sembla que : “ils étaient parvenus en Egypte le jour même”<sup>(41)</sup>. Dès lors, on oublia que cette région appartenait aux enfants d’Israël et l’on ressentit pleinement l’amertume et l’étroitesse de l’exil.

C’est précisément là ce que Rachi souligne, dans son commentaire : “et, Israël s’installa dans le pays de l’Egypte : “Où cela ? Dans la région de Gochen, qui est dans le pays de l’Egypte”. Dans un premier temps, l’exil d’Egypte fut effectivement : “où cela ?”, dans la région de Gochen, “la meilleure du pays”. Pour autant, il est nécessaire de savoir que celle-ci : “est dans

le pays de l’Egypte”. Le simple fait de se trouver à Gochen fut, pour les enfants d’Israël, une descente en Egypte. Bien plus, la région de Gochen était elle-même comparable à la pire forme de l’exil d’Egypte, puisqu’elle est : “dans le pays de l’Egypte”. Lorsqu’ils ne se servirent pas de la qualité de : “meilleure du pays” que possédait la région de Gochen pour le service de D.ieu, bien plus lorsque le recours à la matière les conduisit à remettre en cause ce service de D.ieu<sup>(42)</sup>, cet endroit, dans lequel les enfants d’Israël avaient passé toute la durée de l’exil, comme on l’a indiqué, devint aussitôt celui de la servitude de l’exil, au sens le plus littéral.

(40) Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 8, pour ceux qui descendirent en Egypte, selon le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 15, qui précise : “l’une des tribus”.  
(41) Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4. Il en fut ainsi dès la mort de Yossef et l’on verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 6, à la page 28,

de même que le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Vaye’hi : “quand Yaakov notre père mourut, se fermèrent... la servitude de l’exil commença pour Israël”. On verra aussi les commentateurs de Rachi, à cette référence.

(42) Devarim 32, 15. Traité Bera’hot 32a.

*Likouteï Si'hot*

8. L'explication du verset : "ils en prirent possession", faisant référence à la propriété, qui a été citée au paragraphe 4, selon laquelle les enfants d'Israël avaient hérité de la région de Gochen correspond aussi au contenu de l'exil, selon sa dimension profonde.

Il en résulte que, même si, selon le sens simple du verset, la propriété n'est pas synonyme d'héritage et il n'y a donc pas lieu de dire que les enfants d'Israël avaient hérité de la région de Gochen, Rachi n'en fait pas moins une allusion au contenu de cet héritage, par les mots : "ce terme désigne la propriété", selon le : "vin de la Torah" qui est caché dans son commentaire.

L'explication est la suivante. La finalité de l'exil<sup>(43)</sup>

d'Egypte était que les enfants d'Israël apportent l'élévation aux parcelles de sainteté de ce pays et qu'ils les emportent avec eux. Tel est le contenu profond du verset : "ils ruinèrent l'Egypte"<sup>(44)</sup>, à propos duquel nos Sages expliquent<sup>(45)</sup> : "Ils rendirent ce pays comme un silo sans blé, comme un filet sans poissons". Les enfants d'Israël affinèrent et élevèrent ainsi les parcelles de sainteté du monde de Tohou, qui se trouvaient dans le pays de l'Egypte<sup>(46)</sup>.

Rachi fait allusion à ce résultat en disant : "et, ils s'y installèrent : ce terme désigne la propriété"<sup>(47)</sup>. La finalité ultime de cette installation des enfants d'Israël, de l'exil d'Egypte était de leur permettre d'hériter des parcelles de Lumières issues du monde de

(43) Le traité Pessa'him 87b dit que les enfants d'Israël partirent en exil uniquement pour que des "convertis" s'ajoutent à eux". Et, l'on verra, à ce propos, le Zohar, tome 1, à la page 244a et le Nitsoutseï Orot, à la même référence qui disent que ces "convertis" sont les parcelles que l'on libère, selon, notamment, le Torah Or, à la page 6a, au début de la Parchat Le'h Le'ha et à la page 117b.

(44) Bo 12, 36.

(45) Traité Bera'hot 9b.

(46) Torah Or, aux pages 56d et 60c. On verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 824.

(47) On verra l'explication du Or Ha 'Haïm, à cette référence.



## Vaygach

Tohou. Et, l'on connaît l'explication de mon beau-père, le Rabbi<sup>(48)</sup>, selon laquelle l'ordre de l'héritage, pour les nations du monde, apparaît dans le verset<sup>(49)</sup> : "s'il n'a pas de fils... vous donnerez son héritage à son frère"<sup>(50)</sup>. Or, en l'occurrence, "Essav n'est-il pas le frère de Yaakov ?"<sup>(51)</sup>. Les enfants d'Israël peuvent donc hériter des Lumières de Tohou.

9. Ce qui vient d'être dit permet d'établir un lien entre les deux explications qui ont été rapportées, à propos du verset : "ils s'y installèrent". Selon son sens simple, celui-ci se réfère à la propriété, car, à l'époque de la Parchat Vaygach, de manière évidente et extérieure, l'assujettissement à l'exil d'Égypte n'avait pas encore commencé. Bien au contraire, il apparaissait, à

l'époque, que la région de Gochen était la propriété des enfants d'Israël, comme on l'a dit.

A l'inverse, selon le Midrash, présentant l'analyse et la dimension profonde de chaque idée<sup>(52)</sup>, le verset : "ils s'y installèrent" désigne ce que l'on prend : "le pays les saisissait et les prenait, comme un homme qui est saisi contre son gré". De manière profonde, en effet, l'installation dans la région de Gochen fut une descente en Égypte, car celle-ci "est dans le pays de l'Égypte". Bien plus, l'assujettissement à l'Égypte, au sens le plus littéral, devint alors possible, comme on l'a indiqué. D'une manière cachée et profonde, la descente dans la région de Gochen permit que : "le pays

(48) Dans le discours 'hassidique intitulé : "l'esprit dirigeant" de 5695, au chapitre 6, dans le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, tome 2, à la page 362b.

(49) Pin'has 27, 8-10.

(50) On verra le Ha Tamim, volume n°4, à la page 54-384 et volume n°6,

à la page 63-299, dans le commentaire du Rav R. Cohen, selon la partie révélée de la Torah.

(51) Mala'hi 1, 2.

(52) On verra les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 2, au paragraphe 2 et Iguéret Ha Kodech, au chapitre 23.

*Likouteï Si'hot*

les saisisse et les prenne, comme un homme qui est saisi contre son gré".

La finalité profonde et la raison pour laquelle : "ils s'y installèrent", selon le Midrash qui dit que : "le pays les saisissait", apparaissent, en allusion, dans le "vin de la Torah" figurant dans le commentaire de Rachi<sup>(53)</sup>. En effet, la néces-

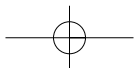
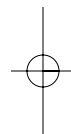
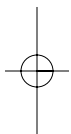
sité de vivre l'exil d'Egypte, selon l'interprétation du Midrash, est suggérée par le : "terme désignant la propriété" afin que les enfants d'Israël héritent de : "tout le bien des parcelles de Tohou, tombées en Egypte, lors de la cassure"<sup>(54)</sup> et : "par la suite, ils sortiront avec un large butin"<sup>(55)</sup>.

(53) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 1, dans la note 3 et à la page 278.

(54) Selon les termes du discours 'hasidique intitulé : "l'esprit dirigeant", à la même référence.

(55) Le'h Le'ha 15, 14.

**VAYE'HI**



## Vaye'hi

## Vaye'hi

### La tombe de Yaakov

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaye'hi 5732-1972)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 50, 5)  
(Likouteï Si'hot, tome 15, page 459)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “mon père m’a fait jurer en ces termes... dans la tombe que j’ai creusée pour moi dans le pays de Canaan, c’est là-bas que tu m’enterreras”, Rachi cite les mots : “que j’ai creusée pour moi” et il en

donne trois explications :

A) selon le sens simple, cette tombe a été creusée<sup>(2)</sup>,

B) selon le sens du Midrash<sup>(3)</sup>, ce verbe correspond<sup>(3\*)</sup> au terme désignant le fait d’acheter,

(1) Vaye'hi 50, 5.

(2) De même, le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence, dit : “que je me suis creusée”. Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence et le Ramban, sur le verset 49, 31, disent : “la tombe que j’ai creusée pour moi : car il avait déjà creusé une tombe pour contenir...”. On verra aussi le Radak, dans le Séfer Ha Chorachim, à l’article : “creuser”.

(3) L’origine de cette explication est le traité Roch Hachana 26a. On verra aussi le traité Sotta 13a et les références qui y sont indiquées. C’est également ce que dit le Radak en précisant, au préalable : “certains expliquent que”. On verra la note 44 ci-dessous et le Targoum Onkelos qui donne une

autre interprétation : “la tombe que j’ai acquise”. Dans plusieurs éditions, il est indiqué, entre parenthèses, à la fin de cette explication : “Béréchit Rabba”, mais, comme on l’a maintes fois indiqué, de telles références, pour la plupart, ou peut-être même systématiquement, sont des ajouts, peut-être du copiste, qui ne sont pas toujours exactes.

(3\*) C’est ce que l’on trouve dans les éditions de Rachi, y compris la première et la seconde, de même que dans plusieurs manuscrits. L’un de ces manuscrits, portant le n°1242, dit : “autre explication : Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer...”.

*Likouteï Si'hot*

C) selon un autre Midrash<sup>(4)</sup>, ce mot évoque un tas. En effet, “Yaakov fit un tas de tous les instruments d’or et d’argent... puis il dit à Essav : prend ceci”<sup>(4\*)</sup>.

Rachi énonce ces trois explications, dans cet ordre et la raison en est bien claire. Il expose tout d’abord la signification la plus simple de ce verset, puis il cite le Midrash

qui “correspond” à ce sens simple, celui de l’achat et, enfin, il introduit un Midrash ne correspondant pas au sens simple<sup>(5)</sup>, puisque celui-ci ne permet pas d’établir un lien entre le fait de creuser et un tas<sup>(6)</sup>.

Et, l’on comprendra mieux encore cet ordre si l’on considère<sup>(7)</sup> le second Midrash, non pas comme une autre explica-

(4) Le manuscrit de Rachi, précédemment cité, dit que : “l’explication du Midrash est celle qui a été citée plus haut”, sans autre indication et il fait allusion, au sens le plus simple, au commentaire de Rachi sur le verset Vaygach 46, 6. On verra, à ce propos, la note 50 ci-dessous.

(4\*) On verra le Midrash Tan’houma, à la Parchat Vaye’hi, au chapitre 6 et le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 100, au paragraphe 5, qui conclut : “j’ai mis en tas”. Le Midrash Chemot Rabba, chapitre 31, au paragraphe 17, qui conclut : “un tas de dinars”. Le Midrash Tan’houma, à cette référence, dit : “quand mourut Its’hak... que fit-Il ? Il apporta tout son argent et son or”. Il en est de même pour le Midrash Chemot Rabba, à cette référence et la Pessikta Rabbati, au chapitre 1, qui précise : “tout l’or qu’il avait accumulé au cours de sa vie et tout l’argent qu’il possédait”. En revanche, le Midrash Tan’houma, édition Bober, au chapitre 11, indique que : “quand ses fils transférèrent ses troupeaux en Erets Israël, il vendit ce qu’il

avait apporté avec lui de l’étranger et il dit à Essav...”. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Sotta 13a, qui dit : “lorsque tu as vendu ton droit d’aînesse”.

(5) On verra les commentateurs du verset Béréchit 3, 8 : “mon but est uniquement... de citer la Aggadah qui permet de comprendre le sens du verset de la manière dont il est”. En l’occurrence, elle permet de comprendre sa formulation.

(5\*) On notera que, d’après le manuscrit de Rachi précédemment cité, à la note 3\*, seule la troisième explication est un Midrash, alors que la seconde est une autre conception du sens simple.

(6) On verra la note 50 ci-dessous.

(7) C’est, d’une certaine façon, ce que l’on peut déduire du Midrash Béréchit Rabba : “Il n’est pas écrit ici : ‘que j’ai pris pour moi’”. On verra aussi, à ce propos, le commentaire du Razav. Le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, dit : “il n’est pas écrit ici : ‘j’ai acquis’”. On verra aussi le Midrash Ha Gadol et le Be’hayé.

*Vaye'hi*

tion, mais plutôt comme une précision supplémentaire, un développement apporté par le Midrash, mais s'insérant dans le sens simple, qui introduit ici le fait d'acheter<sup>(8)</sup>. En d'autres termes, la Torah emploie, en l'occurrence, un terme inhabituel pour désigner la vente, parce que celui-ci décrit le mieux ce qui se passait ici. En effet, Yaakov avait fait un tas de tous les instruments d'or et d'argent dont il disposait. On peut, toutefois, se poser les questions suivantes :

A) Pourquoi Rachi ne se contente-t-il pas du sens simple ? Pourquoi mentionne-t-il une seconde explication issue du Midrash ? Bien plus, si l'on considère le second Midrash comme une troisième explication, cela veut dire qu'il ne se suffit pas du Midrash correspondant au sens simple, mais qu'il en cite également

un autre, plus éloigné de ce sens simple, auquel il ne correspond pas !

B) Pourquoi la seconde explication, le fait d'acheter, est-il présenté comme un Midrash, alors qu'il existe plusieurs versets devant être interprétés de cette façon, selon leur sens simple ? C'est le cas, par exemple, dans la Parchat Devarim<sup>(9)</sup> : "auprès d'eux, vous achèterez avec de l'argent", duquel Rachi dit : "ce terme désigne l'acquisition" ou bien dans Hochéa<sup>(10)</sup> : "je l'ai acheté pour moi, pour quinze pièces d'argent", pour lequel Rachi explique : "ce terme désigne l'achat".

Et, cette question est d'autant plus forte qu'à ces deux références, Rachi fait de cette interprétation le sens simple, sans même mentionner le Midrash et, bien plus, il cite pour preuve notre verset :

(8) C'est aussi ce qu'indique la formulation : "et un autre Midrash", qui n'est pas très fréquente dans le commentaire de Rachi. On verra son commentaire sur le verset Vayéchev 37, 2, qui dit : "il est aussi expliqué, à ce propos". En outre, on peut penser que, selon Rachi, la deuxième explica-

tion, celle du Midrash, n'exclut pas le sens simple, le fait de creuser, mais qu'elle s'y ajoute. C'est le sens de cet : "autre Midrash". On verra aussi la note 3\*, ci-dessus.

(9) 2, 6.

(10) 3, 2.

*Likouteï Si'hot*

“que j’ai achetée pour moi”, en en donnant la lecture qu’il présente ici comme celle du Midrash<sup>(11)</sup> !

C) Même si l’on ne pouvait pas déduire de ces versets que ce terme désigne aussi l’acquisition et l’achat, on constate, néanmoins, que Rachi rapporte le fait suivant : “Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer, j’ai constaté que l’on appelait ainsi la vente”. Il ne s’agit donc pas, en l’occurrence, d’un sens analytique, mais bien du sens simple du verset. C’est ainsi qu’un verset préalable disait<sup>(12)</sup> : “cent Kessita” et Rachi expliquait, à ce propos : “cent Maé. Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer, j’ai constaté que l’on appelait le Maé, Kessita”, sans indiquer que cette interprétation est celle du Midrash. Il en est de même par la suite, dans la Parchat Bo<sup>(13)</sup> et dans la Parchat Vaet’hanan<sup>(14)</sup>, lorsque, com-

mentant le mot *Totafot*, “fron-teau”, Rachi dit : “*Tot* en kitfeï veut dire deux. *Fot*, en africain, veut dire deux”, mais il ne précise pas que cette interprétation est celle du Midrash.

Il faut en déduire que, quand on peut déduire la signification d’un mot de la Torah d’un usage qui est adopté : “au bord de la mer” ou bien de la langue de kitfeï<sup>(15)</sup>, il y a bien là, selon Rachi, le sens simple du verset. Dès lors, pourquoi Rachi parle-t-il ici d’un Midrash ?

2. En outre, on peut s’interroger également sur plusieurs précisions qui figurent dans ce commentaire de Rachi :

A) Pourquoi Rachi mentionne-t-il, dans son titre, les mots : “que j’ai... pour moi”, alors qu’en apparence, son commentaire porte uniquement sur : “creusée”(16) ?

(11) On verra le paragraphe 2, ci-dessous, à la quatrième question et dans la note 20.

(12) Vaychla’h 33, 19.

(13) 13, 16.

(14) 6, 8.

(15) On verra le Chnei Lou’hot Ha Berit, à la page 409b, qui est cité par le Or Ha Torah, Parchat Vaet’hanan, à la page 327.

(16) Ainsi, Rachi, commentant le verset Vaychla’h 33, 19, cite uniquement le mot Kessita.



*Vaye'hi*

B) A propos de la première explication, Rachi cite, pour preuve, le verset<sup>(17)</sup> : “lorsqu’un homme creuse”, ce qui soulève les difficultés suivantes :

a) pourquoi ne pas tirer cette preuve du verset précédent<sup>(18)</sup> : “là, les serviteurs de Its’hak creusèrent un puits” ?

b) pourquoi, dans la citation de ce verset, mentionne-t-il aussi le mot : “homme”, plutôt que de dire simplement : “lorsqu’il creuse”<sup>(18\*)</sup> ? En effet, ce mot : “homme” n’ajoute rien à son explication et il ne sert même pas à identifier le verset, puisqu’il n’en existe qu’un seul, comportant les mots : “lorsqu’il creuse”. En outre, le mot : “homme” ne

suffit pas pour établir qu’il s’agit bien, en l’occurrence, de creuser et il aurait donc fallu citer la suite également : “lorsqu’un homme creuse une fosse”.

C) Dans sa seconde explication, Rachi dit : “comme : que j’ai achetée”. Or, s’il entend expliquer le sens de ce mot, il suffisait de dire : “comme : j’ai achetée”, en omettant le : “que” et, s’il s’agit plus exactement de replacer ce mot dans son contexte, “que j’ai achetée pour moi”, Rachi aurait du reproduire aussi : “pour moi”, comme dans : “que j’ai creusée pour moi”<sup>(19)</sup>.

(17) Michpatim 21, 33. C’est aussi ce que dit Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence.

(18) Toledot 26, 25 et l’on verra le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, sur ce verset.

(18\*) C’est la version que l’on trouve dans la plupart des éditions, y compris la première et la seconde, de même que plusieurs manuscrits. D’autres manuscrits, y compris celui

qui est cité à la note 3\*, mentionnent aussi le mot suivant du verset : “une fosse”. On verra ce que le texte dit, par la suite, à ce sujet.

(19) En effet, l’expression : “que j’ai achetée”, qui est mentionnée par Rachi, n’est pas la citation d’un verset, comme Yermyahou 13, 4 : “que tu as acheté” ou Ruth 4, 10 : “je me suis acheté”, mais uniquement l’explication du terme employé par le verset.

*Likouteï Si'hot*

C) Pourquoi Rachi cite-t-il pour preuve le fait que : "Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer, j'ai constaté que l'on appelait ainsi la vente", plutôt que de citer les versets l'établissant clairement, selon la question B du paragraphe 1 et comme il le fait effectivement pour la première explication(20) ?

D) Même si l'on parvient à démontrer qu'aucune preuve ne peut être tirée de ces versets et que Rachi doit donc mentionner les propos de nos Sages, on peut encore se demander pourquoi il rapporte le détail des circonstances, "quand je me suis rendu au bord de la mer, j'ai constaté que l'on appelait ainsi la

vente". Pourquoi ne pas dire, plus brièvement, par exemple : "comme : que j'ai achetée, car la vente est appelée ainsi, dans le traité Roch Hachana" ?

3. L'explication de tout cela est la suivante. Le but de Rachi, dans ce commentaire, est non seulement d'expliquer le sens du verbe employé par le verset, mais aussi de justifier la présence, dans ce texte, des mots : "que j'ai creusée pour moi". En effet, le verset aurait pu se suffire de : "dans ma tombe du pays de Canaan, c'est là-bas que tu m'enterreras", car l'expression : "dans ma tombe" permet de comprendre pourquoi Yaakov voulait y être enterré.

(20) Le commentaire de Rachi sur le traité Sotta 13a dit : "comme : je me l'achèterai pour quinze pièces d'argent" et le Maharcha ajoute : "la preuve est essentiellement tirée du bord de la mer, mais Rachi souligne ici qu'il ne s'agit pas d'un mot étranger". Toutefois, il est difficile d'en dire de même pour le commentaire de Rachi sur la Torah, car lorsque celui mentionne un enseignement des Sages plutôt qu'un verset, il précise : "je n'en ai pas trouvé l'équivalent". Or, en l'occurrence, il y a bien les deux ver-

sets que l'on a indiqués, ceux de la Parchat Devarim et de Hochéa. Et, s'il s'agit uniquement de souligner que ce mot n'est pas étranger, il aurait, bien entendu, été préférable de citer ces versets et d'en montrer l'équivalent.

(21) Un précédent commentaire de Rachi, sur le verset Vaye'hi 47, 29, explique : "pour que l'Egypte ne fasse pas de moi une idole" et celui du verset Vaygach 47, 19 indique : "quand Yaakov arriva en Egypte, la bénédiction se révéla grâce à lui. Ils se mirent alors à semer et la famine disparut".

*Vaye'hi*

Il faut en conclure qu'en ajoutant les mots : "que j'ai creusée pour moi", le verset introduit une idée spécifique, relative à la tombe de Yaakov, qui explique pour quelle raison elle avait une grande valeur pour lui et qui justifie sa demande : "c'est là-bas que tu m'enterreras".

Car, le Pharaon voulait que Yaakov soit enterré en Egypte. Yaakov et Yossef le savaient, l'un et l'autre<sup>(21)</sup> et c'est pour cette raison que Yaakov ne s'en remet pas à l'engagement de Yossef<sup>(22)</sup>, qui lui dit : "je ferai ce que tu m'as dit". Il lui demanda, en outre, d'en faire le serment<sup>(23)</sup>,

comme l'expliquent les commentateurs<sup>(24)</sup>, afin qu'il soit en mesure de convaincre le Pharaon.

C'est pour cela que Yossef dit au Pharaon : "mon père m'a fait prêter serment en ces termes", soulignant ainsi à quel point l'objet de cette requête était important pour Yaakov. Il lui énonça également la raison, que le Pharaon pouvait admettre<sup>(25)</sup>, pour laquelle il était indispensable qu'il soit enterré dans le pays de Canaan<sup>(26)</sup>.

De ce fait, Rachi introduit la première explication, "selon son sens simple", d'a-

(22) Vaye'hi 47, 30.

(23) Vaye'hi 47, 31 et l'on verra aussi le verset 47, 29.

(24) On verra, notamment, le Ramban et le Kéli Yakar sur le verset 47, 31.

(25) On verra la note 49 ci-dessous.

(26) Bien plus, dans les propos de Yaakov à Yossef, de même qu'à ses frères, tout cela n'est pas dit et cette mention figure seulement, au verset 47, 30 : "tu m'enterreras dans leur tombe", celle des ancêtres, puis au verset 49, 29 : "enterrez-moi avec mes ancêtres", ce qui est, en apparence, une raison suffisante pour le Pharaon.

On verra aussi l'explication du Ramban sur le verset 'Hayé Sarah 23, 4, qui dit que : "il avait l'usage de posséder un caveau familial". Or, Yossef ne rapporta pas les propos de son père figurant dans le verset précédent. Bien au contraire, il parla d'autre chose : "que j'ai creusée pour moi". On peut en déduire qu'il y avait là une raison plus forte, susceptible d'être acceptée par le Pharaon. Certes, il est clair que les propos de Yaakov incluaient ce point également, mais le verset n'en fait pas état, comme c'est le cas à différentes références.

*Likouteï Si'hot*

près laquelle le verbe employé ici désigne bien le fait de creuser. Car, il s'agissait, en l'occurrence, d'une tombe que Yaakov avait pris la peine de creuser lui-même et, de ce fait, elle avait pour lui une valeur particulière<sup>(27)</sup>.

Ce qui vient d'être dit permet de comprendre pourquoi Rachi cite, comme preuve, le

verset : "lorsqu'un homme creuse", en y précisant le mot : "homme"<sup>(28)</sup>. En effet, ce verset ne dit pas : "quand on creuse une fosse"<sup>(29)</sup> et cela veut bien dire<sup>(30)</sup> qu'en la matière, l'homme<sup>(31)</sup>, un homme adulte<sup>(32)</sup>, doit faire un effort particulier. On peut en déduire, pour ce qui fait l'objet de notre propos, que le fait de creuser est le résultat d'un effort spéci-

(27) Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi a écrit : "selon le sens simple", alors qu'il n'est pas clairement dit : "j'ai creusé". En effet, son but n'est pas seulement d'expliquer le sens de ce verbe, mais aussi de préciser le contenu de ce verset, "que j'ai creusé pour moi", au sens littéral. Yaakov lui-même prit la peine de creuser cette tombe, comme dans le verset : "quand un homme creuse", selon ce que le texte dira plus loin et l'on verra aussi, à ce propos, la note suivante.

(28) On notera que, dans le Yerouchalmi, traité Baba Kama, chapitre 5, au paragraphe 6, il est dit : "ceci indique uniquement qu'il l'a creusée. D'où sait-on qu'en outre, il l'a prise, il en a héritée, elle lui a été donnée comme cadeau ? Parce qu'il est dit : lorsqu'un homme creusera une fosse. Selon une autre explication, ceci fait allusion à la vente". On verra aussi le commentaire de Rav E. Fulda

et le Torah Temima, à cette référence de la Parchat Michpatim. Ceci permet de bien comprendre ce qui est dit dans le texte. Le but de Rachi, en l'occurrence, est uniquement d'expliquer le verbe de ce verset.

(29) En effet, il est dit, au préalable : "lorsqu'un homme creusera une fosse".

(30) On verra le commentaire de Rachi sur les versets Chemot 12, 14 et Noa'h 9, 20.

(31) Cela ne veut pas dire qu'un homme ne soit coupable que de cette façon. En fait, le verset cite uniquement le cas le plus fréquent, comme l'indique Rachi à propos de différents versets de la Parchat Michpatim.

(32) De même, on peut dire que le verset : "lorsqu'un homme ouvrira" implique un effort important, de la part de sa femme ou peut-être est-il énoncé, une première fois, pour exclure un enfant. On verra, à ce propos, le traité Baba Kama 51a.

## *Vaye'hi*

fique<sup>(33)</sup>, en l'occurrence celui de Yaakov<sup>(34)</sup>. C'est tout cela qui conférait à cette tombe une grande importance<sup>(35)</sup>.

4. Toutefois, l'interprétation qui vient d'être exposée soulève plusieurs difficultés, dont voici quelques-unes :

(33) On verra le Midrash Tan'houma, édition Bober, Parchat Toledot, au chapitre 7 et le Aggadat Béréchit, au chapitre 40, qui disent : "d'où sait-on que Its'hak était fort, physiquement ? Que l'on considère le nombre de puits qu'il a creusés !".

(34) Ceci permet de bien comprendre pourquoi il ne cite pas le verset de la Parchat Toledot : "là, les serviteurs de Its'hak creusèrent".

(35) Il n'en est pas de même, en revanche, dans le Ramban, précédemment cité, à la note 2, qui souligne qu'il la creusa : "pour qu'elle contienne".

(36) En revanche, on ne peut pas demander pourquoi Yaakov devait creuser une tombe, alors qu'il y avait une grotte, prête pour être un cimetière. En effet, il est nécessaire de creuser chaque tombe de manière spécifique, comme le précise le traité Baba Kama 100b, dans la Michna.

(37) On verra la remarque du Radak, qui dit : "il est possible que notre père Yaakov ait creusé sa tombe de son vivant".

(38) Commentant le verset Toledot 27, 2, Rachi dit : "lorsqu'un homme atteint l'âge du décès de ses parents, il sera soucieux cinq ans avant et cinq

A) Sur le contenu de ce verset<sup>(36)</sup>, la grotte de Ma'hpéla se trouve en Erets Israël, alors que Yaakov passa les dix-sept dernières années de sa vie en Egypte. Il en résulte que Yaakov creusa sa tombe dix ans avant sa mort, ce qui va à l'encontre<sup>(37)</sup> de toute logique<sup>(38)</sup>.

ans après... ce peut être à l'âge de sa mère...". Cela veut dire que, quand Yaakov avait entre cent dix-huit et cent vingt-huit ans, soit donc avant son arrivée en Egypte, à cent trente ans, selon le verset Vaygach 47, 9, il est possible qu'il ait eu cette préoccupation. En effet, selon le commentaire de Rachi, Rivka avait environ cent vingt-trois ans quand elle quitta ce monde. Or, c'est quand Yaakov s'en revenait de la maison de Lavan qu'on lui annonça la mort de sa mère, comme l'indique le commentaire de Rachi sur le verset Vaychla'h 35, 8 et c'était environ quatre vingt dix-neuf ans après sa naissance. On verra, à ce propos, le commentaire de Rachi, à la fin de la Parchat Toledot. Rivka avait vingt-trois ans quand Yaakov naquit, selon le commentaire de Rachi sur les versets Toledot 25, 20 et 26. Or, Yaakov creusa sa tombe, mais, en apparence, cela ne veut pas dire qu'il était soucieux. Autre point, qui est essentiel, selon l'avis de Yaakov, il devait vivre le même nombre d'années que son père, soit cent quatre-vingt ans, selon le verset Vaygach 47, 9 ou, tout au moins, cent soixante-quinze ans.

*Likouteï Si'hot*

B) Pourquoi Yaakov creusa-t-il lui-même cette tombe plutôt que de confier cette tâche à ses serviteurs<sup>(39)</sup> ? Certes, au prix d'une difficulté, on peut admettre, y compris de cette façon, qu'il fit creuser cette tombe par ses serviteurs<sup>(39\*)</sup>.

C) Sur la formulation de ce verset, il semble inutile, si l'on adopte cette interprétation, de préciser : "pour moi". Il aurait suffi de dire : "que j'ai creusé" et l'on en aurait déduit que Yaakov avait creusé cette tombe pour lui-même.

C'est à cause de tout cela que Rachi introduit également une seconde explication, celle du Midrash, qui parle d'un achat et la preuve de Rabbi Akiva. Cette interprétation, bien qu'elle soit effectivement un Midrash et non le

sens simple du verset, comme nous le montrerons, correspond, cependant, à ce sens simple, aussi bien par le sens qu'elle donne à ce verbe que par la nécessité de faire figurer la mention : "pour moi".

Rachi définit cette explication comme un Midrash, non pas d'après les termes du verset, mais en fonction de son contenu, comme nous le montrerons. Autre point, qui est essentiel, ceci souligne aussi l'importance de cette tombe, pour Yaakov, puisqu'il l'acheta lui-même et ne fit pas qu'en hériter. Il ne la reçut pas de ses ancêtres, mais il paya pour l'acquérir<sup>(40)</sup>. Et, bien plus, comme cela a été indiqué au préalable, lors de l'acquisition de la grotte de Ma'hpéla par Avraham<sup>(40\*)</sup> ou bien de l'achat de Yaakov<sup>(41)</sup>, il le fit au prix fort.

(39) On verra le Midrash Tan'houma, à cette référence, qui demande : "Yaakov creusait-il des tombes ?".

(39\*) On verra le verset Vayéra 21, 30, qui indique : "j'ai creusé ce puits" et le verset Toledot 26, 15 dit clairement : "les puits que creusèrent les serviteurs de son père".

(40) A l'inverse, le Radak, à cette référence, selon l'interprétation qui parle d'un achat, dit : "Avraham en fit l'acquisition, mais c'est comme s'il l'avait acheté lui-même".

(40\*) 'Hayé Sarah 23, 9 et 16. On verra le commentaire de Rachi, à ces références.

(41) Vaychla'h 33, 19 et commentaire de Rachi.

*Vaye'hi*

5. Nous comprendrons tout cela en analysant, tout d'abord, la preuve qui est citée ici par Rachi : "comme : que j'ai achetée. Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer, j'ai constaté que l'on appelait ainsi la vente". Il semble, en effet, que cette mention aille à l'encontre de ce qu'il s'agit de démontrer. Car, Rachi veut faire la preuve que cette tombe a été achetée, alors que Rabbi Akiva parle de vente !

L'explication est donc celle-ci. En citant Rabbi Akiva, qui dit : "quand je me suis rendu au bord de la mer, j'ai constaté que l'on appelait ainsi la vente", Rachi veut

montrer que la tombe n'a pas été "prise", mais, bien au contraire, qu'elle a été "acquise" au moyen d'un paiement en argent, effectué par l'acquéreur, en échange du terrain du vendeur<sup>(42)</sup>, ou bien l'inverse<sup>(42\*)</sup>. De ce fait, le verbe employé par ce verset peut signifier à la fois : "j'ai acheté" et : "j'ai vendu"<sup>(43)</sup>.

Ceci permet de comprendre l'insistance du verset : "que j'ai achetée pour moi". En effet, ce terme ne désigne pas l'achat, mais plutôt le transfert de propriété, l'échange. Il était donc nécessaire de souligner que cette tombe est : "pour moi" et qu'elle est donc un achat. Dans le commentai-

(42) Ceci nous permettra de comprendre le commentaire de Rachi, à la même référence de la Parchat Devarim, qui dit : "ce terme désigne l'acquisition", sans préciser qu'il y a eu un achat.

(42\*) On notera que le fait de creuser, au sens littéral, consiste à déplacer la

terre, ce qui a deux effets, un creux dans la terre, d'une part, un monticule à côté de ce creux, d'autre part.

(43) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Mikets 41, 56, qui dit : "ce terme désigne la vente et l'acquisition".

*Likouteï Si'hot*

re de Rachi, en revanche, il est bien dit : “j’ai acheté” et il est donc inutile d’ajouter : “pour moi”<sup>(44)</sup>.

C’est pour cette raison que Rachi ne peut pas citer comme preuve les versets de la Parchat Devarim et de Hochéa, desquels on pourrait

(44) Ceci permet de comprendre pourquoi Rachi rapporte, dans son commentaire, le récit du traité Roch Hachana : “Rabbi Akiva dit : quand je me suis rendu au bord de la mer, j’ai constaté que l’on appelait ainsi la vente”. En fait, la version du traité Roch Hachana est : “Rabbi dit” et il faut donc en conclure que Rachi disposait d’une autre version de la Guemara, comme le précise le Dikdoukeï Sofrim, à cette référence. En revanche, Rachi ne cite pas le récit, figurant dans le traité Sotta, de Rabbi Yo’hanan, au nom de Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak, qui dit : “ce terme désigne uniquement la vente”, alors que dans la Parchat Devarim, il dit bien : “c’est ainsi que l’on appelle la vente, au bord de la mer”, bien que tel soit le contenu de ce passage, dans le traité Sotta, décrivant l’enterrement de Yaakov, dans la grotte de Ma’hpéla, ce qui n’est pas le cas du traité Roch Hachana et, de ce fait, il est difficile d’admettre que Rachi cite le traité Roch Hachana uniquement parce que celui-ci se trouve dans l’ordre de Moéd, c’est-à-dire avant le traité Sotta, dans l’ordre de Nachim. Tout d’abord, c’est bien évident, la Guemara du traité Roch Hachana demande : “quelle incidence peut avoir le choix de cette interprétation ?”, question qu’elle ne pose pas

dans le traité Sotta, lequel donne pourtant la même explication. En outre, selon le sens simple du verset, on ne peut pas dire, comme le fait le traité Sotta, que : “ce terme désigne uniquement la vente”, car c’est seulement : “au bord de la mer” qu’une vente est désignée par ce terme. De plus, cela ne peut pas être la seule signification de ce verbe parce que, dans plusieurs versets, il signifie : “creuser”, y compris dans notre verset, selon la première explication et l’on verra, à ce propos, la note 8. Par ailleurs, Rachi fait allusion ici au transfert de propriété, interprétation qui convient aussi dans le traité Roch Hachana, puisque : “quand je me suis rendu au bord de la mer, j’ai constaté que l’on appelait ainsi la vente”, terme qui s’applique à toute acquisition, en général. Le traité Sotta, à l’inverse, s’interroge précisément sur la vente et Rabbi Yo’hanan précise, en conséquence, que tel est le sens de ce terme, “au bord de la mer” et qu’il ne peut pas avoir d’autres signification. Au sens le plus simple, on peut expliquer que l’enseignement de Rabbi Yo’hanan, au nom de Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak figure aussi dans le traité Houlin 92a, affirmant que : “ce terme désigne uniquement la vente, ainsi qu’il est dit : ‘la tombe que j’ai achetée’”. Mais, Rachi ne le cite pas ici



*Vaye'hi*

faire une déduction allant en sens inverse. Ces versets disent, en effet : “auprès d’eux, vous achèterez avec de l’argent” et : “je me l’achèterai pour quinze pièces d’argent”, formulations qui peuvent également être interprétées comme se référant au fait de prendre sans contrepartie.

6. Cependant, à l’issue de cette analyse, subsistent encore les questions suivantes :

parce que Rabbi Yo’hanan tire une preuve du même verset. On verra ce que dit, à ce propos, le Maharcha, à la référence qui est citée dans la note 20. Il n’en est pas de même, en revanche, dans la Parchat Devarim, ou encore faut-il dire qu’après avoir clairement cité la preuve de Rabbi Akiva, dans notre Paracha, Rachi ne fait que la rappeler brièvement. En tout état de cause, il n’est pas nécessaire de répéter, dans la Parchat Devarim, le passage du traité Roch Hachana qui a pour objet de définir le sens du verbe employé par le verset. En outre, il n’y a pas d’autre explication et il convient donc de développer l’usage de ce terme en ce sens, dès lors que : “au bord de la mer, on appelle ainsi la vente”, plutôt que de le réduire, en disant : “quand je me suis rendu au bord de la mer, j’ai constaté” une seule fois, l’application de cet usage. On verra aussi le Targoum Onkelos, à cette référence de la Parchat Devarim,

A) La question posée au paragraphe 3, à quoi bon préciser que cette tombe a été acquise en l’achetant, se pose encore. Car, quelle valeur particulière pourrait avoir une telle acquisition, qui serait susceptible de convaincre le Pharaon de l’importance de permettre l’enterrement de Yaakov : “là-bas” ? Car, il est très difficile d’admettre qu’il est suffisant, pour cela, qu’il y eut une acquisition de la part de deux Patriarches, pour des

qui dit, selon la plupart des versions : “creusez chez eux”, modifiant ainsi l’interprétation du début du verset, qui dit : “vendez chez eux”. C’est ce que l’on peut établir d’après le Targoum Onkelos des versets Toledot 26, 25 : “creusez” et Michpatim 21, 33 : “creusera”. Ils devaient, en effet, creuser pour que l’eau traverse leur terre. C’est aussi ce que dit le commentaire de la Torah du Sifteï Cohen, à cette référence de la Parchat Devarim, lequel n’exprime cependant pas le sens simple du verset. Néanmoins, une telle interprétation reste très difficile à accepter car elle ne permet pas d’établir le sens de l’expression : “chez eux”. En outre, on peut penser que le Targoum introduit cette modification parce que le verset le fait également, “vous acquerrez de la nourriture”, puis : “vous creuserez”, mais ce point ne sera pas développé ici et l’on consultera, en outre, les notes 46 et 47, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

sommes importantes et d'en déduire la certitude que le Pharaon comprendra la situation et qu'il en conclura que cette acquisition fut elle-même réalisée de la même façon.

B) En outre, pourquoi employer un terme qui désigne uniquement l'échange et le transfert de propriété, ce qui rend nécessaire l'ajout de l'expression : "pour moi", alors que, d'emblée, on aurait pu dire : "que j'ai achetée", sans avoir à ajouter : "pour moi"(45) ?

C'est pour cette raison que Rachi ne se contente pas de cette interprétation, présentée

dans sa globalité, mais précise aussi que : "au bord de la mer, on appelle ainsi la vente". En effet, les villes du bord de mer sont des grands centres commerciaux, dans lesquelles les affaires et les acquisitions sont réalisées à une très large échelle.

De ce fait, l'expression : "que j'ai achetée pour moi" est préférée à : "que j'ai acquise", par exemple, car Yossef exprimait, de la sorte, la grande importance que cette tombe avait pour Yaakov. En effet, celui-ci s'était efforcé d'en faire une acquisition forte, à l'image de celles qui ont cours au bord de la mer<sup>(46)</sup>.

(45) On verra la preuve citée par le Midrash Béréchit Rabba, à cette référence : "que j'ai connue : il n'est pas écrit ici : la tombe que j'ai prise pour moi".

(46) Ceci permet de préciser pourquoi Rachi mentionne la preuve de Rabbi Akiva figurant dans le traité Roch Hachana et non celle du traité Sotta. En effet, dans le traité Roch Hachana, Rabbi Akiva commente le sens des termes qu'il a entendus, quand il se trouvait au bord de la mer. A l'inverse, dans le traité Sotta, il est uniquement indiqué que le verbe de ce verset désigne la vente et, bien plus,

le traité 'Houlin, rapportant les propos de Rabbi Yo'hanan, ne fait même pas allusion au bord de la mer. En outre, Rachi, commentant le traité Sotta, dit : "quand tu as vendu ton droit d'aïnesse". Or, cette vente, au sens le plus simple, fut conclue en échange d'un plat de lentilles. Et, l'on verra la fin du commentaire du Radak, qui interprète le verbe de ce verset comme désignant une acquisition et explique : "il fit l'acquisition de la part d'Essav en échange d'un plat de lentilles". Or, il est clair qu'une telle acquisition n'est pas importante.

*Vaye'hi*

C'est également pour cela que Rachi définit cette interprétation comme un Midrash. En effet, en employant le terme qui désigne une acquisition au bord de la mer et qui établit sa grande valeur, Yossef voulait convaincre le Pharaon de l'importance d'enterrer Yaakov : "là-bas". Pour autant, la nécessité de tout cela ne s'impose pas, selon le sens simple du verset<sup>(47)</sup>.

7. Cette explication reste, cependant, difficile à admettre, à cause du contenu de l'affirmation selon laquelle : "j'ai acheté pour moi", car, au final, Yaakov fit effectivement cette acquisition, mais cette formulation n'exprime pas les efforts auxquels il lui fallut

consentir pour se procurer cette tombe et elle ne reflétait donc pas la grande valeur que celle-ci avait pour lui. De fait, tout objet important<sup>(47\*)</sup>, quel qu'il soit, est obtenu par une acquisition forte.

De ce fait, Rachi mentionne : "un autre Midrash selon lequel ce terme évoque un tas. En effet, Yaakov fit un tas de tous les instruments d'or et d'argent qu'il avait apportés de la maison de Lavan". Ainsi, il ne s'agissait pas, en l'occurrence, de démontrer le caractère fort de l'acquisition qui avait été réalisée. Plus exactement, la Torah indique ici, d'une manière allusive, que Yaakov donna : "tous les instruments d'or et d'argent" qu'il avait apportés afin d'ac-

(47) Il n'en est pas de même, en revanche, dans la Parchat Devarim, dans laquelle Rachi n'a pas la même intention et il ne parle donc pas de Midrash. En outre, à cette référence, il n'y a pas d'autre explication, comme on l'a indiqué dans la note 44. On peut toutefois se demander

pourquoi Rachi parle du : "bord de la mer", dans cette Parchat Devarim comme dans Hochéa.

(47\*) C'est ainsi que le verset Vaychla'h 33, 9 dit : "la part du champ dans laquelle il avait planté sa tente".

*Likouteï Si'hot*

quérir cette tombe, ce qui indique à quel point elle était importante et précieuse pour lui. De ce fait, le Pharaon devait accepter(48) qu'il soit enterré : "là-bas"(49).

Toutefois, cette interprétation est uniquement un Midrash, qui, bien plus, ne correspond pas aux termes du

verset, à la différence de l'explication précédente. En effet, seul le sens analytique permet de trouver, dans ce verset, une indication de la constitution d'un tas(50).

Les explications relatives à la vente et à la constitution d'un tas sont issues du Midrash. Rachi retient donc

(48) On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence et ceci permet de comprendre pourquoi Rachi précise qu'il avait apporté tout cela de la maison de Lavan et qu'en outre, la somme était très importante. Il souligne ainsi l'importance de la grotte de Ma'hpéla, en Erets Israël, aux yeux de Yaakov. De ce fait, il donna tout l'argent qu'il avait apporté de l'étranger pour l'obtenir, comme le souligne Rachi, commentant le verset Vaygach 46, 6. En outre, c'était aussi un moyen de s'excuser auprès du Pharaon, afin qu'il ne pense pas que sa demande d'être enterré en Erets Israël ait été un moyen de dénigrer l'Égypte. Sa décision était motivée par la supériorité de la Terre sainte par rapport à tous les autres pays, en général.

(49) En fonction de tout cela, on peut peut-être expliquer ce que Rachi dit par la suite, au verset 50, 6 : "comme il te l'a fait promettre : si ce n'était ce serment, je ne te l'aurais pas permis". Il indique ainsi que le Pharaon n'avait pas accepté l'idée de la valeur intrinsèque de cette tombe.

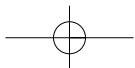
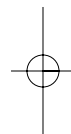
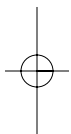
(50) Dans la Parchat Vaygach, en revanche, Rachi ne dit pas qu'il s'agit d'un Midrash, car son but n'est pas d'expliquer le verset, mais plutôt de faire la preuve que tout ce qui avait été acquis à Padan Aram fut donné à Essav. Comme on l'a maintes fois souligné, Rachi peut parfois interpréter un verset selon une seule des explications qu'il donne, à propos d'un autre verset.

*Vaye'hi*

comme interprétation première et essentielle, celle de creuser une tombe, qui correspond au sens simple du verset, à la fois du verbe qu'il emploie et de son contenu. Ceci fait la preuve de la valeur et de l'importance que Yaakov accordait à cette tombe. Il fit tant d'efforts pour l'obtenir qu'il la creusa lui-même(51), "pour moi", dans ce but.

(51) Et, l'on peut penser que, de ce fait, le Targoum Onkelos parle d'acheter et le Targoum Yonathan Ben Ouzyel de creuser, bien que, de façon générale, c'est le Targoum Onkelos qui est le plus proche du sens simple des mots, alors que le Targoum Yonathan Ben Ouzyel s'attache plutôt au contenu général des versets, qu'il explique selon les enseignements de nos Sages. En l'occurrence, en effet, le fait de creuser n'apparaît pas clairement dans les termes du verset et le Targoum Onkelos lui préfère donc

l'achat. A l'inverse, le Targoum Yonathan Ben Ouzyel souligne l'insistance des propos de Yossef et il choisit donc le sens de : "creuser" afin de démontrer la grande valeur de cette tombe, pour Yaakov. L'achat, par contre, ne fait pas la preuve d'une grande valeur. On notera que, dans les Sidrot Toledot et Michpatim, selon la plupart des versions, le Targoum Yonathan Ben Ouzyel parle aussi de : "creuser". On verra, en outre, le Pirouch Yonathan sur tout cela.



# Likouteï Si'hot

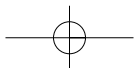
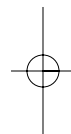
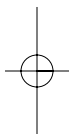
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

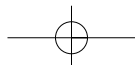
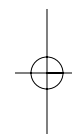
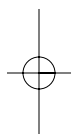
• Onzième série •

*Tome 2*  
**CHEMOT**





**CHEMOT**



## *Chemot*

### *Chemot – 24 Tévet*

#### ***Le décès de l'Admour Hazaken et la Parchat Chemot***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemot 5726-1966)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 33)*

1. Le Tséma'h Tsédek décrit<sup>(1)</sup> le décès de l'Admour Hazaken, après avoir brièvement<sup>(2)</sup> exposé son périple, lors de sa fuite devant les Français, jusqu'à son arrivée dans le village de Pyéna, à la veille du Chabbat Vaychla'h

5573. Il écrit, à ce propos, que : "à l'issue du saint Chabbat Chemot, 23, veille du 24 Tévet, vers minuit, à onze heures, l'arche sainte fut capturée, le luminaire d'Israël, oint de D.ieu<sup>(3)</sup>..."

(1) Ceci est imprimé dans le Maané Lachon, publié à Vilna, en 5672 et aux éditions Kehot, en 5710 et en 5727, de même qu'à la fin des Pisskeï Dinim, du Tséma'h Tsédek, parus aux éditions Kehot, en 5732, à la page 103a – 442a.

(2) Et, plus longuement, dans la lettre de l'Admour Haémtsahi, imprimée dans le Beth Rabbi, tome 1, au chapitre 22 et dans le Séfer Ha Toledot Admour Hazaken, paru aux éditions Kehot, en 5727 et 5736, à la page 264.

(3) On verra la longue explication de la causerie du 24 Tévet 5732, selon laquelle : "on peut dire que ces trois expressions, arche sainte, luminaire d'Israël, oint de D.ieu, correspondent aux trois Sefirot 'Ho'hma, Bina et Daat. Bina est l'arche sainte, 'Ho'hma le luminaire d'Israël, alors que l'oint

de D.ieu est Kéter et Daat". On consultera cette longue explication. Telle est la révélation de l'enseignement de la 'Hassidout 'Habad, "l'action qu'il mena" selon les termes de cette sainte lettre, d'après les termes du verset Yé'hezkel 29, 20, figurant dans la Haftara de la Parchat Vaéra, celle de la semaine en laquelle survient la Hilloula, comme le texte l'indiquera plus loin et l'on verra aussi, à ce propos, la note 7. Ceci a été longuement expliqué dans la causerie du Chabbat Parchat Vaéra 5732. Ce sont là : "ses actions, son enseignement et son œuvre accomplie tout au long de sa vie" par celui dont nous célébrons la Hilloula, qui reçoit des élévations successives, quand revient la date de son décès, comme l'indiquent Iguéret Ha Kodech, au chapitre 27 et son commentaire.

*Likouteï Si'hot*

On sait<sup>(4)</sup> que toutes les fêtes de l'année et, de même, les dates concernant les Tsaddikim<sup>(5)</sup>, celle de leur naissance ou de leur Hilloula, sont liées au contenu de la Paracha de la Torah qui est alors lue. C'est aussi ce que l'on peut déduire du dicton de Torah qui a été enseigné par celui dont nous célébrons la Hilloula, l'Admour Hazaken, selon lequel : "on doit vivre avec le temps",

c'est-à-dire avec la Paracha de la semaine<sup>(6)</sup>.

Pour ce qui fait l'objet de notre propos, le décès de l'Admour Hazaken se produisit : "la veille du 24 Tévet", qui était alors le dimanche de la Parchat Vaéra<sup>(7)</sup>. Malgré cela, le Tséma'h Tsédek ne se contente pas d'écrire : "veille du 24 Tévet", ni même de préciser le jour de la semaine<sup>(8)</sup>, "à l'issue du saint Chabbat"<sup>(9)</sup>. Il

(4) On verra le Chneï Lou'hot Ha Berit, partie : "Loi écrite", au début de la Parchat Vayéchev.

(5) On verra le verset Tehilim 37, 18, qui dit : "l'Eternel connaît les jours de ceux qui sont intègres", de même que le Midrash Béréchit Rabba, au début de la Parchat 'Hayé Sarah et le Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 35a.

(6) Séfer Ha Si'hot 5702, aux pages 29 et 30.

(7) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, causerie du 24 Tévet, à propos de la relation entre la Hilloula de l'Admour Hazaken et la Parchat Vaéra.

(8) Il convient de justifier cet ajout et l'on notera qu'à propos du Rabbi Rachab, mon beau-père, le Rabbi écrit : "à l'issue du saint Chabbat Vaykra, veille du dimanche, second jour de Nissan 5680, à...", dans le 'Hano'h Le Naar, à la page 16. Là encore, la Paracha suivante, Tsav, n'est

pas mentionnée. Une question préliminaire sera posée. Souligner ce point ne semble-t-il pas négatif, d'après l'enseignement de nos Sages, dans le traité Ketouvo 103b, qui dit que : "si quelqu'un meurt à l'issue du Chabbat, c'est un bon signe pour lui" et Rachi explique : "il connaîtra le repos immédiat" ? En revanche, pour le troupeau d'un chef d'Israël, c'est le contraire qui est vrai, car : "le décès des grands Tsaddikim" est : "un moment propice se révélant et éclairant par un dévoilement céleste, orienté du haut vers le bas". Dès lors, "le bienfait de D.ieu éclaire, d'un monde à l'autre, pour ceux qui Le craignent et il accomplit des merveilles jusqu'au fin fond de la terre", selon les termes d'Iguéret Ha Kodech, au chapitre 28. On verra aussi le chapitre 27 et son explication. C'est donc précisément à l'issue du Chabbat, quand commence le service de D.ieu des jours de semaine, "au fin fond de

## Chemot

ajoute, en outre que c'était : "l'issue du saint Chabbat Chemot"<sup>(10)</sup> et, bien plus, il précise que ce jour était le : "23 Tévet". Il faut bien en conclure que son décès est lié également et surtout<sup>(11)</sup> à la Parchat Chemot<sup>(12)</sup>.

Bien plus, l'heure précise du décès fut, comme l'écrit le Tséma'h Tsédek : "vers minuit, à onze heures". En référence à différentes lois et dans divers domaines, les heures de l'issue du Chabbat, avant minuit, restent encore liées au Chabbat, comme on le

la terre", que l'on a encore plus clairement besoin de cette influence et de cette révélation. De ce fait, les chefs d'Israël, de manière essentielle, ne recherchent pas leur propre élévation, mais se soucient de la situation des enfants d'Israël, comme l'indique le septième des sept enseignements que délivra notre maître, le Baal Chem Tov, au cours du Chabbat Ki Tavo, 18 Elloul 5652, dans le Gan Eden, tels qu'ils furent rapportés par le Rabbi Rachab. Ces enseignements sont reproduits dans les additifs du Kéter Chem Tov, au paragraphe 3. Selon une causerie de mon beau-père, le Rabbi, prononcée à Chemini Atséret 5697 : "vous, chefs d'Israël, vous mettez de côté votre Torah et votre service de D.ieu pour le bien du plus grand nombre". Il en est particulièrement ainsi à l'issue du Chabbat, lorsque des odeurs fortes sont nécessaires, à cause du retrait de l'âme supplémentaire, selon les termes de la Michna, au début du chapitre 8 du traité Bera'hot et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 297. On dit alors : "ne crains rien, Mon serviteur, Yaakov", comme l'explique

le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 72b. Même après avoir quitté ce monde, les chefs d'Israël n'abandonnent pas leur troupeau et ils préfèrent donc qu'à l'issue du Chabbat, ce troupeau puisse connaître la plus haute élévation, plutôt que de rechercher leur propre élévation, de manière immédiate, à la veille du Chabbat. Néanmoins, la fixation du temps, la veille du Chabbat ou à l'issue de ce jour, dépend de l'enseignement de nos Sages, dans le traité Chabbat 30a, selon lequel le jour du décès est préférable à celui de la naissance, car une royauté n'empiète jamais sur l'autre.

(9) Selon les termes de l'introduction des fils de l'auteur au Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken : "à l'issue du saint Chabbat 24 Tévet".

(10) Il en est de même dans la lettre de l'Admour Haémstahi qui a été citée à la note 2.

(11) En effet, il n'est pas fait mention de Vaéra.

(12) En outre, le Chabbat est également lié à la semaine qui le suit et il accorde la bénédiction à tous ses jours, selon le Zohar, tome 2, aux pages 63b et 88a.

*Likouteï Si'hot*

sait<sup>(13)</sup>. Il y a donc là une preuve supplémentaire de la relation qui existe entre le décès de l'Admour Hazaken et la Parchat Chemot.

2. Le contenu de la Parchat Chemot est l'exil et l'assujettissement à l'Égypte<sup>(14)</sup>. Les Sidrot précédentes, Vaygach et Vaye'hi, décrivent la période précédant la servitude de l'Égypte, après la descente dans ce pays<sup>(15)</sup>, car, comme le disent nos Sages<sup>(16)</sup> : "tant que l'un d'entre eux était encore vivant, les Égyptiens n'asservirent pas les enfants d'Israël".

A l'inverse, les Sidrot suivant celle de Chemot, Vaéra et Bo, bien qu'elles décrivent aussi la servitude des enfants d'Israël en Égypte, présentent déjà, dès la Parchat Vaéra, le début de la délivrance, les signes et les miracles que D.ieu accomplit, les plaies par lesquelles Il frappa les Égyptiens. De même, la servitude devint alors plus légère et, bien plus, nos Sages affirment<sup>(17)</sup> que : "dès Roch Hachana<sup>(18)</sup>, nos ancêtres ne furent plus esclaves, en Égypte". A fortiori en est-il ainsi dans la Parchat Bo, qui décrit d'ores et déjà la délivrance effective.

(13) On verra le Chaaerei Techouva sur le Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 300, au nom du Ari Zal.

(14) On verra le Tsavaat Ha Ribach, au chapitre 124.

(15) On verra le Torah Or, au début de la Parchat Chemot et le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 405.

(16) Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 5. Commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 6, 16.

(17) Traité Roch Hachana 11a.

(18) Il en fut ainsi depuis la plaie de la vermine, c'est-à-dire à partir du verset Vaéra 8, 12. Comme le consta-

te le Be'hayé, commentant le verset Bo 10, 5, qui est cité par le Séder Ha Dorot, à l'année 2447, ou, en tout état de cause, à partir de la plaie des bêtes sauvages, c'est-à-dire depuis le verset Vaéra 8, 17, selon l'avis qui dit que la plaie du sang se produisit en Nissan et l'on verra le Séder Ha Dorot, à cette même référence. Selon le Midrash Chemot Rabba, chapitre 5, au paragraphe 19, "Moché passa six mois à Midyan". C'est donc à Roch Hachana que se produisit la plaie du sang. On verra aussi le Razav et le Rachach, à cette référence du Midrash Chemot Rabba, mais ce point ne sera pas développé ici.

## *Chemot*

Le contenu de la Parchat Chemot, à l'opposé, est intégralement consacré aux différents aspects de l'âpre servitude et la fin de cette Sidra relate, notamment, le décret du Pharaon selon lequel : "vous ne donnerez plus de foin... que le travail pèse sur les hommes"<sup>(19)</sup> et Moché, notre maître, lui-même, s'insurgea devant D.ieu : "depuis que je me suis rendu auprès du Pharaon... cela a causé du tort à ce peuple !" <sup>(20)</sup>.

Peut-être est-il possible de définir, sur la base de ce qui vient d'être dit, le rapport qui existe entre le décès de l'Admour Hazaken et la Parchat Chemot. Comme on l'a dit, son décès se produisit alors qu'il se trouvait en exil et, selon les termes du Tséma'h Tsédek, "lors de sa fuite devant les Français, il dût errer jusqu'à son arrivée dans le village de Pyéna". Les détails de ses pérégrinations et de ses souffrances sont

décrits dans une lettre de l'Admour Haémtsah<sup>(21)</sup>.

3. On sait ce que dit celui dont nous célébrons la Hilloula, à propos d'un décès et d'une Hilloula. C'est en ce jour que reçoivent une élévation : "toutes ses actions, son enseignement et son œuvre, accomplies tout au long de sa vie"<sup>(22)</sup>. C'est tout cela qui "se révèle et éclaire, d'une manière évidente, du haut vers le bas, à la date du décès"<sup>(23)</sup>.

Chaque événement est un effet de la divine Providence et a fortiori est-ce le cas quand il concerne un Tsaddik, chef de la génération. En l'occurrence, le décès de l'Admour Hazaken se produisit en exil et il faut en conclure qu'il existe un rapport, une relation profonde entre "ses actions, son enseignement, son œuvre" qui reçoivent l'élévation, "se révèlent et éclairent" à la date de son décès et la valeur des accomplissements,

(19) 5, 7-9.

(20) 5, 23.

(21) Mentionnée à la note 2.

(22) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 27 et son commentaire.

(23) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 28 et l'on verra aussi le chapitre 27, de même que le Sidour de l'Admour Hazaken, porte de Lag Baomer, à la page 304b-c.

*Likouteï Si'hot*

pendant la période de l'exil. Et, de ce fait, son décès s'est "produit", physiquement, alors qu'il se trouvait en exil, au sens littéral.

On peut penser que telle est, en outre, la raison pour laquelle la dernière célébration de la fête de sa libération, le 19 Kislev, de son vivant dans ce monde, fut dans le lieu de l'exil en lequel il quitta ce monde. Comme on l'a indiqué, en effet, en citant les propos du Tséma'h Tsédek, il arriva à Pyéna à la veille du Chabbat Vaychla'h, c'est-à-dire avant le 19 Kislev<sup>(24)</sup>.

Ainsi, le 19 Kislev, Roch Hachana de la 'Hassidout<sup>(25)</sup>, est le point central de : "ses actions, son enseignement, son œuvre"<sup>(26)</sup>, qui sont liés à la valeur de son accomplissement pendant le temps de

l'exil, comme on l'a dit. De ce fait, c'est en exil qu'il vécut son dernier 19 Kislev, marquant la plus haute élévation d'un jour intrinsèquement haut, pendant la période de sa vie, ici-bas. On sait, en effet, que : "chaque année se révèle et brille une lumière nouvelle, qui n'a encore jamais éclairé"<sup>(27)</sup>. Et, bien plus, l'Admour Hazaken se trouvait alors dans l'endroit de l'exil en lequel il quitta ce monde, car c'est à ce moment que : "ses actions, son enseignement, son œuvre" reçurent la plus haute élévation, comme on l'a dit.

4. Nous comprendrons tout cela après avoir précisé l'affirmation, précédemment énoncée, selon laquelle le contenu de la Parchat Chemot est l'exil et l'assujettissement à l'Égypte. Comme on l'a

(24) On peut s'interroger sur les notes de mon beau-père, le Rabbi, reproduites dans le Séfer Ha Toledot Admour Hazaken, à la page 263, selon lesquelles ils arrivèrent dans le village de Pyéna : "le vendredi 8 Tévet", mais peut-être s'agit-il d'une erreur du copiste. En tout état de cause, l'Admour Hazaken était exilé de son endroit habituel, Lyadi.

(25) Selon la sainte lettre du Rabbi Rachab, qui est imprimée dans l'introduction du Kountrass Ou Mayan, à la page 17.

(26) Bien plus, on sait que, selon le Torat Chalom, à partir de la page 112, la diffusion des sources à l'extérieur commença essentiellement après la libération du 19 Kislev.

(27) Iguéret Ha Kodech, au chapitre 14.



## *Chemot*

maintes fois indiqué<sup>(28)</sup>, le nom d'une Sidra exprime l'intégralité de son contenu. Or, en l'occurrence, le nom Chemot, "les noms", semble aller à l'encontre de l'exil d'Égypte. En effet :

A) nos Sages rapportent, comme on l'a indiqué au préalable, que : "tant que l'un d'entre eux était encore vivant, parmi ceux qui descendirent dans ce pays, les Égyptiens n'asservirent pas les enfants d'Israël". Cela veut bien dire que : "les noms des enfants d'Israël arrivant en Égypte" empêchèrent, concrètement, la servitude à l'Égypte.

B) l'idée introduite par ces noms, le fait que : "Dieu les dénombre, par leurs noms", avait pour but : "de faire savoir qu'Il les aimait", comme le précise Rachi, ce qui va à l'encontre de l'exil et des difficultés qu'éprouvèrent les enfants

d'Israël, durant cette période, telles qu'elles sont décrites par cette Paracha.

C) ces noms leur furent donnés, comme l'enseignent nos Sages<sup>(29)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, afin de : "les mentionner dans l'optique de la délivrance d'Israël".

5. L'explication de tout cela est donc la suivante. On sait<sup>(30)</sup> que la valeur des accomplissements du temps de l'exil réside dans le fait que se révèle alors la force d'abnégation que les Juifs possèdent. Celle-ci émane de l'essence de leur âme, la Ye'hida, qui se manifeste essentiellement dans le lieu et la situation en lesquels manquent la perception et la sensation de la Divinité, par les forces révélées de l'âme. En pareil cas, l'attachement à Dieu est réalisé, non pas par ces forces révélées, mais bien par l'essence de l'âme juive.

(28) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 57 et les références indiquées.

(29) Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 5.

(30) On verra, notamment, la longue explication du début du Séfer Ha Maamarim Yiddish et le discours hassidique intitulé : "Je dors", de 5709.

*Likouteï Si'hot*

De ce fait, lorsque le Temple est bâti et que la Divinité s'y révèle à l'évidence, le service de D.ieu est assumé essentiellement par les forces révélées de l'âme juive. A l'époque, effectivement, les Juifs percevaient D.ieu, béni soit-Il, par leurs forces profondes et révélées, par leur intellect et par leurs sentiments. Une telle forme du service de D.ieu est rationnelle et intérieurement ressentie. La force émanant de la Ye'hida n'y intervient donc pas<sup>(31)</sup>.

En revanche, pendant le temps de l'exil, lorsque la Lumière de D.ieu est cachée et occultée, lorsque : "nous ne voyons pas nos miracles et aucun d'entre nous ne sait ce

qui advient"<sup>(32)</sup>, lorsqu'il y a des voiles, des occultations, des épreuves faisant obstacle à la Torah et aux Mitsvot, lorsque l'impact des forces révélées de l'âme est précaire et précisément à cause de cette faiblesse, la force de la Ye'hida se met en éveil, afin de surmonter les difficultés et les épreuves que l'on rencontre, dans la pratique de la Torah et des Mitsvot, du fait du lien profond qui existe entre les Juifs et D.ieu<sup>(33)</sup>.

Tel est donc l'objet de l'exil d'Egypte ou même de l'exil, en général. Celui-ci donne une expression à l'attachement profond des Juifs à D.ieu et c'est de cette façon que les enfants d'Israël se préparèrent au don de la Torah<sup>(34)</sup>,

(31) On verra le début du Séfer Ha Maamarim Yiddish, le discours 'hassidique intitulé : "la voix de mon Bien Aimé", de 5709, au chapitre 2 et le discours 'hassidique intitulé : "Je dors", de 5709, au chapitre 4.

(32) Tehilim 74, 9.

(33) Il en est de même, de façon générale, pour la descente de l'âme, ici-bas. Celle-ci est en exil, à proprement parler, selon le chapitre 37 du Tanya, à la page 48a. C'est par son accomplissement au sein de l'exil du corps et de l'âme animale que cette âme révèle sa source profonde. On

verra, notamment, le Torah Or, au début de la Parchat Vayéchev, le Torat Haïm, à cette référence et le Or Ha Torah, à la même référence, à partir de la page 253b.

(34) On verra le début du discours 'hassidique intitulé : "Je dors", précédemment cité, qui dit : "grâce à la force du don de soi émanant de l'essence de l'âme, on peut mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. C'est grâce à cela que les enfants d'Israël purent rester fidèles à D.ieu, pendant l'exil d'Egypte".

## *Chemot*

dont la finalité est de révéler la Divinité au sein des objets matériels, qui sont : “inférieurs”. Grâce à la pratique de la Torah et des Mitsvot, ceux-ci peuvent devenir partie intégrante de la demeure de D.ieu qui est bâtie ici-bas, car c’est en cela que s’exprime l’essence même de la Torah<sup>(35)</sup>.

6. L’explication qui vient d’être donnée, concernant la valeur du service de D.ieu effectué pendant le temps de l’exil, lorsque la Lumière de D.ieu n’éclaire pas à l’évidence, mais que l’essence de l’âme se révèle, apparaît également en allusion dans Chemot, “les noms”.

Le rapport entre un nom et l’homme qui le porte présente deux aspects opposés<sup>(36)</sup>. D’une part, un homme, pour sa propre personne, n’a nullement besoin d’un nom. Celui-ci permet uniquement aux autres de l’appeler. De ce point de vue, le nom n’a qu’une portée extérieure, par rap-

port à celui qui le porte et il ne permet pas de déterminer sa nature profonde. Du reste, de nombreuses personnes portent le même nom tout en ayant des personnalités radicalement opposées. Un nom ne donne pas d’indication sur celui qui le porte, à l’inverse de la lumière, qui est représentative du luminaire, de sorte qu’à travers la lumière, on peut effectivement percevoir le luminaire.

Mais, d’autre part, on sait que le nom est lié à l’essence de la personnalité, plus haute que ses forces révélées. Pour preuve, celui que l’on appelle par son nom se retourne par toute l’essence de lui-même. Bien plus, lorsque quelqu’un perd connaissance, ce qu’à D.ieu ne plaise, ce qui veut dire que la vitalité émanant de son esprit se voile, au point de ne plus être en mesure d’animer son corps, il est possible de le faire revenir à lui-même en l’appelant par son nom. Cela veut bien dire que

(35) On verra le Kountrass Inyana Chel Torat Ha ‘Hassidout, au chapitre 19.

(36) Concernant ce qui suit, on verra, notamment, les discours ‘hassidiques

intitulés : “Tu es Un” et : “On dira, devant les Justes”, de 5702, “De l’étroitesse”, de 5709, au chapitre 11 et : “C’est le jour”, de 5701, au chapitre 2.

*Likouteï Si'hot*

le nom est directement lié à l'essence de la vitalité émanant de l'esprit et qu'il peut donc la mettre en évidence, de nouveau, au sein des forces du corps. De ce point de vue, c'est le nom qui a une qualité que la lumière ne possède pas. En effet, même si la lumière est représentative du luminaire, elle n'en révèle cependant pas l'essence.

Il en résulte que l'essence de la personnalité se révèle précisément en ce qui semble ne pas être directement lié à l'homme. Ceci peut être comparé à la qualité, précédemment définie, du service de D.ieu qui est effectué pendant le temps de l'exil. C'est, en effet, l'essence même de la personnalité juive qui est mise en évidence par le voile et l'occultation inhérente à cette période de l'exil.

7. Tout ce qui vient d'être dit nous permettra de définir la relation qui existe entre : "ses actions, son enseignement, son œuvre", les accomplissements de l'Admour Hazaken et la Parchat Chemot<sup>(37)</sup>, dont le contenu est la définition de l'exil.

On sait<sup>(38)</sup> que, tout comme il existe une Ye'hida de l'âme humaine, il existe aussi une Ye'hida de la Torah, qui est l'enseignement de la 'Hassidout. Et, la révélation essentielle de la Ye'hida de la Torah est la 'Hassidout 'Habad, dévoilée et exprimée sous une forme rationnelle par celui dont nous célébrons la Hilloula, afin de pouvoir agir sur l'âme animale et sur la part du monde que l'on se voit confiée, au point de transformer leur existence, d'un extrême à l'autre, car c'est bien en cela que s'expri-

(37) On verra le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 257, qui explique le lien entre la Hilloula de l'Admour Hazaken et le mois de Tévet, lorsque : "le contact physique procure le plaisir". On consultera ce texte, de même

que le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 386.

(38) On verra le Kountrass précédemment cité, au paragraphe 6 et dans la note 43.

## Chemot

me la dimension profonde de la Torah<sup>(39)</sup>.

On a dit, au préalable, à propos de l'homme, que la révélation de l'essence de son âme, la Ye'hida, se produit quand ses forces révélées subissent le voile et l'occultation. Et, il en est de même également pour la Ye'hida de la

Torah. Celle-ci se révèle quand elle doit agir sur les aspects les plus bas de l'âme animale et de la part du monde que l'homme se voit confiée. Selon le dicton de celui dont nous célébrons la Hilloula<sup>(40)</sup>, "la 'Hassidout a pour seul objet de changer la nature de ses sentiments".

(39) L'enseignement de la 'Hassidout exprimé de façon rationnelle révèle l'essence de la dimension profonde de la Torah, comme l'explique mon beau-père, le Rabbi, dans le discours 'hassidique intitulé : "Il a libéré mon âme dans la paix", de 5685, au nom de son père, le Rabbi Rachab, dans sa causerie du 19 Kislev 5679. Tout d'abord, il sera expliqué par la suite, au paragraphe 8 et dans la note 45, que l'essence de la Torah inspire la force de réunir sa dimension profonde et sa partie révélée, afin que la dimension profonde soit perceptible à travers la partie révélée. La descente et l'introduction jusqu'au point le plus bas émanent d'un stade particulièrement élevé, comme l'indique le Torat Chalom, à la page 115, à propos de l'insertion de la lumière de la 'Hassidout au sein de l'intellect. Bien plus, la fin est liée au début et la révélation véritable, l'expression de l'essence de cette dimension profonde de la Torah, sont obtenues précisément en le point le plus bas, jusqu'à transformer l'âme animale, comme l'in-

dique le texte. On verra la longue explication du Kountrass Inyana Chel Torat Ha 'Hassidout, au paragraphe 18 et à la fin du paragraphe 20, de même que la note 78. On verra aussi la fin du discours 'hassidique intitulé : "Il a libéré mon âme dans la paix", précédemment cité, qui dit que : "la finalité ultime est que la nature soit divine, à proprement parler et que tous les objets, ici-bas, soient des réceptacles de la Divinité. Grâce à notre maître, tout ceci a reçu une forme rationnelle".

(40) Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 56a-b. On verra la sainte lettre du Rabbi Rachab, précédemment citée, à la note 25, qui dit : "il faut révéler la dimension profonde et intérieure de la Torah de D.ieu, la profondeur et l'Essence de l'En Sof, béni soit-Il, pour chasser d'entre nous tout sentiment mauvais et condamnable, appartenant aux émotions naturelles". Tout ceci a été expliqué dans la cause-rie du Chabbat Parchat Vayéchev 5721.

*Likouteï Si'hot*

Tel est donc le point commun qui existe entre : “ses actions, son enseignement, son œuvre”, les accomplissements de celui dont nous célébrons la Hilloula et la valeur du service de D.ieu pendant le temps de l'exil. Tout cela provoque la révélation de la Ye'hida, précisément là où la présence de la Lumière est exclue<sup>(41)</sup>.

8. On sait<sup>(42)</sup> que le niveau et le service de D.ieu de celui dont nous célébrons la Hilloula apparaît en allusion dans son nom, Chnéor Zalman<sup>(43)</sup>. Chnéor se décompose en *Chné Or*, “deux lumières” et Zalman est l'anagramme de *Lizman*, “dans le temps”. Les deux noms ensemble expriment donc la

jonction devant être faite entre les deux lumières et le temps.

L'explication est la suivante. Les deux lumières sont celle de la partie révélée de la Torah et celle de sa dimension profonde. En effet, comme le dit<sup>(44)</sup> le Baal Chem Tov à propos de l'Admour Hazaken, c'est lui qui était chargé d'illuminer le monde par ces deux Lumières.

L'apport de Chnéor, en un mot, est donc l'union parfaite, en l'Admour Hazaken, de la partie révélée et de la dimension profonde, ne formant qu'une seule et même entité. L'Admour Hazaken obtint la force d'accomplir tout cela en révélant et en mettant en évi-

(41) On verra le Torat Chalom, à la page 168, qui dit que : “l'endroit dans lequel il décide de résider est détruit et l'existence de la lumière n'y est pas du tout connue”.

(42) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, dans la causerie du 24 Tévet, au paragraphe 2 et dans les notes, de même que les

références qui y sont indiquées.

(43) Concernant ce qui suit, on verra le Likouteï Si'hot, tome 6, à la même référence, au paragraphe 2, à partir du paragraphe 6 et dans les notes, de même que le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à partir de la page 218.

(44) Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 83a.

## Chemot

dence l'essence profonde de la Torah, sa Ye'hida, qui transcende les notions de voile et d'apparition et qui peut, de ce fait, réunir les lumières de la partie révélée de la Torah et de sa dimension profonde<sup>(45)</sup>.

L'Admour Hazaken révèle la tout cela : "dans le temps", qui est lié au "monde"<sup>(46)</sup>, *Olam*, de la même étymologie que *Elem*, le voile<sup>(47)</sup>, ce qui fait allusion au monde le plus bas, devant être illuminé par Chnéor, la réunion de ces

(45) On verra le Likouteï Lévi Its'hak, à la même référence, à la page 223, qui dit que : "la révélation de la lumière de la 'Hassidout est un stade plus élevé que la Kabbala, la partie cachée de la Torah et son enseignement révélé. C'est pour cela que la 'Hassidout peut réunir ces deux niveaux à la fois. De la sorte, l'enseignement caché et le secret sont perceptibles de manière révélée". On verra aussi le Kountrass précédemment cité, à la note 40. Le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence, à la page 224, précise que la révélation de la 'Hassidout est plus haute que celle de la dimension profonde de la Torah, des raisons de la Torah, desquelles il est dit : "il m'enivrera des baisers de sa bouche", ceux qui seront révélés par notre juste Machia'h, très bientôt et de nos jours, *Amen*. On comprendra ce que cela veut dire après avoir introduit une notion préalable. Il est clair que l'enseignement du Machia'h sera la partie révélée de la Torah, la Kabbala, sa dimension profonde et la 'Hassidout. C'est ainsi que Rabbi Chimeon Ben Yo'haï connaissait la partie révélée de la Torah, comme l'in-

diquent le traité Chabbat 33b et Iguéret Ha Kodech, chapitre 26, à la page 143a, sa dimension profonde, le Zohar et les Tikounim. Il unifia l'une et l'autre, comme l'explique le discours 'hassidique intitulé : "et, Il coupa", de 5631, à partir de la page 52. En outre, pour ce qui le concerne, la grotte fut l'endroit où un Juif se cacha, comme le dit le traité Chabbat, à la même référence et l'on verra aussi le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence. Son étude fut celle qui est réservée à une élite, menée de manière discrète, comme le souligne Iguéret Ha Kodech, même référence, à la page 142b. Tous ces enseignements, y compris la partie révélée de la Torah et la 'Hassidout, seront, quand le Machia'h viendra, plus hauts qu'à l'heure actuelle. En effet, l'étude sera alors basée sur la vision et l'on verra le Chaar Ha Emouna, au chapitre 60, de même que le Likouteï Si'hot, tome 16, à la page 199 et dans la note 56.

(46) On verra le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, chapitre 7, à la page 82a.

(47) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 37d.

*Likouteï Si'hot*

deux lumières<sup>(48)</sup>. C'est précisément dans cette situation que l'on obtient la révélation de la Ye'hida de la Torah, car, comme on l'a dit, celle-ci se manifeste uniquement au point le plus bas, en un lieu qui, par lui-même, n'est pas un réceptacle pour de telles révélations<sup>(49)</sup>.

9. Comme on l'a maintes fois indiqué<sup>(50)</sup>, le but final est que ce qui transcende l'enchaînement des mondes et des forces humaines se révèle à l'évidence et profondément, y compris en ces forces humaines et non pas uniquement de façon cachée, comme c'est le cas pendant le temps de l'exil.

Même si le service de Dieu de l'exil possède une qualité intrinsèque, puisque la Ye'hida de l'âme se met alors en éveil et apparaît à l'évidence, comme on l'a dit, la finalité de l'exil n'en est pas moins la délivrance qui lui fait suite<sup>(51)</sup> et qui survient grâce à elle<sup>(52)</sup>. La révélation de la Ye'hida, durant la période de l'exil, doit illuminer également les forces profondes de l'homme, afin qu'elles soient pénétrées de l'essence de l'âme.

Et, peut-être est-il possible d'expliquer que tel fut l'apport de celui dont nous célébrons la Hilloula, à travers la 'Hassidout 'Habad. L'essence de la dimension profonde de

(48) On verra le Likouteï Lévi Its'hak, à la même référence.

(49) Certes, la force de réunir la dimension cachée de la Torah et sa partie révélée émane de l'essence de la Torah, comme on l'a dit. Néanmoins, la révélation véritable et l'expression de la Ye'hida, de l'essence de la dimension profonde de la Torah, est obtenue précisément au stade le plus inférieur, comme on l'a indiqué à la note 39.

(50) On verra, notamment, le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 75 et les références indiquées.

(51) On verra ce qui est relaté dans la lettre de l'Admour Haémtsahi, citée dans la note 2, qui dit que : "nous avons entendu que le 19 Kislev fut une grande défaite pour l'ennemi".

(52) Un lien est ainsi établi entre *Gola*, l'exil et *Gueoula*, la délivrance. On verra, à ce propos, le Midrash Vaykra Rabba, à la fin du chapitre 32, le Likouteï Torah, Parchat Beaalote'ha, à la page 35a-c et le Or Ha Torah, Parchat Beaalote'ha, à partir de la page 423.



*Chemot*

la Torah, transcendant l'ordre établi et la rationalité, que l'on ne peut recevoir que par tradition et foi, doit apparaître à l'évidence, être comprise par les forces intellectuelles de l'homme et, de cette façon, agir également sur ses sentiments, en lui inspirant l'amour et la crainte.

On trouve une allusion à tout cela dans le fait que le décès de l'Admour Hazaken se produisit à l'issue du saint Chabbat, veille du dimanche de la Parchat Vaéra<sup>(53)</sup>, bien

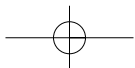
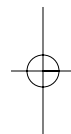
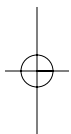
que cette Paracha n'apparaisse pas à l'évidence. C'est alors que commença la révélation de : "Je suis l'Eternel", de l'Essence de l'En Sof<sup>(54)</sup>, qui, jusqu'alors, n'avait encore jamais été obtenue, ainsi qu'il est dit : "Je ne Me suis pas révélée à eux par Mon Attribut véritable"<sup>(55)</sup>. Le terme Vaéra désigne la vision<sup>(56)</sup> et la révélation. Dès lors, le stade transcendant l'enchaînement des mondes fut perceptible par la vision et dévoilé d'une manière profonde.

(53) On verra le Likouteï Si'hot, tome 16, à la page 56.

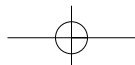
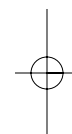
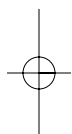
(54) On verra le Torah Or, Parchat Vaéra, à la page 56a-c, le Or Ha Torah, Parchat Vaéra, aux pages 127, 132 et à partir de la page 144.

(55) Selon le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Vaéra.

(56) On verra le Zohar, au début de la Parchat Vaéra, à la page 23a.



**VAERA**



## *Vaéra*

## *Vaéra*

### *La grenouille unique*

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaéra 5727-1967)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 8, 2)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 79)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “et, Aharon étendit la main, la grenouille monta et elle couvrit le pays de l’Egypte”, Rachi reproduit les mots : “la grenouille monta” et il explique : “c’était une seule grenouille, mais on la frappa et elle en fit de nombreuses colonnes”.

Au sens le plus simple, Rachi entend expliquer ici pour quelle raison le verset dit : “la grenouille monta”, au singulier, alors que les grenouilles étaient très nombreuses. Il précise donc que, d’emblée, il n’y avait effectivement qu’une seule grenouille, mais

on la frappa et “de nombreuses colonnes” de grenouilles se formèrent ainsi.

La Guemara<sup>(2)</sup> et le Midrash Chemot Rabba<sup>(3)</sup> se demandent aussi pourquoi le verset ne fait état que d’une seule grenouille et ces textes mentionnent deux avis, à ce sujet : “Rabbi Akiva dit : il n’y avait qu’une seule grenouille, mais elle se reproduisit, au point d’emplir tout le pays de l’Egypte. Rabbi Eléazar Ben Azarya lui répondit : il n’y avait qu’une seule grenouille, mais elle siffla et les autres arrivèrent”.

(1) Vaéra 8, 2.

(2) Traité Sanhédrin 67b

(3) Parchat Vaéra, chapitre 10, au paragraphe 4.

*Likouteï Si'hot*

On peut s'interroger sur tout cela. Le commentaire de Rachi, comme on le sait, est basé sur le sens simple du verset. Or, "le Saint béni soit-Il ne fait pas de miracle inutile"<sup>(4)</sup> et ce principe s'applique, de la même façon au sens simple du verset, comme on l'a, une fois, longuement expliqué<sup>(5)</sup>. La logique permet donc d'établir que, lorsqu'un miracle se produit, même si l'on admet qu'il transcende les voies de la nature, on ne doit pas considérer qu'il en remet totalement en cause les principes, car cela serait inutile<sup>(6)</sup>.

Pourquoi Rachi mentionne-t-il, en l'occurrence, l'explication du Midrash<sup>(7)</sup> selon

laquelle : "on la frappa et elle en fit de nombreuses colonnes" ? Un tel miracle, selon lequel on créait de nouvelles grenouilles en frappant celle qui existait, transcende totalement les voies de la nature. Or, Rachi aurait pu citer l'explication de la Guemara et du Midrash Chemot Rabba, selon l'avis de Rabbi Eléazar Ben Azarya, qui dit que la grenouille qui existait : "siffla et les autres arrivèrent" ? De fait, Rachi explique lui-même, à ces références, que : "toutes les grenouilles du monde entendirent sa voix et elles accoururent". Un tel miracle n'est pas aussi extraordinaire qu'une création nouvelle<sup>(8)</sup>. Tout au plus, Rachi aurait pu

(4) On verra les Drachot Ha Ran, huitième commentaire, reproduit dans le Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 966, que l'on consultera.

(5) On verra le Likouteï Si'hot, notamment tome 5, à partir de la page 124 et tome 6, à la page 49.

(6) On verra aussi, à ce sujet, le commentaire de Rachi sur le verset Vaéra 9, 32, qui dit : "les plus grandes merveilles" et sur le verset 9, 24 : "un miracle à l'intérieur d'un autre".

(7) On retrouve les termes de Rachi dans le Midrash Aggadah, édition Bober, à cette référence, de même que dans le Midrash Tan'houma, à cette

référence, au chapitre 14 et dans le Tana Dveï Elyahou Rabba, au chapitre 7. Toutefois, à cette dernière référence, il est dit que c'était les Egyptiens qui frappaient la grenouille et l'on verra, à ce propos, la note 27, ci-dessous. En outre, on ne retrouve pas l'expression : "de nombreuses colonnes", qui est employée ici par Rachi.

(8) Selon le commentaire de Rachi, il y avait là un miracle supplémentaire, puisque : "toutes les grenouilles du monde entendirent sa voix et elles accoururent".

## Vaéra

adopter l'avis de Rabbi Akiva, selon lequel : "elle se reproduisit"<sup>(9)</sup>, au point d'emplir tout le pays de l'Égypte". Même s'il y a, en l'occurrence également, une création miraculeuse, celle-ci conservait, toutefois, les limites de la naissance naturelle, puisque : "elle se reproduisit"<sup>(10)</sup> et Rachi lui-même explique<sup>(11)</sup> que : "des petits sortirent de son ventre".

2. Puis, Rachi poursuit : "ceci est l'explication du Midrash. Selon le sens simple,

on peut penser que le flux des grenouilles est désigné par un singulier. De même, il est dit : 'et le pou fut', *Kinam*<sup>(12)</sup>, ce qui grouille". Puis, pour que l'enfant de cinq ans qui commence son étude de la Torah comprenne mieux ce qu'il veut dire, Rachi le traduit en français<sup>(13)</sup> : "*guedolière*"<sup>(14)</sup> en français et, au préalable : la grenouille monta, *grenouillère* en français".

On peut ici se poser la question suivante. Rachi souhaite, avant tout, définir le

(9) La Guemara fait figurer l'expression : "elle se reproduisit", non pas dans les propos de Rabbi Akiva, mais bien dans ceux de Rabbi Eliézer, qui s'exprima avant lui. Néanmoins, il est clair que c'est bien là ce que Rabbi Akiva voulait dire, puisque la Guemara précise, à ce propos : "Il y a une discussion entre les Sages de la Michna, sur ce sujet. Rabbi Akiva dit...". Le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, l'indique clairement, de même que le Yalkout Chimeoni, Parchat Vaéra, au paragraphe 183 et le Midrash Ha Gadol, à cette référence. On trouve aussi, dans le Dikdoukeï Sofrim sur le traité Sanhédrin, une telle version de la Guemara. On verra également, à ce propos, la note suivante.

(10) Le Midrash Tan'houma et le Tana Dveï Elyahou Rabba, à ces références, disent que, selon Rabbi Akiva, "on la frappa et elle produisit de nombreuses grenouilles". En revanche, dans la Guemara, aux références qui sont citées dans la note précédente, on trouve la formulation figurant dans le texte.

(11) On verra le Zohar, Parchat Vaéra, à la page 29b, qui dit : "il n'y en avait qu'une, mais elle enfanta".

(12) A la même référence, au verset 13.

(13) Dans les deux premières éditions de Rachi et dans les manuscrits, on ne trouve pas cette conclusion.

(14) Dans plusieurs versions, on trouve *pedolière*, de même que dans le commentaire de Rachi sur le verset 13, par la suite.

*Likouteï Si'hot*

sens simple du verset et c'est uniquement lorsque celui-ci n'est pas clair qu'il mentionne également : "une Aggadah permettant de comprendre le verset"<sup>(15)</sup>. Dès lors, pourquoi Rachi énonce-t-il, en premier lieu, une explication qu'il définit lui-même comme un Midrash et, seulement après cela, l'interprétation qu'il présente comme le sens simple du verset ?

Une autre question se pose, en outre. Rachi mentionne ici une preuve du fait qu'une grenouille peut être : "un flux de grenouilles", ce qui justifie l'emploi du singulier et l'on peut le comprendre aisément. Il est difficile d'admettre que le terme : "grenouille" puisse signifier : "un flux de grenouilles", expression qui n'apparaît pas dans le verset. En outre, le terme de : "flux" peut s'appliquer à toutes sortes d'animaux, non uniquement aux grenouilles. Rachi cite donc pour preuve le verset : "et, le pou fut", dans lequel le mot : "pou" désigne : "ce qui

grouille", bien que cette expression ne soit pas non plus réservée aux poux.

En d'autres termes, si le "flux" de grenouilles était différent de celui des autres animaux, on comprendrait mieux que le mot : "grenouille" fasse référence à sa particularité, à sa façon spécifique de constituer un flux, tout comme ce mot désigne un animal différent de tous les autres, par son apparence, par son comportement et par tout le reste.

Mais, cette explication n'est pas totalement satisfaisante, car le mot en question aurait dû être différent, par exemple ponctué d'une autre manière, comme c'est le cas pour les poux, *Kinim*, qui est ponctué ici *Kinam*. Nous y reviendrons.

En l'occurrence, néanmoins, le verset emploie le mot : "flux" pour désigner à la fois les grenouilles et : "toute âme vivante qui grouille"<sup>(15\*)</sup>. Il est donc diffi-

(15) Selon les termes de Rachi, commentant le verset Béréchit 3, 8.

(15\*) Vaéra 7, 28. Béréchit 1, 20 et commentaire de Rachi, à cette référence.



## Vaéra

le d'admettre que ce qui est dit ici à propos de la grenouille s'applique, de la même façon, à tous les animaux qui grouillent. De ce fait, Rachi tire une preuve du verset : "et, le pou fut", comme on l'a indiqué.

En revanche, pourquoi est-il si évident, selon Rachi, que le verset : "et, le pou fut" désigne : "ce qui grouille" ? Car, c'est bien du fait de cette évidence que Rachi dit : "ce qui grouille", sans citer de preuve et sans introduire une seconde explication. En revanche, pour le verset : "et, la grenouille monta", Rachi précise, uniquement en tant que seconde explication : "on peut penser que le flux des grenouilles est désigné par un singulier".

3. Les commentateurs<sup>(16)</sup> expliquent que l'interprétation : "'et le pou fut', *Kinam*, ce qui grouille" s'impose à Rachi parce que le terme

*Kinam* est différent du pluriel *Kinim* sans pour autant être le singulier *Kina*. Rachi en déduit qu'il n'est pas uniquement fait allusion ici aux poux, mais aussi au fait qu'ils grouillent.

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre qu'il n'y a pas, en la matière, une véritable preuve du fait que : "grenouille", au singulier signifie ici : "un flux de grenouilles". En effet, rien ne prouve que l'expression : "la grenouille monta" ait une signification différente de celle du nom : "grenouille", au singulier<sup>(17)</sup>.

Telle est donc la précision qui est introduite, en l'occurrence, par le commentaire de Rachi : "'et le pou fut', *Kinam*, ce qui grouille... et, de même, la grenouille monta", puis Rachi ajoute : "*grenouillère* en français". En revanche, il ne traduit pas en français le mot : "grenouille" lui-même, qui a

(16) Séfer Ha Zikaron du Rav A. Bikrat Ha Lévi, à cette référence, qui dit : "ce termes désigne la multiplication des poux". On verra aussi le commentaire du Malbim sur le verset 13. Par contre, le Dikdoukeï Rachi Béer

Re'hovot, à cette référence, donne une autre explication et l'on verra aussi celle de Rabbi Avraham Ibn Ezra.

(17) On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

déjà été mentionné au préalable, à plusieurs reprises, ce qui veut bien dire que sa signification est connue. Or, Rachi a d'ores et déjà évoqué le : "flux de grenouilles", le terme de : "flux" ayant déjà été rencontré au préalable, puisqu'il est dit : "le fleuve s'emplira d'un flux de grenouilles". Dès lors, à quoi bon traduire ce mot en français ?

En fait, Rachi introduit ainsi la mise en garde suivante. L'enfant de cinq ans qui commence son étude de la Torah et qui parle le français sait ce qu'est une grenouille. De fait, ce même terme est encore employé de nos jours. A l'inverse, un "flux de grenouilles" est une *grenouillère* et la différence qui existe entre ces deux termes évoque celle que l'on peut faire entre *Kinam* et *Kinim*. Malgré cela, dit Rachi : "de même, la grenouille monta" et, bien qu'il semble n'y avoir aucune différence, l'explication de ce terme est bien *grenouillère* et non *grenouille*.

Pour autant, la Torah désigne effectivement : "les poux qui grouillent" par le terme

de *Kinam*, alors que les poux ne sont pas les seuls animaux qui grouillent, ce qui est la difficulté essentielle soulevée par le mot *Kinam* et il en est de même également pour le flux des grenouilles. Rachi en déduit que : "l'on peut penser" que la "grenouille" dont il est question dans le présent verset, est, en fait, un "flux de grenouilles".

En fonction de ce qui vient d'être dit, on pourrait expliquer<sup>(17)</sup> pour quelle raison Rachi énonce en premier lieu le commentaire du Midrash, avant d'exposer le sens simple du verset. En effet, ce sens simple, en l'occurrence, n'est pas parfaitement clair et il ne constitue pas une évidence, comme on vient de le montrer.

4. Mais, en réalité, on ne peut pas penser que ceci soit l'unique raison conduisant Rachi à donner l'explication du Midrash avant de citer le sens simple du verset, le "flux de grenouilles". Pour le comprendre, nous introduirons, tout d'abord, une notion préalable.

*Vaéra*

Afin de souligner qu'un certain commentaire est conforme au sens simple du verset et non uniquement à son sens analytique, Rachi emploie les expressions suivantes :

A) il peut dire, comme c'est le cas en l'occurrence : "selon le sens simple",

B) il peut dire aussi : "le sens simple du verset est"<sup>(18)</sup>.

Et, la différence entre ces deux formulations est bien claire. Les mots : "le sens simple du verset" désignent le sens simple d'un certain verset, en fonction de son contenu global. A l'inverse, l'expression : "le sens simple", sans préciser : "du verset" introduit uniquement la signification évidente d'un certain mot ou bien d'un sujet que Rachi envisage et qui peut parfaitement ne pas correspondre au contenu général.

Il en résulte, pour ce qui fait l'objet de notre propos, si l'on admet que Rachi énonce l'explication du Midrash avant le sens simple parce que

l'on ne retrouve pas l'expression : "flux de grenouilles" dans le mot : "grenouille", alors que, selon le Midrash, ce terme conserve effectivement sa signification première et désigne une seule grenouille, que Rachi n'aurait pas dû dire : "selon le sens simple", celui de ce mot, "un flux de grenouilles", mais plutôt mentionner ici : "le sens simple du verset".

En effet, le contexte de ce verset ne fait, en apparence, aucune allusion au miracle selon lequel : "on la frappa et elle en fit de nombreuses colonnes". C'est la raison pour laquelle la première explication, basée sur le Midrash, est celle d'un miracle qui est enseigné par la dimension analytique de la Torah. Par la suite, vient le sens simple du verset, selon lequel l'expression : "et la grenouille monta" fait allusion à un : "flux de grenouilles".

5. Toutefois, une question subsiste encore, sur ce commentaire de Rachi. Lui-même

(18) On verra, par exemple les versets Béréchit 1, 27 – 3, 8 et 4, 8, donnant l'explication du verset, Noa'h 7, 16, Le'h Le'ha 12, 5 et 12, 11.

*Likouteï Si'hot*

explique, au début de la Parchat Vaychla'h, que : "l'usage courant veut que l'on désigne de nombreux bœufs par le terme de : 'bœuf'". En d'autres termes, un singulier peut désigner aussi plusieurs éléments appartenant à une même espèce. En pareil cas, c'est l'espèce elle-même qui est désignée par ce singulier. Rachi aurait donc pu expliquer simplement ici que l'expression : "la grenouille monta" s'applique à de nombreuses grenouilles et que le singulier se rapporte à l'espèce<sup>(19)</sup>, dans son ensemble.

Les commentateurs expliquent<sup>(20)</sup>, en conséquence, que Rachi s'interroge ici sur le changement de formulation qui figure dans ce verset. Dans la suite de cette Paracha, cette même plaie est mentionnée dix fois au pluriel, "les grenouilles". Pourquoi donc le présent verset se distingue-t-il des autres en employant un singulier, "la grenouille monta" ? Il faut bien en conclure qu'il ne s'agit pas ici de l'espèce des grenouilles, dans son ensemble et que le verset emploie le singulier afin de faire allusion à un événement qui se produisit uni-

(19) Comme l'explique la Pessikta Zoutrata, Léka'h Tov, à cette référence. Le Béer Its'hak, cité par le Dikdoukeï Rachi que l'on a mentionné à la note 16 affirme que la multiplication des grenouilles est présentée au singulier parce que l'on fait référence ici à l'espèce, mais l'on peut réellement s'interroger sur cette interprétation, car Rachi emploie claire-

ment l'expression : "multiplication des grenouilles". En outre, il cite pour preuve les poux et non le début de la Parchat Vaychla'h, comme le fait la Pessikta Zoutrata, à cette référence.

(20) Selon le Yefé Toar sur le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, le Maskil Le David et le Torah Temima, à la même référence.

*Vaéra*

quement cette fois-là<sup>(21)</sup>. Rachi en déduit que : “c’était une seule grenouille...”.

Ainsi, le commentaire du Midrash, bien qu’il soit analy-

tique, présente, néanmoins, une qualité que n’a pas le : “flux de grenouilles”, si l’on tient compte du contenu de ces versets, selon leur sens simple. Car, seul le Midrash

(21) On verra le Maskil Le David, à cette référence que dit que les sorciers : “ne parvenaient pas à réunir et à rassembler les grenouilles. C’est pour cela qu’il est dit : les grenouilles montèrent”, selon l’avis rapporté à cette référence du traité Sanhédrin, qui est celui des Sages, dans le Midrash Chemot Rabba, au chapitre 10, paragraphe 7. En effet, ces sorciers étaient incapables de créer un être et ceux qui existaient leur étaient soumis ou bien ne l’étaient pas. C’est uniquement à propos des poux qu’ils s’écrièrent : “c’est le doigt de D.ieu”, conformément à la question posée par le Ramban, au verset 15 et par le Maharcha, à cette référence du traité Sanhédrin, mais le Maskil Le David donne l’explication, à ce propos. Ils étaient eux-mêmes parvenus à faire monter des grenouilles et ils ne reconnurent donc pas le doigt de D.ieu. Par contre, ils ne furent pas capables de susciter les poux. Par la suite, Rachi, commentant le verset 14 dit : “les créer” et il semble, de la sorte, adopter l’avis de Rabbi Eliézer, à cette référence du traité Sanhédrin et du Midrash Chemot Rabba. Cette formulation apparaît dans la plupart des éditions, mais certaines disent, néanmoins : “les créer et les faire sortir”. On verra les commentateurs de Rachi, à cette référence et, plus longuement, le

Chem Ephraïm du Rav A. Z. Margolis, sur le commentaire de Rachi, à cette référence. En effet, les forces du mal ne peuvent pas créer un être plus petit qu’un grain d’orge, comme le souligne le Maskil Le David, commentant le verset 14. Rachi dit que le mal : “ne le domine pas”, non pas : “ne le crée pas”, ce qui veut bien dire que ces êtres ne leur étaient même pas soumis. On verra les commentaires du Ramban et du Be’hayé, à cette référence, de même que la longue explication du Chem Ephraïm, à la même référence, mais ce point ne sera pas développé ici. En conclusion, on peut penser que les sorciers eux-mêmes firent plusieurs grenouilles à partir d’une seule, à l’inverse de ce que prétend le Maskil Le David, à cette référence. Selon lui, en effet, les sorciers furent incapables de les créer autrement que d’une manière naturelle, y compris selon l’avis de Rabbi Eliézer. Il est dit, de l’action des sorciers et de leur manière de faire monter ces grenouilles : “ils firent... ils élevèrent les grenouilles”, non pas : “ils firent... les grenouilles montèrent”, car il est précisé, au préalable, que : “les sorciers en firent de même”, ce qui veut dire qu’ils procédèrent comme Aharon, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Likouteï Si'hot*

justifie l'emploi, ici, du singulier : "grenouille monta". En revanche, l'expression : "flux de grenouilles" justifie effectivement que l'ensemble de la Paracha ne soit pas énoncé au singulier<sup>(22)</sup> et que celui-ci soit employé seulement pour indiquer que les grenouilles forment un "flux"<sup>(23)</sup>. Cependant, cette expression soulève la difficulté inverse. L'ensemble de cette Paracha, y compris le présent verset, aurait dû être au pluriel et c'est donc le singulier qui pose problème ici<sup>(24)</sup>, puisque le verset ajoute, tout de suite après cela : "les sorciers en firent de même et ils firent monter les grenouilles".

C'est pour cette raison que Rachi cite ce commentaire en tant que seconde explication, alors que celui du Midrash reste la première, la

plus primordiale, en fonction du sens simple du verset. Pourtant, la signification de ce verset n'est pas encore parfaitement claire, car en quoi le second commentaire correspond-il plus clairement au sens simple des mots : "la grenouille monta" que le premier, celui du Midrash ?

6. L'explication est la suivante. Rachi ne répond pas ici uniquement aux questions qui sont soulevées par les changements de termes. En fait, l'expression : "la grenouille monta", au singulier contredit l'Injonction que D.ieu fit à Aharon, figurant dans le verset précédent : "étends le bras avec ton bâton et fais monter les grenouilles". En effet, il est dit, à propos des sauterelles<sup>(25)</sup> : "tends ton bras vers le pays de l'Egypte pour les sauterel-

(22) Si ce n'était pas le cas, pourquoi Rachi dirait-il que les grenouilles se multiplièrent, selon le sens simple du verset, ce qui n'est pas inéluctable ? Pourquoi n'avancerait-il pas que l'on parle ici de l'espèce, comme c'est le cas à différentes références ?

(23) Ce fut alors la multiplication effective, au même titre que pour les poux.

(24) Cette question n'est pas forte, comme celle relative à l'espèce, car la modification se produisit uniquement en un seul endroit.

(25) Bo 10, 12 et commentaire de Rachi.

*Vaéra*

les” et il en est de même également pour les autres plaies<sup>(26)</sup>. Cela veut dire que l’Injonction faite à Aharon ne se limite pas à la préparation et au début de la plaie : “étends le bras avec ton bâton”. Elle se poursuit encore par la suite, jusqu’à l’arrivée effective des grenouilles, en grand nombre, “et les grenouilles montèrent”. Dès lors, comment Aharon s’acquitta-t-il de l’obligation qui lui était faite par l’Injonction divine lorsque : “la grenouille monta”, une seule ?

Rachi en conclut que : “on la frappa et elle en fit de nombreuses colonnes”. Tout d’abord, en étendant son bras, Aharon ne fit monter qu’une seule grenouille, mais celle-ci en fit de nombreuses colonnes. En effet, lorsque l’on frappe l’eau de l’Egypte, celle-ci éclabousse, ce qui ne veut

pas dire que de l’eau soit créée à partir du néant. Il en fut donc de même pour les grenouilles qui provenaient des eaux de l’Egypte. Peu importait, en la matière, qui les frappait et, de ce fait, Rachi omet<sup>(27)</sup> le mot : “Egyptiens”, figurant dans le verset.

Ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre pourquoi Rachi ne peut pas adopter ici l’explication de la Guemara ou bien celle du Midrash Chemot Rabba, selon laquelle : “elle siffla et les autres arrivèrent” ou bien : “elle se reproduisit, au point d’emplir tout le pays de l’Egypte”. Si c’était le cas, cela voudrait dire que Aharon ne fit venir qu’une seule grenouille et que leur nombre fut obtenu uniquement en sifflant ou bien par leur reproduction. En procédant de la sorte, Aharon n’aurait pas mis en pratique

(26) A propos du sang, le verset Vaéra 7, 19 dit : “étends le bras... et il y aura du sang”. A propos des poux, le verset 8, 12 dit : “il frappa la poussière de la terre... et il y eut des poux”. A propos des ulcères, les versets 9, 8-9 disent : “prenez... et jetez... elle sera une poussière... des ulcères”. A propos de la grêle, le verset 9, 22 dit : “étends le

bras... il y aura la grêle...”. A propos de l’obscurité, le verset Bo 10, 21 dit : “étends le bras... il y aura l’obscurité”.

(27) Le Midrash Tan’houma et le Tana Dveï Elyahou Rabba, aux références citées à la note 7, disent que les Egyptiens la frappaient. En revanche, le Midrash Aggadah ne parle pas des Egyptiens.

*Likouteï Si'hot*

l'Injonction : "fais montrer les grenouilles". Rachi en déduit que cette grenouille : "en fit de nombreuses colonnes".

7. Le verset indique clairement que l'ordre donné à Aharon fut : "fais monter les grenouilles", au pluriel. Il doit donc préciser, au moins en allusion, de quelle manière Aharon mit en pratique cette Injonction. L'explication est la suivante. Le verset : "la grenouille monta" peut être interprété de deux façons :

A) la grenouille est montée elle-même,  
B) la grenouille en a fait monter de nombreuses autres(28).

Or, les deux éléments constituant l'explication du Midrash :

A) Aharon fit monter une seule grenouille,

B) cette grenouille en a elle-même fait monter d'autres,

correspondent aux deux interprétations précédemment énoncées :

A) "la grenouille monta : c'était une seule grenouille",

B) "la grenouille monta : elle en fit de nombreuses colonnes".

Ceci nous permet également de comprendre pourquoi Rachi cite le sens analytique du verset, "elle en fit de nombreuses colonnes", à propos des mots : "la grenouille monta" et non de : "elle couvrit le pays de l'Egypte".

8. Ce commentaire s'insère effectivement dans les mots du verset, comme on l'a indiqué au préalable. Malgré cela, Rachi le définit comme un Midrash, car, selon lui, ces deux explications différentes, les deux interprétations de : "la grenouille monta" se produisirent conjointement. Or, le sens simple du verset ne

(28) On verra le Malbim, à cette référence.



*Vaéra*

permet pas de formuler pareille affirmation et seul le Midrash peut donc avancer une telle interprétation<sup>(29)</sup>. Le sens simple, en revanche, ne peut retenir qu'une seule explication des mots : "il fit monter", comme c'est le cas pour : "elle couvrit", par la suite. Il faut en déduire que la "grenouille", au singulier, est, en fait, un "flux de grenouilles".

Malgré cela, Rachi en fait une seconde explication et il conserve le Midrash comme première explication, car :

A) le contenu des versets, selon le Midrash, correspond

mieux au sens simple du verset, comme on l'a montré au paragraphe 5,

B) la signification qui est donnée ici au terme : "grenouille" est plus satisfaisante, selon le Midrash que d'après l'explication qui retient un "flux de grenouilles"<sup>(30)</sup>, comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 3.

9. On trouve également le "vin de la Torah" dans ce commentaire de Rachi. Il est un principe établi<sup>(31)</sup> selon lequel : "on demande à celui qui commence à mettre en pratique la Mitsva de la conduire à son terme" et nos

(29) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Esther 5, 4 : "nos Sages en donnent de nombreuses raisons", mais il n'en cite qu'une et il conclut : "il y a de nombreuses autres raisons". La Guemara, dans le traité Meguila 15b dit : "comme tous les Sages de la Michna et tous ceux de la Guemara, mais ce point ne sera pas développé ici". Néanmoins, ceci ne concerne pas la signification des mots de ce verset, mais seulement la signification de l'événement, dans sa globalité. Ce point ne sera pas développé ici.

(30) Néanmoins, seule la seconde explication est "évidente". En effet, la difficulté relative à la multiplication

des grenouilles est qu'il n'y a pas de preuve tranchée, en la matière. Car, l'expression : "la grenouille monta" peut être interprétée de deux façons à la fois, "elle est montée elle-même" ou bien : "elle a fait monter les autres", ce qui va à l'encontre de l'explication conforme au sens simple.

(31) D'après le commentaire de Rachi sur le verset Ekev 8, 1 et le Midrash Tan'houma, à cette référence, au chapitre 6, de même que le traité Sotta 13b et le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 10, au paragraphe 5, traité Roch Hachana, à la fin du chapitre 1 et traité Meguila, à la fin du chapitre 2.

*Likouteï Si'hot*

Sages<sup>(32)</sup> mettent en garde contre les sévères punitions, ce qu'à D.ieu ne plaise, infligées à celui qui pourrait conduire la Mitsva à son terme, mais ne le fait pas. C'est notamment le cas quand il s'agit d'enseigner la Torah à quelqu'un d'autre. Il est alors nécessaire de : "la placer devant eux, comme une table dressée et prête pour que l'homme y prenne son repas"<sup>(33)</sup>.

Pour autant, si un homme sait que, pour une quelconque raison, indépendante de sa volonté, il ne pourra pas achever la Mitsva qu'il a commencée à mettre en pratique, cela ne doit pas l'empêcher de la commencer et d'en mettre en pratique ce qu'il pourra. C'est ainsi que Moché notre maître

sépara les trois villes de refuge se trouvant sur l'autre rive du Jourdain<sup>(34)</sup>, bien que : "l'on ne s'y installe pas tant que l'on n'a pas séparé aussi celles de Canaan"<sup>(35)</sup>. Il se dit, en effet, que : "s'il est une Mitsva que je peux mettre en pratique, je le ferai"<sup>(36)</sup>.

Bien entendu, en cas de doute sur ce que seront la conclusion et la perfection de la Mitsva, pour une Mitsva comme la Tsedaka, on se dira que : "plus l'on en fait et mieux c'est", alors que, s'il s'agit de la Mitsva de la flagellation, il est écrit : "on n'ajoutera pas"<sup>(37)</sup>. Bien plus, selon différents avis, "les Sages ont supprimé un coup"<sup>(38)</sup>, de peur que l'on en vienne à pratiquer un ajout<sup>(39)</sup>.

(32) Traité Sotta et Midrash Tan'houma, à la même référence.

(33) Michpatim 21, 1 et commentaire de Rachi. On verra les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 18.

(34) Vaet'hanan 4, 41.

(35) Commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Vaet'hanan. Masseï 35, 13, d'après le Sifri, à cette référence.

(36) Commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Vaet'hanan,

d'après le traité Makot 10a.

(37) Tetsé 25, 3.

(38) Traité Makot 22b.

(39) Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Tetsé 25, 3. Commentaire de la Michna, du Rambam, traité Makot, chapitre 3, à la Michna 10. Rambam, lois du Sanhédrin, début du chapitre 17, avec les commentaires. 'Hinou'h, Mitsva n°595 et l'on verra aussi le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 21. Les derniers Sages

## Vaéra

Il en est de même également pour la différence qui peut être faite entre les deux commentaires de Rachi. Selon la première, c'est effectivement Aharon qui fit "monter les grenouilles". En revanche, le fait que : "elle couvrit le pays de l'Egypte" se produisit par la suite, en la frappant. A l'inverse, selon la seconde explication, c'est bien Aharon qui est à l'origine de tout le flux des grenouilles qui couvrit le pays de l'Egypte.

En effet, les grenouilles étaient, au sens le plus simple, une plaie qui frappa l'Egypte et c'est la raison pour laquelle tout ceci fut réalisé par Aharon. En outre, les grenouilles furent aussi une action menée dans le but de convaincre le Pharaon qu'il devait mettre en pratique : "j'enverrai ce peuple". Selon le Midrash, c'est donc également Aharon qui frappa cette grenouille.

En d'autres termes, si l'on interprète la Torah selon le

font remarquer que ceci est une preuve de la Torah, établissant la nécessité de dresser une barrière autour d'elle. On verra, à ce propos, le Léka'h Tov, au principe n°8.

Midrash et le sens analytique, c'est de cette façon qu'il faut comprendre l'Injonction : "fais monter les grenouilles". Il ne s'agit pas nécessairement ici de grenouilles, au pluriel, selon le sens littéral. On peut effectivement penser que l'on fait référence, en l'occurrence, à une seule grenouille. Ce cas est comparable à celui de la flagellation et il faut donc adopter, en la matière, l'interprétation minimale, en considérant qu'il n'y avait effectivement qu'une seule grenouille. Il n'y a donc pas lieu de craindre un ajout, en la matière.

L'enseignement que l'on peut tirer de ces deux explications sera clarifié après avoir introduit une notion préalable. En effet, s'il en est ainsi pour l'attribut du malheur, en l'occurrence la punition de l'Egypte, combien plus cela doit-il être le cas pour l'attribut du bien<sup>(40)</sup>. Il faut faire en sorte qu'il n'y ait pas de manque.

(40) On verra le commentaire de Rachi sur les versets Yethro 20, 6 et Tissa 31, 7.

*Likouteï Si'hot*

Tout d'abord, on doit savoir qu'il faut s'efforcer de mettre intégralement en pratique la Mitsva, depuis son début jusqu'à sa fin et à sa conclusion. S'il s'agit, par exemple, de rapprocher un autre Juif de la Torah et des Mitsvot, soit avant tout de l'étude de la Torah, on ne peut pas se suffire du début de ce rapprochement. Il faut le conduire à son terme, lui offrir une table servie, la plus haute élévation.

A l'inverse, si l'on se trouve dans une situation qui permet uniquement de commencer la Mitsva, on "commencera" effectivement à rapprocher son prochain de la Torah et des Mitsvot. On pourrait se demander : "à quoi bon mener une action auprès de son prochain en sachant que l'on ne pourra pas la conduire à son terme ? Qui sait ce qui adviendra par la suite ?".

L'enseignement que l'on vient de définir apporte donc la réponse à cette question. Il n'y a pas lieu de se tenir un tel raisonnement et, de fait, pourquoi se mêler de ce qui nous échappe<sup>(41)</sup> ? Il n'y a pas lieu d'adopter une telle attitude. On doit commencer à agir, dans toute la mesure du possible, afin de rapprocher un autre Juif du Judaïsme.

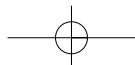
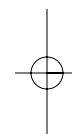
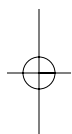
Bien plus, même si l'on fait tout ce qui est en son pouvoir, "le Saint béni soit-Il adjoint une bonne pensée à l'action"<sup>(42)</sup> et Il fait en sorte que cette pensée soit suivie d'effet<sup>(43)</sup>. En pareil cas, lorsque la Mitsva est conduite à son terme par Dieu Lui-même, elle est mise en pratique sans la moindre limitation, avec la plus haute élévation et dans la perfection.

(41) Selon les termes du traité Bera'hot 10a.

(42) Traité Kiddouchin 40a.

(43) Séfer Ha Maamarim 5702, à la page 87 et l'on verra l'explication de l'Admour Hazaken, dans le Tanya, au chapitre 16.

**BO**



*Bo*

*Bo*

***Le sang du sacrifice de Pessa'h et celui de la circoncision, en Egypte***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bo 5737-1977)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 6)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 114)*

1. L'une des différences qui peuvent être faites entre le Pessa'h célébré en Egypte et celui de toutes les générations est la suivante. En Egypte, "l'agneau fut pris quatre jours avant sa Che'hita"<sup>(1)</sup>, soit "le dix du mois"<sup>(2)</sup>, alors que : "la même Injonction ne fut pas émise, concernant le Pessa'h de toutes les générations"<sup>(3)</sup>,

même s'il est également nécessaire de : "vérifier qu'il n'a pas d'infirmité, quatre jours avant sa Che'hita"<sup>(4)</sup>. Pour autant, il n'est pas nécessaire de prendre cet agneau le dix du mois<sup>(5)</sup>.

Pourquoi l'agneau du Pessa'h de l'Egypte devait-il être pris : "quatre jours avant

(1) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 6, d'après le Me'hilta sur ce verset.

(2) Bo 12, 3.

(3) Selon les termes de Rachi, à cette référence. On verra, à ce propos, la note 6.

(4) Traité Pessa'him 96a. Me'hilta et commentaire de Rachi à cette référence de la Parchat Bo. La formulation sans précision de Rachi indique qu'il en est de même pour toutes les générations. Le Me'hilta, en revanche, conclut : "vous le garderez : ceci exclut le Pessa'h de toutes les générations,

que l'on peut prendre quand on le veut". On verra, à ce propos, les commentateurs du Me'hilta et le Torah Cheléma, à cette référence. On verra aussi l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "vérification des infirmités", à la page 163 et les références indiquées, de même que le Torah Cheléma, Parchat Bo, additifs au tome 11, au chapitre 12.

(5) Commentaire de Rachi, à cette référence, au verset 3, de même que le Me'hilta et le Targoum Yonathan Ben Ouziel sur ce verset, traité Pessa'him 96a.

*Likouteï Si'hot*

sa Che'hita<sup>(1)</sup>, à la différence du Pessa'h de toutes les générations ? Rachi<sup>(6)</sup>, citant le Me'hilta<sup>(7)</sup>, dit : "Rabbi Matya Ben 'Harach expliquait : il est dit : 'Je passerai au-dessus de toi'<sup>(8)</sup>. Le temps du serment, que J'ai fait à Avraham, de libérer ses enfants, est arrivé. Or, ceux-ci ne possédaient pas de Mitsvot auxquelles ils pouvaient se consacrer pour être

libérés, ainsi qu'il est dit<sup>(9)</sup> : 'tu es dépouillé et dénudé'. Il leur donna donc deux Mitsvot, le sang du Pessa'h et le sang de la circoncision, qu'ils pratiquèrent<sup>(10)</sup> cette nuit-là". On peut se poser, à ce propos, les questions suivantes :

A) Rabbi Matya Ben 'Harach explique uniquement pour quelle raison D.ieu leur

(6) Au verset 6, après avoir dit : vous le garderez : ceci indique qu'il faut le vérifier". On verra les commentateurs de Rachi, notamment le Gour Aryé, le Divreï David et le Maskil Le David. On trouvera l'explication du rapport entre ces deux notions dans le commentaire de Rachi, d'autant que la question : "pourquoi le moment de le prendre a-t-il été anticipé ?" aurait dû, en apparence, être posée au préalable, au verset 3, comme le constate, en particulier, le Réém. Or, la vérification des infirmités, pendant quatre jours, s'applique aussi au Pessa'h de toutes les générations, comme l'indique la note 4. On peut en conclure que le Pessa'h n'est pas pris le dix du mois afin que l'on puisse en vérifier les infirmités. Et, l'on peut s'interroger sur ce que dit Rabbénou Be'hayé, au verset 3 : "Il sera pris le dix et on lui fera la Che'hita, le quatorze. Le verset t'enseigne qu'il doit être vérifié pendant quatre jours. C'est pour cela que l'on demande de le prendre avant de parler de sa Che'hita, quatre jours avant cela". On verra le Torah

Cheléma, à cette référence. En tout état de cause, le Pessa'h de toutes les générations n'est pas pris le dix du mois. Ceci soulève la question suivante : "pourquoi le prendre quatre jours avant de lui faire la Che'hita, alors que l'on ne trouve pas pareille Injonction pour le Pessa'h de toutes les générations ?". Ceci explique aussi la précision ajoutée par Rachi, par rapport au Me'hilta : "alors que l'on ne trouve pas pareille Injonction pour le Pessa'h de toutes les générations". C'est, en effet, ce qui suscite la question : "pourquoi le prendre quatre jours avant ?", comme on l'a dit et l'on verra ce qu'explique le Divreï David, à ce propos.

(7) Sur ce verset.

(8) Yé'hezkel 16, 8.

(9) Yé'hezkel 16, 7.

(10) Ces mots n'apparaissent pas dans la version dont nous disposons du Me'hilta. Et, l'on verra le Maskil Le David, à cette référence, de même que la suite du texte, au paragraphe 2, dans les notes 15 et 18.



*Bo*

donna la Mitsva du sacrifice de Pessa'h, afin qu'ils aient : "des Mitsvot auxquelles ils pouvaient se consacrer pour être libérés". En revanche, la question : "pourquoi fallait-il le prendre avant de lui faire la Che'hita ?" et précisément : "quatre jours" au préalable, se pose toujours<sup>(11)</sup>.

B) Bien plus, Rabbi Matya Ben 'Harach n'évoque même pas le fait de prendre cet agneau. Il se réfère uniquement au sang du Pessa'h, c'est-à-dire, au sens le plus simple, à l'Injonction<sup>(12)</sup> : "Ils prendront du sang et ils le placeront sur les deux linteaux". Or, les enfants d'Israël se consacrèrent au sang du Pessa'h après la Che'hita, soit le 14 Nissan au soir.

C) Même si l'on admet, au prix d'une difficulté, que le fait de prendre un agneau est inclus dans l'action que l'on accomplit avec le sang du Pessa'h, cela n'explique pas encore pourquoi Rabbi Matya Ben 'Harach mentionne, dans le fait de prendre l'agneau avant de lui faire la Che'hita, également le sang de la circoncision. Pourquoi préciser que D.ieu attendait également des enfants d'Israël, à l'époque, ce sang de la circoncision ?

D) Plus encore, l'Injonction du sang de la circoncision a également été maintenue pour le Pessa'h de toutes les générations et, déjà en Egypte, celui qui n'avait pas été circoncis, au préalable, n'était pas tenu d'offrir le Pessa'h.

(11) Le Gour Aryé donne ici une première explication selon laquelle il faut se consacrer au Pessa'h en vérifiant les infirmités pendant quatre jours. De ce fait, il est dit qu'il faut prendre le Pessa'h quatre jours avant cela. Néanmoins, cette interprétation n'apparaît même pas en allusion dans les propos de Rabbi Matya Ben 'Harach,

qui justifie uniquement la nécessité de se consacrer aux Mitsvot, en général. En revanche, sa seconde explication et, de même, celle du Tséda La Dare'h, à cette référence, ne sont pas conformes au sens simple du verset. On consultera ce texte.

(12) Bo 12, 7 et 22.

*Likouteï Si'hot*

2. Les commentateurs<sup>(13)</sup> expliquent que la précision de Rabbi Matya Ben 'Harach, "il leur donna deux Mitsvot", le sang du Pessa'h et celui de la circoncision, permet de comprendre pour quelle raison il fallait prendre l'agneau "quatre jours" avant sa Che'hita.

Ainsi, après la circoncision, il est nécessaire d'attendre trois jours, avant de reprendre la route, à cause du danger, comme Rachi l'a déjà expliqué dans la Parchat Chemot<sup>(14)</sup>. De ce fait, la circoncision des enfants d'Israël devait être pratiquée le dix du

mois, afin qu'ils soient prêts à quitter l'Égypte. En l'occurrence, dit Rachi : "ils furent circoncis cette nuit-là", ce qui se rapporte à la nuit en laquelle on prit le Pessa'h.

C'est donc pour cette raison que la prise du Pessa'h fut anticipée au : "dix du mois". De la sorte, les enfants d'Israël pouvaient cumuler les deux Mitsvot à la fois, le sang du Pessa'h et celui de la circoncision. En revanche, on peut réellement s'interroger sur l'explication selon laquelle l'expression : "ils furent circoncis cette nuit-là" fait référer

(13) Rabboteinou Baaleï Ha Tossafot, Daat Zekénim, au verset 3, Hadar Zekénim, au verset 6. Il en est de même pour le Riva et Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence, dans la dernière explication. On verra aussi le Alche'h et le Maskil Le David, à cette référence, qui donnent une interprétation quelque peu différente. On verra aussi la note 15, ci-dessous. Le Riva et Rabbi Ovadya de Bartenora, au préalable, disent que l'explication de Rachi, justifiant que le Pessa'h ait été pris quatre jours avant sa Che'hita est énoncée : "pour qu'ils le prennent

lorsqu'ils se retirent de l'idolâtrie, c'est-à-dire le 10, quand il fut dit : retirez-vous et prenez". Néanmoins, ils ne justifient pas le fait que Rachi mentionne clairement l'enseignement de Rabbi Matya Ben 'Harach. De même, ils ne soulignent pas pourquoi ils devaient prendre le Pessa'h précisément en se retirant de l'idolâtrie. De fait, la Parole de D.ieu fut prononcée à Roch 'Hodech alors que, de manière concrète, ils s'éloignèrent de l'idolâtrie seulement le dix du mois.

(14) 4, 24.

*Bo*

rence à la nuit en laquelle ils prirent le Pessa'h<sup>(15)</sup>. En effet, Rachi affirme clairement ici<sup>(16)</sup> que le sang de la circoncision accompagnait celui du Pessa'h, ainsi qu'il est dit<sup>(17)</sup> : "basé sur tes sangs", c'est-à-dire sur les deux sangs. Or, ceci se passa à la veille du 15 Nissan<sup>(18)</sup>.

3. Puis, Rachi poursuit : "et, ils étaient vautrés dans l'idolâtrie et D.ieu leur dit : retirez-vous et prenez<sup>(19)</sup> : retirez vos mains de l'idolâtrie et prenez un agneau pour la Mitsva". Ceci ne conclut pas l'enseignement de Rabbi Matya Ben 'Harach. C'est, en fait, l'avis de Rabbi Eliézer Ha Kapar<sup>(20)</sup>, à cette même référé-

(15) Le Maskil Le David explique que le Saint béni soit-Il demanda qu'ils soient circoncis le dix du mois, mais certains ne le firent pas et ils s'exécutèrent uniquement à la veille du 15. C'est donc à eux que Rachi fait allusion quand il explique : "ils furent circoncis cette nuit-là". On consultera ses propos, mais l'on peut s'interroger sur une telle interprétation, comme on le fera effectivement à la note 18. En outre, on ne voit rien de tout cela dans le commentaire de Rachi, pas même en allusion. La formulation sans précision de Rachi, "ils furent circoncis cette nuit-là... basé sur ton sang" fait allusion uniquement à la circoncision des enfants d'Israël, la veille du 15.

(16) Dans la suite de son commentaire, alors que le Me'hilta cite uniquement les termes du verset : "basé sur tes sangs".

(17) Yé'hezkel 16, 6.

(18) C'est ce que dit clairement le Midrash Chemot Rabba, chapitre 19, au paragraphe 5 et le Midrash Chir Hachirim Rabba, chapitre 1, au para-

graphe 12-13. C'est aussi ce que l'on peut déduire, notamment, des propos de nos Sages, dans les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 29 et du Targoum Yonathan Ben Ouzyel sur le verset Bo 12, 13, précisant que le sang de la circoncision fut aussi placé en signe sur les maisons. On notera que, selon le commentaire de Rachi, par la suite, au verset 43, la mise en garde du verset 48 : "quiconque n'est pas circoncis n'en consommera pas" fut prononcée le 14 Nissan. Ceci conduit à s'interroger sur ce que dit le Maskil Le David, à cette référence, c'est-à-dire le fait que la prise de l'agneau fut anticipée au dix du mois : "afin qu'ils acceptent de se faire circoncire. Il leur demanda de prendre un agneau pour leur rappeler qu'ils devaient faire le Pessa'h. De même, il est dit aussi que : tout fils étranger n'en consommera pas". En effet, cette mise en garde fut énoncée par la suite, le 14.

(19) Bo 12, 21.

(20) On verra, notamment, le Réém, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

rence du Me'hilta, qui s'oppose à celui de Rabbi Matya Ben 'Harach. En effet, Rabbi Eliézer considère que les enfants d'Israël possédaient d'ores et déjà des Mitsvot. Bien plus, ils avaient même : "quatre Mitsvot que le monde ne mérite pas".

Or, cette affirmation peut surprendre. Il s'agit, en l'occurrence, d'avis opposés. Rachi aurait donc dû dire, par exemple : "autre explication" ou bien : "certains disent que". Pourquoi donc Rachi relie-t-il les deux explications par un : "et" de coordination, comme s'il s'agissait de la suite des propos de Rabbi Matya Ben 'Harach ?

4. Ce commentaire de Rachi est, en outre, un exemple évident de l'application du principe, établi à maintes reprises, selon lequel Rachi mentionne le nom de l'auteur des propos qu'il cite uniquement quand il a une raison bien précise de le faire. En

effet, cette indication apporte une précision supplémentaire sur les propos cités, qui est nécessaire pour comprendre ce que Rachi veut dire.

En l'occurrence, Rachi cite deux explications du Me'hilta, l'une après l'autre. Il mentionne le nom de l'auteur de la première, Rabbi Matya Ben 'Harach, mais non celui du second<sup>(21)</sup>. Il faut en conclure que Rachi ne reproduit pas ce nom uniquement pour dire qui est l'auteur de cette explication. En fait, l'indication qu'il donne permet de mieux comprendre ce qu'il veut dire. A l'inverse, une telle précision n'est pas nécessaire pour son explication selon laquelle : "et, ils étaient vautés dans l'idolâtrie".

Une autre question se pose ici. Rachi ne se contente pas de mentionner le nom de Rabbi Matya Ben 'Harach. Il reproduit, en outre, l'expression du Me'hilta : "Rabbi Matya Ben 'Harach avait cou-

(21) Bien plus, cela peut induire en erreur et l'on pourrait penser qu'il s'agit effectivement de la suite des propos de Rabbi Matya Ben 'Harach.

*Bo*

tume de dire", ce qui veut dire qu'il répétait régulièrement cette explication. En quoi cette précision est-elle nécessaire pour comprendre son commentaire<sup>(22)</sup> ?

5. L'explication de tout cela est la suivante. Rachi dit : "et, ils étaient vautrés dans l'idolâtrie", sans préciser : "autre explication", parce que, selon le sens simple du verset, celui qu'il adopte dans son commentaire, les termes de Rabbi Matya Ben 'Harach ne permettent pas de répondre à la question suivante : "pourquoi le Pessa'h fut-il pris quatre jours avant sa Che'hita ?". De fait, comme on l'a constaté, Rabbi Matya Ben 'Harach ne mentionne même pas la nécessité de prendre cet agneau<sup>(23)</sup>.

La réponse à cette question, selon le sens simple du verset, figure dans la fin du

commentaire de Rachi : "et, ils étaient vautrés dans l'idolâtrie et D.ieu leur dit : retirez-vous et prenez", ce qui veut dire non seulement que, pour être en mesure de prendre l'agneau de Mitsva, les enfants d'Israël devaient, au préalable, se retirer de l'idolâtrie, faute de quoi ils ne seraient pas autorisés à consommer le sacrifice de Pessa'h<sup>(24)</sup>, mais aussi que c'est précisément en prenant un agneau de Mitsva qu'ils supprimeraient leur addiction à l'idolâtrie, comme on le montrera au paragraphe 7. Pour cela, il était nécessaire que l'agneau soit en leur possession quatre jours avant la Che'hita, comme on l'expliquera.

Toutefois, selon Rachi, une introduction à tout cela est nécessaire. L'objet essentiel du sacrifice de Pessa'h, en Egypte, selon le sens simple des versets, est indiqué par

(22) On notera que l'expression : "avait coutume" n'apparaît pas dans la seconde édition de Rachi.

(23) On verra aussi le Sifteï Cohen sur la Torah, qui explique de cette façon l'expression : "Rabbi Matya Ben 'Harach avait coutume de dire". En effet, Rabbi Matya Ben 'Harach n'explique pas ici pourquoi le Pessa'h est

pris avant sa Che'hita. Néanmoins, l'auteur du Me'hilta mentionne ce qu'il avait coutume de dire car son explication permet de répondre à cette question. On consultera cette explication et l'on verra aussi ce que dit le Alche'h, à cette référence.

(24) Bo 12, 43 et commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

son nom : "Pessa'h désigne, étymologiquement, le saut et le bond"<sup>(25)</sup>. Le sang du Pessa'h était le signe que : "le Saint béni soit-Il sauterait et bondirait"<sup>(25)</sup> pour les sauver. En quoi tout cela est-il lié à la suppression de l'idolâtrie ?

Rachi mentionne donc, en introduction, l'enseignement de Rabbi Matya Ben 'Harach, selon lequel le but premier des Mitsvot que le Saint béni soit-Il donna aux enfants d'Israël, avant leur libération, était d'effacer les traces de leur situation dans laquelle ils étaient : "dépouillés et dénudés". De la sorte, ils pourraient disposer de Mitsvot auxquelles ils se consacraient, dans l'optique de leur délivrance.

Or, "Il leur donna deux Mitsvot, le sang de Pessa'h et le sang de la circoncision", ce qui veut dire que l'apport

essentiel du Pessa'h, pour les libérer de leur état de : "dépouillés et dénudés", n'est pas son aspect positif, sa Che'hita, sa consommation, mais plutôt son aspect négatif, celui qui permet de supprimer une situation malencontreuse, comme nous le montrerons.

6. L'étude de l'enseignement de Rabbi Matya Ben 'Harach selon lequel : "Il leur donna deux Mitsvot", car ils étaient : "dépouillés et dénudés", soulève la question suivante : pourquoi précisément deux Mitsvot ? En effet, pour ne plus être : "dépouillé" des Mitsvot, il suffisait d'en recevoir une seule. A l'inverse, si, en application du verset : "si tu vois quelqu'un qui est dépouillé, tu le couvriras"<sup>(26)</sup>, Dieu voulait leur donner des "vêtements", des mérites, des Mitsvot, pourquoi se suffire<sup>(27)</sup> de deux Mitsvot<sup>(28)</sup> ?

(25) Commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 11.

(26) Ichaya 58, 7 et l'on verra le paragraphe 10, ci-dessous et la note 61.

(27) On verra l'enseignement de nos Sages, dans le traité Makot 23b, dans la Michna, selon lequel : "le Saint

beni soit-Il voulut conférer un mérite à Israël. De ce fait, Il multiplia pour eux la Torah et les Mitsvot".

(28) On verra, selon le sens analytique de la Torah, le Gour Aryé, à cette référence et le Guevourot Hachem, au chapitre 35.

*Bo*

La réponse est la suivante. Chacune de ces deux Mitsvot supprimait un aspect spécifique de la situation en laquelle ils se trouvaient, "dépouillés et dénudés". En effet, les enfants d'Israël subissaient, à l'époque, deux manques<sup>(29)</sup> :

A) D'une part, il leur manquait : "fais le bien", la pratique des Mitsvot et ils n'avaient donc pas les moyens de mettre en pratique : "vous servirez Dieu sur cette montagne"<sup>(30)</sup>. C'est donc par ce mérite que : "tu

feras sortir ce peuple d'Egypte"<sup>(30)</sup>.

B) D'autre part, il leur manquait aussi : "écarte-toi du mal", car ils étaient contaminés par le mal de l'Egypte, "abomination de la terre". De ce fait, même s'ils avaient des Mitsvot auxquelles ils pouvaient se consacrer, il était impossible qu'ils soient libérés tant qu'ils ne s'étaient pas défaits du mal de l'Egypte. Pouvaient-ils quitter l'Egypte tout en conservant en eux le mal de ce pays<sup>(31)</sup> ?

(29) Selon les deux adjectifs : "dépouillé et dénudé". On verra le Ritva sur la Haggadah de Pessa'h, qui dit : "dépouillé : des Mitsvot et dénudé : parce qu'ils ne pratiquaient pas la circoncision".

(30) Chemot 3, 12 et commentaire de Rachi.

(31) D'après ce qui est expliqué dans ce texte, on peut comprendre pourquoi Rachi mentionne, dans son second commentaire, la fin du verset Ze'harya 9, 11 : "et, pour toi, du fait du sang de ton alliance, Je ferai sortir tes captifs de la fosse dans laquelle il n'y a pas d'eau", alors que ces mots

n'ajoutent rien à cette preuve. En effet, Rachi fait ainsi allusion à son propre commentaire de la Parchat Vayéchev, sur le verset 37, 24 : "la fosse était vide, elle ne contenait pas d'eau". Rachi disait alors : "elle ne contenait pas d'eau, mais, en revanche, elle contenait des serpents et des scorpions". On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 324. Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. En effet, "ils n'avaient pas de Mitsvot" et, de ce fait, "ils se vautrèrent dans l'idolâtrie" et ils furent contaminés par le mal de l'Egypte.

*Likouteï Si'hot*

C'est la raison pour laquelle on leur donna deux Mitsvot<sup>(32)</sup>, la première pour : "fais le bien", le sang de la circoncision<sup>(33)</sup>, qui leur permettait de contracter une alliance avec D.ieu<sup>(34)</sup>, l'autre pour : "écarte-toi du mal", pour supprimer le mal de l'Égypte, le sang du Pessa'h, comme nous le montrerons au paragraphe 7.

(32) On verra le Guevourot Hachem, à cette référence, qui précise, en outre, que la circoncision est l'ablation du prépuce, alors que le Pessa'h est un acte positif du service de D.ieu, béni soit-Il. On verra aussi, à ce propos, la note suivante.

(33) On verra, à ce sujet, le Alche'h, à cette référence, le Or Ha Torah, Parchat Yethro, tome 7, à la page 2697, qui dit : "Pessa'h correspond à Mal'hout, aux Interdits. Les Attributs du sentiment sont les Injonctions et la circoncision est liée à celui de Yessod". On verra aussi la page 2698 et l'on notera que la Mitsva de la circoncision consiste non seulement à ne pas être incircconcis, mais aussi à être circoncis. On verra, notamment, le Tsafnat Paanéah sur le Rambam, au début des lois de la circoncision, le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 759 et, d'après la 'Hassidout, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la circoncision et le Or Ha Torah, Béréchit, tome 4, à la fin de la Parchat Le'h Le'ha. Le Or Ha Torah, Chir Hachirim, à la page

Ceci permet de mieux comprendre pour quelle raison il est souligné qu'on leur donna le sang du Pessa'h à titre de Mitsva à laquelle ils devaient se consacrer afin d'être libérés. En effet, l'aspect essentiel de cette Mitsva, y compris selon le sens simple du verset, n'est-il pas la consommation du Pessa'h<sup>(35)</sup> ? Et, de fait, dès qu'on le prit,

487, dit : "En Égypte, il y eut deux Mitsvot, le sang du Pessa'h et celui de la circoncision. Le sang de Pessa'h correspond à Guevoura de Mal'hout et celui de la circoncision à 'Hessed de Yessod. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rabbi Matya Ben 'Harach et donc Rachi mentionnent, en premier lieu, le sang du Pessa'h, avant celui de la circoncision. Ils reprennent ainsi l'ordre du verset : "écarte-toi du mal et fais le bien", comme l'explique notamment le Alche'h. Il en fut bien ainsi pour les enfants d'Israël, en Égypte, y compris selon Rachi, puisque le Pessa'h fut le soir et la circoncision, pendant la nuit.

(34) Il fallait réparer l'absence de pratique des Mitsvot. Cela devait donc être au moyen d'une Mitsva qu'ils possédaient déjà au préalable, non pas de celle qui venait de leur être donnée à ce moment-là.

(35) Selon les termes de la Michna, dans le traité Pessa'him 76b : "le Pessa'h, d'emblée, a été donné dans le but d'être consommé".



## Bo

“l’agneau par famille” devait être : “selon le nombre d’âmes, chacun selon sa consommation”<sup>(36)</sup>. Et, l’on dénombrerait uniquement ceux qui étaient aptes à le consommer, à l’exception des malades<sup>(37)</sup>.

Ce qui a été exposé au préalable nous permet donc de répondre à la question qui a été posée. En effet, le sang du Pessa’h fait clairement allusion à l’aspect négatif<sup>(37\*)</sup>, susceptible de faire disparaître le mal de l’Egypte.

7. Comment le sang du Pessa’h est-il lié à : “écarte-toi du mal” ? En outre, “ils n’avaient pas de Mitsvot” et celles qui leur furent données devaient donc avoir une portée générale<sup>(38)</sup>. C’est ainsi que

la circoncision n’est pas spécifique, mais bien globale. Elle est : “le signe d’alliance entre Moi et vous”<sup>(38\*)</sup>. Il faut en déduire que le sang du Pessa’h a lui-même un effet essentiel et général, concernant l’Injonction : “écarte-toi du mal”. Comment voir en cela une portée générale ?

Rachi poursuit donc, à ce sujet : “et, ils étaient vautrés dans l’idolâtrie et D.ieu leur dit : retirez-vous et prenez : retirez vos mains de l’idolâtrie et prenez un agneau pour la Mitsva”. Les enfants d’Israël étaient alors non seulement habitués à l’idolâtrie, mais même : “vautrés” en elle. Et, celle-ci n’était pas n’importe quelle situation malencontreuse !

(36) Bo 12, 3-4.

(37) Commentaire de Rachi, à cette référence.

(37\*) Ceci permet aussi de comprendre ce qu’écrivait le Maskil le David : “la Mitsva du Pessa’h, à elle seule, n’est pas suffisante, car elle n’implique aucune souffrance physique. Bien au contraire, elle procure au corps un plaisir et un goût”. En effet, l’aspect essentiel de la Mitsva du Pessa’h est ici

le sang, c’est-à-dire le rejet du mal, comme le montre le texte.

(38) On verra l’enseignement de nos Sages, au début du traité Kritout, selon lequel il y a trente-six punitions de Karet dans la Torah, alors que le Pessa’h et la circoncision sont uniquement des Injonctions. On verra le Or Ha Torah, Parchat Yethro, à la même référence.

(38\*) Le’h Le’ha 17, 11.

*Likouteï Si'hot*

Nous avons déjà appris, dans la Parchat Vaéra<sup>(39)</sup>, que l'agneau était l'idolâtrie de l'Egypte. Le fait d'en prendre un, alors qu'il était "craint par l'Egypte"<sup>(40)</sup>, avec l'intention de le sacrifier, suffisait donc pour les détacher de l'idolâtrie<sup>(41)</sup>. Bien plus, cette Che'hita est la situation inverse du fait d'être : "vautré dans l'idolâtrie", comme nous le montrerons.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi, quand ils prirent cet agneau, les enfants d'Israël devaient attendre quatre jours avant d'effectuer sa Che'hita. En effet, ils avaient servi les idoles non pas une seule fois, mais, bien plus, en étant : "vautrés" en elle. Ils devaient

donc accomplir une action susceptible de supprimer une telle situation. S'ils avaient sacrifié l'agneau immédiatement, cela n'aurait pas été suffisant pour les écarter de l'idolâtrie en laquelle ils étaient plongés jusqu'alors. Il fut donc nécessaire qu'ils conservent cet animal "craint par l'Egypte" pendant un certain temps et qu'ils le sacrifient par la suite<sup>(42)</sup>. C'est cela qui pouvait supprimer le fait qu'au préalable, ils étaient : "vautrés dans l'idolâtrie".

C'est pour cette raison que quatre jours étaient nécessaires, comme Rachi l'a déjà indiqué au préalable, à propos du sacrifice de Its'hak<sup>(43)</sup>. En effet, Dieu indiqua à Avraham où celui-ci devait se

(39) 8, 22 et commentaire de Rachi.

(40) Selon les termes de Rachi, à cette référence.

(41) On verra aussi le Alche'h et le Or Ha 'Haïm, à cette référence. Ceci permet de répondre à la question qui est posée par le Béer Maïm 'Haïm, frère du Maharal, à cette référence : "n'y avait-il pas trois Mitsvot", si l'on compte le retrait de l'idolâtrie ? En effet, le Pessa'h et le retrait de l'idolâtrie ont le même contenu et le même intérêt, pour ce qui fait l'objet de notre propos.

(42) Bien plus, il y eut là un acte d'abnégation, comme le dit la Parchat Vaéra : "si nous le sacrifions, ne nous lapideront-ils pas ?". On verra le Midrash cité par le Baal Ha Tourim à la référence figurant dans la note 13, le Tour, Ora'h 'Haïm, chapitre 430, le Baït 'Hadach, à la même référence et le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence.

(43) Vayéra 22, 4.

*Bo*

produire uniquement : “le troisième jour” et il en fut ainsi : “pour que l’on ne puisse pas dire qu’Il l’a affolé et troublé subitement, afin qu’il perde la tête, car s’il avait eu le temps, il aurait réfléchi et il ne l’aurait pas fait”.

En d’autres termes, il est important que tout soit effectué quand un homme est pleinement en possession de ses esprits et, pour cela, il faut attendre quatre jours<sup>(44)</sup>, comme ce fut le cas pour Avraham. En effet, le “troisième jour” était, en fait, le quatrième<sup>(45)</sup> après qu’il ait reçu l’Injonction : “de grâce, prends ton fils”<sup>(46)</sup>, puisque : “il se leva et partit vers l’endroit” au matin<sup>(47)</sup> suivant cette Injonction.

8. Pour que l’enfant de cinq ans entamant son étude de la Torah comprenne mieux l’enseignement de Rabbi Matya Ben ‘Harach, montrant que, malgré : “le serment que J’ai fait à Avraham de libérer ses enfants”, ceux-ci devaient se consacrer aux Mitsvot afin d’être libérés<sup>(48)</sup>, Rabbi précise qui est l’auteur de ces propos et, bien plus, il souligne qu’il avait coutume de répéter souvent cet enseignement devant ses disciples, car il justifie ainsi une attitude qu’il adoptait couramment.

La Guemara rapporte, dans le traité Sanhédrin<sup>(49)</sup>, que la Yechiva de Rabbi Matya Ben ‘Harach se trouvaient à Rome. A son époque, il y avait d’autres Yechivot, y compris en Erets Israël, mais

(44) On consultera le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 19, 16, qui précise que : “c’est le quatrième jour”.

(45) Au sens le plus simple, c’est le troisième jour qu’il quitta sa maison, comme le dit Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence. On verra aussi le Ramban, au verset 3, mais différentes versions de son commentaire ne disent pas : “ils vont”.

(46) Au verset 2.

(47) Au verset 3.

(48) Bien plus, Rachi a déjà expliqué, au préalable, à propos du verset Chemot 3, 12 : “tu as demandé par quel mérite les enfants d’Israël quitteraient l’Egypte ? C’est parce qu’ils allaient recevoir la Torah”.

(49) A la page 32b.

*Likouteï Si'hot*

la sienne et son tribunal étaient les plus importants, en ce temps-là<sup>(50)</sup> et ils se trouvaient précisément à Rome.

Pourquoi donc implanta-t-il sa Yechiva à Rome<sup>(51)</sup>, ce qui conduisait les personnes se trouvant ailleurs à converger vers cette ville ? C'est ainsi que la Guemara, à cette référence, souligne : "tu rechercheras la justice : suis les Sages à la Yechiva, y compris Rabbi Matya, à Rome". Pourquoi n'installa-t-il pas sa Yechiva en Erets Israël<sup>(52)</sup>, comme le fit, par exemple, Rabbi Akiva, qui : "se rendit à Bnei Brak"<sup>(49)</sup> ?

On précise, en conséquence, ce que : "Rabbi Matya Ben 'Harach avait coutume de

dire" afin de consoler ses disciples, parce qu'ils se trouvaient à Rome. Il expliquait donc que la délivrance dépend du fait d'instaurer une Yechiva quand on se trouve dans une situation comparable à Rome, c'est-à-dire en étant : "dépouillé et dénudé". Dès lors, cet endroit cesse d'être Rome et l'on y est un élève de Yechiva, s'y consacrant aux Mitsvot<sup>(53)</sup>, en faisant son occupation. C'est précisément dans ce but que sa Yechiva était à Rome, un endroit de l'exil<sup>(54)</sup>. De la sorte, il venait en aide aux Juifs et il rapprochait ainsi la délivrance.

9. Il en découle également un enseignement pour la présente époque. Se trouvant au fin fond du présent exil, celui

(50) Hagahot Maïmonyot, lois du Sanhédrin, à la fin du chapitre 6.

(51) Notamment d'après le commentaire de Rachi à la fin de la Parchat Bechala'h.

(52) Bien plus, quand Rabbi Matya Ben 'Harach quitta Erets Israël pour l'étranger, il déchira ses vêtements, comme le rapporte le Sifri sur le verset Réeh 12, 29.

(53) On verra le Baït 'Hadach sur le Tour Ora'h 'Haïm, chapitre 47 et la fin du discours 'hassidique intitulé : "Rabbi Yochoua Ben Lévi", de 5688.

(54) On notera que l'âme de Rabbi Matya Ben 'Harach était une parcelle de celle de Yossef le Juste, comme l'indique le Séder Ha Dorot, à cet article. Or, c'est Yossef qui assura la subsistance des enfants d'Israël en Egypte. C'est de lui que l'on reçoit la force de transformer la matière du monde et donc d'obtenir la délivrance d'Egypte. On verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 831.

*Bo*

de Rome et connaissant la décision de nos Sages selon laquelle toutes les dates limites de la délivrance sont déjà passées<sup>(55)</sup> depuis longtemps, les Juifs s'étonnent : l'exil dure depuis près de deux millénaires ! Combien de temps faudra-t-il encore l'endurer ?

A cette interrogation, Rachi apporte la réponse suivante : s'il s'agissait uniquement de quitter l'exil, nous en serions délivrés depuis bien longtemps, mais D.ieu désire qu'en le quittant, les Juifs ne soient pas : "dépouillés et dénudés". D.ieu veut que nous ayons des Mitsvot !

Il en fut ainsi lors de la sortie d'Egypte. L'assurance avait alors été donnée que : "par la suite, ils sortiront avec une grande richesse"<sup>(56)</sup>, mais

les enfants d'Israël affirmèrent qu'ils étaient prêts à y renoncer, pourvu qu'ils quittent l'exil au plus vite<sup>(57)</sup>. Néanmoins, D.ieu voulut que l'on quitte l'Egypte avec cette grande richesse, à tous les sens du terme<sup>(58)</sup>.

Il en sera donc de même, lors de la délivrance future, très prochainement. Alors, "comme aux jours de ta sortie d'Egypte, Je montrerai des merveilles"<sup>(59)</sup>. D.ieu désire que l'on quitte le présent exil avec une grande richesse, à tous les sens du terme.

10. C'est l'une des allusions que l'on trouve, dans cette Paracha, à la Hilloula de mon beau-père, le Rabbi, qui est célébrée le 10 Chevat. En effet, il quitta ce monde le Chabbat Parchat Bo<sup>(60)</sup>. Le Rabbi s'efforça lui-même de

(55) Traité Sanhédrin 97b.

(56) Le'h Le'ha 15, 14.

(57) Traité Bera'hot 9b.

(58) Tout d'abord, "vous ruinerez l'Egypte", au sens le plus littéral et par référence à toutes les parcelles de sainteté qui se trouvaient là-bas. On verra aussi le Torah Or, Parchat Bo, à la page 60c, qui dit que l'on y apporta l'élévation à deux cent deux des deux

cent quatre-vingt-huit parcelles de sainteté tombées au sein de la matière.

(59) Mi'ha 7, 15.

(60) Il y a trente ans, en 5710. On verra le Likouteï Si'hot, tome 2, à partir de la page 591, tome 4, à partir de la page 1323, qui expliquent à quoi correspond la trentième année, de même que le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 277.

*Likouteï Si'hot*

diffuser la Torah et ses Mitsvot, allant jusqu'au don de sa propre personne. Il diffusa, d'une manière effective, les Mitsvot auprès de tous les milieux juifs, au point de se préoccuper de chacun, en particulier. De multiples récits, qui sont bien connus, en attestent.

Comme il l'expliqua dans une causerie<sup>(61)</sup>, il mit en pratique les termes du verset : "quand tu verras quelqu'un qui est dépouillé, tu le couvriras, mais tu ne te détourneras pas de ta propre chair". Quand on voit un Juif dénudé, n'ayant ni Tsitsit, ni Tefillin, on doit le couvrir, tout comme Rabbi Matya Ben 'Harach dit : "tu es dépouillé

et dénudé... Il leur donna deux Mitsvot"<sup>(62)</sup>.

Pour servir Dieu de cette façon, il installa sa Yechiva à l'extérieur d'Erets Israël, précisément en exil<sup>(63)</sup>, dans la ville, là où retentit le tumulte de Rome<sup>(64)</sup>. C'est là que l'on cherche des Juifs se trouvant dans une situation en laquelle ils sont : "dépouillés et dénudés", afin de leur donner une Mitsva, deux Mitsvot auxquelles ils peuvent se consacrer, puis un nombre sans cesse croissant de Mitsvot.

En effet, quand viendra la délivrance de ce dernier exil, pas un seul Juif n'y restera<sup>(65)</sup>. Il faut donc rechercher chaque Juif, où qu'il puisse être et

(61) Pourim 5691, dans le Likouteï Dibbourim, tome 4, à la page 729a, d'après le Tana Dveï Elyahou Rabba, au chapitre 27.

(62) Le Tana Dveï Elyahou Rabba poursuit, à cette référence : "de même, il est dit, à propos de l'Egypte, que : tu es dépouillé et dénudé, car ils se vidèrent des Mitsvot et ils n'en avaient plus que deux, le sang du Pessa'h et celui de la circoncision".

(63) On verra l'explication du Likouteï Si'hot, tome 3, à la page 835, comparant mon beau-père, le Rabbi et Yossef, le Juste, comme l'indiquait aussi la note 54.

(64) Selon les termes de la Guemara, à la fin du traité Makot.

(65) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 2 et les références indiquées.

*Bo*

faire en sorte qu'il dispose d'au moins une Mitsva<sup>(66)</sup>, afin qu'il ne soit pas : "dépouillé"<sup>(67)</sup>, car de cela dépend la délivrance de tout le peuple d'Israël.

Lorsque : "nous suivrons ses voies pour l'éternité"<sup>(68)</sup>, de la façon qui vient d'être décrite, nous obtiendrons immédiatement<sup>(69)</sup> la délivrance. Alors, "ils se réveilleront et se réjouiront ceux qui reposent sous terre" et il sera parmi eux, très bientôt et véritablement de nos jours.

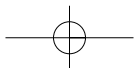
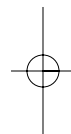
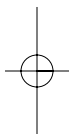
(66) On notera que, plus spécifiquement, il y a, dans la pratique de chaque Mitsva, à la fois : "écarte-toi du mal", c'est-à-dire la transgression de la Volonté de Dieu et : "fais le bien", soit l'accomplissement de cette Volonté.

(67) Bien plus, une Mitsva en attire une autre, selon le traité Avot, chapitre

4, à la Michna 2. Et, la Mitsva qui a été "attirée" de cette façon, à son tour, en attire une autre.

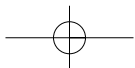
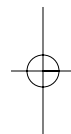
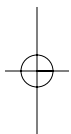
(68) Selon les termes d'Iguéret Ha Kodech, au chapitre 27.

(69) On verra le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 5, qui dit : "ils seront immédiatement libérés".





**BECHALA'H**



*Bechala'h**Bechala'h**L'Erouv des aliments*

(Discours du Rabbi, Chabbat Béréchit 5718-1957,  
seconde réunion 'hassidique<sup>(1)</sup>, suite de Sim'hat Torah)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 183)

1. Concernant l'Erouv des aliments, la Hala'ha précise<sup>(1\*)</sup> qu'on est autorisé à le consommer, encore pendant la fête, après avoir achevé la préparation de tout ce qui est nécessaire pour le Chabbat. En revanche, le Maharil rapporte<sup>(2)</sup> avoir instauré l'usage selon lequel le pain de l'Erouv

des aliments : "sert de second pain, le vendredi soir, le Chabbat à midi, puis, pour le troisième repas du Chabbat, au cours duquel on le coupe". C'est aussi ce que dit le Maharchal<sup>(3)</sup> : "L'Erouv est nécessaire et il faut donc le conserver jusqu'à vendredi soir. Malgré cela, le Maharam

(1) Ce jour était, cette année-là, un vendredi, veille du saint Chabbat et la présente causerie établit, précisément, un lien entre l'Erouv des aliments et le troisième repas du Chabbat. Cette notion a été largement développée au cours de la présente réunion 'hassidique et c'est, au sens le plus simple, la raison pour laquelle cette réunion fait suite à Sim'hat Torah. Elle a lieu dans le temps en lequel on prend le troisième repas du Chabbat, en l'occurrence le Chabbat Béréchit, lendemain de Sim'hat Torah, qui était alors un vendredi.

(1\*) Traité Beïtsa 17b. Rambam, lois des fêtes, chapitre 6, au paragraphe 5. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 527, au paragraphe 16. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 527, au paragraphe 25.

(2) A la fin des lois de l'Erouv des aliments, cité par le Béer Hétev, chapitre 527, au paragraphe 2.

(3) Yam Chel Chlomo, traité Beïtsa, chapitre 2, à la fin du paragraphe 18, cité par le Baït 'Hadach, chapitre 527, au paragraphe 2. Toureï Zahav, chapitre 527, au paragraphe 14. Maguen Avraham, chapitre 527, au paragraphe 15.

*Likouteï Si'hot*

avait l'usage de placer le pain de l'Erouv sous le second pain du vendredi soir, de même que sous celui du lendemain, puis pour le troisième repas, il le coupait. En effet, ce pain avait servi pour une Mitsva et il était donc bon qu'il serve encore à d'autres Mitsvot".

L'Admour Hazaken mentionne cet usage, à son tour, dans son Choul'han Arou'h<sup>(4)</sup>. Il dit : "A priori, il faut conserver le pain et le plat jusqu'à ce que l'on ait préparé tout ce qui est nécessaire pour le Chabbat. Cependant, afin d'accomplir la Mitsva de la meilleure façon, il est préférable d'attendre, de consommer le pain de l'Erouv des aliments au cours d'un des trois repas du Chabbat et de le couper alors. En effet, toute chose qui a servi pour une Mitsva

est apte à être utilisée pour une autre Mitsva. Certains ont l'habitude de couper ce pain uniquement pour le troisième repas du Chabbat, afin d'accomplir de nombreuses autres Mitsvot, puisqu'il sera aussi le second pain du premier et du deuxième repas du Chabbat. Enfin, au cours du troisième repas, il sera coupé".

2. La source de ce raisonnement selon lequel ce qui a permis de mettre en pratique une Mitsva, en l'occurrence celle de l'Erouv des aliments, doit permettre d'accomplir une autre Mitsva, ici le second pain et le repas du Chabbat, est la Guemara<sup>(5)</sup> traitant de l'Erouv des domaines<sup>(6)</sup>, qui dit : "Rav Ami et Rav Assi, quand ils trouvaient le pain de l'Erouv... celui avec lequel ils avaient fait l'Erouv des

(4) A la référence qui a été citée à la note 1.

(5) Traités Bera'hot 39b et Chabbat 117b, selon une formulation quelque peu différente.

(6) D'après une explication du Re'eh, à cette référence du traité Bera'hot, il faut dire : "l'Erouv des limites". En revanche, le Me'iri, à ces références des traités Bera'hot et Chabbat, parle effectivement de l'Erouv des aliments.

De fait, le traité Bera'hot écarte l'Erouv des limites et celui des domaines, "sauf si l'on précise que l'on coupera ce pain le lendemain". On verra le Re'eh, à cette référence et les commentaires du Ran, à cette référence du traité Chabbat. C'est aussi ce que dit l'Otsar Ha Gaonim, à cette référence du traité Chabbat, selon l'avis de Rav Yossef Gaon.

*Bechala'h*

domaines, la veille<sup>(7)</sup>... ils récitèrent la bénédiction : 'Il fait sortir le pain de la terre' et ils expliquaient : puisqu'il a servi à faire une Mitsva, nous ferons maintenant une autre Mitsva".

De même, à propos de l'Erouv des domaines, le Maharil écrit<sup>(8)</sup> : "Au soir et au matin du Chabbat, je m'ensers de second pain. Il est dit que, le vendredi soir, il est également possible de le consommer. Néanmoins, il est agréable de multiplier les Mitsvot. Et, le pain que l'on coupe pour le troisième repas

du Chabbat sera donc le même que celui qui a servi pour l'Erouv des domaines"<sup>(9)</sup>. C'est aussi ce que dit le Maharchal<sup>(10)</sup> : "c'est bien là ce que l'on fait de l'Erouv des domaines", ce qui veut dire qu'on le mange pendant le troisième repas du Chabbat, après en avoir fait le second pain des deux repas précédents, comme c'est le cas pour l'Erouv des aliments.

A propos de cette Hala'ha, l'Admour Hazaken cite<sup>(11)</sup> uniquement la décision du Rama<sup>(12)</sup> : "Il y a lieu de le couper, au matin du Chabbat"<sup>(13)</sup>,

(7) D'après les termes de Rachi, à cette référence du traité Bera'hot.

(8) Dans ses lois de l'Erouv des domaines.

(9) A cette référence des lois du Chabbat.

(10) A cette référence du traité Beïtsa, cité par le Baït 'Hadach et le Touréï Zahav, à la même référence.

(11) Ora'h 'Haïm, chapitre 393, au paragraphe 3.

(12) Chapitre 394, au paragraphe 2. Coutumes du Mahara Tirna, cité par le Darkeï Moché, à cette référence. Ces coutumes, selon la version que nous en possédons, en font mention à propos de l'Erouv des aliments, alors que, de l'Erouv des domaines, il est dit : "Il le conservera tout au long de l'année".

(13) Il ajoute, entre parenthèses, "ou bien pendant le repas du soir, si on le prend quand il fait déjà nuit". C'est la coutume du Maharam, citée dans le Beth Yossef, au chapitre 394. Le Darkeï Moché et le Rama, à cette référence, de même que le Yerouchalmi, traité Erouvin, chapitre 4, à la fin du paragraphe 6, disent : "on récite la bénédiction sur ce pain le vendredi soir". C'est aussi ce que disent le Meïri et l'Otsar Ha Gaonim, à cette référence du traité Chabbat, à propos de l'Erouv des aliments, comme on l'a indiqué à la note 6. Le commentaire du Gaon de Vilna, à cette référence, indique que : "dans les coutumes, on craint que le repas du vendredi soir soit pris avant la tombée de la nuit. On verra la note 41 ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

car, une Mitsva ayant été faite, il est bon d'en faire une autre". En revanche, il ne fait pas mention de la pratique consistant à couper ce pain pour le troisième repas du Chabbat, dans le but de multiplier les Mitsvot.

On peut donc se poser la question suivante. Le Maharil et le Maharchal citent cette pratique à la fois pour l'Erouv des aliments et pour celui des domaines. Pourquoi donc l'Admour Hazaken en fait-il mention uniquement pour l'Erouv des aliments<sup>(14)</sup>, d'autant que le raisonnement selon lequel : "une Mitsva ayant été faite, il y a lieu d'en faire une autre" est énoncé à propos de l'Erouv des domaines<sup>(15)</sup>, comme on l'a dit ?

3. Nous comprendrons tout cela après avoir résolu une difficulté qui est soulevée par le fait de couper le pain de l'Erouv des aliments pendant le troisième repas du Chabbat, afin de multiplier le nombre des Mitsvot accomplies.

Les deux premiers repas du Chabbat sont plus importants que le troisième<sup>(16)</sup>, pour lequel, selon différents avis, un second pain n'est pas nécessaire. Bien plus, d'autres avis considèrent qu'il n'est même pas obligatoire d'y consommer du pain et que l'on peut se contenter d'un aliment fait d'une des cinq céréales. Enfin, pour d'autres avis encore, ce troisième repas peut être constitué uniquement de fruits.

(14) Il en est de même pour le Maguen Avraham, au chapitre 526, qui cite la coutume du Yam Chel Chlomo, mais en omet la conclusion : "c'est ce que l'on fait" et dit uniquement : "on consultera le chapitre 394".

(15) On verra ce qui est dit ci-dessus, à la note 6.

(16) Concernant ce qui suit, on verra le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 291, avec les commentaires et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 291, au paragraphe 7.

*Bechala'h*

Ceci semble difficile à comprendre : pourquoi le pain de l'Erouv doit-il être coupé pendant le troisième repas, alors que la consommation de pain y est moins importante, ou même facultative ? Ne serait-il pas préférable de le faire au cours du repas de midi ? Dès lors, le pain de l'Erouv aurait non seulement servi deux fois à la Mitsva du second pain, mais il aurait, en outre, été lui-même consommé quand il était obligatoire de le faire, selon tous les avis<sup>(17)</sup> !

Et, l'on ne peut penser qu'il en est ainsi parce que l'on accomplit ainsi une troisième Mitsva avec ce pain, la bénédiction du *Hamotsi*, pendant le troisième repas. D'après plusieurs avis, en effet, le pain n'est pas

indispensable, pour ce troisième repas et il s'agit donc uniquement, en l'occurrence, de la bénédiction normalement récitée à son sujet, laquelle est identique pour le repas du midi, avec la Mitsva du second pain qui se rajoute alors.

4. L'explication de tout cela est la suivante. La Guemara<sup>(18)</sup> énumère deux raisons<sup>(19)</sup> pour lesquelles fut instauré l'Erouv des aliments :

A) Rava dit : "afin de choisir une bonne part pour le Chabbat et une bonne part pour la fête". Rachi explique : "En faisant l'Erouv, on se souvient du Chabbat et l'on n'achève pas tout ce que l'on a préparé pendant le Chabbat"<sup>(20)</sup>.

(17) On verra le Tour et Choul'han Arou'h, à la fin du chapitre 274, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même chapitre, au paragraphe 5, les Pisskeï Dinim du Tséma'h Tsédek, tome 2, à la page 19c-357c. Toutefois, on consultera le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 188, au paragraphe 10, dans la note.

(18) Traité Beïtsa 15b, au début du second chapitre.

(19) Selon la formulation de l'Admour Hazaken, chapitre 527, au

paragraphe 2 : "c'est pour deux raisons que nos Sages ont instauré cette pratique", ce qui veut dire qu'il n'y a pas ici de discussion, mais bien deux avis différents sont énoncés. On verra aussi le Pnei Yochoua et le Tsyoun Le Néfech 'Haya, à cette référence du traité Beïtsa.

(20) Selon les termes de l'Admour Hazaken, à cette référence et l'on verra le commentaire de Rachi sur le traité Beïtsa 15b, au paragraphe intitulé : "Rav Achi".

*Likouteï Si'hot*

B) "Rav Achi explique : afin que l'on se dise que, si l'on ne cuit pas de pain, pendant la fête, pour le Chabbat, a fortiori ne le fait-on pas, de la fête pour la semaine<sup>(20)</sup>.

Le Roch précise l'incidence de chacune de ces explications sur la Hala'ha<sup>(21)</sup>. Selon celle de Rava, le choix d'une bonne part pour le Chabbat, l'Erouv doit être effectué à la veille de la fête, pendant le jour en lequel on prépare les aliments de cette fête. C'est donc cet Erouv qui rappelle les besoins du Chabbat. En effet, s'il était effectué un jour précédent, il ne permettrait pas véritablement de se rappeler des besoins du Chabbat pendant la veille de la fête<sup>(22)</sup>. A l'inverse, d'après l'explication de Rav Achi, afin de ne pas cuire de pain pendant la fête pour la semaine, il suffit que l'Erouv existe, à la veille de la fête, mais il peut parfaitement avoir été fait bien avant cela.

(21) A la même référence du traité Beïtsa.

(22) On verra les Hagahot Maïmoni, lois des fêtes, chapitre 6, au paragraphe 2 et le Beth Yossef, chapitre 527, au paragraphe : "il est dit qu'il peut le placer".

L'Admour Hazaken cite ces deux raisons dans son Choul'han Arou'h<sup>(23)</sup>, mais dans un ordre opposé<sup>(24)</sup> : "premièrement pour renforcer l'honneur de la fête et deuxièmement pour renforcer l'honneur du Chabbat", avec l'incidence sur la Hala'ha, précédemment citée, que peuvent avoir ces deux interprétations. Puis, il conclut : "dans la pratique, l'Erouv, a priori, ne doit être effectuée qu'à la veille de la fête pour la fête, conformément à la seconde explication donnée, mais, a posteriori, si l'Erouv a été effectué de nombreux jours avant la fête, puis qu'on a oublié de le refaire à la veille de celle-ci, il est permis de s'en remettre à lui". Cela veut dire qu'a priori, on doit également tenir compte de la nécessité de consacrer une bonne part au Chabbat<sup>(25)</sup>.

(23) A la même référence.

(24) On verra le paragraphe 11 ci-dessous et l'explication de tout cela, selon la dimension profonde de la Torah.

(25) Comme dans le Choul'han Arou'h, chapitre 527, au paragraphe 14 et le Maguen Avraham, à la fin du chapitre 113.



*Bechala'h*

5. La différence entre les deux explications ne dépend pas uniquement du fait de déterminer si cette pratique a été instaurée en l'honneur de la fête ou bien en l'honneur du Chabbat. En fait, elle est également liée au contenu de cette pratique.

Selon l'interprétation de Rav Achi, ce contenu est négatif, de deux points de vue :

A) il s'agit d'éviter ce qui n'est pas souhaitable, en l'occurrence la transgression d'un Interdit, celui de cuire, pendant la fête, ce qui est destiné à la semaine,

B) de ce fait, l'instauration de cette pratique évite de devoir interdire la cuisson, pendant la fête, pour le Chabbat, dès lors que celle-ci est commencée à la veille de la fête<sup>(26)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, selon l'interprétation de Rava, pour lequel le contenu de cette pratique est

positif, en les deux aspects précédemment cités :

A) grâce au respect de cette pratique, on s'assure que le Chabbat est préparé de la manière qui convient et l'on réserve effectivement une bonne part à ce jour,

B) de ce fait, il s'agit essentiellement, en l'occurrence, de poser l'Erouv afin de rappeler l'obligation de préparer les besoins du Chabbat. Bien plus, l'interdiction de cuire, pendant la fête, pour le Chabbat, si l'on n'a pas fait un Erouv, n'a d'autre but que de renforcer la préparation du Chabbat, afin qu'elle se déroule comme il se doit<sup>(27)</sup>.

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre un autre point. La Guemara découvre deux confirmations, dans le verset, du principe de l'Erouv des aliments :

A) "Chmouel enseigne : le verset<sup>(28)</sup> dit : 'souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier', souviens-toi de lui

(26) Selon les termes de l'Admour Hazaken, à cette référence.

(27) On verra le traité Beïtsa, à la même référence, qui dit que : "selon

Rava, il s'agit, y compris pendant la fête, d'éviter que l'on commette la faute".

(28) Yethro 20, 8.

*Likouteï Si'hot*

parce qu'il est possible de l'oublier".

B) "Le Sage le déduit de ce verset : 'ce que vous préparez, préparez-le et ce que vous faites cuire, faites-le cuire'. Rav Achi en déduit que l'on prépare ce qui est déjà prêt. Les Sages voient en cela une allusion à l'Erouv des aliments dans la Torah". Ce verset figure précisément dans notre Paracha<sup>(29)</sup>.

Commentant la phrase : "souviens-toi de lui parce qu'il est possible de l'oublier", Rachi dit : "lorsque la fête survient à la veille du Chabbat, il est envisageable que l'on oublie le Chabbat à cause de la fête. En effet, on augmente le repas de ce jour et l'on n'en laisse rien pour le

Chabbat, afin de l'honorer. Le verset met donc en garde contre cette attitude, en demandant de s'en souvenir. Or, quand on effectue l'Erouv des aliments, on s'en souvient effectivement". Ce commentaire de Rachi établit que la confirmation, dans le verset : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier", "souviens-toi de lui parce qu'il est possible de l'oublier", est uniquement d'après l'avis de Rava<sup>(30)</sup>.

On pourrait se poser ici la question suivante. La Guemara cite les deux raisons, celle de Rava et celle de Rav Achi, à la suite de la confirmation qu'elle trouve dans le verset : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le

(29) 16, 23.

(30) Selon le commentaire du Rivav sur le Rif, le Maharcha et le Maharam Shif, à cette référence. En revanche, le 'Hidoucheï Ha Meïri explique ce passage d'après l'interprétation de Rachi : "c'est ainsi qu'il faut comprendre ce passage, comme le dit Rachi". Il affirme clairement, au même titre que le Beth Ha Be'hira, que : "d'après tous ces Amoraïm, la confirmation de l'Erouv des aliments est : 'souviens-

toi...'". On verra, à ce propos, la note suivante. Toutefois, selon son interprétation, Rachi et, de même, le Meïri disent, à propos de : "souviens-toi", que : "il est aisé d'oublier le Chabbat du fait de la fête, parce que l'on élargit alors le repas du jour et l'on ne laisse rien pour le Chabbat, afin de l'honorer". Cela veut bien dire que le sens simple de cette confirmation est celui qui est énoncé par Rava.

*Bechala'h*

sanctifier", puis elle mentionne encore une seconde confirmation, après avoir énoncé ces deux raisons, celle de Rava et celle de Rav Achi. Dès lors, pourquoi Rachi affirme-t-il que la confirmation du verset : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier" est uniquement d'après l'avis de Rava<sup>(31)</sup> ?

On peut le comprendre d'après ce qui a été exposé au préalable. L'analyse de la seconde confirmation aboutit à une définition négative de cette pratique : "on fait cuire uniquement ce qui l'est déjà". En d'autres termes, la cuisson est interdite, pendant la fête, sauf pour ce qui a déjà été cuit le jeudi<sup>(32)</sup>. A l'inverse, l'analyse du verset : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier" en donne une formulation positive, la nécessité de : "se souvenir".

(31) On verra le Ran, qui adopte l'avis de Rav Achi : "souviens-toi de lui pendant la fête, qui vient t'interdire de faire cuire pour lui". Le Rif et le Roch citent uniquement la confirmation du verset : "souviens-toi", mais ils mentionnent, néanmoins, les deux explications de Rava et de Rav Achi.

Rachi en déduit que la confirmation figurant dans le verset : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier" est conforme à l'avis de Rava, qui dit que l'Erouv des aliments a un contenu positif et qu'il est le moyen de choisir une bonne part pour le Chabbat.

7. Ainsi, selon Rava, l'instauration de l'Erouv des aliments est positive, ainsi qu'il est dit : "souviens-toi de lui parce qu'il est possible de l'oublier". Or, on peut penser que, d'après cette raison, il y a lieu de conserver l'Erouv également pendant la journée du Chabbat.

En effet, quand on a fini de préparer tout ce qui est nécessaire pour le Chabbat, on écarte le risque d'oublier ce jour. On l'honore et l'on n'achève donc pas tout ce que l'on a préparé pendant la fête.

On verra aussi le Meïri, qui a été cité dans la note précédente. Le Tsyoun Le Néfech 'Haya, à cette référence, dit que : "Rava donne l'explication figurant dans le commentaire de Rachi et Rav Achi, celle du Ran".

(32) Selon les termes de Rachi, dans le paragraphe intitulé : "ce qui est cuit".

*Likouteï Si'hot*

C'est pour cela que l'on peut alors consommer l'Erouv<sup>(33)</sup>. Malgré cela, cet Erouv a bien une vocation positive, "souviens-toi" et, logiquement, le souvenir qu'il provoque se prolonge aussi pendant le Chabbat. Ainsi, au sens le plus simple, l'Injonction : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier" signifie que l'on doit se souvenir du Chabbat également pendant le jour du Chabbat lui-même<sup>(34)</sup>.

En d'autres termes, il est envisageable d'oublier le Chabbat et il est dit, de ce fait : "souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier" en consommant l'Erouv des aliments pendant le Chabbat. Et, l'on peut penser que telle est

la raison pour laquelle le Maharil affirme, à propos de cet Erouv des aliments : "Il est bon d'en laisser, pendant la fête, pour le Chabbat", de le conserver pour ce jour. Cette formulation indique que sa raison d'être n'est pas uniquement la volonté d'accomplir une Mitsva de plus, après avoir déjà servi à une première Mitsva<sup>(35)</sup>. C'est ce que l'on peut déduire encore plus clairement des coutumes du Mahara Tirna<sup>(36)</sup>, qui disent : "il conservera l'Erouv jusqu'à l'entrée du Chabbat". En effet, selon l'explication de Rava, le fait de conserver l'Erouv pour le Chabbat est un ajout à la manière dont il permet de se souvenir de ce jour<sup>(37)</sup>.

(33) Selon la référence indiquée au début de la causerie.

(34) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Beïtsa, à la même référence, au paragraphe intitulé : "pour quelle raison", qui demande : "le verset est-il lié à la sanctification du jour ?".

(35) C'est uniquement après cela qu'il est dit : "on peut commencer l'Erouv

le vendredi soir, en coupant le pain, mais ce n'est pas ce qu'a instauré le Maharil". On consultera ce texte.

(36) Lois de l'Erouv des aliments.

(37) On verra les termes de l'Admour Hazaken, dans son Sidour, ordre de l'Erouv des aliments, qui dit : "on prendra, à la veille de la fête, le pain du Chabbat".

*Bechala'h*

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre les termes de l'Admour Hazaken, dans son Choul'han Arou'h. Se référant à l'Erouv des domaines, il écrit : "l'Erouv doit être présent uniquement lors du coucher du soleil et il convient de le couper pour le repas du Chabbat à midi car, dès lors qu'il a servi à une Mitsva, il servira ainsi à une autre". Cela veut dire que le meilleur comportement consistant à couper le pain de l'Erouv pendant le repas de midi du Chabbat n'est pas directement lié à l'Erouv des domaines. Il ne l'est, en l'occurrence, que de manière accessoire, puisqu'il a déjà servi à mettre en pratique une Mitsva.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'Erouv des aliments, à propos duquel l'Admour Hazaken écrit : "A priori, il faut conserver le pain et le plat jusqu'à ce que l'on ait préparé tout ce qui est nécessaire pour le Chabbat. C'est seulement après cela que l'on pourra les consommer, selon la loi la plus stricte. Malgré cela, la meilleure façon de mettre en pratique la Mitsva consiste à attendre

encore et à ne consommer le pain de l'Erouv des aliments que pendant l'un des trois repas du Chabbat. C'est alors qu'on le coupera. En effet, puisqu'il a servi à mettre en pratique une Mitsva, il est bon qu'il permette d'en faire une autre."

La précision des termes et la formulation de ce texte indiquent que le comportement consistant à consommer ce pain pendant l'un des trois repas du Chabbat n'est pas uniquement un élément accessoire, comme on l'a indiqué au préalable. C'est, en fait, la meilleure façon de mettre en pratique la Mitsva, en l'occurrence celle de l'Erouv des aliments.

Il découle de ce qui vient d'être dit qu'en se servant, concrètement, de l'Erouv pour les besoins du Chabbat et pour le repas de ce jour, on met en pratique l'Injonction : "souviens-toi" de la meilleure façon possible. De ce fait, l'Admour Hazaken précise : "malgré cela, la meilleure façon de mettre en pratique la Mitsva consiste à attendre encore". Il souligne, de cette façon que l'on doit, a priori,

*Likouteï Si'hot*

adopter également le second avis et renforcer l'honneur du Chabbat<sup>(38)</sup>, comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 4.

9. L'explication qui vient d'être donnée nous permettra de comprendre pourquoi l'Admour Hazaken dit que l'on coupe le pain de l'Erouv pendant le troisième repas du Chabbat uniquement à propos de l'Erouv des aliments, mais non à propos de l'Erouv des domaines.

Comme on l'a montré, si l'on explique que l'Erouv des aliments a pour objet de renforcer l'honneur du Chabbat, il en résulte que l'on se souvient de ce jour en utilisant le pain de l'Erouv pour les repas de ce jour. Plus on utilise souvent et longtemps cet Erouv

pendant les repas du Chabbat, en en faisant le second pain du premier et du deuxième, puis en le coupant pour le troisième, plus l'on souligne la nécessité de se souvenir du Chabbat. Chaque fois que l'on consomme les plats du Chabbat que l'on a préparés pendant la fête, grâce à l'Erouv, on renforce ainsi le souvenir en intégrant l'Erouv des aliments au repas.

En d'autres termes, si l'on se sert de l'Erouv à chaque repas, puis qu'au cours du dernier, le troisième, on le coupe, ce troisième repas du Chabbat introduit ainsi le souvenir de l'Erouv des aliments en tous les besoins du Chabbat, jusqu'aux derniers, ceux du dernier repas.

(38) Néanmoins, y compris selon l'avis de Rava, cela n'est pas une obligation, car même si on ne le consomme pas pendant le Chabbat, il n'y a pas lieu de craindre l'oubli, comme le dira le texte.

*Bechala'h*

Dans quel cas en est-il ainsi ? C'est ce qui est obtenu pour l'Erouv des aliments, puisque, pour ce qui le concerne, la nécessité de se souvenir du Chabbat conduit à le garder jusqu'au troisième repas<sup>(39)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, pour

l'Erouv des domaines, à propos duquel cette explication ne peut pas être formulée. Selon l'avis de l'Admour Hazaken<sup>(40)</sup>, il n'y a donc pas lieu de le laisser jusqu'au troisième repas. Bien au contraire, il est préférable de le couper pour le repas du midi. On

(39) Cette explication n'est pas citée par la Guemara et les premiers Sages. L'Admour Hazaken mentionne donc uniquement la raison qui est clairement énoncée, en l'occurrence la nécessité de multiplier les Mitsvot, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1126. Il semble que l'Admour Hazaken, dans son Choul'han Arou'h, comme le Rambam, dans son livre, ne cite pas de lois nouvelles, mais y fait uniquement allusion par sa formulation, en disant que la consommation et l'utilisation de l'Erouv, pendant le repas du Chabbat, sont aussi une condition de l'Erouv des aliments, comme on l'a dit au paragraphe 8.

(40) On peut penser que la raison du Maharil est, non pas la remise en cause de cette idée, comme le précise le texte au paragraphe 7, citant ses propos, mais bien le fait qu'une bénédiction supplémentaire de *Ha Motsi* sur le pain du troisième repas contrebalance le fait de manger du pain pendant le repas du Chabbat, à l'inverse de ce que l'on a indiqué au paragraphe 3. D'après ces avis, en effet, le pain n'est pas obligatoire, pendant le troisième repas. Néanmoins, si l'on en

consomme, on accomplit effectivement une Mitsva. Ceci peut être comparé au cas de l'homme qui fait un ajout aux trois prières et qui prie toute la journée, selon le traité Bera'hot 21a, ou encore à celui qui continue à donner de la Tsedaka après y avoir d'ores et déjà consacré le cinquième de ses biens. Il existe encore beaucoup d'autres exemples. En d'autres termes, il y a bien ici deux points, d'une part l'obligation de prendre les repas du Chabbat, deux, trois ou quatre fois, selon le traité Chabbat 117b, d'autre part, l'obligation d'éprouver du plaisir, pendant le Chabbat, grâce à des objets et des aliments qui le procurent. Il n'y a pas de mesure, en la matière et une "petite chose" peut aussi être consacrée à l'honneur du Chabbat. A l'inverse, on doit multiplier ces choses, en fonction des moyens dont on dispose et, plus on les multiplie, en préparant des aliments nombreux et agréables, mieux c'est, comme le précisent le traité Chabbat 118b, le Rambam, lois du Chabbat, chapitre 30, au paragraphe 7 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 243.

*Likoutei Si'hot*

met ainsi en pratique la Mitsva de consommer le repas du Chabbat, un repas pour lequel le pain est nécessaire, d'après tous les avis, comme on l'a indiqué au paragraphe 3<sup>(41)</sup>.

10. Il découle, de ce qui vient d'être dit, un enseignement pour le service de D.ieu. La différence entre le Chabbat et la fête est précisée par le Zohar<sup>(42)</sup>. Le Chabbat est :

"saint"<sup>(43)</sup>, alors que la fête est : "une convocation sainte"<sup>(44)</sup>, ce qui veut dire que l'on ne fait qu'y "convoquer", qu'y appeler<sup>(45)</sup> la sainteté, en un temps qui, par lui-même, est profane. Le Chabbat, en revanche, possède bien une sainteté intrinsèque<sup>(46)</sup>.

Cela veut dire<sup>(47)</sup> que le temps de la fête, par lui-même, est profane et le service de D.ieu des : "fêtes de

(41) On peut, toutefois, se demander pourquoi l'Admour Hazaken ajoute, entre parenthèses, comme on l'a rappelé dans la note 13 : "ou bien pendant le repas de la nuit, si on le prend quand la nuit est, à l'évidence, déjà tombée". En effet, n'est-il pas préférable d'attendre le repas de midi, ce qui permet de faire de nombreuses Mitsvot, deux fois le second pain et la Mitsva du repas de midi ? On notera aussi que l'honneur du jour dépasse celui de la nuit, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 271, à la fin du paragraphe 8 et au début du chapitre 289. Peut-être la raison pour laquelle on consomme l'Erouv dès la tombée de la nuit est-elle la nécessité d'attendre le coucher du soleil, comme l'indique le Beth Yossef précédemment cité. C'est aussi ce que dit Rav Zeïra, dans le traité Bera'hot 38a. On verra, en outre, ce qu'explique le Maharil, frère de l'Admour Hazaken, dans le Chéérit Yehouda, partie Ora'h 'Haïm,

chapitre 6, qui est reproduit dans les additifs au Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, tome 1, page 52-356 : "j'ai entendu de sa sainte bouche", celle de l'Admour Hazaken, "que tout doute, dans le Choul'han Arou'h, est mis entre parenthèses. Car, il pensait revenir sur ce chapitre, pour vérifier s'il avait raison". On verra aussi le Kountrass Ha Choul'han du Rav Avraham 'Haïm Naé, introduction, au paragraphe 8, mais ce point ne sera pas développé ici.

(42) Tome 3, à la page 94a.

(43) Tissa 31, 14.

(44) Emor 23, 2-4.

(45) On verra aussi le Zohar, même référence, à la page 93a, qui dit : "il est parfois saint".

(46) On verra le Zohar, même référence, à la page 95a.

(47) Concernant ce qui suit, on verra, notamment, le Torah Or, au début de la Parchat 'Hayé Sarah et le Sidour de l'Admour Hazaken, page 200c-d et à partir de la page 203c.



*Bechala'h*

l'Éternel que vous convoquerez"<sup>(48)</sup>, consiste donc, pour les Juifs, à y introduire la sainteté. De la sorte, on peut y manger de façon sainte, ainsi qu'il est dit : "le Juste mange en se rassasiant"<sup>(49)</sup>. Le Chabbat, en revanche, est intrinsèquement et entièrement saint<sup>(50)</sup>, sans la moindre déperdition<sup>(51)</sup>. Pour ce qui est de la fête, par contre, si le service de D.ieu d'un Juif est imparfait, même s'il ne s'agit que d'une seule personne, alors que la "convocation sainte" a été proclamée par le tribunal de façon parfaite, cette fête est bien remise en cause pour lui, ce qui n'est pas le cas du Chabbat<sup>(52)</sup>. En

effet, le service de D.ieu est alors effectué en un jour qui ne possède rien par lui-même et, de ce fait, "le Juste mange en se rassasiant".

Une même différence existe dans la manière de réparer le mal. C'est ainsi que l'on peut apprêter des plats : "à partir d'éléments aigres et acides, qui sont ainsi épicés et transformés"<sup>(53)</sup>. Mais, l'on peut aussi faire que le mal, d'emblée, ne soit pas là, comme les plats qui sont faits : "à partir d'éléments agréables et doux"<sup>(53)</sup>.

(48) Traité Roch Hachana 24a.

(49) Michlé 13, 25. Le Torah Or et le Sidour, à partir de la page 203a, expliquent que l'affirmation selon laquelle : "le juste mange en se rassasiant" se rapporte à la consommation du Chabbat. À l'inverse, le Sidour, à la page 200c, cite ce verset à propos de la consommation de la fête. On consultera ce texte. C'est aussi ce que l'on peut déduire du fait que la fête est une : "convocation sainte". On consultera également le Or Ha Torah, Parchat Bo, à la page 309.

(50) Traité Beïtsa 17a.

(51) Selon les termes du Torah Or, à cette référence. On verra, en plus des références qui sont citées à la note 47, le Torah Or, Parchat Bechala'h, dans

le discours 'hassidique intitulé : "et, Moché dit", à partir de la page 65b, le discours 'hassidique, introduit par le même verset, dans le Séfer Ha Maamarim Hana'hot Ha Rap, à partir de la page 74, le Séfer Ha Maamarim 5568, à la page 32, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de ne pas allumer du feu pendant le Chabbat, à partir de la page 90a et à la Mitsva de consommer les sacrifices, à partir de la page 92a, le discours 'hassidique intitulé : "Il se tient", de 5663 et le Likouteï Lévi Its'hak sur le Zohar, tome 3, à la page 203.

(52) Mala'hi 2, 3. Zohar, tome 2, à la page 88b.

(53) Tanya, au chapitre 27.

*Likouteï Si'hot*

Telle est donc la différence qui peut être définie, selon la dimension profonde de la Torah, entre les deux raisons de l'Erouv des aliments. Selon la première, il s'agit de multiplier l'honneur de la fête, ce qui correspond à la transformation d'un aspect par lui-même négatif. Selon la seconde, il s'agit de multiplier l'honneur du Chabbat, ce qui est bien un contenu positif, comme on l'a longuement montré au paragraphe 5.

Le service de D.ieu de la fête consiste ainsi à transformer et à réparer le contenu et le temps profanes, comme on l'a dit. Cette réparation, multipliant l'honneur de la fête, prend donc la même forme et elle concerne ce qui est négatif, le profane. Il n'en est pas de même, en revanche, pour la nécessité de multiplier l'honneur du Chabbat, jour qui est intrinsèquement saint et qui transcende le profane. Il est alors inutile de repousser ce qui est profane, sauf si l'homme l'introduit lui-même dans le Chabbat en le profa-

nant<sup>(54)</sup>. En pareil cas, la réparation peut uniquement prendre la forme d'un apport de lumière, d'une action positive.

11. Ceci nous permettra également d'expliquer, selon cette même dimension profonde, pourquoi l'Admour Hazaken cite les deux raisons dans l'ordre inverse de celui de la Guemara. En effet, il parle d'abord de : "multiplier l'honneur de la fête" et, seulement après cela, de : "multiplier l'honneur du Chabbat".

Le début du service de D.ieu, la première raison, est : "écarte-toi du mal", y compris dans le temps, celui de la fête, qui, d'emblée, était profane, en en multipliant l'honneur. Par la suite, on peut atteindre une forme plus haute du service de D.ieu, la seconde raison, qui "multiplie l'honneur du Chabbat", "fais le bien", comme on l'a dit.

Ceci justifie que l'on adopte, a priori, la seconde raison, mais ce n'est pas une condi-

(54) Selon le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset Kedochim 19, 8.

*Bechala'h*

tion sine qua non, comme c'est le cas pour la première raison, conformément à l'explication qui a été donnée au paragraphe 4. Chacun est tenu, en tout endroit, de tout temps et en tout domaine, de mettre en pratique l'Injonction : "écarte-toi du mal" et ceci est effectivement une condition sine qua non.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le service de D.ieu consistant à nier l'existence du mal, non uniquement ses pensées, ses paroles et ses actions, de manière concrète, mais réellement son existence proprement dite. Une telle attitude n'est pas à la portée de tous et c'est pour cela que cette condition n'est pas sine qua non. C'est aussi la différence qui existe entre le Juste et l'homme moyen, que

chacun peut devenir<sup>(55)</sup>. C'est, en outre, la distinction que l'on peut découvrir entre le fait de repousser le mal et sa transformation.

Malgré cela, on doit, a priori, adopter la seconde raison. Comme l'établissent différents textes, pour que le service de D.ieu consistant à repousser le mal soit conforme à ce qu'il doit être et véritable, on doit aussi transformer le mal<sup>(56)</sup>, au moins de temps à autre.

D'après l'explication du Kountrass Ets Ha 'Haïm<sup>(57)</sup>, à propos de l'Unification supérieure et de l'Unification inférieure, la première transformant le mal<sup>(58)</sup>, alors que la seconde le repousse, un service de D.ieu qui est basé sur l'Unification inférieure est

(55) En effet, "le statut d'homme moyen est celui de chaque homme et c'est vers lui que chaque homme sera attiré", selon les termes du Tanya, au début du chapitre 14. Or, son service de D.ieu consiste uniquement à repousser le mal, comme le précise le Tanya, notamment aux chapitres 27 et 13.

(56) A ceci s'ajoute ce que dit le Tanya, au chapitre 14 : "mais, malgré cela...".

(57) A partir du chapitre 7.

(58) On verra le Kountrass Ets Ha 'Haïm, chapitre 8, à la page 33, qui dit que le service de D.ieu correspondant à l'Unification supérieure évoque le fait que : "il est une Mitsva d'éprouver du plaisir, pendant le Chabbat, en mangeant et en buvant. C'est à ce propos qu'il est dit : le Juste mange en se rassasiant". On consultera ce texte.

*Likouteï Si'hot*

conforme à ce qu'il doit être et véritable à la condition d'être également accompagné par celui qui est basé sur l'Unification supérieure, y compris chez les personnes qui ne peuvent l'atteindre de manière effective et permanente.

12. A ceci s'ajoute un autre point. Non seulement il convient d'adopter, a priori, la seconde raison, mais, en outre, au moins selon l'usage en vigueur chez certains et mentionné par le Choul'han Arou'h, il faut se servir de l'Erouv des aliments pour le troisième repas du Chabbat et l'on trouve, à ce propos, deux aspects opposés.

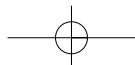
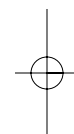
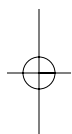
D'une part, l'Erouv est préparé à la veille de la fête, au

début du service de D.ieu, avant d'avoir adopté celui de la fête, mais, d'autre part, chaque Juif a le pouvoir, d'emblée, dès le début de son service de D.ieu, alors qu'il s'y prépare encore, d'atteindre non seulement le Chabbat, en général, mais aussi son troisième repas, qui en est, comme on le sait<sup>(59)</sup>, le point culminant.

En effet, même si l'on se trouve encore au début du service de D.ieu, on pensera et l'on agira, en relation avec le Chabbat, jusqu'à son troisième repas. De la sorte, on obtient que ce service, que l'on s'appête à assumer, soit conforme à ce qu'il doit être et véritable et c'est de cette façon que l'on peut atteindre un stade encore plus élevé.

(59) On verra, en particulier, le Sidour de l'Admour Hazaken, au début de l'ordre du service de D.ieu du Chabbat et la fin de la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 544.

**YETHRO**



## Yethro

## Yethro

### **La nomination des juges**

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

(Likouteï Si'hot, tome 16, page 203)

1. Notre Sidra<sup>(1)</sup> relate que Yethro, quand il vit Moché notre maître s'asseoir : "pour juger le peuple, du matin au soir", lui demanda : "pourquoi es-tu assis seul, alors que tout le peuple se présente devant toi, du matin au soir ? Epuiser, vous vous épuiserez, toi et ce peuple". Puis, il lui donna un conseil : "tu distingueras..."<sup>(2)</sup>, lui proposant de nommer des : "chefs de dizaines" qui jugeraient : "à tout moment". De la sorte, "une affaire importante, ils te la soumettront" et uniquement celle-là. En adoptant cette organisation, "tu pourras te tenir et, en outre, ce peuple

regagnera son endroit en paix".

Or, on sait la question qui est posée, à ce sujet<sup>(2\*)</sup> : comment est-il concevable que Moché, notre maître, berger fidèle d'Israël, ait eu un comportement susceptible d'avoir pour effet un épuisement du peuple ? Pourquoi n'a-t-il pas eu lui-même cette idée, particulièrement évidente, de nommer des juges qui l'aideraient à : "juger le peuple" ? Pourquoi est-ce précisément Yethro, prêtre de Midyan, qui, venant tout juste d'arriver, le comprit et le mit en pratique ?

(1) Yethro 18, 13 et versets suivants.

(2) Yethro 18, 21 et versets suivants.

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

*Likouteï Si'hot*

Certes, il y a un proverbe, qui est aussi un dicton populaire<sup>(3)</sup>, selon lequel : “un invité récemment arrivé observe au loin”, alors que celui qui se trouve sur place peut parfois ne pas remarquer ce qui est pourtant bien évident. Pour autant, que D.ieu nous garde de penser que Moché, notre maître, celui que D.ieu avait choisi pour être le berger d'Israël depuis l'instant de sa naissance<sup>(4)</sup> et qui fut effectivement le berger fidèle de chaque Juif pendant une longue période<sup>(5)</sup>, ne savait pas tout cela, avant que Yethro ne vienne le lui expliquer.

Il faut en déduire qu'à son niveau, lequel correspond, bien évidemment, à la réalité, Moché considérerait qu'il

devait juger lui-même le peuple<sup>(6)</sup>, à la fois pour une : “grande affaire” et pour une : “petite affaire”, sans que rien de fâcheux n'en résulte, ni pour lui, ni pour les enfants d'Israël, au point que : “tu pourras te tenir et, en outre, ce peuple regagnera son endroit en paix”.

Et, l'on peut trouver une preuve supplémentaire de cette déduction, du fait que l'attitude de Moché, de sa volonté de : “juger le peuple du matin au soir” était effectivement une solution véritable, d'après la Torah et qu'il n'en résulterait donc sûrement pas : “épuiser, vous vous épuiserez, toi et ce peuple”, dans les propos de nos Sages<sup>(7)</sup> selon lesquels le nom

(3) On verra le traité Bera'hot 45a et le passage du traité Baba Kama 92a.

(4) On verra ce que disent nos Sages à propos du verset Chemot 3, 1 : “et, Moché était berger”, dans le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, aux paragraphes 18, 21, 22 et 24.

(5) On verra le verset Chemot 2, 11 : “il grandit... il sortit vers ses frères”. On consultera aussi les avis énoncés sur l'âge qu'il avait alors, par le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 27 et dans les notes indiquées.

(6) On verra le commentaire de Rachi

sur le verset Devarim 1, 9, à partir du Sifri, à la même référence. On consultera aussi le Midrash Devarim Rabba, chapitre 1, aux paragraphes 10 et 11, qui dit que : “Moché n'était peut-être pas en mesure de juger Israël”.

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



## Yethro

Yéter ou Yethro<sup>(8)</sup> lui fut donné parce que : “il ajouta une Paracha supplémentaire dans la Torah, ainsi qu’il est dit : ‘et, toi, tu distingueras’”.

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

(8) C’est ce que disent le Sifri et le Midrash Chemot Rabba, à cette référence, de même que son commentaire sur le verset de Beaalote’ha, à la même référence. Dans plusieurs versions se trouvant en notre possession, il est effectivement dit : “Yéter”. C’est la version de Rabboteinou Baaleï Ha Tossafot, le Hadar Zekénim, de même que le Daat Ha Zekénim et le Riva, au début de la Parchat Yethro. En revanche, les premières versions et pratiquement tous les manuscrits de Rachi, de même qu’à plusieurs références du commentaire de Rachi, selon Rabbi Ovadya de Bartenora, le Réem et le Divreï David, au début de la Parchat Yethro, la version à retenir est : “Yethro”. Peut-être est-il possible d’expliquer que, dans un premier temps, il s’appelait Yéter, dans l’optique du futur, comme le disent, notamment, Rabbi Ovadya de Bartenora, le Levouch Ha Ora et le Divreï David sur le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Yethro. Par la suite, après qu’il ait donné ce conseil d’une manière effective, on

formulation que l’on trouve à propos d’autres passages de la Torah<sup>(9)</sup>. Cela veut bien dire que Yethro ne fit pas que révéler la Paracha : “et, toi, tu distingueras”. Bien plus, il réalisa un ajout, un supplément à la Torah, si l’on peut s’exprimer ainsi. C’est grâce à lui que celle-ci intégra la Paracha : “et, toi, tu distingueras”, car celle-ci, au préalable, n’y figurait pas<sup>(10)</sup>.

ajouta un *Vav* à son nom, initiale de cette Paracha : “et, toi, tu distingueras”.

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

(10) Le Sifri cité à la note 7 dit : “Moché ne tenait-il pas tout cela du Sinai ? Pourquoi cela fut-il caché à ses yeux ? Afin qu’on puisse le faire dépendre de Yethro”. Néanmoins, il est bien indiqué ici que : “il ajouta une Paracha supplémentaire”, ce qui veut dire qu’il y eut, dans ce passage, un ajout à la Torah, comme l’explique le texte. On verra aussi, à ce sujet, la note 50, ci-dessous. On consultera la longue explication, d’après la ‘Hassidout, qui figure dans le Or Ha Torah, au début de la Parchat Yethro, le discours ‘hassidique intitulé : “Et, Moché dit”, de 5709, aux chapitres 6 et 7, expliquant que Moché introduisit dans la Torah la qualité de la lumière qui fait suite à l’obscurité. Telle est la Paracha qu’il ajouta à la Torah.

*Likouteï Si'hot*

Cela veut dire qu'avant que Yethro n'intervienne pour que cette Paracha figure dans la Torah de vérité, celle-ci par, elle-même, ne comprenait pas la pratique introduite par : "et, toi, tu distingueras". Elle considérait, bien au contraire, que Moché notre maître devait juger lui-même toutes les affaires concernant le peuple<sup>(11)</sup>. C'est pour cette raison qu'il instaura, de sa propre initiative, une telle organisation, la Torah étant son existence profonde.

Toutefois, cette explication soulève une question en sens opposé. Il est indiqué que, grâce à l'organisation mise en place par Moché, "tu pourras te tenir et, en outre, ce peuple regagnera son endroit en paix". Dès lors, quel élément fut à l'origine de la crainte

exprimée par Yethro ? Pourquoi affirma-t-il que l'organisation mise en place par Moché pouvait avoir pour effet : "épuiser, vous vous épuiserez, toi et ce peuple", car : "la chose est trop lourde pour toi"<sup>(11\*)</sup> ?

2. L'intervention de Yethro se produisit après le don des secondes Tables de la Loi, à Yom Kippour<sup>(12)</sup>. L'évaluation de la situation par Moché notre maître, pour lui-même et pour les enfants d'Israël, était, comme on l'a dit, différente de celle de Yethro. Moché pensait que les enfants d'Israël pouvaient et devaient être jugés par lui, recevoir l'enseignement qu'il leur délivrait, "les Décrets de D.ieu et Ses Préceptes"<sup>(13)</sup>, de même que le jugement des affaires importantes.

(11) Ainsi, la Hala'ha précise que : "le jugement portant sur mille *Mané* et celui qui n'implique qu'une seule pièce seront toujours identiques à tes yeux, dans tous les domaines", selon les termes du Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 20, au paragraphe 10.

(11\*) Yethro 18, 18.

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

duquel on peut déduire qu'il en est ainsi également selon l'avis considérant que Yethro vint avant le don de la Torah. On verra, notamment, la longue explication du Réem, à cette référence. A l'inverse, les Baaleï Ha Tossafot pensent que cela se produisit avant le don de la Torah, mais ce point ne sera pas développé ici.

(13) Yethro 18, 16.

## Yethro

Ceci peut être comparé à ce qui a été dit au préalable, à propos des dix Commandements, des premières Tables de la Loi, lorsque les enfants d'Israël affirmèrent qu'ils n'étaient pas en mesure d'entendre : "de nouveau la Voix de l'Eternel notre D.ieu"<sup>(14)</sup>. Ils demandèrent alors à Moché : "c'est toi qui nous parlera"<sup>(15)</sup> et Moché, comme Rachi le précise, constatant qu'ils employèrent le mot : "toi" au féminin, dans ce verset, leur répondit : "vous m'avez épuisé comme une femme, j'ai souffert pour vous et vous avez affaibli mes mains, n'aurait-il pas été bon pour vous d'apprendre de D.ieu plutôt que de moi ?".

Cela veut dire que, d'après l'évaluation des enfants

d'Israël faite par Moché, ceux-ci auraient dû exprimer la volonté de recevoir la Torah directement de D.ieu et ils en avaient les moyens. En revanche, D.ieu accepta leur requête : "tout ce qu'ils ont dit était juste"<sup>(16)</sup>, tout comme, en l'occurrence, D.ieu accepta<sup>(17)</sup> la proposition de Yethro et celle-ci devint une Paracha de la Torah.

Là encore une question se pose. La différence entre la situation des enfants d'Israël telle que Moché l'imaginait, leur capacité d'entendre l'enseignement de D.ieu et la réalité, la nécessité de la recevoir de Moché, est bien un changement d'un extrême à l'autre. C'est pour cela que Moché, apprenant ce qu'il en était réellement, s'écria : "vous m'avez épuisé comme

(14) Vaet'hanan 5, 22. On verra aussi le verset Yethro 20, 16, avec le commentaire du Ramban, de même que celui du verset 15.

(15) Vaet'hanan 5, 24.

(16) Vaet'hanan 5, 25.

(17) On verra le commentaire de Rachi, d'après le Me'hilta, sur les versets Yethro 18, 19 et 23 : "Celui Qui règne dans la puissance". On verra aussi le commentaire de Rachi sur les versets Devarim 1, 9 et 12, d'après le Sifri : "Je ne vous le dis pas de moi-même, je le tiens du Saint béni soit-Il".

*Likouteï Si'hot*

une femme". Or, comment dire que Moché, notre maître, berger de tout le peuple d'Israël et subvenant à ses besoins, fit une aussi mauvaise évaluation du troupeau dont il avait la garde ?

3. L'une des réponses que l'on peut apporter à cette question est la suivante. Cela ne veut pas dire que Moché, notre maître, se soit trompé, ce qu'à D.ieu ne plaise, dans son évaluation de la situation des enfants d'Israël. En fait, il les observait tels qu'ils étaient en sa présence<sup>(18)</sup> et les enfants d'Israël se trouvaient alors effectivement dans un niveau élevé, capables d'entendre la Torah directement de D.ieu. Moché lui-même leur apportait cette élévation et il les rapprochait de son propre niveau<sup>(19)</sup>. De ce fait, tout comme il avait, à titre person-

nel, appris la Torah directement de D.ieu, il pouvait faire en sorte qu'il en soit de même pour eux.

Cependant, les enfants d'Israël répondirent à Moché qu'ils pouvaient entendre la Torah directement de D.ieu uniquement parce que lui-même les avait élevés à ce niveau. Leur demande était donc de recevoir la Torah par les forces de leur propre intellect, par leurs capacités personnelles<sup>(19\*)</sup>, dans la situation qui était la leur. C'est à ce propos que D.ieu leur répondit : "tout ce qu'ils ont dit était juste", car c'est bien ainsi qu'ils recevraient la Torah et l'intégreraient profondément<sup>(20)</sup>.

4. Ceci nous permettra de comprendre l'expression : "vous m'avez épuisé comme

(18) On consultera l'enseignement de nos Sages, dans le traité Bera'hot 8a, qui dit : "un homme doit toujours résider dans l'endroit de son maître, car, tant qu'il est près de lui..."

(19) On verra, d'après la Kabbala, ce qui concerne la génération de Moché, notamment dans le Ets 'Haïm, porte des règles, au chapitre 11, porte des versets, au début de la Parchat Chemot et le Likouteï Torah, Parchat

Bealote'ha, à la page 31d.

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

(20) On consultera l'enseignement de nos Sages, dans le traité Avoda Zara 19a, selon lequel : "un homme doit toujours étudier le passage de la Torah qu'il désire en son cœur".

## *Yethro*

une femme”, qui est non seulement une expression de douleur : “j’ai souffert pour vous”, mais aussi et surtout une marque de faiblesse, “vous avez affaibli mes mains”. Or, comment interpréter le fait que Moché ait été affaibli de la sorte ?

L’explication est la suivante. Pour que Moché, notre maître, puisse enseigner la Torah aux enfants d’Israël, conformément à leur souhait, “c’est toi qui nous parlera”, il devait, au préalable perdre son propre niveau<sup>(20\*)</sup>, car, si celui-ci l’avait éclairé avec évidence et force, les enfants d’Israël auraient été hissés vers son propre niveau et ils auraient dû recevoir la Torah non pas de lui, mais directement de D.ieu.

C’est pour cette raison que Moché devait être, au préalable, “épuisé comme une femme”, perdre son propre niveau<sup>(20\*)</sup>. Car, c’est précisément de cette façon qu’il fut en mesure, par la suite, de devenir l’intermédiaire entre D.ieu et les enfants d’Israël, afin de leur transmettre Sa Parole.

5. Quand vint le moment pour Moché d’enseigner la Torah aux enfants d’Israël, après qu’il l’ait reçue de D.ieu, sur le mont Sinaï, de même que les Tables de la Loi, à Yom Kippour, il se dit, à son tour, que les enfants d’Israël devaient entendre directement de lui tout ce qui concerne la Torah<sup>(21)</sup>.

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

(21) On verra le Sifri et le commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 14, à propos de la nomination de chefs de milliers : “de qui est-il agréa-

ble d’apprendre ? de toi ou de ton élève ? de toi parce que tu as fait des efforts pour la Torah”. On verra aussi l’ordre de la Torah qui est exposé dans le traité Erouvin 54b et le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 34, 32, selon lequel tout le peuple entendit la Torah au moins une fois de Moché lui-même.

*Likouteï Si'hot*

C'est Moché, en effet, qui reçut la Torah de D.ieu Lui-même. Personne d'autre que lui ne pouvait transmettre la Parole de D.ieu dans toute sa lumière<sup>(22)</sup>. Bien plus, il est dit que : "Je me tiens entre l'Eternel et vous afin de vous transmettre la Parole de l'Eternel"<sup>(23)</sup>. En outre, "la Présence divine s'exprime par la gorge de Moché"<sup>(23\*)</sup>. De cette façon, les enfants d'Israël entendaient bien la Torah de Moché comme s'ils l'entendaient de D.ieu<sup>(24)</sup>.

C'est ainsi que l'on peut comprendre la formulation de la réponse que fit Moché à la question posée par Yethro, pourquoi devait-il juger seul tout le peuple : "le peuple vient chez moi pour interroger D.ieu"<sup>(25)</sup> et Rachi explique : "pour recevoir l'étude de D.ieu". En effet, interrogeant Moché, les enfants d'Israël recevaient l'explication véritablement de D.ieu<sup>(26)</sup>.

(22) Le traité Erouvin 54b constate que : "cela est possible parce que Moché la reçut directement de D.ieu". On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Bamidbar 3, 1 : "ils devinrent ses descendances parce qu'ils étudièrent ce qu'il avait appris de D.ieu" et l'on verra aussi la causerie du Chabbat Parchat Bamidbar 5728, précisant que, à cause de cela également, le fait que le disciple soit considéré comme un enfant est dit à essentiellement à propos de Moché. C'est pour cette raison que Rachi affirme : "ils devinrent ses descendances" et non uniquement, comme le texte le dit au préalable : "comme s'il les avait enfantés". En effet, la naissance implique une existence nouvelle, ce qui est aussi l'effet de l'enseignement de la Torah au fils de son prochain, car la Torah porte en

elle le fait d'avoir été dite par D.ieu. Il en fut ainsi essentiellement pour Moché, lequel reçut lui-même la Torah de D.ieu. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 180.

(23) Vaet'hanan 5, 5.

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

(24) On verra le Rambam, lois du sacrifice de 'Haguiga, chapitre 3, à la fin du paragraphe 6.

(25) Yethro 18, 15.

(26) On verra le Merkevet Ha Michné sur le Me'hilta, à cette référence. On verra aussi l'enseignement de nos Sages, dans le traité Sanhédrin 19a, qui est cité par le Alche'h, à cette référence : "ce n'est pas devant nous que tu te tiens".

## Yethro

En outre, Moché apportait l'élévation aux enfants d'Israël et il les hissait vers son propre niveau. C'est de cette façon qu'ils étaient en mesure de recevoir la Torah de sa bouche, comme si elle leur était communiquée par D.ieu. Selon les termes de la 'Hassidout, Moché possédait le niveau de la vision<sup>(27)</sup> et c'est par elle<sup>(28)</sup> qu'il avait reçu la Torah de D.ieu. Or, on ne peut comparer ce que l'on reçoit d'un l'homme parlant de ce qu'il a vu avec ce qui est transmis par celui qui l'a uniquement entendu et nos Sages confirment<sup>(28\*)</sup> que : "l'audition n'est pas la

vision". En apportant l'élévation aux enfants d'Israël, Moché leur permettait de recevoir la Torah qu'il leur transmettait<sup>(29)</sup> à son propre niveau, celui de la vision<sup>(30)</sup>.

Or, précisément parce que les enfants d'Israël recevaient de lui l'influence de la Torah à la façon de la vision, Moché pouvait et devait être le seul à leur délivrer cet enseignement, le seul à les juger, en tout ce qui les concernait. De cette façon, "tu pourras te tenir<sup>(31)</sup> et, en outre, ce peuple regagnera son endroit en paix".

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

(28) Nos Sages disent que, lors du don de la Torah, tous les enfants d'Israël "voyaient les voix", c'est-à-dire ce que l'on entend, comme l'indique Rachi, commentant le verset Yethro 20, 15, d'après le Me'hilta, à cette référence.

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

(29) On verra le Rambam, lois des fondements de la Torah, à la fin du chapitre 8, qui dit que : "la prophétie de Moché, notre maître... ce que tu as vu de tes yeux".

(30) On verra le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à la page 3d, qui dit que la vision de Moché émane de l'Attribut de Yessod de 'Ho'hma, auquel était liée la génération du désert, comme l'indiquent les références qui sont énoncées dans la note 19.

(31) De même, le Machia'h enseignera la Torah à tout le peuple, bien que celui-ci sera très nombreux, car son enseignement sera à la façon de la vision, selon le Likouteï Torah, Parchat Tsav, à la page 17a-b, qui ajoute : "de même, Moché demanda...". On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à la page 3c et le second discours 'hassidique intitulé : "et, D.ieu dit", de 5699, au début et à la fin.

*Likouteï Si'hot*

6. Tel fut donc l'apport de Yethro. Il arriva de son pays et il était donc un étranger. Alors, il vit les enfants d'Israël tels qu'ils étaient, non pas avec toute l'élévation que Moché lui-même leur apportait, mais bien tels qu'ils étaient, dans leur propre état. Il en déduisit que Moché ne pouvait pas être le seul à les juger.

Quand il s'agit d'enseigner la Torah, en effet, quand les enfants d'Israël viennent apprendre : "les décrets et les enseignements, le chemin qu'ils suivront et l'action..."<sup>(32)</sup>, on peut penser que la perception d'un tel enseignement a bien un effet sur

les enfants d'Israël et que ceux-ci sont effectivement élevés vers le niveau de Moché, qu'ils l'étudient comme il l'aurait fait lui-même. De ce fait, il fut dit à Moché : "tu les mettras en garde, concernant ces décrets..."<sup>(32)</sup>.

En revanche, quand ils viennent pour un jugement les concernant, quand il faut résoudre : "leurs disputes"<sup>(33)</sup>, ils ne se trouvent pas dans le même "monde" que Moché. Ils ne peuvent donc pas obtenir l'élévation, au point de recevoir et d'apprendre<sup>(34)</sup> le jugement de la Torah comme Moché le ferait lui-même<sup>(35)</sup>, au point de pouvoir apprendre<sup>(34)</sup> ce jugement au niveau de Moché.

(32) Yethro 18, 20 et l'on verra la note 21 ci-dessus.

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

(34) Selon les termes de nos Sages, à la référence qui est citée à la note 21 : "de qui est-il agréable d'apprendre la Torah ?". On verra le traité Bera'hot 6a, cité dans le Sifteï Cohen sur la Torah, à cette référence de la Parchat

Yethro, qui précise : "le jugement est aussi la Torah" et la Présence divine se révèle alors.

(35) Il en est ainsi également au stade de la Torah, car son jugement "descend" pour s'introduire dans les domaines du monde, non pas telle qu'elle est par elle-même. Elle est alors plus basse que Moché et que le niveau de la vision.



*Yethro*

Dans la pratique, lorsque les partis se tenaient devant Moché, notre maître, ils recevaient effectivement l'élévation et ils se libéraient de tout ce qui les concernait personnellement. En effet, l'enfant de cinq ans, qui commence à étudier la Torah, sait lui-même que, se trouvant en classe, avec son professeur, il est différent de ce qu'il est, seul et se consacrant à ses propres activités.

Malgré cela, D.ieu accepta le conseil de Yethro, parce qu'il fallait penser également à ce qui se passerait après leur entrée en Erets Israël<sup>(36)</sup>, lorsque : "tu reposeras... et ce peuple se dressera..."<sup>(37)</sup>. Alors, les enfants d'Israël n'é-

tudieraient plus la Torah avec Moché et ils ne recevraient plus l'élévation par son intermédiaire. Néanmoins, la Torah, qui est toujours la Parole de D.ieu, leur serait transmise par les chefs d'Israël de la génération.

De ce fait, Moché ne pensa pas qu'il devait le faire lui-même. Tout d'abord, il est un fait nouveau qu'un berger d'Israël modifie son comportement en fonction de se qui ne se passerait qu'après son décès. En outre, une telle situation était, à l'époque, encore inimaginable, car, s'il n'y avait pas eu la faute commise par la suite, Moché aurait dû conduire lui-même les enfants d'Israël en Erets

(36) C'est alors qu'ils s'introduisirent dans un pays habitable, duquel il est dit : "au début de la Parchat Behar, "pendant six ans, tu planteras ton champ".

(37) Vayéle'h 31, 16.

*Likouteï Si'hot*

Israël, avec la délivrance complète qui n'aurait été suivie par aucun exil<sup>(38)</sup>. Dès lors, les enfants d'Israël auraient effectivement étudié au niveau de la vision<sup>(39)</sup>.

7. Néanmoins, il ne doit en être ainsi que par le fait de Moché, notre maître, car tout ce qui constitue la Torah, y compris ce qui ne sera mis en pratique que dans les générations ultérieures, doit être obtenu par son intermédiaire. Comme le disent nos Sages<sup>(40)</sup>,

“ce que chaque érudit révélera de la Torah a déjà été donné à Moché sur le mont Sinaï”. Ainsi, une idée nouvelle, introduite dans une génération ultérieure, par l'un des érudits de la Torah, de son propre fait, fut d'ores et déjà transmise à Moché sur le mont Sinaï !

En pareil cas, l'idée nouvelle qui est introduite par cet érudit est bien le fruit de son propre effort intellectuel. Or, il ne peut être partie intégrante

(38) On verra le Chaareï Torah, de l'Admour Haémtsahi, au début du tome 2, sur l'éducation, le Or Ha Torah, à la Parchat Vaet'hanan, pages 45, 93 et dans les références indiquées.

(39) On verra le Likouteï Torah, Parchat Vaet'hanan, à la même référence et, plus longuement, le Or Ha Torah, même référence, dans les discours 'hassidiques intitulés Vaet'hanan, soulignant que Moché voulut faire entrer les enfants d'Israël en Terre sainte parce qu'ils auraient

alors acquis le niveau de la vision. Néanmoins, il ne put l'obtenir et il déclara donc à la génération qui entra en Erets Israël : “Et, maintenant, Israël, écoute”, ce qui correspond au niveau de l'audition. On peut penser que, de ce fait, il prononça alors le livre de Devarim, lequel est l'introduction de la Torah dans l'intellect de Moché, comme on l'indiquera à la note 41.

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

## Yethro

te de la Torah de Moché que s'il passe par son intermédiaire. Il devient alors la Parole de D.ieu, à proprement parler<sup>(41)</sup>.

C'est précisément là ce que Yethro dit à Moché, notre maître : "et, toi, tu distingueras : par ton inspiration divine"<sup>(42)</sup>. Moché devait, en étant inspiré par D.ieu<sup>(43)</sup>, choisir et nommer les "chefs de milliers" qui jugeraient le peuple. De la sorte, il serait établi, pour toutes les générations, que les Sages de chaque époque, ayant reçu l'ordination depuis Moché notre maître, d'une génération à l'autre, sans interruption, peuvent juger les Juifs en bâtissant leur propre raisonnement, lequel appartient, dès lors, à la Torah de vérité, à la Torah de Moché.

(41) On verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1087 et tome 19, seconde causerie de la Parchat Devarim 5737, à partir du paragraphe 5, à propos du livre de Devarim. La Torah s'introduisit dans l'inspiration sacrée de Moché, qui prononça ce livre de sa propre initiative, comme le précise le traité Meguila 31b. De la sorte, l'étude de la Torah des érudits, en chaque génération, jusqu'à la dernière, à leur propre initiative, est la Parole de D.ieu, à proprement parler. On verra

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de mieux comprendre pourquoi il est dit : "et, toi, tu distingueras", plutôt que : "et, toi, tu verras". En effet, si Moché avait observé par son inspiration divine, au stade de la vision, qui est le niveau plein et entier de Moché, cela aurait ensuite été inutile pour les "chefs de millier"s. Tout passait alors par Moché d'une façon évidente et lui-même pouvait juger chacun, tout le peuple, dans tous les domaines, qu'il s'agisse d'une : "grande affaire" ou d'une : "petite affaire".

Parce que Moché sut descendre de son niveau, comme on l'a indiqué au paragraphe 4 : "vous m'avez épuisé", il remplaça la vision qu'il pos-

aussi ce qui est expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1093, à propos de : "une grande voix, qui ne se reproduit pas".

(42) Selon le commentaire de Rachi sur ce verset et l'on verra, sur ce point, les deux avis du Me'hilta, à cette même référence : "par la prophétie... à travers un miroir".

(43) On notera que le livre de Devarim, que Moché prononça de sa propre initiative, fut dit avec inspiration divine, comme l'indiquent les Tossafot sur le traité Meguila 31b.

*Likouteï Si'hot*

sédait par : “tu distingueras”, selon une formulation araméenne<sup>(44)</sup>. Ainsi, la vision de Moché fut “traduite” et révélée dans une langue du monde, l’araméen<sup>(45)</sup> ou, selon les termes de la ‘Hassidout<sup>(46)</sup>, “la partie superficielle de la vision”<sup>(47)</sup>. Il observa alors les enfants d’Israël tels qu’ils étaient par eux-mêmes et, dès lors, il lui fallut choisir des chefs de milliers<sup>(48)</sup>.

C’est pour cette raison que la Paracha porte le nom de Yethro, qui : “ajouta une Paracha supplémentaire dans la Torah” car, du point de vue de Moché, il n’en était pas ainsi<sup>(49)</sup>. Bien plus, la Torah, par elle-même, est la révélation de la Sagesse de D.ieu, par l’intermédiaire de Moché et elle fait le choix d’une autre organisation. Néanmoins, Yethro y révéla une dimension supplémentaire. Dès lors,

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

(45) On verra le Torah Or, Parchat Michpatim, à partir de la page 77d.

(46) Likouteï Torah, Torah Or et Chaar Ha Emouna, à la même référence.

(47) On peut s’interroger sur le Zaït Raanan, commentant le Yalkout Chimeoni, Parchat Yethro, au paragraphe 270, qui dit que, selon un avis : “tu distingueras” fut mis en pratique par une vision, c’est-à-dire : “une prophétie lumineuse”. Le Merkevet Ha Michné, commentant le Me’hilta, en particulier, s’interroge sur cet avis.

(48) Ceci permet de comprendre aussi le fait que, dans la Parchat Devarim, à partir du verset 1, 9, Moché notre maître s’attribue la nomination des

juges, qu’il ne fait donc pas dépendre de Yethro. On verra, notamment, ce que dit, à ce propos, Abravanel, à cette même référence. En effet, Moché prononça le livre de Devarim de sa propre initiative, c’est-à-dire après l’introduction de la Torah en sa propre inspiration divine, non pas directement de D.ieu, de façon évidente. De ce fait, Moché lui-même ressentit le besoin de nommer des juges.

(49) Bien plus, selon un principe établi, qui est exposé par le Ets ‘Haïm, porte 4, au chapitre 3, porte 34, au chapitre 3, le Chnéï Lou’hot Ha Berit, au chapitre 1 et Iguéret Ha Kodech, dans le commentaire du chapitre 27, la sainteté ne quitte pas le lieu dans lequel elle s’installe. Il existe donc encore, à l’heure actuelle, un niveau de Moché, du point de vue duquel la vision est possible et l’on ne fait pas que : “distinguer”.

## *Yethro*

“et, toi, tu distingueras” devint partie intégrante de la Torah<sup>(50)</sup>.

9. Il semble découler de tout cela que : “et, toi, tu distingueras” n’est qu’une descente, ce qu’à D.ieu ne plaise, parce que les enfants d’Israël doivent avoir recours à un intermédiaire entre eux et Moché, tout comme Moché fut un intermédiaire entre eux et D.ieu.

A une dimension plus profonde, en revanche, c’est l’inverse qui est vrai. C’est précisément de cette façon qu’un Juif se trouvant au stade le

plus bas peut intégrer ce qui est au point le plus élevé<sup>(51)</sup>, comme le Rabbi l’explique longuement dans les discours ‘hassidiques de sa Hilloula<sup>(52)</sup>. C’est précisément grâce à ce qui est accompli ici-bas, au prix d’une lutte intense avec le corps et l’âme animale, que l’on dilapide les trésors les plus précieux, qui n’étaient même pas visibles, avant ce combat. La finalité essentielle de la dilapidation de ces trésors est que ceux-ci parviennent non seulement aux officiers, mais aussi aux simples soldats, qui font la guerre, de manière concrète.

(50) Il s’agit bien d’une partie de la Torah, ce qui veut dire qu’elle a été donnée à Moché sur le mont Sinaï. Selon le Sifri, qui est cité à la note 10, “ce dont Moché disposait émanait aussi du Sinaï” et, comme on l’a expliqué, dans le Likouteï Si’hot, tome 19, à la causerie de Sim’hat Torah 5738, dans la note 54, le fait que : “ce que chaque érudit révélera de la Torah a déjà été donné à Moché sur le mont Sinaï”, bien qu’il s’agisse d’une idée nouvelle, signifie que la Torah fut donnée, sur le mont Sinaï, telle qu’elle se trouve en le Voile essentiel de l’En Sof, transcendant la Torah telle qu’elle se révèle et fait son apparition ici-bas. Le Sifri affirme que : “ceci fut voilé aux yeux de Moché”, ce qui veut

dire que ce point fut donné à Moché d’une façon voilée, au-delà de la Torah qu’il obtint d’une manière révélée. Ceci peut être rapproché de l’explication selon laquelle Moché reçut le principe général, à partir duquel l’érudit peut développer sa propre explication. On verra aussi, dans le Likouteï Si’hot, tome 19, la causerie du 18 Elloul 5740.

(51) Chaareï Ora, discours ‘hassidique intitulé : “Il viendra, portant le vêtement royal”, notamment à partir du chapitre 12 et à partir du chapitre 33.

(52) Discours ‘hassidique intitulé : “Je suis venu dans mon jardin”, de 5710, aux chapitres 11 et 20.

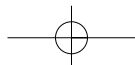
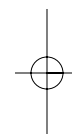
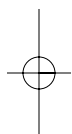
*Likouteï Si'hot*

C'est ainsi qu'est accompli qui soit<sup>(53)</sup>. Il en sera ainsi, de  
le Dessein de D.ieu, Sa façon pleine et entière, avec la  
Volonté de posséder une venue de notre juste  
Demeure ici-bas<sup>(53)</sup>, en ce Machia'h, très prochaine-  
monde inférieur, le plus bas ment.

---

(53) Tanya, au chapitre 36 et l'on  
verra le Likouteï Si'hot, tome 6, à par-  
tir de la page 197.

**MICHPATIM**





*Michpatim**Michpatim****Serviteurs juifs et cananéens****(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Michpatim 5736-1976)**(Eude du commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 21, 2)**(Likouteï Si'hot, tome 16, page 251)*

1. Commentant le verset : *“lorsque tu acquerras...”*<sup>(1)</sup>, être s’agit-il du serviteur d’un Juif, d’un serviteur cananéen<sup>(2)</sup>  
 Rachi reproduit les mots : *“lorsque tu acquerras un serviteur juif”* et il explique : *“un serviteur qui est juif, ou peut-*  
*être s’agit-il du serviteur d’un Juif, d’un serviteur cananéen”*<sup>(2)</sup>  
 acquis auprès d’un Juif et ce serait à son propos qu’il est dit : *‘il travaillera pendant six ans’*. Dès lors, à qui appli-

(1) Au début de la Parchat Michpatim 21, 2.

(2) Il est appelé cananéen, mais ne l’est pas nécessairement. Il s’agit, en fait, selon les termes du Min’hat ‘Hinou’h, à la Mitsva n°347, de : *“tous les hommes du monde, à l’exception des Juifs”*. On peut donc penser que les Sages ont choisi la situation la plus fréquente. Le verset Noa’h 9, 25 dit, en effet : *“il sera le serviteur des serviteurs”*, mais l’on peut s’interroger, à ce propos, car, quand fut énoncée l’Injonction de ne pas laisser les Cananéens en vie, il fut dit : *“vous acquerez les autres nations, mais non les étrangers cananéens se trouvant sur votre terre”*. Le plus fréquent et le plus habituel était donc les serviteurs des autres nations. Et, il serait une idée nouvelle de dire que l’on peut acquérir le fils d’une cananéenne, si son père appartient à une autre nation. En effet, son ascendance est celle de son

père et il n’est donc pas considéré comme un Cananéen, selon le traité Kiddouchin 67b et le commentaire de Rachi, de même que celui de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset Behar 25, 45. Le ‘Hinou’h, à cette référence, le commentaire de Rachi sur le traité Kiddouchin 22b et le Paanéa’h Raza sur le verset Michpatim 21, 2 disent que : *“l’on définit comme serviteur cananéen celui qui vient d’une autre nation et qui est au service d’un Juif. Tous les serviteurs portent le nom de Canaan, car celui-ci a été maudit pour être un serviteur, lui-même et toute sa descendance”*, mais, à mon humble avis, on peut s’interroger, à ce propos, car on parle de serviteur cananéen seulement après qu’il ait été interdit de laisser ce peuple en vie. Dès lors, comment qualifier tous les serviteurs de cananéens, alors qu’ils n’appartiennent pas à ce peuple ?

*Likouteï Si'hot*

quer : 'vous les lèguerez en héritage'<sup>(3)</sup> ? A celui qui est acquis auprès d'un non Juif. Par contre, celui qui est acquis auprès d'un Juif serait libéré lors de la sixième année. C'est donc à ce propos que le verset dit...". Concernant cette explication, on peut se poser les questions suivantes :

A) Le commentaire de Rachi porte uniquement sur les mots : "un serviteur juif". Pourquoi donc cite-t-il également : "lorsque tu acquerras"<sup>(3\*)</sup> ? Et, l'on ne peut pas penser que Rachi en fait mention dans le but de conforter son explication, selon laquelle il s'agit bien ici d'un : "serviteur qui est juif"<sup>(4)</sup>. En effet, il indique, par la suite<sup>(5)</sup> qu'il est question, en l'occurrence, de l'acquisition d'un serviteur étant vendu par le tribunal, ce qui est possible uniquement s'il est juif. En effet,

1) Rachi déduit qu'il s'agit nécessairement, dans ce verset, d'un serviteur vendu par le tribunal, non pas de l'expression : "lorsque tu acquerras", mais de la redondance figurant dans ce verset, puisqu'il a déjà été dit, au préalable : "si ton frère s'appauvrit, près de toi et t'est vendu"<sup>(6)</sup>.

2) Bien plus, la déduction selon laquelle il s'agit ici d'un serviteur vendu par le tribunal, puisqu'il a été précisé que : "ton frère s'appauvrit", peut être faite uniquement parce que l'on sait, d'après ce qui a été indiqué avant cela, que ce verset parle d'un : "serviteur qui est juif", non pas de celui qui appartient à un Juif. C'est aussi ce que l'on peut déduire de l'ordre des commentaires énoncés par Rachi, puisqu'il expose d'abord son interprétation essentielle : "un serviteur juif", avant d'envisager : "lorsque tu acquerras"<sup>(7)</sup>.

(3) Behar 25, 46.

(3\*) Ce commentaire de Rachi aurait donc dû être placé après celui qui lui fait suite. On verra ce que le texte dit, par la suite, à ce sujet.

(4) On verra le Maskil Le David, qui dit : "tout d'abord, pourquoi est-il écrit... ?".

(5) Dans le second commentaire, intitulé : "lorsque tu acquerras".

(6) Behar 25, 39.

(7) On verra le Séfer Ha Zikaron et le Réem, à cette référence, de même que le Gour Aryé et le Maskil Le David sur le second commentaire, "lorsque tu acquerras".

*Michpatim*

B) Comment imaginer que le : “serviteur juif” puisse être le : “serviteur d’un Juif” ? Cette expression, selon son sens simple, ne désigne-t-elle pas le serviteur qui est lui-même juif ? Plusieurs références de la Torah permettent de l’établir, comme, par exemple, l’expression : “jeune garçon juif”<sup>(8)</sup>, employée à propos de Yossef. De même, il est dit, dans le Na’h, que : “Chéchan

avait un serviteur égyptien”<sup>(9)</sup>, ce qui veut dire qu’un égyptien était son serviteur<sup>(10)</sup>.

A l’inverse, la formulation du verset : “le serviteur d’un homme amalécite”<sup>(11)</sup> indique que, quand il s’agit du serviteur d’un Amalécite, la Torah ne l’appelle pas : “serviteur amalécite”, mais bien : “serviteur d’un homme amalécite”<sup>(12)</sup>.

(8) Mikets 41, 12.

(9) Divreï Ha Yamim 2, 34.

(10) En revanche, le verset Vayéchev 39, 17 : “le serviteur juif” n’apporte aucune preuve, pour ce qui fait l’objet de notre propos. En effet, “juif” est ici un adjectif décrivant le “serviteur”. On verra, à ce propos, le commentaire du Maharcha, au début du traité Ketouvoth.

(11) Chmouel 1, 30, 13.

(12) Le Séfer Ha Zikaron du Réem, précisant le commentaire de Rachi, dit que la construction est la même, mais cela est difficile à comprendre, car, de façon générale, un “serviteur juif” est effectivement un Juif. Dès lors, pourquoi introduire une modification pour le serviteur cananéen, selon le Divreï David, commentant le Touréï Zahav, à cette référence ? En tout état de cause, Rachi aurait dû citer les versets dans lesquels le mot : “serviteur” est bien connu, par exemple les versets Bera’ha 34, 5 et

Yochoua 1, 1, de même que plusieurs autres du Na’h, semblant contredire ce qui vient d’être dit. Néanmoins, quand le mot : “serviteur” est accompagné d’un nom, il est clair que l’un et l’autre doivent être lus ensemble. C’est le cas, par exemple, de l’expression : “serviteur d’Avraham”, dans le verset ‘Hayé Sarah 24, 34. Il en est de même pour l’expression : “serviteur de l’homme”, dans le verset Bo 12, 44. Le verset Vayéchev 39, 14 dit : “un homme juif”, expression que l’on ne peut pas interpréter comme : “l’homme d’un Juif”, puisqu’il est bien question ici d’un homme, qui doit donc être celui auquel le verset fait allusion. Il n’en est pas de même, en revanche, quand il est dit, comme c’est le cas en l’occurrence, “serviteur”, terme qui exprime la subordination. C’est alors le terme suivant qui précise cette relation. On notera la différence qui peut être faite entre les versets Mela’him 1, 11, 26 et Divreï Ha Yamim 2, 13, 6,

*Likouteï Si'hot*

Les commentateurs<sup>(13)</sup> disent que l'hypothèse selon laquelle il serait question ici du : "serviteur d'un Juif" est émise à cause de la formulation du verset : "lorsque tu acquerras un serviteur juif", indiquant que l'on acquiert celui qui était déjà un serviteur au préalable. Il est donc logique de penser que l'on fait allusion, en l'occurrence, au : "serviteur d'un Juif".

Mais, tout cela n'est pas suffisant<sup>(14)</sup>. En effet, si l'on

envisage la formulation du verset, son sens simple, il semble qu'il s'agisse plutôt ici du : "serviteur d'un Juif" et Rachi aurait donc dû introduire son commentaire en disant, par exemple : "je pourrais penser qu'il s'agit du serviteur d'un Juif", puis repousser cette hypothèse en poursuivant : "c'est donc à ce propos que le verset dit...", ce qui fait la preuve qu'il est bien question, dans ce verset, du : "serviteur d'un Juif"<sup>(15)</sup>.

par exemple, que l'on peut peut-être expliquer de la façon suivante, au moins au prix d'une difficulté. Le verset de Mela'him 1 définit longuement l'ascendance de Yeroboam, "d'Ephrat, de Tsréda et le nom de sa mère était Tseroua, épouse d'Almana". Le verset poursuit donc sous la forme d'un récit, en indiquant qu'il était : "le serviteur de Chlomo". Le verset de Divreï Ha Yamim, en revanche, est bref, "Yeroboam, fils de Nabat, se dressa" et il ne comporte donc que le qualificatif : "serviteur de Chlomo".

(13) Selon le Gour Aryé et le Maskil Le David. On verra aussi le Alche'h, au début de la Parchat Michpatim, au paragraphe : "il est aussi possible", à la troisième question.

(14) Autre point, qui est essentiel, selon leur interprétation, Rachi, même s'il écarte l'explication : "serviteur d'un Juif", ne répond cependant

pas à leur question : pourquoi emploie-t-on ici le mot : "serviteur", même à propos d'un Juif ?

(15) Le Maskil Le David dit : "Rachi parle d'un serviteur qui est juif, ce qui veut dire que, selon ce verset et comme l'indique le Me'hilta, il est permis d'employer un qualificatif dédaigneux à propos d'un serviteur, puisque la Torah elle-même l'appelle 'serviteur', contre son gré. C'est pour cela qu'il est dit : 'lorsque tu acquerras'. Parce que tu en as fait l'acquisition, il porte pour toi le nom de serviteur, bien qu'il soit juif". Néanmoins, tout cela n'apparaît pas dans le commentaire de Rachi, pas même en allusion. Or, il est clair qu'il aurait dû le spécifier et, de fait, le Me'hilta lui-même l'indique clairement. On verra aussi le Or Ha 'Haïm, commentant ce verset, qui dit : "il explique, précisément..."

*Michpatim*

Or, Rachi introduit son commentaire par : “un serviteur qui est juif” et c’est donc là la manière la plus évidente de comprendre ce verset. C’est uniquement après cela que le doute est soulevé : “ou peut-être s’agit-il du serviteur d’un Juif”.

C) Pourquoi Rachi précise-t-il ici : “dès lors, à qui appliquer : ‘vous les lèguerez en héritage’ ?”, alors que cette question se posera uniquement après que l’on ait étudié ce verset, c’est-à-dire pratiquement à la fin du livre de Vaykra ?

Même si Rachi tire l’ensemble de son commentaire du Me’hilta, on sait, néanmoins, comme on l’a maintes fois souligné, que ce qu’il en cite, quand il interprète des versets de la Torah, correspond uniquement à leur sens simple, à cette même référence ou bien en fonction de ce qui a été dit au préalable. Bien plus, en l’occurrence, Rachi ne précise pas que son

commentaire est tiré du Me’hilta, ce qui veut dire qu’en l’occurrence, il correspond intégralement au sens simple du verset.

2. L’explication de tout cela est la suivante. Un verset précédent<sup>(16)</sup> disait que, lors de la sortie d’Egypte, les enfants d’Israël emportèrent de nombreux ustensiles d’or et d’argent. Par la suite, ils en reçurent de nombreux autres grâce au butin du passage de la mer Rouge, comme le précise Rachi, commentant le verset : “Moché fit voyager”<sup>(17)</sup>. A cette référence, il souligne, en effet, que : “il les fit voyager contre leur gré, car les Egyptiens avaient orné leurs chevaux de bijoux en or, en argent et de pierres précieuses”. Les enfants d’Israël les trouvèrent dans la mer et : “le butin de la mer Rouge fut plus large que celui de l’Egypte”. C’est ainsi que s’accomplit, pour les enfants d’Israël, la promesse selon laquelle ils obtiendraient : “une large prise”<sup>(18)</sup>.

(16) Bo 12, 35-36.

(17) Bechala’h 15, 22.

(18) Le’h Le’ha 15, 14.

*Likouteï Si'hot*

Cela signifie, au sens le plus simple, que, leur richesse étant aussi grande, aucun des enfants d'Israël ne pouvait devenir<sup>(18\*)</sup> un serviteur, statut qui se conçoit uniquement pour celui qui est pauvre ou, en tout état de cause, qui manque de moyens financiers<sup>(19)</sup>.

Or, la Parchat Michpatim, "voici les Jugements", fait immédiatement suite au don de la Torah, peu après la sortie d'Égypte et la traversée de la mer Rouge. Il est donc logique de penser que D.ieu édicta d'abord les Jugements et les Injonctions concernant ce qui était courant et usuel, dans leur situation et à leur

(18\*) Il n'en fut pas de même, en revanche, quand ils se trouvaient en Égypte. Nos Sages disent qu'ils avaient alors des serviteurs d'Israël et l'on verra, à ce propos, le verset Yermياهو 34, 13, le Yerouchalmi, traité Roch Hachana, chapitre 3, au paragraphe 5, le Torah Temima sur le verset Vaéra 6, 13, ce qui le précède, dans le Korban Ha Eda, à cette référence du Yerouchalmi et le Torah Cheléma, additifs, à la fin de la Parchat Vaéra. Puis, lors de la sortie d'Égypte, ces esclaves d'Israël furent libérés, comme l'indique le verset de Yermياهو, selon l'interprétation du Yerouchalmi. En effet, l'Injonction de libérer les esclaves fut édictée, comme le précise le Yerouchalmi, dès le retour de Moché en Égypte, alors que les enfants d'Israël étaient encore eux-mêmes esclaves. Et, le verset de Yermياهو précise qu'en Erets Israël, ceux qui ne les libérèrent pas furent à l'origine de l'exil de Babel. Il faut en conclure que, durant l'exil d'Égypte, tous mirent en pratique cette Injonction et qu'ils furent, de ce fait, libérés. En effet, l'expression : "vos

ancêtres n'ont pas écouté", figurant dans le verset de Yermياهو, ne se rapporte pas aux ancêtres, en Égypte, mais aux princes, auxquels Yermياهو fait allusion par ces mots. Autre point, qui est essentiel également, les esclaves d'Israël, quand ils reçurent leur part du butin de l'Égypte, lorsqu'ils "ruinèrent" ce pays avant de le quitter, en profitèrent vraisemblablement pour se libérer aussitôt.

(19) La fin du second commentaire de Rachi, "lorsque tu acquerras", mentionne, en effet, le verset Behar 25, 39 : "si ton frère s'appauvrit, près de toi et t'est vendu" et Rachi précise qu'il en est de même pour celui qui a été vendu par le tribunal. Certes, on peut envisager que celui qui est riche, devienne, néanmoins, un serviteur, par exemple s'il a transgressé l'Interdit : "tu ne convoiteras pas". Néanmoins, il est peu probable que ceux qui possédaient une richesse considérable, grâce au butin de la mer Rouge, n'aient pas été en mesure de payer cinq fois la valeur convoitée.

*Michpatim*

époque, comme : “vous ne ferez pas, avec Moi, des dieux en argent et des dieux en or... Tu Me feras un autel de terre... un autel de pierres”<sup>(20)</sup>. Or, il ne s’agit pas, en l’occurrence, d’un autel en or ou en argent ou, en tout cas, pas uniquement de cela, bien que chacun d’entre eux ait possédé de l’argent et de l’or en abondance<sup>(20\*)</sup>.

De ce fait, après avoir dit : “un serviteur qui est juif”, afin de préciser que l’expression : “serviteur juif” désigne, au sens le plus simple, un

esclave qui est juif, Rachi doit ajouter : “ou peut-être s’agit-il du serviteur d’un Juif”.

Si l’on tient compte du contexte et de l’ordre dans lequel les versets sont énoncés, la logique établit que l’on fait bien référence ici au serviteur d’un Juif, c’est-à-dire à un cananéen dont un Juif a fait l’acquisition. A l’époque, tout de suite après le butin de l’Egypte et celui de la mer Rouge, comme on l’a indiqué, chaque enfant d’Israël possédait<sup>(21)</sup> : “une large prise”, y compris des serviteurs<sup>(22)</sup> et

(20) Ce furent les premières Injonctions après le don de la Torah, selon les versets Yethro 20, 20 et suivants.

(20\*) On verra le traité Be’horot 5b, qui dit que : “chaque enfant d’Israël possédait quatre-vingt dix ânes blancs, chargés de l’argent et de l’or de l’Egypte”. Rachi, commentant le verset Bo 13, 13 indique, entre parenthèses, “chaque enfant d’Israël avait pris de nombreux ânes”, puis il ajoute : “chargés de l’argent et de l’or de l’Egypte”. En revanche, dans ses deux premières éditions et dans les manuscrits de Rachi, ces mots ne sont pas entre parenthèses.

(21) Bien plus, le verset affirme, d’emblée : “lorsque tu acquerras”, sans introduction spécifique, à la différence de la Parchat Behar, par exemple, qui indique : “si ton frère s’appauvrit,

près de toi et”, de ce fait, “t’est vendu”.

(22) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Vayetsé 30, 43, à propos de celui qui vend son troupeau. On verra aussi le traité Yoma 75a, selon lequel la manne indiquait à qui appartenait chaque serviteur. Certes, on ne voit pas qu’ils aient eu des esclaves égyptiens. En revanche, ils purent en acheter aux commerçants d’autres nations, y compris entre le passage de la mer Rouge et le don de la Torah. En outre, en quittant l’Egypte, ils avaient effectivement des serviteurs juifs, comme on l’a indiqué dans la note 18\*. On peut donc penser qu’ils avaient aussi des serviteurs cananéens. Et, l’on verra le verset Bo 12, 44, qui dit : “chaque serviteur d’un homme, acquis par son argent”.

*Likouteï Si'hot*

des servantes, comme l'indiquaient, au préalable, les dix Commandements<sup>(23)</sup> : "ton serviteur et ta servante"<sup>(24)</sup>.

3. Cependant, l'enfant de cinq ans, qui aborde l'étude de la Torah, peut se poser la question suivante. Nous avons appris, au préalable, qu'Avraham avait un servi-

teur, Eliézer, avant même de contracter l'alliance entre les parts du bélier<sup>(25)</sup>. Par la suite, celui-ci resta : "le serviteur d'Avraham" pendant de nombreuses décennies, comme cela est précisé à propos de la mission qui lui fut confiée, celle de marier notre père Its'hak<sup>(26)</sup>. Or, Avraham mit en pratique l'intégralité de la

(23) Yethro 2, 10. L'Injonction : "tu ne convoiteras pas", au verset 14, précise : "son serviteur et sa servante". Cela veut bien dire que ce serviteur doit être interprété au sens littéral. Les enfants d'Israël en possédaient à l'époque, tout comme il y avait les autres personnes mentionnées dans ce verset : "ton fils, ta fille, ton animal", "l'épouse de ton prochain", "son bœuf et son âne". Et, ceci n'est pas dit pour le futur, pour ce qu'ils auraient par la suite, comme c'est le cas, à différentes références, dans la Torah.

(24) On pourrait penser qu'il est dit : "ou peut-être s'agit-il du serviteur d'un Juif, un serviteur cananéen", parce que, lors du don de la Torah, les enfants d'Israël devinrent les serviteurs de D.ieu, comme le dit Rachi, commentant le verset Bo 20, 2. Il est dit aussi, au verset 19, 6 : "vous serez pour Moi une nation de prêtres" et Rachi explique : "des princes". L'inverse est dit à propos de Canaan, dans les versets Noa'h 9, 25 et suivants, de même que dans le commentaire de Rachi sur le verset 27 : "servi-

teur des serviteurs il sera pour ses frères", "Canaan sera son serviteur", celui de Chem. On verra aussi le verset Toledot 27, 37 et le commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 37, 2. Il est donc clair qu'en l'occurrence, après le don de la Torah, il est effectivement question d'un serviteur cananéen. On ne peut cependant pas accepter cette interprétation, car on peut imaginer que quelqu'un veuille, par exemple, être le serviteur d'un grand homme. C'est ainsi que Hagar, fille du Pharaon, fut donnée comme servante, selon le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 16, 1. Il est dit aussi que : "le serviteur d'un roi est lui-même un roi". Il n'y a donc là aucune idée nouvelle.

(25) Le'h Le'ha 14, 14 et dans les propos d'Avraham, lors de l'alliance entre les parts du bélier, au verset 15, 2, bien qu'il ne soit pas clairement indiqué qu'Eliézer était un serviteur. On verra aussi le verset 14, 15 et le commentaire de Rachi sur le verset 14, 24.

(26) 'Hayé Sarah 24, 2 et versets suivants.



*Michpatim*

Torah avant qu'elle soit donnée, comme Rachi l'indiquait au préalable<sup>(27)</sup>. Comment donc Avraham conserva-t-il un serviteur<sup>(28)</sup> cananéen<sup>(29)</sup>, Eliézer, pendant tant d'années, sans mettre en pratique l'Injonction que la Torah énonce ici : "il travaillera pendant six ans et, la septième, il sera libéré gratuitement", si l'on admet qu'il s'agit bien, en l'occurrence, du serviteur d'un Juif<sup>(30)</sup> ?

De ce fait, Rachi résout cette difficulté, dans notre Paracha, mais, au lieu de s'interroger sur le comportement d'Avraham, il exprime cette même difficulté d'une manière beaucoup plus forte, en se

basant sur le verset proprement dit et la Mitsva clairement définie par la Torah : "dès lors, à qui appliquer : 'vous les lèguerez en héritage' ?". Puis, il répond à cette question : "à celui qui est acquis auprès d'un non Juif", ce qui était effectivement le cas d'Eliézer, serviteur d'Avraham.

4. Ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre également pour quelle raison Rachi cite également les mots : "lorsque tu acquerras", dans le titre de son commentaire. Il conforte ainsi son interprétation selon laquelle il s'agit bien ici d'un serviteur qui est juif.

(27) Toledot 26, 5.

(28) Les versets de la Parchat Le'ha ne mentionnent pas le terme de serviteur et parlent uniquement de : "ceux qu'il avait éduqué", "ceux qui tiennent ma maison", comme on l'a indiqué à la note 25. En revanche, dans la Parchat 'Hayé Sarah, le verset 24, 2 dit : "son serviteur, le doyen de sa maison" et il est dit : "serviteur d'Avraham", ce qui est, en l'occurrence, un terme de dénigrement, selon le traité Baba Kama 92b.

(29) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Hayé Sarah 24, 39.

(30) Bien plus, il fut son serviteur pendant plus de cinquante ans, car, lors de l'alliance entre les parts du bélier, Avraham avait soixante dix ans, comme l'indique le commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 40 et le mariage d'Its'hak fut célébré soixante-dix ans plus tard. En effet, Its'hak naquit quand Avraham avait cent ans et il épousa Rivka à quarante ans, selon le verset Toledot 25, 20.

*Likouteï Si'hot*

En effet, l'introduction du verset, "lorsque tu acquerras", semble superflue, puisque celui-ci aurait pu commencer par cette Loi proprement dite : "le serviteur juif travaillera pendant six ans", comme c'est le cas à différentes références de la Torah, y compris dans notre Paracha elle-même : "celui qui frappe un homme, lequel en meurt"<sup>(31)</sup>.

L'expression : "lorsque tu acquerras" désigne une action du futur, donc encore absente du présent. Bien plus, pour ce qui fait l'objet de notre propos, cette action est impossible, dans le présent, puisque les enfants d'Israël possédaient le butin de l'Égypte et celui de la mer Rouge, comme on l'a indiqué.

Il faut en déduire qu'il s'agit bien, en l'occurrence, de l'acquisition d'un serviteur qui est juif, ce qui n'avait pas lieu d'être, à l'époque, non pas de celle d'un esclave cananéen, "serviteur d'un Juif". A

son propos, en effet, on ne peut dire : "lorsque tu acquerras". Cette expression serait superflue, car les enfants d'Israël étaient immensément riches et ils possédaient sûrement des esclaves cananéens. Il est donc bien clair que cette situation n'était pas courante, ni usuelle<sup>(32)</sup>.

5. Cette conclusion soulève, toutefois, la question suivante : pourquoi la Torah introduit-elle l'exposé de ces Jugements, tout de suite après le don de la Torah, par le statut du serviteur juif, qui, à l'époque, n'était pas fréquent du tout et qui n'était pas une situation habituelle ? Bien plus, le fait que : "tu acquerras un serviteur juif" est la conséquence d'un vol ayant été commis au préalable, dont on doit rembourser cinq fois, quatre fois ou deux fois la valeur<sup>(32\*)</sup>, selon les cas, car, "s'il n'en a pas les moyens, il sera vendu à cause de son vol"<sup>(33)</sup>. La Torah n'aurait-elle pas dû, en apparence, traiter, au préalable, du montant de

(31) 21, 12.

(32) On verra les notes 22 et 23 ci-dessus.

(32\*) Dans la suite de cette Paracha, aux versets 21, 37 et 22, 3.

(33) Au verset 2.

*Michpatim*

ce dédommagement, cinq fois, quatre fois ou deux fois ?

Cette question appartient au sens simple du verset. Pourquoi donc Rachi, qui répond à toutes les questions relatives à ce sens simple, ne la pose-t-il, dans son commentaire ? Du reste, on peut constater que d'autres exégètes de la Torah<sup>(34)</sup> y répondent, bien que leur commentaire ne soit pas totalement conforme au sens simple du verset, comme c'est le cas pour celui de Rachi.

Et, l'on ne peut pas penser que cette question ne se pose pas du tout, selon le sens simple du verset, lequel n'impose pas que l'on justifie ou que l'on explique la proximité de deux Mitsvot, dans la Torah.

Tout d'abord, Rachi souligne, au début de la Paracha : "et voici... ceci se rajoute aux premiers Préceptes. Tout comme les premiers Préceptes furent donnés sur le mont Sinaï, ceux-ci le furent également. Et, pourquoi cette Paracha est-elle enseignée à proximité de...". En outre, comme on l'a indiqué, ceci est rapproché du butin de l'Egypte et de la mer Rouge. Rachi envisage donc, dans son commentaire, que ce verset pourrait faire allusion, non pas à un serviteur juif, mais bien à un serviteur cananéen<sup>(35)</sup>. En outre, point essentiel, il était impossible d'acquérir un serviteur juif avant d'avoir tranché la Loi selon laquelle : "il sera vendu pour avoir volé".

(34) Rabbi Avraham Ibn Ezra, le Ramban et Abravanel. On verra le Léka'h Tov sur ce verset, dans le Midrash Chemot Rabba, chapitre 30, au paragraphe 5. Le Léka'h Tov Negara, notamment, dit que : "nos Sages l'enseignent, dans le Midrash Rabba, chapitre 30, au paragraphe 15 et l'on fait allusion ici aux deux raisons qui sont énoncées par le Ramban".

(35) Rabbi Avraham Ibn Ezra, le Ramban et Abravanel expliquent que le premier Jugement est relatif au serviteur juif. En revanche, le commentaire de Rachi considère que cette question ne se pose même pas, selon le sens simple du verset, ce qui n'est pas le cas pour la proximité du don de la Torah, comme il l'indique dans son commentaire sur le début de notre Paracha. On verra aussi le Midrash Ha Gadol et le Kéli Yakar sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

6. On peut penser que Rachi répond à cette question par le commentaire qu'il énonce dans la suite de cette Paracha<sup>(36)</sup> : "pourquoi fallait-il percer son oreille plutôt que tout autre membre de son corps ? Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï enseigne : cette oreille a entendu, sur le mont Sinaï : 'tu ne voleras pas', mais cet homme a volé. Son oreille doit donc être transpercée. S'il a lui-même décidé de se vendre, son oreille, qui a entendu, sur le mont Sinaï : 'car, les enfants d'Israël sont Mes serviteurs', alors qu'il est allé s'acquérir un maître, doit être transpercée".

L'explication de ce qui vient d'être dit est la suivante. Concernant les autres Mitsvot, la Torah ne souligne pas le rapport entre le Précepte proprement dit et sa récompense. Ainsi, la récompense accordée pour le respect des parents est : "afin que s'allongent tes jours". Or, celle-ci n'apparaît pas à l'évidence dès que la Mitsva a été mise en pratique, mais ne se

réalise que longtemps après cela. En outre, la nature même de cette récompense ne semble pas directement liée à la Mitsva.

Il en est de même également pour les punitions, qui sont consécutives aux fautes. Ainsi, on ne voit pas de lien direct entre la flagellation ou le retranchement de l'âme, par exemple et les transgressions qu'elles sanctionnent. S'agissant du serviteur juif, en revanche, la punition est liée à une raison logique : "on transpercera son oreille", précisément parce que : "cette oreille a entendu sur le mont Sinaï...".

Certes, cette obligation, "son maître transpercera son oreille", n'est pas énoncée tout de suite après l'exposé des actions qui l'on conduit à être un serviteur juif, mais seulement après que celui-ci ait déclaré : "j'aime mon maître, mon épouse et mes enfants, je ne veux pas être libéré"<sup>(37)</sup>. Pour autant, cette punition ne lui est pas infligée

(36) 21, 6.

(37) Michpatim 21, 5.

*Michpatim*

pour avoir affirmé qu'il aime son maître, mais bien parce que : "cette oreille a entendu, sur le mont Sinaï : 'tu ne vole-  
ras pas', mais cet homme a volé", ou bien : "son oreille a entendu, sur le mont Sinaï : 'car, les enfants d'Israël sont Mes serviteurs', alors qu'il est allé s'acquérir un maître", quand il est devenu un serviteur juif, puisque telle a été sa motivation<sup>(38)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le premier de ces Jugements, énoncés par la Torah tout de suite après qu'elle ait été donnée, sur le mont Sinaï, est : "lorsque tu acquerras un serviteur juif". En effet, concernant ce serviteur juif, on observe une relation claire et évidente, y compris sur le corps physique, entre la punition de ce Jugement et le mont Sinaï.

D'après ce commentaire de Rachi sur : "l'oreille qui a entendu...", le statut du serviteur juif présente un aspect nouveau, qui est essentiel. Le fait de ne pas se conformer à

l'Injonction qui a été émise sur le mont Sinaï, l'impossibilité de s'acquitter du remboursement, du fait de son importance, entraînant la vente comme esclave, n'est donc qu'une raison superficielle. Le principe du serviteur juif est donc énoncé à proximité des : "Préceptes donnés sur le mont Sinaï", ce qui fait allusion au vol par le transperçement de l'oreille.

7. L'analyse qui vient d'être faite du commentaire de Rachi relatif au verset : "lorsque tu acquerras" apporte, en outre, une précision supplémentaire, qui est la suivante. Si le statut de serviteur juif avait été courant et usuel, à l'époque, tout de suite après le don de la Torah, on aurait pu, de la sorte, justifier que ce principe soit énoncé en premier lieu, dès lors qu'il se serait appliqué tout de suite après le don de la Torah.

En l'occurrence, néanmoins, le statut de serviteur juif n'était défini que dans l'optique de l'avenir, comme

(38) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 90.

*Likouteï Si'hot*

on vient de le montrer et il restait encore un cas rare. Il faut bien en conclure qu'il est, néanmoins, énoncé en premier lieu à cause de la particularité du serviteur juif, de sa relation spécifique avec le mont Sinai.

8. On le comprendra plus clairement d'après la dimension profonde de la Torah. L'objet et la finalité du don de la Torah sont de réaliser l'affinement et la transformation des domaines du monde, grâce à la pratique de la Torah et des Mitsvot. Il n'en fut pas de même, en revanche, pour celles qu'accomplirent les Patriarches, avant le don de la

Torah. Celles-ci ne réalisèrent aucune modification sur la matière du monde<sup>(39)</sup>. De ce fait, le premier Jugement faisant suite au don de la Torah devait être un Précepte mettant en évidence que ce don avait pour objet de transformer la matière du monde<sup>(40)</sup>.

Tel est le stade du service de D.ieu correspondant au serviteur juif. La 'Hassidout définit<sup>(41)</sup>, en effet, trois niveaux du service de D.ieu, celui du serviteur cananéen, celui du serviteur juif, celui de servante juive, de même que leur effet sur l'âme de l'homme.

(39) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 212 et les références indiquées.

(40) On le comprendra d'après l'explication, maintes fois énoncée, de l'apport de la Parchat Michpatim, par rapport à la Parchat Yethro. Cette dernière, en effet, décrit le don de la Torah, la suppression proprement dite du Décret, selon lequel : "les créatures célestes ne descendront pas vers les créatures terrestres, les créatures terrestres ne monteront pas vers les créatures célestes", conformément au Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra, au chapitre 15. Puis, la Parchat

Michpatim introduit la nécessité de bâtir pour D.ieu une demeure ici-bas. En effet, les Injonctions de notre Paracha peuvent être établies par l'intellect des hommes. Malgré cela, on doit les mettre en pratique parce qu'elles ont été ordonnées par D.ieu.

(41) Torat 'Haïm, Chemot, discours 'hassidique intitulé : "lorsque l'on vendra", à partir de la page 71b. Déré'h 'Haïm, porte de la prière, à partir du chapitre 66. Déré'h Mitsvoté'ha, Mitsva de l'union ou du rachat de la servante juive. Or Ha Torah, Parchat Michpatim, à partir de la page 1127.

*Michpatim*

Le serviteur cananéen est celui dont l'âme animale conserve toute sa force. De façon générale, "un serviteur est satisfait de ne rien faire"<sup>(42)</sup> et il est attiré vers le bas, vers les passions de ce monde. Cependant, il se contraint à servir D.ieu, dans son action concrète et il met en pratique : "écarte-toi du mal et fais le bien", par soumission et par crainte du Maître.

Le service de D.ieu du serviteur juif est plus élevé que le précédent. Il permet aux émotions de l'âme divine d'éclairer l'âme animale, afin de lui inspirer la soif de D.ieu. Toutefois, cette âme animale ne se transforme pas au point d'intégrer la sainteté, de ne plus éprouver les désirs et les attraites de ce monde. Ceci peut être comparé au serviteur qui apporte à la maison ce qui est nécessaire pour satisfaire tous les besoins des

membres de la famille, des aliments et des boissons. Néanmoins, ceux-ci ne peuvent pas être consommés en l'état car il faut encore les cuisiner, quelle qu'ait été leur forme précédente.

Enfin, le service de D.ieu d'une servante juive est celui qui permet de transformer les désirs et les passions de l'âme animale, afin de les intégrer à la sainteté. Le seul désir que l'on éprouve est alors celui de D.ieu.

C'est la raison pour laquelle le début des Jugements, après le don de la Torah, celui qui en exprime l'effet sur le monde est celui du serviteur juif, correspondant au commencement du service de D.ieu, après la révélation du Sinaï, l'action sur l'âme divine et sur les domaines du monde, en général, afin de les modifier et de les rendre par-

(42) Traité Guittin 13a.

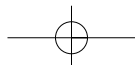
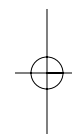
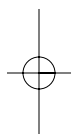
*Likouteï Si'hot*

tie intégrante du domaine de la sainteté. A l'inverse, le service de D.ieu de l'esclave cananéen ne change pas encore, à proprement parler, les émotions de l'homme ni, de même, la part du monde qui lui est confiée.

Puis, la suite de la Paracha introduit la phase suivante du service de D.ieu et l'homme s'élève alors vers le stade de la servante juive. Dès lors, les émotions de l'âme animale, de même que tous les domaines du monde, en général, sont transformés. Ils peuvent ainsi constituer la Demeure de D.ieu, béni soit-Il, ici-bas.



# **TEROUMA**



## *Terouma*

## *Terouma*

### ***Les lumières du Chandelier***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vayakhel – Pekoudei  
5737-1977)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 25, 39)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 322)*

1. Concernant la manière de confectionner les lumières du Chandelier, on trouve une discussion, dans la Guemara<sup>(1)</sup>. Selon un premier avis, ces lumières étaient partie intégrante du Chandelier. En effet, celui-ci devait être fait d'une seule pièce<sup>(2)</sup>, mais non par le rassemblement de différents éléments<sup>(3)</sup> et ce principe s'appliquait aussi aux lumières. En revanche, un second avis considère que les lumières ne faisaient pas partie du Chandelier et que l'on

ne faisait que les placer sur ses branches, afin de l'allumer. Puis, quand on nettoyait ces lumières, on les détachait du Chandelier, on les plaçait dans la tente et on les frottait<sup>(4)</sup>.

La Guemara établit, à ce propos, une relation avec la discussion sur l'interprétation d'un verset relatif au Chandelier<sup>(5)</sup> : "on le confectionnera avec un bloc d'or pur, avec tous ces instruments" : ceci s'applique-t-il

(1) Traité Mena'hot 88b. Boraita sur l'édification du Sanctuaire, au chapitre 9. On verra, notamment, le commentaire du Ramban sur le verset Terouma 25, 39.

(2) Michpatim 25, 31-36.

(3) On verra le commentaire de Rachi et son manuscrit sur le traité Mena'hot 88b.

(4) Traité Mena'hot 88b.

(5) Michpatim 25, 39.

*Likouteï Si'hot*

aussi aux lumières, qui devaient être faites du même bloc, d'une seule pièce, ou bien seul le Chandelier proprement dit devait-il provenir de ce bloc, mais non les lumières, qui n'étaient donc pas du même bloc ?

Le Rambam tranche la Hala'ha<sup>(6)</sup> de la façon suivante : "Le Chandelier d'or doit être entièrement en or, avec ses lumières, d'un seul bloc, car les lumières sont fixées sur le Chandelier et elles font partie de ce bloc".

2. Comme on l'a maintes fois souligné, le commentaire de Rachi sur la Torah est basé sur le sens simple du verset, y compris lorsque celui-ci ne correspond pas à la Hala'ha tranchée. De fait, on peut l'observer, d'une manière particulièrement claire, dans ce qu'il explique, en l'occurrence.

Comme on l'a dit, la Guemara établit un lien entre la nécessité, pour ces lumières,

d'être partie intégrante du Chandelier ou non, d'une part, le fait qu'elles proviennent du même bloc ou non, d'autre part. Le Rambam explique<sup>(7)</sup> que : "selon tous les avis, seul le Chandelier proprement dit est fait de ce bloc, avec ce qui lui appartient". Il en déduit que, selon cet avis, figurant dans la Boraïta sur l'édification du Sanctuaire<sup>(8)</sup>, les pinces et les pelles émanaient aussi du même bloc et qu'elles n'étaient donc pas des "instruments différents" du Chandelier, dont elles étaient partie intégrante. Les pinces étaient des plaques en or, placées à la limite des lumières et les pelles, des soucoupes qui se trouvaient sous chacune des lumières.

A l'inverse, Rachi, commentant l'expression : "un bloc d'or pur"<sup>(9)</sup>, dit que : "son poids, avec tous ses instruments, ne doit être que d'un Kikar". Avant cela<sup>(9)</sup>, il expliquait : "ses pinces : ce sont des tenailles, ses pelles : ce sont de

(6) Lois du Temple, chapitre 3, aux paragraphes 4 et 6.

(7) Michpatim 25, 39.

(8) Selon les références qui sont indiquées dans la note 1.

(9) Michpatim 25, 38.

## *Terouma*

petites soucoupes faisant fonction de pelles”, ce qui veut bien dire que, selon lui, les “instruments différents” du Chandelier émanent aussi du même bloc<sup>(10)</sup>.

On peut l’expliquer de la façon suivante. Au sens simple<sup>(11)</sup>, les pinces et les pelles, à différentes références du Tana’h, sont bien des instru-

ments différents de celui qui permet de les utiliser. C’est le cas, par exemple, pour l’autel<sup>(12)</sup>. De même, le verset : “on le fera avec un bloc d’or pur, avec tous ces instruments”<sup>(5)</sup> se rapporte, selon son sens simple, au Chandelier et à tous les instruments<sup>(13)</sup> qui y sont mentionnés<sup>(14)</sup>. Tous sont partie intégrante de ce : “bloc d’or pur”<sup>(15)</sup>.

(10) Le Réem et le Gour Aryé, notamment, expliquent que l’expression de Rachi : “tous ses instruments”, se rapporte uniquement aux lumières. On consultera leurs explications, mais, comme on l’a maintes fois souligné, Rachi rédigea son commentaire d’une manière claire, y compris pour l’enfant de cinq ans qui aborde l’étude de la Torah, sans qu’il n’y ait d’ambiguïté sur ce qu’il veut dire. En l’occurrence, il écrit : “tous ses instruments”, ce qui veut bien dire, au sens le plus simple, tous à la fois, y compris les pinces et les pelles. C’est ainsi que le Ramban interprète les termes de Rachi. Il précise que ce que dit Rachi : “correspond au sens simple du verset”. On verra aussi le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset 9 et le Nimoukeï Chmouel, sur le Ramban, à cette référence.

(11) Il n’en est pas de même, en revanche, selon le sens analytique de la Torah, pour lequel seule la précision : “d’or pur” s’applique à : “tous ces instruments”. On verra le traité Menahot, la Boraïta sur l’édification du Sanctuaire et le commentaire du Ramban, à la même référence.

(12) Ichaya 6, 6 et Terouma 27, 3, avec le commentaire de Rachi.

(13) En ce sens, “tous ces instruments” doit être lu comme : “et, tous ces instruments”, comme l’indique clairement le verset Vayakhel 37, 24.

(14) On peut encore s’interroger sur l’expression : “tous les instruments de son huile”, figurant dans le verset Bamidbar 4, 9.

(15) C’est aussi ce que l’on peut déduire du fait que l’Injonction relative au Kikar est énoncée uniquement à la fin de la Paracha, après celle sur la confection des instruments.

*Likouteï Si'hot*

Ainsi, d'après le commentaire de Rachi, la nécessité d'utiliser un bloc unique n'est pas liée à la mesure d'un : "Kikar d'or pur". Les lumières devaient appartenir à ce Kikar, mais, d'après son avis, rien ne prouve qu'elles devaient être du même bloc que le Chandelier.

3. A première vue, il semble que, d'après Rachi, l'Injonction que le Chandelier soit fait d'un seul bloc s'applique aussi aux lumières. Commentant le verset : "le Chandelier sera fait d'un bloc"<sup>(16)</sup>, Rachi explique : "On ne le fera pas en anneaux. Ses branches et ses lumières ne seront pas des éléments indépendants, qui seront fixés par la suite"<sup>(17)</sup>. Il sera entièrement fait d'un seul bloc, duquel on séparera les branches, de part et d'autre". Il est donc interdit de concevoir les lumières comme des éléments indépendants, puis de les rattacher au Chandelier. Cela veut bien dire qu'elles doivent appartenir au même bloc.

Cependant, une analyse plus précise établit qu'il n'en est pas nécessairement ainsi. En fait, Rachi dit uniquement que l'expression : "le Chandelier sera fait d'un bloc" exclut la possibilité de le confectionner sous forme de : "éléments indépendants, qui seront fixés par la suite". Il souligne ainsi que le Chandelier ne peut pas être constitué de pièces séparées qui seraient ensuite réunies. Rachi constate donc que, tout comme les branches ne peuvent pas être : "des éléments indépendants, qui seront fixés par la suite", il en est de même pour les lumières, que l'on ne peut rattacher au Chandelier. Si c'était le cas, celui-ci ne serait pas d'un seul bloc.

Cela veut dire que Rachi ne se demande pas ici si les lumières peuvent être des éléments indépendants que l'on ne rattache pas au Chandelier et que l'on dépose uniquement sur ses branches, car, de la sorte, le Chandelier est effectivement d'une seule

(16) Terouma 25, 31.

(17) On verra la Boraïta sur l'édification du Sanctuaire, à cette référence et le Sifri, sur le verset Bealote'ha 8, 4.

## *Terouma*

pièce<sup>(18)</sup>, à laquelle rien n'est rattaché. Ceci permet de comprendre également pourquoi, à la fin de son commentaire, Rachi mentionne uniquement les branches du Chandelier, mais non ses lumières.

4. Cette interprétation n'est donc pas indiquée clairement<sup>(19)</sup>, dans le commentaire de Rachi, contrairement à sa conception et il ne dit pas non plus : "je ne sais pas", comme il le fait à d'autres références<sup>(20)</sup>, lorsque la signification du verset n'est pas claire. Il faut en conclure que, quand on étudie le sens simple du verset, cela est si évident que Rachi n'a nul besoin de le préciser dans son commentaire, car cette précision apparaît dans les versets, de la manière la plus claire et la plus tranchée.

L'explication est la suivante. L'ordre dans lequel est énoncée la Paracha de l'édifi-

cation du Sanctuaire est celui-ci. Tout d'abord<sup>(21)</sup>, il est ordonné : "tu feras un Chandelier d'or, d'un bloc. Ses montants, ses branches, ses récipients, ses soucoupes, ses calices en seront". Puis, le verset précise comment doivent être les branches du Chandelier et ses récipients. Il conclut ensuite : "ses soucoupes et ses branches en seront tous d'un seul bloc d'or pur". C'est uniquement après cela qu'il est dit : "tu feras ses lumières au nombre de sept, ses pelles, ses soucoupes, d'un Kikar d'or pur". De même, la Parchat Vayakhel décrit<sup>(22)</sup> de quelle manière le Chandelier fut confectionné, d'une manière effective et elle présente donc tous ses éléments, dans le même ordre.

L'Injonction : "tu feras ses lumières" apparaît donc après l'énoncé des différents détails de la fabrication du Chandelier proprement dit et

(18) L'expression : "il est entièrement d'un seul bloc" se rapporte donc au Chandelier et à ses branches.

(19) Il est très difficile d'admettre que, selon Rachi, on déduira cette précision du fait qu'il omette de mentionner les lumières, à la fin de son commentaire.

(20) Toledot 28, 5. D'autres références sont mentionnées dans le Likouteï Si'hot, tome 5, page 1, dans la note 2.

(21) Terouma 25, 31 et versets suivants.

(22) 37, 17 et versets suivants.

*Likouteï Si'hot*

après qu'il ait été précisé : "tous d'un seul bloc". Cela veut dire que, d'après le sens simple du verset, celui qui est adopté par le commentaire de Rachi sur la Torah, les lumières sont indépendantes du Chandelier proprement dit<sup>(23)</sup>. Elles sont de la même catégorie que les soucoupes et les pelles dont il est question juste après cela.

5. On peut, en outre, mentionner une autre preuve. Dans la Parchat Pekoudeï, il est relaté<sup>(24)</sup> que l'on apporta le

Sanctuaire à Moché et il est précisé<sup>(25)</sup>, à ce propos : "le Chandelier pur, ses lumières". Si l'on admet que les lumières étaient différentes du Chandelier, on peut comprendre pourquoi le verset les distingue, quand ils lui furent apportés<sup>(26)</sup>.

A l'inverse, si les lumières appartiennent au même bloc que le Chandelier, on ne peut comprendre pourquoi il est dit qu'on lui apporta<sup>(27)</sup> le Chandelier et les lumières. En apportant le premier, on avait

(23) C'est aussi ce que dit le Or Ha 'Haïm, au préalable, dans son commentaire du verset 36, lequel affirme, en outre, que, selon tous les avis, les lumières ne proviennent pas du même bloc, comme le dit le traité Mena'hot. On consultera son explication, mais ce point ne sera pas développé ici. On verra également son commentaire, au début de la Parchat Beaalote'ha et celui du 'Hizkouni, au verset 37 : "le verset emploie le verbe : 'faire' à propos des lumières, parce qu'elles ne sont que des réceptacles, mobiles par rapport aux branches". On notera, comme l'indique le texte, que, selon le commentaire de Rachi, les lumières n'étaient pas partie intégrante du Chandelier. De fait, Rachi l'affirme clairement dans son commentaire du verset Divreï Ha Yamim 2, 4, 20, cité

par le Or Ha 'Haïm, à cette référence de la Parchat Beaalote'ha. Toutefois, certains pensent, comme l'indique le Chem Ha Guedolim, du 'Hida, à l'article : "Rachi", que le commentaire sur le Divreï Ha Yamim n'a pas été rédigé par Rachi.

(24) 39, 33 et versets suivants.

(25) 39, 37.

(26) La raison pour laquelle il est précisé : "ses lumières" peut être déduite de ce qui sera expliqué par la suite, à la fin de ce texte.

(27) Elles ont été mentionnées dans le verset Vayakhel 35, 14, à propos de leur fabrication et l'on peut penser qu'il en est ainsi du fait de leur importance, comme le texte le précisera par la suite. On peut en dire de même également pour le verset Bamidbar 4, 9.



## Terouma

aussi les secondes, tout comme on ne peut pas dire que l'on apporte le Chandelier et ses branches, ses récipients.

6. Ainsi, d'après Rachi, selon son commentaire de la Torah, les lumières n'appartiennent pas au même bloc que le Chandelier et ceci permet d'expliquer plusieurs modifications, de répondre à plusieurs questions qui sont soulevées par le commentaire de Rachi sur la Parchat Vayakhel, traitant aussi de l'édification du Sanctuaire, par rapport à celui-ci.

Commentant le verset<sup>(28)</sup> : "le Chandelier du luminaire, ses instruments et ses lumières", Rachi cite : "ses lumières" et il explique : "*Lutsinish*<sup>(29)</sup> en français. Ce sont des godets dans lesquels on place l'huile et les mèches" et l'on peut ici se poser les questions suivantes :

A) Commentant l'expression : "ses lumières" dans notre Paracha<sup>(30)</sup>, en laquelle les lumières du Chandelier sont mentionnées pour la première fois, Rachi dit : "ce sont des godets dans lesquels on place l'huile et les mèches". Ayant énoncé ici cette défini-

(28) A la même référence.

(29) C'est le terme figurant dans le commentaire de Rachi, selon les versions dont nous disposons. Dans les premières éditions et les manuscrits, il y a plusieurs différences et, dans certains d'entre eux, on trouve le mot *Lutsish*, figurant aussi dans le commentaire de Rachi sur les versets Tetsavé 30, 7 et Bamidbar 4, 9, de même que sur le traité Chabbat 22b, au paragraphe : "lumière". Le commentaire de Rachi sur le traité Beïtsa

22a dit : "une lumière en argile, *Croisil* en français". On verra aussi son commentaire sur le traité Mena'hot 88b, mais ce point ne sera pas développé ici.

(30) 25, 37. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset 31 et l'on peut se demander pourquoi Rachi répète deux fois l'explication relative aux : "lumières", de même que la raison des modifications introduites, mais ces points ne seront pas évoqués ici.

*Likoutei Si'hot*

tion, pourquoi Rachi doit-il la répéter encore une fois dans la Parchat Vayakhel<sup>(31)</sup> ?

B) La question est d'autant plus forte que Rachi dit lui-même, dans cette Parchat Vayakhel<sup>(32)</sup>, quelques versets avant cela : "J'ai déjà expliqué

l'édification du Sanctuaire et ses travaux lorsque l'Injonction en fut donnée. C'est la raison pour laquelle Rachi n'explique pas la plupart des offrandes et des travaux du Sanctuaire, si ce n'est quand un point nouveau est introduit de cette façon, qui

(31) Dans la Parchat Tetsavé, Rachi dit : "les lumières : *Lutsish* en français". Toutefois, on peut penser que son but n'est pas d'expliquer le mot : "lumière", mais plutôt de justifier qu'il soit dit : "quand il nettoiera les lumières", puis, tout de suite après cela, dans le verset suivant : "lorsque Aharon nettoie les lumières" et il semble qu'il s'agisse des mêmes lumières. Or, ceci soulève l'interrogation suivante : nettoyer les lumières consiste à récurer les réceptacles, alors que Aharon en arrangeait la lumière, tout comme le verset Beaalote'ha 8, 2 dit : "lorsque tu allumeras les lumières" et l'on verra le commentaire de Rachi, "jusqu'à ce que la flamme s'élève", c'est-à-dire la mèche. Le verset Terouma 25, 36 dit : "tu feras ses lumières", puis, tout de suite après cela, "tu allumeras ses lumières", mais ceci ne soulève pas une très forte interrogation, car on peut expliquer, même au prix d'une difficulté, que l'on doit non seulement allumer ces lumières, mais aussi les placer au sommet des branches, afin que : "elles éclairaient vers son côté", comme le dis-

ent le Rachbam et le 'Hizkouni, à cette référence. On verra aussi le commentaire de Rachi et celui du Réem, à cette référence. Rachi explique donc, à ce propos, que le réceptacle est appelé : "lumière", soit : "*Lutsish* en français", terme qui signifie lumière. Le réceptacle porte donc ce nom du fait de la lumière, l'huile et les mèches, comme le texte le dira au paragraphe 9. On verra aussi le discours 'hassidique intitulé : "nos Sages ont enseigné : les lumières de 'Hanouka", de 5643, au chapitre 1, qui dit : "les deux formulations ont une même signification, en l'occurrence le fait que la lumière se maintient essentiellement grâce au réceptacle". On consultera ce texte. Dans la Parchat Bamidbar, Rachi répète encore : "lumières : *Lutsish* en français, dans lesquelles on place l'huile et les mèches". Il répète aussi ce que sont les pinces et les pelles, mais d'une manière différente de celle du verset Terouma 25, 38. Néanmoins, ce point ne sera pas développé ici.

(32) 35, 5.

## Terouma

n'était pas connu quand l'Injonction en fut donnée<sup>(33)</sup>. En effet, Rachi s'en remet à ce qu'il a déjà expliqué au préalable.

En l'occurrence, Rachi a déjà expliqué ce que sont ces lumières : "lorsque l'Injonction en fut donnée". Pourquoi donc doit-il répéter encore une fois cette explication ici ?

C) Pourquoi Rachi ajoute-t-il, au préalable : "*Lutsinish*, en français" ? Si la définition qu'il donne de ces godets n'est pas suffisante et qu'il est nécessaire de préciser également la traduction française, Rachi aurait dû donner cette indication quand il est question de ces lumières pour la première fois, dans notre Paracha<sup>(34)</sup> et si cette précision est inutile, parce que la définition se suffit à elle-même,

(33) On peut aussi commenter ce verset comme le fait Rachi pour le verset 35, 14 : "l'huile pour le luminaire nécessite aussi l'intervention de ceux qui possèdent la sagesse du cœur". Rachi indique aussi, au verset 13 : "pains de propitiation : j'ai déjà expliqué qu'ils pouvaient être orientés dans un sens ou dans l'autre". Or, cette précision est inutile. De fait, le Maskil Le David et le Sifteï 'Ha'hamim précisent que Rachi se demande pourquoi est nécessaire ici l'intervention de ceux qui possèdent la sagesse du cœur. Toutefois, c'est uniquement à propos du verset suivant qu'il écrit : "l'huile pour le luminaire : là encore, l'intervention de ceux qui possèdent la sagesse du cœur est nécessaire", ce qui veut bien dire que, dans les versets précédents, ce n'est pas cette question que Rachi se posait. En l'occurrence, il dit lui-même : "j'ai déjà expliqué". En fait, on peut penser qu'il écarte

ainsi une erreur que l'on pourrait faire sur l'expression : "les pains de propitiation", avec un article défini, comme il le souligne dans son commentaire du verset Vayetsé 31, 13. Leur Injonction, au verset Terouma 25, 30, est, en effet énoncée avec un article indéfini : "des pains de propitiation", c'est-à-dire ceux que l'on place dans le Sanctuaire, selon l'interprétation du Targoum Yonathan Ben Ouzyel, de Rabbi Avraham Ibn Ezra et du 'Hizkouni, à cette référence de la Parchat Terouma. Rachi précise donc que ces pains : "pouvaient être orientés dans un sens ou dans l'autre". Quant au terme de : "propitiation", "je l'ai déjà expliqué" au préalable et sa signification est donc d'ores et déjà connue. C'est donc pour cela que l'article défini est employé ici.

(34) Comme l'explique le Rachbam, à cette référence de la Parchat Terouma.

*Likouteï Si'hot*

pourquoi Rachi ajoute-t-il cette traduction française dans la Parchat Vayakhel ?

7. Nous comprendrons tout cela après avoir introduit une autre question qui est posée par ce commentaire de Rachi et avoir développé une notion préalable. Nous avons maintes fois souligné que chaque mot, chaque caractère du commentaire de Rachi sur la Torah est particulièrement précis. Ceci est vrai non seulement pour les mots constituant son commentaire proprement dit, mais aussi pour ceux qui sont cités en titre.

Dans le commentaire sur le verset qui vient d'être analysé, on observe, d'une manière particulièrement évidente, la grande précision des mots constituant les titres de Rachi : "et, le Chandelier du luminaire, et ses réceptacles, et ses lumières et l'huile du luminaire". Rachi énonce, en effet, trois commentaires, dont les titres sont les suivants :

1. "et ses réceptacles : les pinces et les pelles",

2. "ses lumières : *Lutsinish*, en français...", comme on l'a dit,

3. "et l'huile du luminaire : là encore, l'intervention de ceux qui possédaient la sagesse du cœur était nécessaire...".

Or, on constate ici une différence évidente. Dans le premier et le dernier commentaires, Rachi cite également le mot : "et", alors que, dans le second, il omet ce mot et il dit uniquement : "ses lumières".

8. D'après Rachi, comme on l'a dit, les lumières ne provenaient pas du même bloc et ceci nous permettra de comprendre cette formulation. Si l'on admet que les lumières ne font pas partie du Chandelier proprement dit, on doit en conclure que, dans le verset : "on la fera d'un Kikar, avec tous ces instruments"<sup>(35)</sup>, il est fait allusion aux lumières, non pas dans : "la", mais dans : "ces instruments". Les lumières faisaient partie des instruments du Chandelier.

(35) Il en est de même pour les versets Tissa 30, 27 et Vayakhel 37, 24.

## Terouma

Dans la Parchat Vayakhel, en revanche, le verset dit : “et, le Chandelier du luminaire, et ses instruments, et ses lumières”, ce qui soulève une question. Les “instruments” n’incluent-ils pas les “lumières” ? Pourquoi donc le verset mentionne-t-il les deux expressions à la fois ? C’est donc pour répondre à cette question que Rachi cite : “et ses réceptacles”, puis il explique : “les pinces et les pelles”. Tout de suite après cela, il cite : “ses lumières”, en omettant le : “et”, soulignant ainsi que le verset doit être lu comme si ce mot n’y figurait pas. Il en résulte que : “ses lumières” fait également partie de : “ses instruments”<sup>(36)</sup>, comme si le verset disait : “ses instru-

ments, qui sont les pinces, les pelles, les lumières”.

9. Après tout cela, une question se pose encore : pourquoi le verset distingue-t-il les lumières des autres instruments du Chandelier ? Rachi précise donc, à ce propos : “*Lutsinish*, en français”, terme qui, en français, désigne la lumière. Les lumières du Chandelier sont donc appelées de cette façon, comme le précise Rachi par la suite, “des godets dans lesquels sont placés l’huile et les mèches”, parce qu’elles expriment le but et la finalité du Chandelier : susciter la lumière<sup>(37)</sup>, grâce à ces godets dans lesquels sont placés l’huile et les mèches”<sup>(38)</sup>.

(36) Il n’en est pas de même, en revanche, pour l’huile du luminaire et c’est pour cela que Rachi reproduit le mot : “et”, dans le titre de son commentaire suivant : “et, l’huile du luminaire”, bien qu’il ne soit pas utile, pour l’explication qu’il développe.

(37) Certes, sa lumière est inutile, comme le précise Rachi, commentant le verset Beaalote’ha 8, 2. Malgré cela, il est clair que le but du Chandelier est d’éclairer, ainsi qu’il est dit : “l’huile pour le luminaire”. Il précise donc : “le Chandelier du luminaire”.

(38) Ceci explique aussi les termes employés par Rachi, dans notre

Paracha, par rapport à ceux de la Parchat Vayakhel. En effet, Rachi parle ici de : “godets dans lesquels on place l’huile et les mèches” parce qu’il fait allusion à l’action de l’homme, qui les “place”. Dans la Parchat Vayakhel, en revanche, il dit : “des godets dans lesquels se trouvent l’huile et les mèches”, car il se réfère à cette huile et à ces mèches, se trouvant dans les godets. En effet, notre Paracha définit la forme des lumières, des godets et leur raison d’être, alors que la Parchat Vayakhel de l’origine et de la place de la lumière, là où se trouvent l’huile et les mèches.

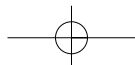
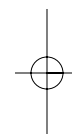
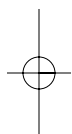
*Likouteï Si'hot*

Les lumières sont donc les distingue de tous les autres instruments du Chandelier. Ceci permet de justifier que le verset

(39) C'est pour cela que Rachi ajoute, précisément dans la Parchat Vayakhel, "des godets", terme qui n'apparaît pas dans la Parchat Tetsavé, puisqu'en la commentant, Rachi cite uniquement la traduction française, comme on l'a indiqué à la note 31. En effet, la Parchat Tetsavé définit le sens de ce terme et il suffit alors de citer la traduction française, qui désigne la

lumière. Dans la Parchat Vayakhel, par contre, Rachi entend souligner que les lumières sont l'aspect essentiel du Chandelier. C'est pour cela qu'elles sont présentées d'une manière indépendante. Rachi précise, en conséquence, qu'elles ont pour but d'apporter la lumière. C'est pour cela que l'huile et les mèches y sont placées.

**TETSAVE**





## *Tetsavé*

### **Tetsavé**

#### ***Le manteau du grand Prêtre***

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tetsavé 5735-1975)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tetsavé 28, 33)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 336)

1. Faisant référence au manteau du grand Prêtre, le verset<sup>(1)</sup> dit : “tu feras sur ses coins des grenades d’azur, sur ses coins, tout autour portant des cloches d’or en elles, tout autour”. Rachi explique que ces grenades étaient : “rondes et creuses”<sup>(2)</sup>. Néanmoins, le verset : “portant des cloches d’or en elles” ne signifie pas que les cloches se trouvaient

dans le creux des grenades, mais : “entre elles”<sup>(3)</sup>, tout autour, entre deux grenades, une cloche, attachée et suspendue aux coins du manteau”.

Le Ramban s’interroge<sup>(4)</sup>, à ce propos : selon l’interprétation de Rachi, “les grenades ne servaient à rien”<sup>(5)</sup> et, si elles étaient uniquement

(1) Tetsavé 28, 33.

(2) Selon les termes de Rachi.

(3) Comme le dit Rachi, commentant ce verset, de même que le verset 34. C’est aussi ce que disent, notamment le Targoum d’Onkelos, à cette référence, le Rachbam, Rabbi Avraham Ibn Ezra, citant “nos premiers Sages”. Commentant le verset Pekoudeï 39, 25, le Targoum d’Onkelos dit : “dans les grenades”, alors que le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, sur notre Paracha et sur celle de Pekoudeï, dit : “entre elles”, “entre les grenades”, mais ce point ne sera pas développé ici.

(4) Au verset 31.

(5) Selon Rachi, les cloches sont : “des étuis avec un battant, à l’intérieur”, alors que, pour les Tossafot, à la fin du traité Kinim, même si des cloches étaient effectivement accrochées au manteau, près des grenades, comme le dit Rachi, elles émettaient un son en cognant contre ces grenades, non pas par elles-mêmes. On verra aussi le ‘Hizkouni, le Midrash Léka’h Tov, à cette référence et le commentaire du Rachbam, au verset 35.

*Likouteï Si'hot*

“décoratives”, “pourquoi avaient-elles la forme de grenades creuses, plutôt que de pommes d’or ?”. Le Réem remarque<sup>(6)</sup>, à ce propos : “je ne vois pas pourquoi il préfère les pommes aux grenades”.

Les commentateurs<sup>(7)</sup> précisent que la question du Ramban porte sur le fait que les grenades étaient creuses<sup>(8)</sup>. Les cloches ne se trouvant pas dans ces creux, pourquoi les grenades devaient-elles être faites de cette façon ?

Néanmoins, on peut encore s’interroger sur tout cela, car si la question posée par le Ramban porte uniquement sur le fait que les grenades étaient creuses, pourquoi

donc mentionne-t-il ici les pommes et pourquoi demande-t-il qu’elles remplacent les grenades<sup>(9)</sup> ?

2. On pourrait proposer l’explication suivante. On constate que le Chandelier avait des récipients, des soucoupes et des calices<sup>(10)</sup>, pour des raisons “esthétiques”. Or, ces soucoupes étaient : “en forme de pommes”<sup>(11)</sup>. En l’occurrence, les grenades du manteau étaient uniquement décoratives, d’après l’avis de Rachi et elles auraient donc dû avoir la forme de pommes, plutôt que de grenades, comme les fruits décorant le Chandelier. Toutefois, les questions suivantes se posent encore :

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

(7) Le Nimoukeï Chmouel.

(8) On notera que le Réem ne mentionne pas le mot : “creuses”, qui est énoncé par le Ramban, comme l’indique aussi la note suivante.

(9) Peut-être est-il possible d’avancer que les bijoux en forme de grenades, à l’époque, étaient creux, à la différence des pommes. La question posée par le Réem, “pourquoi préfère-t-il les pommes aux grenades ?”, est donc la suivante : pourquoi choisir un bijou

plein, en forme de pomme, plutôt qu’un bijou creux, en forme de grenade ? Mais, tout cela n’est pas encore parfaitement clair, car pourquoi le Ramban doit-il encore ajouter les mots : “pourquoi avaient-elles la forme de grenades creuses, plutôt que de pommes d’or ?”, au lieu de se contenter de demander pourquoi les grenades étaient creuses ?

(10) Terouma 25, 31 et commentaire de Rachi sur ce verset.

(11) Commentaire de Rachi, à la même référence.

## Tetsavé

A) Il convient de comprendre pourquoi la décoration serait précisément liée aux pommes.

B) D'après Rachi, pourquoi y aurait-il eu des grenades, sur le manteau et des pommes, sur le Chandelier ?

3. Définissant la raison d'être des cloches du manteau, le verset<sup>(12)</sup> dit : "on en entendra le son quand il viendra dans le Sanctuaire". Cela était à ce

point important, dans le service de D.ieu du grand Prêtre, que, grâce à ce son de cloche<sup>(13)</sup>, "il ne mourra pas" et : "de cette formulation négative<sup>(14)</sup>, on peut en déduire une positive"<sup>(15)</sup>.

Ceci conduit à s'interroger : pourquoi est-il nécessaire que les cloches sonnent quand le Cohen pénètre dans le Sanctuaire ? N'est-il pas dit, bien au contraire, que : "l'Eternel n'est pas dans le

(12) Par la suite, au verset 35.

(13) Rabbi Avraham Ibn Ezra, dans son Pirouch Ha Katsar et le Be'hayé, à cette référence, expliquent que le son de la cloche était, en fait, celui de la prière d'Aharon, mais, selon le sens simple du verset, il s'agit bien ici du son de cloches, comme le disent le Rachbam, sur ce verset et le Ramban, commentant le verset 43. Rachi précise lui-même que le verset : "il ne mourra pas" fait allusion au Cohen ne portant pas tous les vêtements nécessaires pour le service. Néanmoins, "on en entendra le son" est bien la justification des cloches, comme l'indiquent les commentateurs de Rachi et l'on verra, à ce propos, la note suivante.

(14) Selon les termes de Rachi, commentant ce verset, "il ne mourra pas" s'applique à celui qui ne porte pas tous les vêtements nécessaires. Le

Réem et le Gour Aryé, commentant les termes de Rachi, affirment que, selon lui : "il ne mourra pas" est accolé à : "pour servir". Cependant, cette mise en garde est formulée précisément à propos du manteau, après qu'il ait été fait mention des cloches. Cela veut bien dire que le fait nouveau introduit par cette Injonction porte essentiellement sur le manteau et les cloches, comme l'indique le Gour Aryé, à cette référence : "ne dis pas que ces cloches sont facultatives, car elles sont uniquement esthétiques. Si le Cohen entre dans le Sanctuaire avec un manteau n'ayant pas de cloches, il est passible de mort".

(15) On verra le commentaire du Ramban, par la suite, au verset 43, de même que, notamment, celui du Rekanti, du Be'hayé et du Or Ha Haïm, sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

vacarme", mais : "dans un son fin et silencieux"<sup>(16)</sup> ? Or, ce même grand Prêtre, quand il entrait dans le Saint des saints, à Yom Kippour, portaient les habits d'or<sup>(17)</sup>, dont ce manteau, faisant entendre le son des cloches<sup>(18)</sup>.

Le Ramban<sup>(19)</sup> explique que : "celui qui pénètre soudainement dans le Sanctuaire est passible de mort". Le son des cloches est, en quelque sorte, un moyen de "demander l'autorisation"<sup>(20)</sup> d'y entrer et d'y effectuer le service.

N'aurait-il pas été encore plus nécessaire, pour le grand

Prêtre, de "demander l'autorisation" d'entrer dans le Saints des saints, à Yom Kippour<sup>(20)</sup> ? Mais, concrètement, il n'y a pas lieu de le faire<sup>(21)</sup>, car, à Yom Kippour, Dieu met en évidence la qualité des Juifs, qui "n'ont pas besoin d'un émissaire"<sup>(22)</sup>, en l'occurrence des cloches : "pour émettre un son, comme un homme qui délègue un émissaire afin de prévenir qu'il arrive"<sup>(23)</sup>.

Selon cette explication<sup>(24)</sup>, la nécessité de faire sonner les cloches n'était pas un acte du service, mais plutôt une entrée en matière, une préparation de ce service. Toutefois,

(16) Mela'him 1, 19, 11-12.

(17) A'hareï 16, 4. On verra, en particulier, le Torat Cohanim et le commentaire de Rachi sur ce verset, de même que le traité Roch Hachana 26a.

(18) Mais, l'on notera que, selon le commentaire de Rachi sur le traité Yoma 44b, il y avait, à Yom Kippour, "un anneau qui sonnait et faisait retentir un son, comme il le fallait, quand il entrait dans le Sanctuaire". On verra, à cette référence, Rabbénou 'Hananel, les Tossafot et les Tossafot Yom Tov.

(19) Parchat Tetsavé, à la même référence. Rekanti et Be'hayé, à la même référence. On verra aussi Rabbénou 'Hananel et les Tossafot Yom Tov sur

le traité Yoma 52a, de même que, notamment, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 21, au paragraphe 8.

(20) Selon les termes du Rekanti et du Be'hayé, à cette référence.

(21) Be'hayé, à la même référence, d'après le commentaire de Rabbénou 'Hananel et des Tossafot Yom Tov sur le traité Yoma 52a.

(22) Traité Yoma 52a.

(23) Selon les termes du Tossafot Yom Tov et de Rabbénou 'Hananel, à cette référence.

(24) Il en est de même d'après la seconde raison qui est énoncée par le Rambam, à cette référence et, notamment, la raison du Abravanel, sur la Parchat Tetsavé.

### *Tetsavé*

chaque détail du service de D.ieu du grand Prêtre était particulièrement précis, a fortiori lorsqu'il pouvait entraîner une condamnation à mort, comme on l'a dit. Or, les cloches retentissaient également pendant le service de D.ieu<sup>(25)</sup> et il est donc légitime de penser que le son de la cloche a une incidence sur le service de D.ieu proprement dit<sup>(26)</sup>.

4. L'une des explications que l'on peut donner, à ce propos, est la suivante. Le grand Prêtre assumait son service en tant qu'émissaire de tout le peuple d'Israël, ce qui veut dire que, "lors de sa venue dans le Sanctuaire", tous les Juifs y pénétraient avec lui.

Il est bien clair, comme cela a été exposé à différentes réfé-

rences<sup>(27)</sup>, que le service de D.ieu de ceux qui accèdent à la Techouva et fuient le mal, précisément du fait de leur éloignement, est assumé dans le "vacarme", comme le ferait un homme s'enfuyant devant un danger mortel, bruyamment et avec des cris.

Il en est de même pour le service de D.ieu de chaque Juif, y compris celui qui ne commet pas de fautes, ce qu'à D.ieu ne plaise. L'homme qui médite à son éloignement de D.ieu, parce que son âme animale conserve encore toute sa force<sup>(28)</sup> et qu'il conserve donc son ego, le séparant de D.ieu, ou même parce qu'il ressent profondément le bien qu'il possède, son âme divine, un ego appartenant, certes, à la sainteté, mais qui n'en est pas moins un ego, non pas un stade de soumission<sup>(28\*)</sup>, pous-

(25) On verra le Gour Aryé, à cette référence, qui dit que : "quand il vient dans le Sanctuaire et quand il le quitte" signifie depuis son arrivée jusqu'à son départ, c'est-à-dire pendant toute la durée de son service.

(26) On verra le Baal Ha Tourim, à cette référence, qui dit que le son que l'on entend est, de façon générale, celui du service de D.ieu.

(27) Séfer Ha Maamarim 5699, à partir de la page 2. Séfer Ha Maamarim 5702, à partir de la page 3. Séfer Ha Maamarim 5710, à partir de la page 4.

(28) On verra le Tanya, au chapitre 13.

(28\*) On verra le Tanya, chapitre 35, à partir de la page 44a et, plus longuement, dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 210.

*Likouteï Si'hot*

sera alors un grand cri<sup>(29)</sup> afin de fuir l'état qui est alors le sien.

C'est ainsi que l'on demanda au Baal Chem Tov pourquoi les 'Hassidim faisaient-ils des gestes corporels, quand ils priaient. Il répondit<sup>(29\*)</sup> qu'ils étaient alors comparables à un homme qui se noie dans la mer et qui fait donc toutes sortes de mouvements afin d'avoir la vie sauve. Cet homme crierait, de toutes ses forces, pour que l'on vienne à son secours, mais nul ne se moquera de ses gesticulations et de sa terreur.

Et, ceci ne contredit pas le verset : "l'Eternel n'est pas

dans le vacarme"<sup>(30)</sup>. En effet, afin d'être un réceptacle pour le Nom divin Avaya transcendant les mondes, on doit servir D.ieu avec : "un son fin et silencieux", dans la soumission la plus totale<sup>(31)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, s'il s'agit uniquement de fuir son propre ego, son existence personnelle, qui est liée au Nom Elokim<sup>(32)</sup>, lequel n'impose pas d'en faire abstraction. Une telle forme du service de D.ieu est précisément accompagnée d'un grand bruit, comme on l'a dit<sup>(33)</sup>.

C'est pour cette raison que le service de D.ieu du grand Prêtre, tout au long de l'année, était effectué de telle

(29) On verra le Yalkout Chimeoni, Parchat Vaét'hanan, au paragraphe 825, qui dit que : "les anges font l'éloge de D.ieu à haute voix. Pourquoi cela ? Parce qu'ils sont éloignés du Saint béni soit-Il".

(29\*) On verra aussi le Kéter Chem Tov, au chapitre 215.

(30) Selon la séquence de discours 'hassidiques de 5672, au chapitre 399.

(31) On verra l'introduction des Tikouneï Zohar, à la page 3b, qui disent que tel est le sens de la prière de l'Amida, correspondant au Saint des saints. On verra aussi le Yalkout

Chimeoni, Parchat Vaét'hanan, au paragraphe 825.

(32) Au sein même du Nom divin Avaya, il en est ainsi pour les trois lettres *Hé, Vav, Hé*, mais non pour le *Youd*, qui est l'essentiel de ce Nom, selon les Tikouneï Zohar, à cette référence et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la même référence.

(33) On verra le Séfer Ha Maamarim 5708, à la page 22, qui dit que la soumission de l'être est elle-même réalisée dans le "vacarme".

*Tetsavé*

façon que : “l’on entendait sa voix”<sup>(34)</sup>. En effet, il devait également conduire avec lui les Juifs qui servent D.ieu et se rendent dans le Sanctuaire uniquement avec un grand vacarme. C’est pour cela que des cloches se trouvaient sur le pan inférieur de son manteau. Car, la nécessité “d’entendre sa voix” est liée aux Juifs appartenant aux catégories les plus basses<sup>(35)</sup>, dont le service de D.ieu est inspiré par l’éloignement, comme on l’a précisé.

Telle est donc la raison de cette mise en garde : “on en entendra la voix... et il ne

mourra pas”. De cela dépend l’existence même du grand Prêtre. Si l’on n’entend pas sa voix, s’il refuse d’inclure, dans son service, les Juifs<sup>(36)</sup> des coins du manteau, même si sa motivation est de s’en tenir au service le plus haut, celui du : “son fin et silencieux”, le grand Prêtre perdra son existence et donc son service de D.ieu. Car, la plénitude de tout le peuple d’Israël dépend de son service, incluant en lui les six cent mille âmes qui le constituent<sup>(36\*)</sup>, depuis les chefs de tribu jusqu’aux coupeurs de bois et aux puits d’eau.

(34) On ne peut cependant pas penser que le son émis par le grand Prêtre est le “vacarme”, duquel il est dit : “c’est avec vacarme que l’Éternel se révéla là-bas”, selon les termes des Tikouneï Zohar, Tikoun n°18, à la page 35b, comme l’expliquent le Or Ha Torah, Na’h, à la page 401 et la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, à la même référence. Néanmoins, le service de D.ieu de Yom Kippour, dans le Saint des saints, transcende même ce vacarme. Il est donc effectué avec : “un son fin et silencieux” et l’on verra, à ce propos, la note 31. Ce “vacarme” est, en fait, “la voix intérieure que l’on n’entend pas”, comme le précise la séquence de

discours ‘hassidiques de 5672, à cette référence. En l’occurrence, par contre, il est bien précisé que : “l’on en entendra la voix”, comme le précise le Zohar, tome 2, à la page 231a.

(35) On verra le Zohar, à la même référence, que dit que : “la voix que l’on entend est nécessaire, afin que la bénédiction se révèle sur le monde”. On verra aussi l’Or Ha Torah sur ce passage du Zohar.

(36) On verra le Rama, Ora’h ‘Haïm, au début du chapitre 581, soulignant qu’il doit inclure chacun dans sa prière.

(36\*) On verra le Midrash Devarim Rabba, chapitre 7, au paragraphe 8.

*Likouteï Si'hot*

5. Toutefois, il en est ainsi uniquement pour le service de D.ieu du grand Prêtre, tout au long de l'année, lorsqu'il pénètre seulement dans le Sanctuaire pour y effectuer son service. En ce lieu, les différences entre les Juifs ont encore un sens, des chefs de tribu aux coupeurs de bois et aux piseurs d'eau. De ce fait, on l'entend et il parvient là dans le vacarme.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le service de D.ieu du grand Prêtre, à Yom Kippour, dans le Saint des saints, qui est effectué sans bruit<sup>(37)</sup>. A ce moment-là<sup>(37)</sup>, tous les Juifs sont comparables à des anges<sup>(38)</sup> et leur attachement à D.ieu se révèle<sup>(38\*)</sup>. Dès lors, chacun, y compris celui qui se raccroche au pan du manteau, est proche de

D.ieu, unifié à Lui, "unique pour proclamer Ton Unité". De tels Juifs pénètrent dans le Saint des saints, par l'intermédiaire du grand Prêtre, non pas comme celui qui était éloigné, puis est devenu proche, avec un grand bruit, mais bien avec la soumission la plus totale, "un son fin et silencieux".

6. Tout ceci nous permettra aussi de comprendre la différence entre la conception du Ramban, selon laquelle : "si elles étaient uniquement décoratives, pourquoi avaient-elles la forme de grenades creuses, plutôt que de pommes d'or ?" et celle de Rachi, qui considère qu'en pareil cas, ce doit être "des grenades", pour des raisons esthétiques.

(37) Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 607, d'après les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 46 et chapitre 619, au paragraphe 4, de même que dans le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, d'après le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 2, au paragraphe 36, Rama et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, à la fin du chapitre 610 et l'on verra le Midrash Devarim Rabba, même référence, édition Libermann.

(38) Il en est de même pour les anges, car les Ofanim et les saints 'Hayot font l'éloge de D.ieu dans un grand "vacarme", comme on l'a dit dans la note 29. Il y a donc, même à Yom Kippour, un acte du service qui est effectué à l'extérieur, celui du manteau dont on entend le son.

(38\*) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1153.



## *Tetsavé*

Les Juifs sont comparés à la fois aux pommes<sup>(39)</sup> et aux grenades. La différence est la suivante. La comparaison avec la pomme concerne les Juifs ayant atteint le sommet de l'élévation<sup>(40)</sup>, alors que le niveau des grenades décrit les Juifs les plus bas : "ta tempe est comme une tranche de grenade : ceci fait allusion à ceux d'entre vous qui sont vides"<sup>(41)</sup>. Or, ceux-là sont aussi emplis de bien et de sainteté, comme le souligne la suite et la conclusion de cet enseignement de nos Sages : "ceux d'entre vous qui sont vides n'en sont pas moins emplis de Mitsvot, comme une grenade est emplie de graines".

Le commentaire de Rachi exprime le sens simple de la Torah et il montre donc les Juifs tels qu'ils apparaissent d'emblée, d'une manière superficielle. Ceux qui se trouvent sur le pan du manteau semblent alors être : "vides". La présence de grenades était donc nécessaire<sup>(42)</sup>, pour montrer que ceux qui sont "vides", ou même encore plus bas que cela, les "impies d'Israël"<sup>(43)</sup>, n'entraient pas moins dans le Sanctuaire avec le grand Prêtre, car ils restaient partie intégrante du peuple d'Israël et, bien plus, ils étaient "emplis de Mitsvot comme une grenade est emplie de graines".

(39) Traité Chabbat 88a, mais l'on verra, notamment, ce que disent les Tossafot, à cette référence, le Midrash Chir Hachirim Rabba, chapitre 2, au paragraphe 3-1 et le Zohar, tome 2, Raya Méhemna, à la page 120b.

(40) On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Be'houkotaï, à la page 49d et le Or Ha Torah, Parchat Noa'h, à la page 58a-b, avec les références indiquées.

(41) Chir Hachirim 4, 3, traité Bera'hot 57a et références indiquées. On verra, notamment, l'Or Ha

Torah, Béréchit tome 3, à la page 483b et Bamidbar, à la page 122.

(42) On verra le Torah Or, à la page 80c.

(43) Comme l'indiquent nos Sages, au traité Erouvin 19a et à la fin du traité 'Haguiga. On peut s'interroger, quelque peu, sur ce qui est dit à cette référence du Torah Or : "les hommes vides ne sont pas des impies, se révoltant, ce qu'à D.ieu ne plaise". On verra le Likouteï Si'hot, tome 16, à la page 437, dans la note 25.

*Likouteï Si'hot*

Le commentaire du Rambam énonce non seulement le sens simple du verset, mais aussi : “des explications agréables pour ceux qui ont accès à l’enseignement caché”<sup>(44)</sup>. Il met donc en avant la dimension profonde d’un Juif, de par laquelle il n’a rien de commun avec la faute, car : “tout Ton peuple est constitué de Justes”<sup>(45)</sup>.

De ce fait, le Ramban explique que : “la voix” que : “l’on entend” est uniquement la préparation de l’acte du service du grand Prêtre lui faisant suite<sup>(46)</sup>, non pas encore une partie de ce service. En effet, son entrée dans le Sanctuaire, même en tant qu’émissaire du peuple d’Israël, appartient au niveau

des Justes, avec : “un son fin et silencieux”<sup>(47)</sup>.

Telle est donc la question qui se pose ici, selon son interprétation : “si elles étaient uniquement décoratives, pourquoi avaient-elles la forme de grenades creuses, plutôt que de pommes d’or?”. S’il ne s’agit pas de se servir de ces grenades, si leur vocation est purement esthétique, illustrant la qualité des enfants d’Israël, leur capacité de : “décorer”, il est nécessaire de souligner, non pas la qualité des Juifs liée à la grenade : “ceux d’entre vous qui sont vides n’en sont pas moins emplis de Mitsvot, comme une grenade est emplie de graines”<sup>(48)</sup>, mais bien celle qui dépend de la

(44) Selon les termes du Ramban, à la fin de l’introduction de son commentaire sur la Torah.

(45) Ichaya 60, 21.

(46) Il en est de même pour le son que l’on entend pendant son service, par exemple lorsque le sang est conduit sur l’autel. On peut penser qu’il a pour but de préparer les phases suivantes de ce service, la conduite de ce sang et son aspersión.

(47) On peut aussi avancer l’explication qui est donnée à la note 34, ci-dessus.

(48) A fortiori n’y a-t-il pas lieu de faire des grenades creuses, ce qui irait à l’encontre de l’affirmation selon laquelle : “ils sont emplis de Mitsvot, comme une grenade est emplie de graines”.

## *Tetsavé*

dimension profonde de leur personnalité. De ce point de vue, chaque Juif est effectivement : “une pomme d’or”<sup>(49)</sup>, non pas quelqu’un qui est vide, ce qu’à D.ieu ne plaise.

Il en est de même également pour le Chandelier, dont les sept lumières font allusion aux Juifs se répartissant entre les sept formes du service de D.ieu<sup>(50)</sup>. Or, chacune de ces lumières avait la forme d’une pomme, comme on l’a indiqué au paragraphe 2.

7. Au sens le plus simple et d’une manière évidente, l’acte du service par lequel : “on entend la voix” est plus bas que celui qui implique : “un son fin et silencieux”. Malgré cela, le service de D.ieu

accompagné par le “vacarme” possède aussi une qualité que n’a pas la soumission.

En effet, le service de D.ieu par : “un son fin et silencieux” reste limité. Certes, celui qui l’assume est parfaitement soumis, mais la lumière qui en résulte se maintient dans le réceptacle et une telle situation peut donc avoir un caractère fixe.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour le service de D.ieu tel que : “l’on en entend la voix”. Ce “grand vacarme” fait la preuve que l’homme a quitté ses limites, ses “réceptacles”. Il ne peut contenir son émotion et ceci prend la forme d’un cri, d’un son<sup>(51)</sup>. C’est l’une des raisons pour

(49) Ceci justifie la précision du Ramban : “des pommes d’or”, ce qui les distingue aussi des : “grenades d’azur”. En effet, il serait difficile d’admettre qu’il cite ici le verset Michlé 25, 11 pour souligner l’élévation et l’importance des enfants d’Israël

(50) Likouteï Torah, au début de la Parchat Beaalote’ha.

(51) La description du service de D.ieu élevé des Ofanim précise qu’il

est effectué dans un grand “vacarme”, par rapport à celui des Serafim. Il en est de même également pour l’élévation de l’amour qui est ressenti par l’âme animale, par rapport à celui, intrinsèque, de l’âme divine. On verra le Likouteï Torah, notamment, dans le troisième discours intitulé Haazinou, aux chapitres 1 à 4, expliquant que telle est l’élévation de la Techouva.

*Likouteï Si'hot*

lesquelles : “le niveau atteint par ceux qui accèdent à la Techouva est inaccessible aux Justes parfaits”<sup>(52)</sup>. Car, c’est bien le “vacarme” de la Techouva, qui exprime le caractère infini que l’âme possède.

8. Tout ce qui vient d’être dit délivre un enseignement spécifique pour notre génération, celle du talon du Machia’h. Certains avancent, en effet, l’argument suivant : il est vrai que la situation, à notre époque, est particulièrement basse, qu’il est donc nécessaire de diffuser la Torah et de renforcer le Judaïsme, que l’on ne peut pas se cantonner à ses quatre coudées personnelles, même si celles-ci appartiennent à la Torah, attendre d’être consulté et invité à diffuser la Torah. Il faut sortir “à l’extérieur” et trouver des Juifs “écartés” afin de les conduire à la Techouva.

En revanche, pourquoi est-il nécessaire de faire tout cela avec un : “grand vacarme” ? Pourquoi convient-il de sortir dans la rue et d’y lancer un appel, à voix haute, afin que les Juifs portent les Tefillin, qu’ils fixent des Mezouzot à leurs portes, qu’ils donnent de la Tsedaka, alors que l’on n’a pas prôné aussi clairement une telle attitude, dans les générations passées.

La réponse à cette interrogation est la suivante. Selon tous les indices qui sont énoncés par le traité Sotta, nous pouvons constater que nous nous trouvons actuellement dans la génération du talon du Machia’h, au stade le plus inférieur, sur le pan du manteau. On doit donc savoir que, sur ce pan du manteau, il doit y avoir des cloches<sup>(53)</sup>, que l’entrée de tels Juifs dans le Sanctuaire, sous la protection de la Présence divine est telle que : “l’on en entend la voix”. Et, bien plus, c’est ce “vacar-

(52) Traité Bera’hot 34b. Rambam, lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 4.

(53) On verra le Séfer Ha Maamarim 5702, à la page 7, qui dit que : “ceux qui sont assoupis doivent être réveillés, ce qui peut être l’effet d’un grand vacarme”.

*Tetsavé*

me” de Techouva qui représente la plus haute élévation, comme on vient de le montrer.

9. Il est également un autre point. Quand on observe, chez ceux qui transgressent la Volonté de D.ieu, la “voix de la foule de Rome”<sup>(54)</sup>, quand on voit que tous les domaines de “l’autre côté” ne s’accomplissent pas d’une manière discrète, mais bien avec la plus large diffusion, avec “vacarme”, on peut alors supprimer le bruit de l’autre côté, “au moyen de ce qui lui est semblable et comparable, comme l’enseignent nos Sages, selon lesquels c’est de la forêt et en son sein qu’est constituée la cognée”<sup>(55)</sup>, c’est-

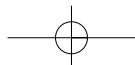
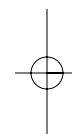
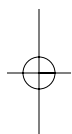
à-dire lorsque le service de D.ieu de ceux qui mettent en pratique la Volonté de D.ieu est accompli de telle façon que : “l’on en entend la voix”, précisément en l’endroit en lequel retentit la “voix de la foule de Rome”.

De la sorte, “s’il en est ainsi pour ceux qui transgressent la Volonté de D.ieu, combien plus est-ce le cas pour ceux qui la mettent en pratique”<sup>(54)</sup> et les Juifs “résideront dans le calme et la tranquillité”<sup>(54)</sup>, sur leur terre, parce que : “l’on sonnera du grand Chofar”<sup>(56)</sup>, grâce à la : “voix qui annonce, qui annonce et qui proclame”, qui annonce la délivrance, très prochainement.

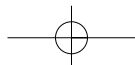
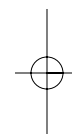
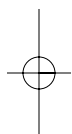
(54) Selon les termes de la Guemara, à la fin du traité Makot.

(55) Tanya, au début du chapitre 31.

(56) Ichaya 27, 13. On verra le Likouteï Torah, Roch Hachana, dans le discours ‘hassidique intitulé : “et, ce sera ce jour-là”, à partir de la page 58a et l’Atéret Roch, porte de Roch Hachana, à partir de la page 22a.



**TISSA**





## Tissa

## Tissa

### *La justification de la colère divine*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tissa 5732-1972)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tissa 32, 11)

(Likouteï Si'hot, tome 16, page 402)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “Et, Moché implora la face de l’Eternel, son D.ieu et il dit : pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple... ?”, Rachi cite les mots : “pourquoi, Eternel...” et il explique : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”.

sent les commentateurs<sup>(2)</sup>, est la suivante : les enfants d’Israël avaient, en l’occurrence, commis une faute particulièrement grave, celle de l’idolâtrie, du veau d’or. La colère de D.ieu était donc bien compréhensible. Dès lors, comment Moché pouvait-il Lui demander : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple” ?

Au sens le plus simple, la question à laquelle Rachi entend répondre, par cette explication, comme le préci-

Du fait de cette interrogation, d’autres commentateurs de la Torah<sup>(3)</sup> considèrent que

(1) Tissa 32, 11.

(2) Notamment, le Réem, le Gour Aryé et le Béer Maïm ‘Haïm, à cette référence.

(3) On verra les Drachot de Rabbi I. Ibn Shaïb, sur ce verset : “c’est pour cela que cet érudit le commente”, le commentaire de Rabbi Saadia Gaon sur la Torah, édition Kafa’h, de même que la note 3, ci-dessous et, bien

entendu, le Targoum Ha Sourï. On consultera aussi le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra : qui dit : “pourquoi donc D.ieu déchaînerait-Il Sa colère contre Son peuple, comme s’il était dit : ne détruis pas Ton peuple”. Et, le Ramban précise : “c’est la prière dont il a fait mention dans le livre de Devarim : ne détruis pas Ton peuple”.

*Likouteï Si'hot*

la question : “pourquoi Ta colère se déchaînerait-elle ?” doit être lue ici comme une affirmation : “Ta colère ne doit pas se déchaîner”. En d’autres termes, Moché demandait à D.ieu de ne pas se mettre en colère. Rachi, en revanche, qui définit le sens simple de la Torah, interprète le mot : “pourquoi” selon son sens littéral et il en déduit que Moché posa une question : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle ?” alors que : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”.

Néanmoins, cette analyse doit encore être approfondie, car Rachi a expliqué, dans la Parchat Yethro<sup>(4)</sup>, que D.ieu dit, dans les dix Commandements : “Je suis l’Eternel ton D.ieu”, au singulier, “afin de fournir un argument à Moché pour qu’il formule sa plaidoirie sur le veau d’or. C’est pour cela qu’il dit : pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton

peuple ? Ce n’est pas à eux que Tu as ordonné : ‘tu n’auras pas d’autres dieux’, mais à moi seul”. Dès lors, pourquoi Rachi recherche-t-il ici une autre réponse à la question posée par Moché, notre maître : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple” ?

Et, l’on ne peut pas penser que Rachi retient, en fait, ces deux interprétations du verset à la fois<sup>(5)</sup>, mais qu’il ne rappelle pas ici l’explication de la Parchat Yethro parce qu’il l’a déjà énoncée au préalable. En effet, il ne serait pas logique de penser qu’en cette Paracha, qui est la référence essentielle, Rachi ne mentionne pas du tout cette explication, pas même en résumé, en l’introduisant par : “autre explication” et qu’il s’en remette uniquement à ce qu’il n’a expliqué que de manière accessoire, à la référence précédente, dans la Parchat Yethro. Bien plus, l’explication précédemment donnée est la plus forte,

(4) Commentant le verset 20, 2.

(5) Le Réem, à cette référence, dit : “Il prend en compte l’une et l’autre” et le Riva : “tu trouves ici l’explication du verset de deux façons, selon Rachi”.

(6) Commentaire de Rachi sur le traité Avoda Zara, à la référence qui est citée dans la note suivante.

## Tissa

puisqu'elle exonère totalement les enfants d'Israël et ne se limite pas à écarter la colère résultant de la jalousie.

Il faut conclure de cette analyse que les deux interprétations de Rachi correspondent, en réalité, à deux conceptions différentes. C'est ce que nous monterons.

2. Par ailleurs, on peut également se poser une autre question. La formulation du commentaire de Rachi : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort,

celui qui est fort" établit une relation directe entre la jalousie et l'idolâtrie. Or, opposer un tel argument à D.ieu est clairement un manque de respect envers Lui !

Bien plus, cet argument : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort" est précisément celui qui fut avancé par Agrippas, un non Juif<sup>(6)</sup>, quand il interrogea Rabban Gamlyel<sup>(7)</sup>, en faisant référence à l'Eternel, Qui est qualifié de : "D.ieu jaloux"<sup>(8)</sup>. Et, Rabban Gamlyel lui répondit

(7) Traité Avoda Zara 55a. Le Me'hilta sur le verset Yethro 20, 5 pose la même question avec quelques modifications. On verra, à ce propos, la note 9 ci-dessous.

(8) Vaet'hanan 4, 24. On ne s'interroge pas, en revanche, sur le verset des dix Commandements Yethro 20, 5, car on le comprend simplement quand on cite aussi son début : "l'Eternel ton D.ieu est un feu dévorant", alors que l'interrogation porte uniquement sur sa conclusion : "un D.ieu jaloux". Ainsi, la jalousie est plus grande, en l'occurrence, au point d'être liée à ce : "feu dévorant". En outre, le verset de la Parchat Yethro se poursuit par : "Il se souvient de la faute des pères pour les fils" et il est ainsi clairement affirmé que la jalousie

est éprouvée envers ceux qui servent les idoles. En revanche, dans le verset de la Parchat Vaet'hanan, la punition de ceux qui les servent n'est pas précisée. Bien au contraire, il y est question de la grandeur de D.ieu, "car l'Eternel ton D.ieu est un feu dévorant". On notera qu'avant cela, dans la Guemara, à la page 54b, il est indiqué que : "un philosophe demanda à Rabban Gamlyel : pourquoi est-il jaloux de l'idolâtrie et non de ceux qui la servent ?" et c'est alors le verset de la Parchat Vaet'hanan qui est cité. On verra aussi le changement de formulation du commentaire de Rachi dans Yethro, par rapport à celui de Vaet'hanan, à ces références, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Likouteï Si'hot*

au moyen d'une parabole qui avait pour objet de lui montrer que cette jalousie n'est pas envers l'idolâtrie, mais bien envers ceux qui la servent<sup>(9)</sup>. Ceci conduit à se poser les questions suivantes :

A) Même si l'on admet, comme l'affirme Rachi, que le contenu de l'argument soulevé par Moché était bien : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort", pourquoi considère-t-il, en revanche, que celui-ci est relatif à l'idolâtrie, comme dans la question posée par Agrippas ? Pourquoi Rachi ne dit-il pas, comme le fait le Midrash<sup>(10)</sup>, à cette référence, que l'argument de Moché était le suivant : "il dit : 'Maître du monde, ils Te viennent en aide

et Tu t'empportes contre eux ? Ce veau T'aidera !'. Le Saint béni soit-Il lui répondit : 'Moché, tu fais la même erreur qu'eux, ce veau n'a aucune valeur !'. Moché lui dit alors : 'S'il en est ainsi, pourquoi T'empportes-Tu contre Tes enfants ?'". D'une part, une telle formulation est beaucoup plus respectueuse envers D.ieu. De plus, elle se réfère uniquement à la colère contre eux, contre "Tes enfants".

B) On ne trouve pas de réponse à cet argument soulevé par Moché : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort", selon le sens simple du verset, ce qui suscite une difficulté : pourquoi l'interdiction de l'idolâtrie est-elle si

(9) C'est aussi ce que l'on déduit du commentaire de Rachi : "on éprouve de la jalousie : en haïssant l'époux". Le Me'hilta mentionne clairement cette expression dans le contenu de la réponse, tout comme dans celle de Rabban Gamlyel qui est citée, au préalable, par la Guemara : "un philosophe demanda à Rabban Gamlyel : pourquoi est-Il jaloux de l'idolâtrie et non de ceux qui la servent ?". Le Me'hilta, dans la version que nous possédons, s'interroge : "l'idolâtrie a-

t-elle un quelconque pouvoir pour que D.ieu la jalouse ?" et il précise à ce sujet que : "un philosophe demanda". On verra aussi le Maharcha, à cette référence.

(10) Midrash Chemot Rabba, Parchat Tissa, chapitre 43, à la fin du paragraphe 6 et au paragraphe 7, Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 2, au paragraphe 15, Pessikta Rabbati, chapitre 11, au paragraphe 6, Midrash Tan'houma, Parchat Tissa, au chapitre 22 et l'on verra aussi la note suivante.

## *Tissa*

grave, “tu n’auras pas d’autres dieux”, “tu ne feras pas...”, si celle-ci n’a aucune existence effective ?

3. On ne comprend pas non plus pourquoi Rachi cite deux éléments : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”<sup>(11)</sup>. Or, on ne peut pas dire qu’il reproduit, de la sorte, les termes du verset<sup>(12)</sup> : “celui qui est sage ne glorifiera pas sa sagesse, celui qui est fort ne glorifiera pas sa force”. Et, il en est de même également pour le récit que l’on a rapporté. En effet,

A) Il y a aussi, dans le même verset et dans ce récit, un troisième élément, “un riche ne se glorifiera pas de sa richesse”<sup>(13)</sup>. Or, Rachi l’omet complètement.

(11) C’est ce qui est dit dans la plupart des éditions, notamment dans la seconde. En revanche, la première et plusieurs manuscrits de Rachi indiquent uniquement : “l’homme fort ne se glorifiera pas de sa force”. Les commentaires des Tossafot Hadar Zekénim et du Roch citent le contenu de ces Midrashim, cités dans la note précédente et ils expliquent : “celui qui est fort jalouse uniquement quelqu’un qui a la même force que lui”.

B) Comme on le sait, Rachi a recours à la répétition et aux longues explications uniquement quand celles-ci concernent le sens simple des versets, non pas parce que telle est la formulation du verset ou de l’enseignement de nos Sages dont il fait mention. En l’occurrence, on peut se demander en quoi ces deux éléments concernent-ils le sens simple du verset.

4. L’explication de tout cela est la suivante. Rachi déduit son commentaire : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”, des mots du verset : “pourquoi, Eternel...”, ou bien, selon d’autres éditions, des mots : “pourquoi, Eternel, déchaînerais-tu Ta colère”<sup>(14)</sup>, qu’il reproduit en titre de son commentaire. Or, ceci est difficile à comprendre car, après

(12) Yermyahou 9, 22.

(13) C’est ce qu’a écrit l’Akéda, à cette référence, à la porte 53.

(14) La seconde édition dit : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle ?”, alors que la première version et quelques manuscrits ajoutent : “contre Ton peuple”. C’est aussi ce que dit le Réém.

*Likouteï Si'hot*

que D.ieu ait dit à Moché : “et, maintenant, laisse-Moi, Ma colère se déchaînera contre eux et Je les détruirai”, celui-ci aurait dû demander, en premier lieu, qu’Il ne les détruise pas. Moché aurait donc dû dire, par exemple : “pourquoi, Eternel, détruirais-Tu Ton peuple ?”, puis, seulement après cela : “pourquoi déchaînerais-Tu Ta colère ?”. Or, concrètement, il fit l’inverse, d’abord : “pourquoi déchaînerais-Tu Ta colère ?”, puis, seulement après cela : “pour les détruire”.

On peut donner, à ce propos, l’explication suivante. Concernant la condamnation à mort entraînée par la faute du veau d’or, Moché n’avait aucun doute. La Torah avait déjà indiqué, au préalable, qu’il existe plusieurs fautes punies de mort, ce qu’à D.ieu ne plaise. Or, on ne s’en étonne pas et l’on ne s’insurge pas, car on le comprend aisément. Lorsque la faute commise est grave, la punition doit être

sévère, en l’occurrence celle de la mort, ce qu’à D.ieu ne plaise.

En fait, la question qui se pose porte, plus précisément, sur la manière dont cette punition est infligée. Le fait que : “Je les détruirai” doit avoir une raison spécifique, car il est un principe établi, dans la Torah, selon lequel une condamnation à mort peut être prononcée seulement quand il y a eu des témoins, quand une mise en garde préalable a bien été faite, quand une enquête et une recherche minutieuse ont été effectuées par le tribunal<sup>(15)</sup>. Ainsi, même si la Torah affirme que : “une sorcière ne vivra pas”<sup>(16)</sup>, ce qui veut dire, au sens le plus simple, que l’on n’a pas le droit de la laisser en vie<sup>(17)</sup>, cela ne signifie pas pour autant, comme le précise Rachi, qu’il faille tuer toute sorcière que l’on aperçoit. C’est au tribunal qu’il appartient de la condamner.

(15) Cela est si évident que Rachi n’a nul besoin de le préciser, chaque fois qu’il est question d’une punition de mort.

(16) Michpatim 22, 17.

(17) Ceci permet de comprendre la raison pour laquelle Rachi devait l’expliquer, à cette référence. On verra aussi, notamment, les versets Noa’h 9, 5 et 6, avec leur commentaire de Rachi.

## Tissa

Bien plus, même pour la première faute commise dans le monde, celle de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, pour laquelle D.ieu mit clairement en garde Adam, le premier homme<sup>(18)</sup> : "tu n'en mangeras pas, car, au jour où tu en mangeras, mourir, tu mourras", Adam, quand il la commit, ne fut cependant pas condamné à mort et il ne mourut même pas immédiatement, mais seulement après avoir vécu neuf cent trente ans.

Or, il n'en fut pas de même, en l'occurrence, pour la faute du veau d'or. D.ieu dit alors : "et, maintenant, laisse-Moi,

Ma colère se déchaînera contre eux et Je les détruirai". La punition était donc la mort, infligée tout de suite après que la faute soit commise<sup>(19)</sup>. Bien plus, "Je les détruirai" s'appliquait à tous les enfants d'Israël, y compris à ceux qui n'avaient pas servi le veau d'or<sup>(20)</sup>. C'est aussi ce que l'on peut déduire de la suite de cette même Parole divine : "Je ferai de toi un grand peuple"<sup>(21)</sup>. Et, comme le dit Rachi<sup>(22)</sup>, commentant ces termes, "si une chaise de trois pieds ne tient pas devant Toi, lorsque Tu Te mets en colère, a fortiori en est-il ainsi pour une chaise n'ayant qu'un seul pied !".

(18) Béréchit 2, 17.

(19) On verra le commentaire que Rachi donne par la suite, au verset 32, 20 : "s'il y a des témoins, mais pas de mise en garde, une épidémie, s'il n'y a ni témoins, ni mise en garde, une hydropisie".

(20) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 32, 26. Concernant les femmes et les enfants, on verra celui du verset Tissa 32, 2 :

"Aharon se dit, en son cœur, les femmes et les enfants tiennent à leurs bijoux, mais les hommes n'attendent pas et ils ôtèrent leurs propres bijoux". La première version dit : "ils ôtèrent ceux qui leur appartenaient" et la seconde : "ceux qu'ils portaient". On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset 32, 6.

(21) 32, 10.

(22) 32, 13.

*Likouteï Si'hot*

Une telle punition n'est pas liée à la faute elle-même<sup>(23)</sup>. Elle est infligée seulement parce que : "Ma colère se déchaîne contre eux" et, de ce fait, la sévérité d'un tel châtement est beaucoup plus grande que celui qui correspond à la faute proprement dite. Tel était donc l'argument avancé ici par Moché : "pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple : le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort". On peut comprendre que la grave faute de l'idolâtrie soit sévèrement

punie, d'autant qu'il n'y a aucune raison logique de servir : "les autres dieux" et de penser qu'ils ont une quelconque existence, ce qu'à D.ieu ne plaise. De même, sentimentalement, il n'y a pas lieu de désirer un tel culte<sup>(24)</sup>. Comme Rachi l'expliquait auparavant<sup>(25)</sup>, "ils ne sont pas divins, mais 'autres'. Or, ils en ont fait leurs dieux !". Il est bien clair que, pour une faute aussi grave, une punition sévère est justifiée.

Toutefois, D.ieu affirme ici que : "Je les détruirai", sans l'intervention d'un tribunal et

(23) A propos de la punition d'une ville entière qui est convaincue d'idolâtrie, selon le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 32, 20, il est enseigné, notamment au verset 13, 16 : "frapper, tu frapperas les habitants de cette ville, tu la mettras en quarantaine, avec tout ce qui s'y trouve, avec ses animaux", mais l'on peut encore se demander, selon le sens simple du verset, ce qu'il en est pour les hommes, les femmes et les enfants qui n'ont pas été mis en quarantaine avec cette ville. Selon la Hala'ha, on verra, notamment, le Ramban, à cette référence, mais, là encore, il faut appliquer l'Injonction selon laquelle : "tu enquêteras, tu rechercheras et tu interrogeras soigneusement", soit "sept enquêtes", comme l'indique le

verset 15, avec le commentaire de Rachi. En outre, le verset 18 précise aussi : "sa colère", mais ce point ne sera pas développé ici.

(24) On verra le traité Yoma 69b, qui fait référence à l'attirance envers l'idolâtrie. En revanche, selon le sens simple du verset, on ne constate pas, en apparence, qu'il y ait eu un changement, en la matière et qu'à l'époque, les hommes aient été plus fortement attirés par l'idolâtrie. On verra, à ce sujet, le Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 144, montrant que les enfants d'Israël souhaitaient avoir un intermédiaire qui remplacerait Moché, mais que la faute de l'idolâtrie en résulta.

(25) Yethro 20, 3.



*Tissa*

de façon immédiate. Et, bien plus, il devait en être ainsi pour tous les Juifs à la fois. Il ne s'agissait donc pas, en l'occurrence, de la punition qui était méritée par ceux qui avaient servi le veau d'or, à la mesure de la faute qu'ils avaient commise, mais plutôt d'une manifestation de la colère divine, du fait de cette idolâtrie elle-même<sup>(26)</sup>.

C'est pour cela que Moché dit : "pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle" à cause du veau d'or ? En effet : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort". Or, le veau d'or n'a pas d'existence véritable, qui justifierait la jalousie et la colère de D.ieu, contre cette idolâtrie, au point d'entraîner une telle punition, la destruction immédiate de tous les enfants d'Israël.

5. Ce qui vient d'être dit permettra de comprendre pourquoi Rachi ne mentionne pas clairement, dans ce com-

mentaire, ce qu'il dit dans la Parchat Yethro : "afin de fournir un argument à Moché pour qu'il formule sa plaidoirie sur le veau d'or. C'est pour cela qu'il dit : pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple ? Ce n'est pas à eux que Tu as ordonné : 'tu n'auras pas d'autres dieux', mais à moi seul".

A cette référence, Rachi explique ce que Moché met en avant, dans son argument, en fonction de ce qui est nécessaire pour comprendre ce verset. Il y avait là une plaidoirie également en faveur de ceux qui avaient eux-mêmes servi le veau d'or. Ceux-là ne devaient pas non plus être punis pour avoir transgressé l'Injonction : "tu n'auras pas d'autres dieux". A l'inverse, quand on recherche le sens simple du présent verset, celui qui fait le récit de l'événement proprement dit, on doit déduire des mots : "pourquoi, Eternel, Ta colère se

(26) On verra le Likouteï Si'hot, tome 17, dans la première causerie de la Parchat Kedochim, celle de l'année 5736, qui définit, selon la Hala'ha, la colère de l'idolâtrie.

*Likouteï Si'hot*

déchaînerait-elle ?” que l’argument de Moché ne portait pas sur la punition proprement dite de ceux qui ont servi le veau d’or, mais sur le fait que la colère de D.ieu se soit déclenchée du fait de l’idolâtrie<sup>(27)</sup>, comme on vient de l’exposer longuement.

6. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi mentionne ici les deux éléments à la fois : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”. En effet, D.ieu avait dit à Moché : “Va, descend, car ton peuple s’est corrompu... ils se sont promptement écartés de la voie que Je leur ai ordonnée, ils se sont faits la représentation d’un veau, se sont prosternés devant lui, lui ont offert des sacrifices et il lui

ont dit : voici ton dieu, Israël, qui t’a fait quitter le pays de l’Egypte”.

Or, même si les enfants d’Israël<sup>(28)</sup> avaient effectivement dit tout cela, pourquoi le verset devait-il en faire mention ? La faute qu’ils avaient commise était, certes, très grave, “ils se sont faits la représentation d’un veau, se sont prosternés devant lui, lui ont offert des sacrifices”, mais pourquoi donc fallait-il, en outre, répéter leur affirmation : “voici ton dieu, Israël, qui t’a fait quitter le pays de l’Egypte” ? De même, pourquoi Moché, quand il demanda à D.ieu : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple ?”, devait-il conclure son propos par : “que Tu as fait sortir du

(27) On comprend ainsi pourquoi Rachi ne dit pas que l’argument de Moché était : “pourquoi, Eternel, ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple ?”, en faisant référence, par exemple, à ceux qui n’avaient pas servi le veau d’or. En effet, il est précisé, au préalable, que : “Ton peuple s’est corrompu”, c’est-à-dire : “la foule nombreuse d’Egyptiens que tu as pris l’initiative d’accepter. Ce sont eux qui se sont corrompus et qui ont corrompu

les autres”. Plusieurs commentateurs de la Torah, notamment le Sforno, l’Abravanel, dans une première explication, le Or Ha ‘Haïm et le Riva, notent qu’à ce propos, il aurait dû demander : “pourquoi les détruire ?”.

(28) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 32, 4, qui se conclut par : “par la suite, ils abusèrent les enfants d’Israël afin qu’ils les suivent”.

*Tissa*

pays de l’Egypte avec une grande force et une main puissante”.

En fait, c’est bien là la preuve que la colère de D.ieu, provoquée par la “jalousie”, était également liée à leur proclamation : “voici ton dieu, Israël, qui t’a fait quitter le pays de l’Egypte”. C’est précisément à ce propos que Moché objecta : “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”, mentionnant ainsi, dans son propos, les deux éléments à la fois, la sagesse et la force.

L’explication est la suivante. Pour faire sortir les enfants d’Israël de l’Egypte et les conduire dans le désert, deux qualités étaient nécessaires, la sagesse et la force. En revanche, la richesse ne s’imposait pas, puisque les détails de cette sortie d’Egypte, les miracles et les merveilles, purent s’accomplir uniquement par une immense sagesse<sup>(29)</sup> et avec une grande force.

En outre, ceux qui servaient le veau d’or voulaient qu’il les aide. Or, en la matière, la richesse importait peu, car, comme Rachi l’a déjà précisé, les enfants d’Israël possédaient d’ores et déjà une richesse fabuleuse, grâce au butin de l’Egypte et, plus encore, à celui de la mer Rouge<sup>(30)</sup>.

C’est précisément ce que demanda Moché, notre maître : “pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle ?”, puisqu’il n’y avait pas lieu d’être jaloux du veau d’or. En effet, “le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”. Or, la vérité est que c’est D.ieu Qui : “les fit sortir du pays de l’Egypte, avec une grande force et une main puissante”, non pas le veau d’or, ce qu’à D.ieu ne plaise. Car, une idole n’a pas de sagesse et pas de force. Pourquoi donc faudrait-il en être jaloux ?

(29) De même, il est dit, au préalable, au verset 32, 1 : “fais-nous un dieu qui marchera devant nous”.

(30) Bechala’h 15, 22.

*Likouteï Si'hot*

7. On trouve également le "vin de la Torah" dans ce commentaire de Rachi. En effet, après tout ce qui vient d'être dit, une question se pose encore. Il n'y a, certes, pas lieu d'être jaloux d'une idole, car : "le sage jalouse uniquement celui qui est sage et l'homme fort, celui qui est fort". En revanche, une telle jalousie est malheureusement concevable envers ceux qui servirent le veau d'or et qui proclamèrent : "voici ton dieu, Israël, qui t'a fait quitter le pays de l'Égypte", car l'Eternel est : "un D.ieu jaloux". Or, les serviteurs du veau d'or pensaient réellement qu'il était sage et fort.

L'explication est la suivante. Un Juif, par lui-même, ne peut pas commettre l'erreur de servir les idoles<sup>(31)</sup>. Il sait

qu'elles ne sont que du bois et de la pierre. Il ne leur accorde donc pas la moindre importance, car : "même au moment de la faute, il reste fidèle à D.ieu, béni soit-Il"<sup>(32)</sup>. Selon l'expression de l'Admour Hazaken, "un Juif ne veut pas et ne peut pas être séparé de D.ieu"<sup>(33)</sup>. Celui qui sert une idole ne peut donc dire : "voici ton dieu, Israël, qui t'a fait quitter le pays de l'Égypte" que parce que : "un esprit de folie se saisit de lui"<sup>(34)</sup>, qui est à l'origine de tels propos. Or, cet esprit de folie est distinct de ce Juif et il ne fait que se saisir de lui.

Telle est donc la signification de l'argument qui est soulevé ici par Moché : "pourquoi, Eternel, Ta colère se déchaînerait-elle contre Ton peuple ?". Il soulignait ainsi

(31) Tanya, au chapitre 19.

(32) Tanya, au chapitre 24.

(33) On verra le discours 'hassidique intitulé : "Je suis venu dans mon jardin", de 5710 et le Hayom Yom, à la page 73.

(34) S'il en est ainsi pour les autres fautes, a fortiori est-ce le cas pour celle-ci, selon le traité Sotta 3a et l'on

verra ce que dit le Tanya, aux chapitres 24 et 25. On verra aussi le traité Sanhédrin 106a, qui est cité par le commentaire de Rachi sur le verset Balak 25, 2 : "ils se prosternèrent devant leurs dieux, quand le mauvais penchant les saisit", celui de l'immoralité.

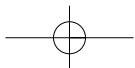
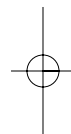
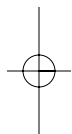
*Tissa*

que du point de vue de : “Ton peuple”<sup>(35)</sup>, des enfants d’Israël, une telle jalousie ne devrait avoir aucun sens, car, de par leur nature même, ils sont incapables d’accorder une quelconque importance à l’idole, ce qu’à D.ieu ne plai-

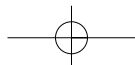
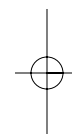
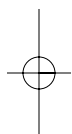
se, de considérer qu’elle est : “sage” et : “forte”. Car, “le sage jalouse<sup>(36)</sup> uniquement celui qui est sage et l’homme fort, celui qui est fort”. Et, c’est grâce à cela que : “l’Eternel regretta...”.

(35) Y compris ceux qui sont comparés à des braises, dans le Chaar Ha l’houd Ve Ha Emouna, au chapitre 7.  
 (36) Concrètement, de par l’acte commis par ceux qui avaient servi l’idolâtrie, la jalousie était alors nécessaire, mais l’on peut dire que celle-ci

doit être, comme l’explique le Or Ha Torah, Béréchit, à la page 219b : “la jalousie qui parvient à l’essence et à l’existence profonde”. C’est donc la dimension profonde, l’essence de la personne qui importe ici.



**VAYAKHEL**





## Vayakhel

## Vayakhel

### **Le Sanctuaire et l'Arche sainte**

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av 5731-1971  
et discours 'hassidique intitulé : "Il a libéré mon âme dans la paix",  
de 5732-1971)  
(Likouteï Si'hot, tome 16, page 434)

1. Commentant<sup>(1)</sup> le verset<sup>(1\*)</sup> : "et, Betsalel fit l'arche sainte", le Midrash dit<sup>(2)</sup> : "lorsque le Saint béni soit-Il demanda à Moché de faire le Sanctuaire, celui-ci se rendit chez Betsalel et il lui transmit cette requête. Betsalel demanda : 'que sera ce Sanctuaire ?'.

Moché lui répondit : 'le Saint béni soit-Il y fera résider Sa présence'<sup>(2\*)</sup> et Il y enseignera la Torah à Israël'. Betsalel demanda encore : 'et où sera placée la Torah ?'. Moché lui dit : 'Quand nous ferons le Sanctuaire, nous y placerons aussi une arche sainte.' Il lui

(1) Cette causerie est, en outre, la conclusion de l'étude du traité talmudique 'Haguiga. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 309.

(1\*) Vayakhel 37, 1.

(2) Midrash Chemot Rabba, Parchat Vayakhel, chapitre 50, au paragraphe 2 et l'on verra aussi le Midrash

Tan'houma, à cette référence, au chapitre 6 et, dans l'édition Bober, au chapitre 8.

(2\*) Dans l'expression : "y faire résider Sa Présence", on peut s'interroger, quelque peu sur cette résidence, comme le fait Iguéret Ha Kodech, au chapitre 23 et à la fin du chapitre 25, à la page 141a.

*Likouteï Si'hot*

fit alors remarquer : 'Moché, notre maître, est-ce là l'honneur de la Torah ? Bien au contraire, nous ferons d'abord l'arche sainte et seulement après cela le Sanctuaire'<sup>(3)</sup>. De ce fait, il mérita que celui-ci porte son nom, ainsi qu'il est dit : 'et, Betsalel fit l'arche sainte'."

Les termes de ce Midrash semblent indiquer que l'objet de l'Arche sainte n'était pas la Présence divine, devant se révéler dans le Sanctuaire. De fait, c'est aussi ce qu'indique un autre Midrash<sup>(4)</sup>, soulignant qu'après l'édification

du Sanctuaire, D.ieu dit : "Vous avez fait un lieu pour Ma Résidence. Faites-en un maintenant pour la Torah, afin qu'elle se trouve près de Moi".

On peut se poser, à ce propos, la question suivante. Il est vrai que le lieu de la Torah est l'Arche sainte<sup>(5)</sup>, mais en celle-ci se trouvait et résidait également la Présence divine<sup>(6)</sup>, car, comme l'explique le Ramban<sup>(7)</sup>, "l'objet essentiel du Sanctuaire est l'endroit dans lequel réside la Présence divine, c'est-à-dire l'Arche sainte". Dès lors, comment

(3) C'est ce qui est indiqué au chapitre 50, paragraphe 1 et l'on verra aussi les commentateurs du Midrash, à cette même référence. En effet, ce commentaire contredit ce que dit le traité Bera'hot 55a, selon lequel Betsalel fit tout d'abord le Sanctuaire. C'est aussi ce que dit le Midrash Kohélet Rabba, chapitre 7, au verset 11. Selon le Yefé Toar, tel est aussi l'avis du Midrash Chemot Rabba, chapitre 50, au paragraphe 4 et l'on verra également Or Ha Torah, Parchat Vayakhel, à la page 2203, mais ce point ne sera pas développé ici.

(4) Midrash Avkir, cité par le Yalkout Chimeoni, Parchat Terouma, au paragraphe 368.

(5) On verra aussi le Midrash Chemot Rabba, chapitre 34, au paragraphe 2, de même que, notamment, le traité Yoma 72b, qui précise : "ceci a une incidence pour un érudit..."

(6) Selon le sens simple du verset Terouma 25, 22 : "Je Me ferai connaître à toi, là-bas". On verra aussi, notamment, le Midrash Tan'houma, Parchat Vayakhel, au chapitre 7, qui dit : "Pourquoi ce qui est fait avec l'Arche sainte est-il précisé ? Car c'est là que se trouvait l'ombre du Saint béni soit-Il, Qui y rétracta Sa Présence". Ce même texte dit ensuite : "Le Sanctuaire, dans son ensemble, était uniquement destiné à l'Arche sainte et à la Présence divine, Qui y résidait".

(7) Au début de la Parchat Terouma.

## Vayakhel

introduire une telle distinction, selon laquelle l'ensemble du Sanctuaire serait consacré à la Présence divine, alors que l'arche serait uniquement le lieu de la Torah ?

2. Nous le comprendrons après avoir, tout d'abord, introduit une notion préalable. La Présence divine dans le Sanctuaire, qui est aussi le Temple<sup>(8)</sup>, est une Injonction émise par le verset<sup>(9)</sup> : "ils Me feront un Sanctuaire et Je résiderai parmi eux" et, de sa formulation : "il n'est pas dit : 'en lui', mais : 'parmi eux'", on déduit qu'un second point est nécessaire également : "Je résiderai au sein de chacun"<sup>(10)</sup>.

La Présence divine "au sein" du Sanctuaire personnel de chaque Juif a la signification suivante. La Guemara

dit, à la fin du traité 'Haguiga : "Rabbi Abbahou enseigne, au nom de Rabbi Eléazar, que le feu du Guéhénom<sup>(11)</sup> n'a pas d'emprise sur les érudits de la Torah<sup>(12)</sup>, comme on peut le déduire d'un raisonnement a fortiori, à partir d'une salamandre. En effet, la salamandre est un dérivé du feu et celui qui s'enduit de son sang ne peut pas se brûler. A fortiori en est-il ainsi pour les érudits de la Torah, dont tout le corps est de feu, ainsi qu'il est écrit<sup>(13)</sup> : 'Mon Propos est comme le feu, Parole de l'Eternel'. Reich Lakish dit : le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur les impies d'Israël, comme on peut le déduire d'un raisonnement a fortiori, à partir de l'autel d'or. Ce dernier n'était recouvert que d'une couche d'or de l'épaisseur d'un dinar. Or,

(8) Traité Erouvin 2a et références indiquées.

(9) Terouma 25, 8.

(10) On verra, en particulier, le Réchit 'Ho'hma, porte de l'amour, chapitre 6, au paragraphe : "les deux versets".

(11) On consultera le Zohar, Parchat Vayakhel, à la page 203b, tome 3, à la page 273a et tome 2, à la page 89b :

"ceux qui sont condamnés au Guéhénom se reposent du feu, pendant le Chabbat". De ce fait, il est dit, dans le verset Vayakhel 35, 3 : "vous n'allumerez pas de feu, dans toutes vos résidences, le jour du Chabbat".

(12) On verra aussi le Zohar, Parchat Vayakhel, à la page 200a et tome 1, à la page 132a.

(13) Yermyahou 23, 29.

*Likouteï Si'hot*

après des années d'utilisation, le feu n'y prenait pas. A fortiori en est-il ainsi pour les impies d'Israël, qui sont emplis de Mitsvot, comme une grenade est emplie de graines, ainsi qu'il est écrit<sup>(14)</sup> : 'ta tempe est comme une tranche de grenade' : ceci fait allusion à ceux d'entre vous qui sont vides."

Au sens le plus simple, la relation entre ces deux enseignements est la suivante. Le passage précédent parlait du revêtement des autels, l'autel d'or et l'autel de bronze. Il citait, à ce propos, l'explication de Reich Lakish, affirmant que le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur les impies d'Israël, comme on peut le déduire d'un raisonnement a fortiori à partir de l'autel d'or. Il est ainsi souligné que l'autel était recouvert d'or et ceci est lié à l'indication préalable de Rabbi Eléazar, soulignant que le feu du Guéhénom n'avait pas d'emprise sur les érudits

de la Torah. Toutefois, cette conclusion soulève les questions suivantes :

A) S'il en était ainsi, il aurait fallu enseigner, tout d'abord, les propos de Reich Lakish, le raisonnement a fortiori à partir de l'autel d'or, puis, seulement après cela, ceux de Rabbi Eléazar, relatifs aux érudits de la Torah, lesquels, selon leur contenu, sont sans rapport avec ce qui fait l'objet de notre propos.

B) La référence essentielle de ce passage traitant des impies d'Israël et se demandant si le feu du Guéhénom a une emprise sur eux, ou même ce qu'est le Guéhénom, de façon générale, est le traité Erouvin<sup>(15)</sup>, qui cite aussi ce que dit Reich Lakish, concernant les impies d'Israël, sur lesquels le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise. Il en résulte que la Guemara aurait dû mentionner également, à cette référence, l'affirmation de Rabbi Eléazar, selon laquelle

(14) Chir Hachirim 4, 3.

(15) 19, 1.

## Vayakhel

le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur les érudits de la Torah. En effet,

1. tel est bien l'objet essentiel de ce passage, alors que ce point n'est mentionné que de façon accessoire dans le traité 'Haguiga,

2. le traité Erouvin précède le traité 'Haguiga.

C) Reich Lakish dit : "on peut le déduire par un raisonnement a fortiori de l'autel d'or, qui n'était recouvert que de l'épaisseur d'un dinar d'or, mais le feu n'avait pas d'emprise sur lui", ce qui, en apparence, souligne le contraire de ce que la Guemara concluait, au préalable, selon l'avis des Sages : "les revêtements sont considérés comme inexistant". Ainsi, le revêtement de l'autel de bronze et celui de l'autel d'or sont accessoires à ces autels qui, de ce fait, ne contractaient pas l'impureté. A l'inverse, les propos de Reich Lakish soulignent la

force du revêtement en or de l'autel, lequel n'est nullement considéré comme inexistant. C'est lui, en effet, qui protégeait l'autel, par sa résistance et qui l'empêchait de brûler<sup>(16)</sup>.

3. Plusieurs autres questions se posent aussi sur les enseignements de la Guemara, notamment les suivantes :

A) Le raisonnement a fortiori qui est établi par la Guemara, à partir de l'autel d'or et concernant les impies d'Israël s'applique encore plus clairement aux érudits de la Torah. De même que l'or ne laisse pas le feu atteindre l'autel<sup>(17)</sup>, la Torah protège les érudits du feu du Guéhénom, y compris quand ils ont mal agi et devraient, de ce fait, subir ce feu, s'ils ne possédaient pas le mérite de la Torah. Ceci conduit à se poser les questions suivantes :

(16) Notamment d'après le commentaire des Tossafot, à cette référence et l'on verra aussi le Maharcha. Tous disent que ce revêtement en or protégeait le bois et qu'il l'empêchait de brûler.

(17) Selon l'explication du Maharcha sur les Tossafot, comme on l'indiquait dans la note précédente.

*Likouteï Si'hot*

1. cette affirmation relative aux érudits de la Torah est, semble-t-il, superflue, puisqu'on peut la déduire, par un raisonnement a fortiori, des impies d'Israël<sup>(18)</sup>,

2. en outre, si la Guemara décide de citer effectivement cet enseignement relatif aux érudits de la Torah, pourquoi bâtir un nouveau raisonnement a fortiori, plutôt que de conserver le même, établi à partir de l'autel ?

Cette dernière question est d'autant plus forte que la salamandre est un reptile impur<sup>(19)</sup>, ou, en tout état de cause, un animal sauvage<sup>(20)</sup>. Pourquoi donc ce qui concerne un érudit de la Torah doit-

il être déduit d'un reptile, à partir d'un raisonnement a fortiori, alors que l'on pourrait faire la même déduction de l'autel d'or, qui se trouvait dans le Temple ?

B) Les érudits de la Torah et les impies d'Israël se trouvent dans le Guéhénom, les uns et les autres, à cause des fautes qu'ils ont commises<sup>(21)</sup>. Néanmoins, le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur eux, pour les premiers, parce qu'ils sont des érudits de la Torah et, pour les seconds, parce qu'ils sont : "emplis de Mitsvot comme une grenade est emplie de graines". Dès lors, pourquoi les premiers sont-ils unique-

(18) Les Tossafot sur le traité Erouvin 19a disent que : "les visages des impies d'Israël noircissent, ce qui n'est nullement le cas des érudits de la Torah" et l'on verra, à ce propos, le traité Roch Hachana 17a, qui précise : "leurs visages sont comme les parois d'une casserole" et le traité Meguila 11a, de même que la note 60, ci-dessous. En revanche, le présent passage ne retient pas cette distinction. On ne la trouve pas non plus dans le commentaire de Rachi et des Tossafot, à cette référence. On consultera, en outre, Iyoun Yaakov sur l'Eïn Yaakov, à cette référence. Les

Tossafot répondent à cette question, dans ce passage, mais l'on peut s'interroger sur leurs propos. On verra aussi les commentaires du Rif et les 'Hidouchim sur Eïn Yaakov.

(19) On verra les Tossafot, à cette référence et le commentaire de Rachi sur le traité 'Houlin 127a, au paragraphe : "salamandre".

(20) On verra le commentaire de Rachi, à cette référence, Anaf Yossef sur Eïn Yaakov, à cette référence et Arou'h Ha Chalem, à cet article.

(21) On verra Anaf Yossef sur Eïn Yaakov, citant Rabbi Moché de Léon.

## Vayakhel

ment appelés : “érudits de la Torah” et les seconds : “impies d’Israël” ?

4. L’explication de tout cela est la suivante. La relation et le lien<sup>(22)</sup> qui existent entre les Juifs et D.ieu sont établis à travers deux éléments, l’étude de la Torah et la pratique des Mitsvot. Une différence existe, néanmoins, entre l’une et l’autre.

Quand un Juif étudie la Torah et comprend, en son intellect, la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il, il s’unifie à elle, en : “une union merveilleuse, à laquelle nulle autre n’est comparable, permettant d’être véritablement uns et uniques, de tout côté et de toute part”<sup>(23)</sup>. Dès lors, l’existence même d’un tel homme est la Torah.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour les Mitsvot. Celui qui les met en pratique devient ainsi une “charrette”, totalement soumise à la Volonté de D.ieu. Pour autant, il ne s’unifie pas à la Mitsva, comme c’est le cas pour la Torah<sup>(24)</sup>.

Telle est donc la différence qui peut être faite entre les propos de Rabbi Eléazar et ceux de Reich Lakish. Rabbi Eléazar décrit l’importance de la Torah pour les Juifs, la qualité de l’érudit, dont le corps est de feu. Et, en l’occurrence, ce feu est la Torah, ainsi qu’il est dit : “Ma Parole est comme le feu”. Cet érudit est totalement unifié à la Torah et à la Divinité, au point que la Torah soit toute son existence, comme on l’a dit.

(22) Mitsva est de la même étymologie que *Tsavta*, un lien, selon le Likouteï Torah, Parchat Be’houkotai, à la page 45c.

(23) Tanya, au chapitre 5. Il en est ainsi uniquement grâce à la connaissance de la Torah et à l’unité en découlant, qui sera décrite par la suite. Il n’en est pas de même, en revanche, quand on ne sait pas. Certes, celui qui ne comprend pas la

Loi écrite peut, néanmoins, réciter une bénédiction, à son propos et l’on verra, sur ce point, le Likouteï Torah, Parchat Vaykra, à la page 5b. On peut consulter également la séquence de discours ‘hassidiques de 5672, à la fin de 5673 et dans le discours ‘hassidique intitulé : “les jeunes gens grandirent”, de 5675.

(24) Tanya, aux chapitres 5 et 23.

*Likouteï Si'hot*

Reich Lakish, en revanche, décrit la qualité des Mitsvot, y compris chez les impies d'Israël, lesquels sont "emplis de Mitsvot comme les grenades sont emplies de graines". Même si un Juif ne s'unifie pas avec la Mitsva, il reste, en tout état de cause, "empli de Mitsvot"<sup>(25)</sup>, dont il est le réceptacle. De ce fait, "le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur lui"<sup>(26)</sup>.

C'est pour cette raison que la comparaison est établie précisément avec une grenade<sup>(27)</sup>. Celle-ci est, certes, pleine de graines, mais chacune de ces graines possède une existence spécifique et il en est de même pour les impies d'Israël. Ceux-ci mettent en pratique les Mitsvot, mais, pour autant, leur corps n'est pas la Mitsva elle-même. Il en est simplement empli, "comme une grenade est emplie de graines".

(25) Cela ne veut pas dire que ceux qui appartiennent à la seconde catégorie agissent plus mal que ceux de la première, les érudits de la Torah. On verra le Torah Or, à la page 80c, qui cite l'enseignement de nos Sages selon lequel : "les plus vides d'entre toi sont emplis de Mitsvot comme une grenade est empli de graines". En effet, ces hommes vides ne sont pas les impies d'Israël, se révoltant contre D.ieu, ce qu'à D.ieu ne plaise. Néanmoins, ils ne possèdent pas la Torah. Pour autant, ils n'en sont pas moins emplis de Mitsvot et de bons comportements. On définira par la suite, au paragraphe 6 et dans la note 34, ce que sont ces impies d'Israël. On verra aussi le Torah Or, à la page 46c, le Or Ha Torah, à cette référence, Parchat Vaye'hi, à la page 1130b et le Déré'h 'Haïm, à la page 110c.

(26) On verra le Torah Or, à la page 68b, faisant suite à l'explication selon laquelle les Mitsvot sont des vête-

ments, des éléments qui entourent, alors que la Torah est un aliment, relevant de la dimension intérieure. Ce texte dit : "en revanche, le feu n'a pas d'emprise sur les érudits de la Torah, car la Torah et les Mitsvot purifient, de l'intérieur et de l'extérieur". Néanmoins, le Torah Or, à cette même référence, présente ces deux aspects à la fois chez l'érudit de la Torah. En effet, le traité Yebamot 109b dit que : "celui qui prétend ne posséder que la Torah ne possède pas même la Torah". Mais, de façon générale, il existe bien deux catégories de Juifs, comme l'indique, notamment, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 5. C'est la raison pour laquelle il y a deux enseignements, dans la Guemara.

(27) On verra le Or Ha Torah, Parchat Bamidbar, à la page 122 et le Péla'h Ha Rimmon, Chir Hachirim, à la page 53b.



## *Vayakhel*

Toutefois, même si les érudits de la Torah ont l'avantage de posséder un corps de feu, on ne peut pas déduire que le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur eux du fait qu'il en est ainsi pour les impies d'Israël. En effet, quand un érudit trébuche et commet une faute, son écart est beaucoup plus grave que celui d'un impie d'Israël, tout comme : "les fautes qu'un érudit de la Torah commet par inadvertance sont considérées comme si elles avaient été commises délibérément"<sup>(28)</sup>. De même, on ne peut déduire le cas des impies d'Israël de celui des érudits, car ces derniers ont un corps de feu, qualité que ne possèdent pas les impies d'Israël<sup>(29)</sup>.

5. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi le cas de l'érudit de la Torah est déduit de la

salamandre et celui des impies d'Israël, de l'autel d'or.

La salamandre est : "un dérivé du feu", à l'image de l'érudit de la Torah, dont le corps est de feu, parce que son existence est celle de la Torah. Grâce à ce raisonnement a fortiori, Rabbi Eléazar introduit, en outre, l'élément suivant. Il est fait allusion, en l'occurrence, à un érudit de la Torah dont le corps est comme le feu. Comment un tel homme peut-il commettre une faute ? A l'inverse, s'il commet effectivement une faute et s'il se trouve dans le Guéhénom à cause de cela, pourquoi le feu n'aurait-il pas d'emprise sur lui ? C'est précisément à ce propos qu'est énoncé le raisonnement a fortiori à partir de la salamandre, laquelle est : "un dérivé du feu".

(28) Traité Baba Metsya 33b et références indiquées. On verra aussi les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 3.

(29) A l'inverse, la pratique des Mitsvot par les simples Juifs possède une qualité, celle de la soumission et de l'obéissance qui l'accompagne. Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'étude de la Torah des érudits,

servant D.ieu par leur intellect. En effet, la compréhension ne permet pas de ressentir que l'on assujettit sa volonté à celle de D.ieu. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 73 et les références qui sont indiquées, décrivant la qualité de la soumission, pendant le temps de l'exil, par rapport au service de D.ieu de l'époque du Temple.

*Likouteï Si'hot*

La Guemara dit<sup>(30)</sup> que : “l’immersion essentielle est celle du feu”, ce qui veut dire que le feu est l’élément purificateur principal, plus encore que l’eau. Or, si le feu supprime l’impureté, combien plus ne peut-il la contracter ! On observe, toutefois, qu’il est à l’origine de la salamandre, un reptile impur ou, tout au moins, un animal sauvage. A l’inverse et simultanément, le feu n’a pas d’emprise sur celui qui s’enduit du sang d’une salamandre.

A fortiori un érudit de la Torah, dont le corps est de feu, peut-il trébucher et commettre des fautes, parce que son âme se trouve dans un

corps de chair et de sang, en un monde matériel dans lequel : “les impies sont puissants”<sup>(31)</sup>. Mais, son corps n’en est pas moins de feu et, de ce fait : “le feu du Guéhénom n’a pas d’emprise sur lui”.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour les impies d’Israël, qui : “sont emplis de Mitsvot”. Le raisonnement a fortiori les concernant est donc effectué à partir de l’autel d’or, celui qui est recouvert d’or, car un Juif se “recouvre” de Mitsvot, est entouré et soutenu par elles<sup>(32)</sup>, mais, en revanche, il n’est pas unifié à elles, comme c’est le cas pour la Torah.

(30) Traité Sanhédrin 39a.

(31) Ets ‘Haïm, qui est cité par le Tanya, au chapitre 6.

(32) On verra, à ce propos, les Tossafot et le Maharcha. On peut, en outre, le déduire du commentaire de la Michna, du Rambam, lois des ustensiles, chapitre 11, à la Michna 4. Le Mahari Korkos commente son explication, comme l’explique le Likouteï Si’hot, tome 16, à la page 311, dans la note 20. Il est indiqué, à cette référence, que l’avis des Sages, énoncé au préalable dans la Guemara, d’après lesquels les autels ne pouvaient pas contracter l’impureté, parce

qu’ils étaient recouverts, s’explique par la “soumission” d’un tel recouvrement, par rapport à l’ustensile proprement dit. C’est pour cela que ce recouvrement ne contracte pas l’impureté. Ceci permet de comprendre encore plus clairement la relation qui est faite ici et par la suite, dans le texte, au paragraphe 11, entre les impies d’Israël et les Mitsvot, qui sont elles-mêmes des vêtements, un recouvrement. Elles ont donc pour effet la soumission de la nature de celui qui est impie, de sorte que le feu du Guéhénom n’ait plus d’emprise sur lui.

## Vayakhel

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi la première catégorie est celle des : "érudits de la Torah" et la seconde, celle des : "impies d'Israël". Le corps des érudits de la Torah est de feu et l'on ne pourrait donc pas les qualifier d'impies d'Israël, par exemple. Bien plus, il est interdit de les humilier. De fait, en vexant un érudit, c'est la Torah elle-même que l'on bafoue, car l'un et l'autre sont indissociables. Comme l'affirme la Guemara<sup>(33)</sup>, "si un érudit s'écarte du droit chemin, on ne l'humiliera pas en public" et elle en déduit que : "le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise sur les érudits de la Torah", ce qui veut bien dire qu'elle fait référence à ceux qui ont vécu des événements malencontreux.

Il est envisageable, en revanche, que l'on humilie les hommes simples, même s'ils sont : "emplis de Mitsvot comme une grenade est emplie de graines", sans pour autant remettre en cause les Mitsvot qu'ils portent en eux. En effet, leur existence est distincte de celle de ces Mitsvot, dont ils sont uniquement emplis, comme on l'a expliqué au préalable. Bien plus, la Guemara elle-même les appelle, précisément, des "impies d'Israël". Et, elle les humilie<sup>(34)</sup>, de cette façon, parce que cette humiliation est partie intégrante de leur expiation. Ainsi, dit la Guemara<sup>(35)</sup>, "'Hizkya traîna les ossements de son père sur une civière de cordes".

(33) Traité Mena'hot 99b.

(34) Ceci permet de comprendre la précision des Tossafot, à cette référence et dans les commentateurs de l'Eïn Yaakov. En effet, les impies d'Israël ne sont pas appelés ainsi parce qu'ils sont plus impies que les érudits de la Torah et l'on verra, à ce propos, la note 25. Plus encore, il est dit, dans l'introduction d'Imrei Bina, cité par le discours

'hassidique intitulé : "Souviens-toi", de 5680, à la fin du chapitre 1, que celui qui ne fait pas d'effort pour comprendre l'Unité de D.ieu fait partie des impies d'Israël, en leur âme.

(35) On verra, à ce propos, le traité Pessa'him 56a, avec le commentaire de Rachi et le traité Bera'hot 10b, avec le commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

7. L'enseignement de nos Sages<sup>(36)</sup> selon lequel : "ils Me feront un Sanctuaire et Je résiderai parmi eux : il n'est pas dit : 'en lui', mais : 'parmi eux', c'est-à-dire au sein de chaque Juif" souligne que, tout comme le Sanctuaire personnel est constitué de deux éléments, la Torah et les Mitsvot, il en est de même également pour le Sanctuaire général et le Temple.

L'explication est la suivante. On trouve deux avis, concernant la finalité du Sanctuaire et du Temple. Selon le Ramban, à la référence précédemment citée, la raison d'être du Sanctuaire est de constituer : "le lieu du repos de la Présence divine, qui est l'Arche sainte". Selon le Rambam<sup>(37)</sup>, en revanche, son objet est : "d'y offrir des sacrifices".

En fait, on peut penser que l'un et l'autre formulent des affirmations indépendantes,

sans pour autant se contredire. Car, le : "Je résiderai parmi eux" du Sanctuaire présente deux aspects :

A) d'une part, la Divinité devait apparaître à l'évidence et de manière profonde, dans le Sanctuaire, de sorte que l'Unité y soit totale,

B) mais, d'autre part, la révélation de D.ieu devait être effective parmi les créatures inférieures, grâce à l'élévation des éléments inférieurs et matériels, tout comme les Mitsvot sont mises en pratique précisément au moyen d'objets matériels.

C'est la définition qui peut être donnée des deux éléments que sont l'Arche sainte et les sacrifices, de même que du Sanctuaire, en général :

A) De l'Arche sainte, qui représente la Torah et qui révèle la Divinité, à l'évidence, il est dit : "l'endroit de l'Arche n'occupait pas de place"<sup>(38)</sup>. On pouvait ainsi constater que le lieu matériel

(36) On verra la note 10, ci-dessus.

(37) Au début des lois du Temple et dans le Séfer Ha Mitsvot, à l'Injonction n°20. Les deux avis sont cités et commentés dans le Likouteï Si'hot, tome 11, seconde causerie de la Parchat Terouma.

(38) Traités Yoma 21a, Meguila 10b, Baba Batra 99a et l'on verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 319.

*Vayakhel*

de l'Arche était D.ieu Lui-même, pour Lequel "rien n'est impossible"<sup>(39)</sup>. Cette Arche devait avoir, très précisément, deux coudées et demie de longueur et, simultanément, elle n'occupait pas de place. Telle est, en effet, l'Unité qui est réalisée par la Torah<sup>(40)</sup>, comme on l'a dit.

B) Le service de D.ieu des sacrifices, au même titre que le Sanctuaire de D.ieu, dans son ensemble, constitué de

douze<sup>(41)</sup> ou de quinze<sup>(42)</sup> composantes matérielles, révélait la Présence divine parmi les créatures inférieures<sup>(43)</sup>. Ceci est comparable à l'élévation des objets matériels, découlant de la pratique des Mitsvot. Dans le Sanctuaire, en général et grâce aux sacrifices, en particulier, la Divinité se révélait et il y avait des miracles. Mais, l'existence de ces objets matériels n'en devenait pas divine pour autant<sup>(44)</sup>.

(39) Responsa du Rachba, 'Hochen Michpat, au chapitre 418 et Séfer 'Hakira, du Tséma'h Tsédek, à partir de la page 68.

(40) On verra le Tanya, aux chapitres 51-53 et à la fin du chapitre 37.

(41) Midrash Chir Hachirim Rabba, chapitre 4, au paragraphe 13. Zohar, tome 2, à la page 148a. Midrash Tan'houma, Parchat Terouma, au chapitre 5, qui est cité dans le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Terouma et d'autres références encore. On verra le Or Ha Torah, Parchat Terouma, à la page 1383, qui dit qu'ils correspondent aux treize points de la barbe, se révélant grâce à la pratique des Mitsvot, de même qu'à la page 1390.

(42) Be'hayé sur le verset Terouma 25, 7 et Kéli Yakar, sur le verset 25, 3. On verra le Zohar, à cette référence, à la page 135a.

(43) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, notamment dans le tome 3, à la Parchat Terouma et dans le tome 6, à partir de la page 197.

(44) A l'inverse, l'Arche sainte, représentant la Torah, fait partie des objets matériels. Malgré cela, son unification est totale, au point que son endroit n'ait pas de dimensions, mais tout cela n'est pas, à proprement parler, la résidence de D.ieu, au sein des créatures inférieures, tout comme il est expliqué, dans le Likouteï Si'hot, Parchat Terouma, qui est cité dans la note précédente, que cette résidence ici-bas, de laquelle il est dit : "Je résiderai parmi eux", n'est pas liée à la pratique des Mitsvot. Elle concerne, en fait, les domaines permis, "toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu" et : "en toutes tes voies, connais-Le".

*Likouteï Si'hot*

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi les Midrashim qui ont été cités au début de cette causerie font une distinction entre l'Arche sainte et le Sanctuaire, de façon générale, bien que, globalement, le repos et la révélation de la Présence divine, au sein du Sanctuaire, se produisaient précisément dans l'Arche sainte. En effet, selon une analyse plus détaillée, il y avait bien là deux aspects :

A) D'une part, la résidence de l'Essence de D.ieu était Sa révélation au sein des objets matériels constituant le Sanctuaire et Son service, par les sacrifices. Cette résidence est comparable aux Mitsvot et

elle illustre la relation qui existe entre D.ieu et le monde, Sa résidence et Sa demeure en ce monde matériel.

B) D'autre part, la résidence de la Torah est la révélation de la Présence divine au sein de l'Arche sainte, qui présente la qualité de l'Unité. En effet, D.ieu, béni soit-Il, s'unifie à cette Arche, qui n'occupe pas de place, comme on l'a dit. Ceci peut être comparé aux érudits de la Torah<sup>(45)</sup>, dont le corps est de feu, grâce à cette Torah<sup>(46)</sup>.

9. La distinction qui vient d'être faite entre la Torah et les Mitsvot, dans leur effet sur le Sanctuaire personnel, sur le Juif qui étudie la Torah et qui

(45) On verra les résumés et notes sur le Tanya, chapitre 5, à la page 90, à propos de la qualité inhérente à la connaissance de la Torah, permettant de porter en soi la Sagesse de D.ieu, tout comme D.ieu Lui-même contracta Sa Présence.

(46) Le Ramban explique, au début de la Parchat Terouma, que : "le secret du Sanctuaire est d'obtenir l'honneur

qui se dévoila sur le mont Sinaï, afin que la Présence divine se révèle, comme ce fut le cas lors du don de la Torah". Ces termes sont cités et commentés par le Or Ha Torah, Parchat Terouma, à partir de la page 1428. C'est pour cette raison qu'il est dit, précisément : "le lieu du repos de la Présence divine, qui est l'Arche sainte".

*Vayakhel*

met en pratique les Mitsvot, de même que sur le Sanctuaire général, découle de la différence qui existe entre la Torah et les Mitsvot, dans leur lien et leur unification à D.ieu<sup>(47)</sup>.

A propos de la Torah<sup>(48)</sup>, il est dit que : “la Torah et le Saint béni soit-Il ne font qu’un” et ne sont donc pas comme deux éléments distincts. Leur attachement est tel qu’il n’y a là qu’une seule entité, qu’une seule existence. A l’inverse, les Mitsvot, Volonté de D.ieu, sont appelées : “les membres du Roi”<sup>(49)</sup>, à l’image des membres du corps, ici-bas qui, bien que soumis à l’esprit, n’en sont

pas partie intégrante. Les Mitsvot sont une Injonction faite à l’homme, à la différence de la Torah, qui est présente avant même d’être étudiée par lui<sup>(50)</sup>.

De ce fait, quand un Juif étudie la Torah, Sagesse de D.ieu, béni soit-Il, unifiée à Lui, il en tire lui-même l’attachement et l’unification à la Torah et à D.ieu. Par contre, quand il met en pratique la Mitsva, accomplit la Volonté et l’Injonction de D.ieu, telle qu’elle a été édictée aux Juifs, il se soumet à Lui et il fait abstraction de sa propre personne pour accomplir Sa Volonté. En revanche, il ne s’unifie pas à la Mitsva.

(47) C’est aussi ce que l’on peut déduire du Tanya, au chapitre 23, dans les résumés et les notes, à cette même référence, à partir de la page 104. On verra aussi le Or Ha Torah, Parchat Vaét’hanan, dans le commentaire du verset : “et, tu l’enseigneras”, se demandant si c’est l’étude ou l’action qui est la plus importante.

(48) Ceci est mentionné par le Tanya, à cette référence, au nom du Zohar et l’on verra, à ce propos, le Zohar, tome

1, à la page 24a, tome 2, à la page 60a et les Tikouneï Zohar, au début du Tikoun n°6, de même que le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 46a.

(49) Tikouneï Zohar, à la fin du Tikoun n°31, qui est cité par le Tanya, à cette référence.

(50) On verra le Ketsirat Ha Omer, à cette référence, à la page 1085, de même que le Likouteï Si’hot, tome 9, à la page 65.

*Likouteï Si'hot*

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre plus clairement pourquoi l'application du verset : "Je résiderai parmi eux", y compris de la manière qui permet de bâtir la Demeure de D.ieu parmi les créatures inférieures<sup>(51)</sup>, procède à la fois de la Torah et des Mitsvot.

C'est, en effet, l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, Qui éprouva le désir de posséder une Demeure parmi les créatures inférieures<sup>(52)</sup> et de se révéler dans ce monde matériel, le plus bas qui soit<sup>(53)</sup>. Pour cela, deux éléments sont nécessaires :

A) celui qui permet de révéler l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, d'une part,

B) celui qui assure cette révélation au sein des créatures inférieures, d'autre part.

Telle est précisément la différence qui peut être faite entre la Torah et les Mitsvot. Il est dit que : "la Torah et le Saint béni soit-Il ne font qu'un" et c'est donc elle qui rend possible la révélation de l'Essence de D.ieu<sup>(54)</sup>. En revanche, elle ne donne pas le moyen de l'introduire parmi les créatures inférieures, car la Torah, y compris quand elle se trouve ici-bas, conserve

(51) Midrash Tan'houma, Parchat Nasso, au chapitre 16, de même que le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 13, au paragraphe 69, le Tanya, au chapitre 36 et le discours 'hassidique intitulé : "la fête de Roch Hachana", de 5666.

(52) On verra aussi, notamment, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à cette référence, à la page 3.

(53) Tanya, à la même référence.

(54) On verra le Tanya, aux chapitres 51 à 53, de même qu'à la fin du chapitre 37 et, à propos du Sanctuaire, la note 6, ci-dessus. Le Midrash Tan'houma, à la même référence, conclut que : "là où se trouve la Torah, la Présence divine l'accompa-

gne". Il en résulte que la Torah exerce une double action. D'une part, elle révèle l'Essence de D.ieu. D'autre part, elle permet de s'unifier à cette Essence, de sorte que : "tout est Un". On peut penser que, pour cette seconde action, est nécessaire la connaissance de la Torah, comme le dit le Tanya, au chapitre 5. En ce sens, la résidence de l'Essence de D.ieu précède celle de la Torah, qui n'est donc pas celle de cette Essence. Bien plus, avant le don de la Torah, alors que les créatures célestes ne pouvaient pas encore descendre ici-bas, le lieu du Temple était appelé : "Mon auberge", selon le traité Sanhédrin 95b.



*Vayakhel*

une hauteur qui ne lui permet pas de pénétrer<sup>(55)</sup> les objets inférieurs et matériels<sup>(56)</sup>.

A l'inverse, les Mitsvot, qui sont les : "membres du Roi", descendent ici-bas et elles s'introduisent effectivement en ces objets matériels. Bien plus, telle est précisément leur

raison d'être. Les Mitsvot prennent ces objets matériels, leur apporte l'élévation et l'affinement, lorsqu'elles sont mises en pratique. On obtient ainsi la révélation de l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, au sein des créatures inférieures<sup>(57)</sup>.

(55) On verra, à ce propos, le discours 'hassidique intitulé : "et, Moché dit", de 5704, au chapitre 20, de même que le traité Bera'hot 22a et les références qui sont mentionnées dans le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 352.

(56) Il en est de même également en l'esprit de l'homme. La Torah réalise l'unité en lui, mais elle s'adresse à la partie la plus haute de sa personnalité, à son intellect. De même, dans les "vêtements" de l'esprit d'un homme, elle concerne uniquement la pensée et la parole, mais non le vêtement plus inférieur, l'action, comme l'indique le Tanya, aux chapitres 23 et 37. C'est précisément pour cette raison que les Mitsvot sont nécessaires, comme l'indique la note 44, à propos de l'Arche sainte.

(57) Comme l'explique le Tanya, au chapitre 37 et l'on verra, à ce sujet, le Or Ha Torah, Parchat Vaet'hanan, à cette même référence. Parfois, il est expliqué que la révélation de l'Essence dépend de la pratique des Mitsvot, alors que la Torah a pour effet de La mettre en évidence, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 8, aux pages 190 et 353. Mais, il n'en est ainsi qu'en la partie la plus basse de la

Torah, telle qu'elle apparaît au sein de l'enchaînement des mondes. En revanche, sa partie supérieure, la dimension profonde de 'Ho'hma, correspondant à la dimension profonde d'Atik Yomin, comme l'explique le Likouteï Torah, à la fin de la Parchat Beaalote'ha, permet effectivement de révéler l'Essence. En outre, le dévoilement de l'Essence dépend précisément de la pratique des Mitsvot parce que c'est l'Essence de D.ieu Qui voulut résider ici-bas, au-delà de toute rationalité, comme l'explique l'Admour Hazaken, dont les propos sont cités au début de la séquence de discours 'hassidiques de 5666. Cette demeure se trouve, justement, au sein des créatures inférieures, les plus basses qui soient, auxquelles la lumière ne se révèle pas et l'on verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 21. Au sein même de la personnalité humaine, c'est la partie la plus inférieure qui contribue à la pratique des Mitsvot, comme l'explique le Ha Tamim, tome 1, à la page 30. Toutefois, le dévoilement et la révélation de l'Essence divine, au sein des Mitsvot, sont obtenus grâce à la

*Likouteï Si'hot*

11. Ce qui vient d'être exposé permet de comprendre également la suite logique et le rapport que l'on peut établir entre les deux enseignements concernant les personnes sur lesquelles le feu du Guéhénom n'a pas d'emprise, les érudits de la Torah et les impies d'Israël, d'une part, le contexte de ce passage du Talmud, d'autre part et, notamment, le fait que ces deux enseignements apparaissent dans le traité 'Haguiga, non pas dans le traité Erouvin.

Le contenu de ces deux enseignements est la nécessité de méditer aux aspects spéci-

fiques. De la sorte, on peut constater que, chez tous les Juifs, qu'ils soient des érudits de la Torah ou bien des impies d'Israël, les fautes ne sont qu'un revêtement extérieur, qu'un élément accessoire, l'aspect essentiel de leur personnalité étant toujours le bien et la sainteté. Et, cette conclusion est bien la suite logique du passage précédent, faisant référence aux autels, dans le Temple, qui ne pouvaient contracter l'impureté. En effet, l'observation des aspects spécifiques établit que le revêtement en métal n'est qu'accessoire par rapport à ce qui est leur aspect essentiel<sup>(58)</sup>.

Torah, comme cela est expliqué à propos de la révélation de la force de l'Essence, se trouvant en l'Attribut de Mal'hout et au sein de l'existence matérielle. En effet, "le début est lié à la fin", ce qui implique deux points. D'une part, la Lumière met en éveil et révèle la force de l'Essence au sein de l'Attribut de Mal'hout. D'autre part, l'Essence apparaît en Mal'hout grâce à cette Lumière. On verra, à ce propos, notamment, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 528, le discours 'hassidique intitulé : "Il nous fera revivre", de 5694, au chapitre 14 et Iguéret Ha Kodech, au chapitre 20, qui se conclut par : "la grande valeur des Mitsvot que l'on met en pratique

concrètement". On consultera aussi le Sidour de l'Admour Hazaken, avec les commentaires de la 'Hassidout, à la page 98c, commentant le Likouteï Amarim, aux chapitres 52 et 53, affirmant que l'Essence de la Lumière de l'En Sof se révélait en les Tables de la Loi qui se trouvaient dans l'Arche sainte et qui transcendaient l'enchaînement des mondes, "à cause des dix Commandements figurant sur les Tables de pierre, lesquelles sont précisément des éléments inférieurs".

(58) Tout cela est longuement expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 106, à partir de la page 317, aux paragraphes 11 et 13.

## Vayakhel

La révélation de la Présence divine, dans le Sanctuaire, présente les deux aspects à la fois<sup>(59)</sup>, la Torah et les Mitsvot. De ce fait, la Guemara<sup>(60)</sup> mentionne, à la

(59) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Tetsavé 29, 42, qui dit que : “certains de nos maîtres considèrent que le Saint béni soit-Il parlait depuis le dessus de l’autel de bronze alors que, pour d’autres, Il le faisait depuis le couvercle se trouvant au-dessus de l’Arche sainte”.

(60) Il n’en est pas de même, en revanche, dans le traité Erouvin, qui ne parle pas de l’autel et du Temple. Il n’est donc pas nécessaire de détailler ce qui en résulte pour le Sanctuaire personnel d’un érudit ou d’un impie. En pareil cas, on peut penser que les impies d’Israël sont inclus parmi les érudits de la Torah et que cela n’est pas une humiliation pour leur Torah. En effet, il n’est pas spécifiquement question d’eux, dans ce texte, puisque les uns et les autres appartiennent à une même catégorie. Ceci permet de comprendre, au moins d’une manière allusive, les changements que l’on constate entre ces enseignements. En effet, Rabbi Eléazar mentionne d’abord les érudits de la Torah, pour indiquer ensuite que le feu du Guéhénom n’a pas d’emprise sur eux, alors que Reich Lakish cite, tout d’abord, le fait de ne pas être sous l’emprise du feu du Guéhénom, puis il précise que ceci s’applique aux impies d’Israël. Telle est la version de la Guemara mais non celle de l’Eïn Yaakov. C’est aussi la version des Tossafot et de Rabbénou ‘Hananel, à cette même référence. Or, il n’y a pas

là qu’une simple différence de formulation. Si l’on mentionne d’abord les érudits de la Torah, c’est pour montrer qu’ils sont le sujet principal de ce passage et il s’agit, en l’occurrence, d’affirmer que le feu du Guéhénom n’a pas d’emprise sur eux. Par contre, quand on cite, en premier lieu, le feu du Guéhénom, c’est que tel est le thème principal de ce texte et l’on précise ensuite, à ce sujet, qu’il n’a pas d’emprise sur les impies d’Israël. En revanche, le traité Erouvin, selon la version que nous en possédons, mentionne d’abord les impies d’Israël, pour dire ensuite que le feu du Guéhénom n’a pas d’emprise sur lui, tout comme la Guemara cite ici, tout d’abord, les érudits de la Torah, pour indiquer par la suite que le feu du Guéhénom n’a pas d’emprise sur eux, conformément aux propos de Rabbi Eléazar. L’explication est, en fait, la suivante. L’enseignement relatif aux impies d’Israël est délivré ici par Reich Lakish, dont on sait qu’il était particulièrement scrupuleux, quant aux paroles qu’il prononçait. Il n’entretenait des relations qu’avec des personnes dignes, comme le souligne le traité Yoma 9b. Quand il en avait la possibilité, il ne faisait même pas allusion aux impies d’Israël, mais seulement à la création de D.ieu, en l’occurrence au feu du Guéhénom, comme l’indique le traité Pessa’him 54a. A l’inverse, le traité Erouvin ne distingue pas les érudits de la Torah en une caté-

*Likouteï Si'hot*

suite de cela<sup>(61)</sup>, le Sanctuaire personnel que chaque Juif possède. Là encore, on retrouve ces deux éléments, la Torah et les Mitsvot, qui sont essentiels, à la fois chez les érudits de la Torah et chez les

impies d'Israël<sup>(62)</sup>. Or, les fautes commises ne peuvent pas faire disparaître tout cela, car elles ne sont qu'un revêtement, se trouvant au-dessus de leur existence véritable<sup>(63)</sup>.

gorie spécifique, ce qui veut dire que, dans ce passage, les impies d'Israël sont mis en opposition uniquement avec les impies des autres nations. De fait, le texte dit bien : "ceci concerne les impies d'Israël et cela, les impies des nations". En revanche, on peut effectivement assimiler les érudits de la Torah aux impies d'Israël. Et, les Tossafot, à cette référence, commentent le passage du traité 'Haguiga. En fait, il existe plusieurs versions du Talmud. Dans la première, imprimée à Venise, en 5280, à Amsterdam, en 5406, à Berlin – Francfort, en 5494, ce commentaire des Tossafot n'apparaît pas, pas plus que dans l'Eïn Yaakov, traité Erouvin imprimé à Amsterdam, en 5501, à Fiord, en 5526 et à Berlin, aux éditions 'Horev, en 5687. Dans la version du Talmud qui est imprimée à Amsterdam, en 5476, à Sulzbach, en 5526, cette explication des Tossafot existe effectivement. Le Talmud de Vilna le fait figurer en petites lettres et entre parenthèses.

(61) En outre, au sein même du Sanctuaire, l'autel apporte l'expiation à l'homme, comme la Guemara le disait au préalable. Aussi, après avoir mentionné l'autel, les deux catégories de Sanctuaire personnel nécessitant une expiation sont citées.

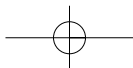
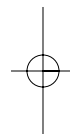
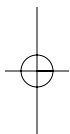
(62) Ceci permet de comprendre pourquoi le Midrash Tan'houma, Parchat Pekoudeï, au chapitre 8 et le Midrash Chemot Rabba, chapitre 51, au paragraphe 7, commentant le verset : "le Sanctuaire du Témoignage", disent : "par le mérite de la Torah et des sacrifices, le Saint béni soit-Il déclare : Je vous sauverai du Guéhénom". Il y a donc bien là deux points, la Torah et les Mitsvot, à la fois dans le Sanctuaire général et dans le Sanctuaire personnel.

(63) Cela veut dire que la suite de ces enseignements, dans la Guemara, traitant du revêtement des autels, est liée, non pas aux propos de Reich Lakish, "un raisonnement a fortiori à partir de l'autel d'or", lequel était recouvert d'or, mais bien au contenu de ce revêtement, pour les enfants d'Israël, faisant allusion à des éléments peu favorables, qui sont donc accessoires par rapport à la dimension profonde. Le raisonnement a fortiori établi à partir de l'autel d'or, par Reich Lakish, concerne, de fait, les Mitsvot qui sont mises en pratique par les impies d'Israël. Compte tenu de l'importante unification qui est réalisée par la Torah, celle-ci est, pour les érudits, comparable à un "revêtement", comme le texte l'explique longuement.

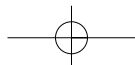
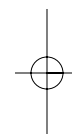
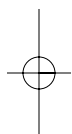
*Vayakhel*

Ceci nous permettra de comprendre également l'ordre qui est adopté par ce texte. La Guemara énonce, tout d'abord, l'enseignement relatif aux érudits de la Torah, puis elle présente celui des impies d'Israël et elle ne parle de l'autel d'or que dans le second cas, à propos de ces impies. En effet, tel est bien l'ordre qui est adopté, de façon générale et : "l'étude doit conduire à l'action"<sup>(64)</sup>. Il en est de même également pour la révélation de D.ieu au sein du Sanctuaire, général ou bien personnel. Tout d'abord, l'Essence de D.ieu se révèle par l'intermédiaire de la Torah, puis, par la suite, Elle s'introduit en les êtres inférieurs, grâce à la pratique des Mitsvot.

(64) Traité Baba Kama 17a et références indiquées.



**PEKOUDEI**





## *Pekoudei*

### *Pekoudei*

#### *L'ordre des étapes*

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pekoudei*

*5724-1964 et 5727-1967)*

*(Likouteï Si'hot, tome 16, page 475)*

1. Après avoir relaté, d'une manière détaillée, l'édification du Sanctuaire<sup>(1)</sup>, puis la révélation de la Présence divine en son sein, la Torah précise<sup>(2)</sup> que : "la nuée recouvrit la Tente du Témoignage et l'honneur de D.ieu emplît le Sanctuaire". Cette révélation était si intense que : "Moché ne pouvait pas se rendre dans la Tente du Témoignage, car la nuée s'y trouvait et l'honneur de D.ieu emplissait le Sanctuaire"<sup>(3)</sup>. La Torah indique ensuite<sup>(4)</sup> que : "lorsque la nuée s'élevait au-dessus du Sanctuaire, les enfants d'Israël repartaient,

en toutes leurs étapes. Si la nuée ne s'élevait pas, ils ne repartaient pas, jusqu'au jour de son élévation".

On peut ici se poser la question suivante. En apparence, ces deux versets auraient dû être énoncés dans le contexte des étapes franchies par les enfants d'Israël, dans le désert. De fait, ils sont effectivement répétés et détaillés dans la Parchat Beaalote'ha<sup>(5)</sup>. Quel rapport y a-t-il entre l'ordre des étapes, le fait qu'ils voyageaient quand la nuée s'élevait et qu'ils restaient sur place,

(1) Pekoudei 40, 17 et versets suivants.

(2) Pekoudei 40, 34.

(3) Pekoudei 40, 35.

(4) Pekoudei 40, 36-37.

(5) 9, 15 et versets suivants.

*Likouteï Si'hot*

quand elle ne s'élevait pas, d'une part, le contenu de cette Paracha, décrivant la révélation de la Présence divine dans le Sanctuaire, d'autre part ?

Le Sforno explique<sup>(6)</sup> que le fait qu'ils repartaient quand la colonne de nuée s'élevait apporte la preuve et permet d'établir que la Présence divine se trouvait en permanence dans le Sanctuaire, de sorte que : "elle ne quittait jamais cet endroit, jusqu'à ce que les enfants d'Israël doivent partir".

Cette interprétation ne semble cependant pas satisfaisante, car la formulation du verset indique qu'il s'agit bien ici d'établir l'ordre des étapes et, selon les termes du Midrash<sup>(7)</sup>, "c'est le récit des étapes". On peut donc réitérer la question précédemment posée : quel lien y a-t-il entre le : "récit des étapes", qui est longuement exposé dans la

Parchat Beaalote'ha et la description de l'édification du Sanctuaire, avec la Présence divine qui s'y révéla ?

Cette question peut même être renforcée d'après l'enseignement de nos Sages<sup>(8)</sup> selon lequel le début du livre de Vaykra, "et, Il appela Moché" est la suite de ce qui est dit ici, avant le verset : "lorsque la nuée s'élevait", soit : "Moché ne pouvait pas se rendre dans la Tente du Témoignage". Il était alors incapable d'y pénétrer et c'est pour cette raison que D.ieu l'appela. C'est donc grâce à cet appel que Moché fut en mesure d'entrer dans la Tente du Témoignage.

Il en résulte que la Torah interrompt le fil des versets, "Moché ne pouvait pas...", "et, Il appela Moché" pour introduire une idée accessoire, "l'ordre des étapes", lequel, en apparence, ne concerne en aucune façon le Sanctuaire.

(6) A la fin de la Parchat Pekoudeï.

(7) Selon l'explication du Léka'h Tov sur ce verset.

(8) On verra, notamment, le Midrash Tan'houma, au début de la Parchat

Vaykra, aux chapitres 1 et 8, le Zohar, à cette référence, à la page 3b, le Léka'h Tov, à la même référence et le Midrash Tan'houma, Parchat Beaalote'ha, au chapitre 6.

*Pekoudei*

2. Tout ce qui appartient à la Torah est particulièrement précis et le Midrash affirme, en l'occurrence, que l'appel de D.ieu à Moché, qui est le début du livre de Vaykra, fait suite à la fin de notre Paracha, "Moché ne pouvait pas". Cette relation doit donc exister également entre le contenu des deux passages auxquels appartiennent ces versets.

Vaykra est le livre des sacrifices<sup>(9)</sup>. Il fait suite, non seulement au récit de la construction et de l'édification du Sanctuaire, où étaient apportés ces sacrifices, mais aussi à la manière spécifique dont la Présence divine se révélait dans le Sanctuaire, qui est décrite par cette Paracha et, bien plus, qui la conclut.

On peut penser que telle est la raison pour laquelle le verset, après avoir constaté que Moché ne pouvait entrer dans le Sanctuaire, interrompt son récit et évoque les étapes

des enfants d'Israël, liées à la colonne de nuées qui s'élevait au-dessus de ce Sanctuaire, ce qui avait pour conséquence un retrait de la Présence divine. En effet, les sacrifices sont liés, plus encore que la révélation de la Présence divine dans le Sanctuaire, à la nécessité que la Présence divine se retire, entre les étapes, pour que soient possibles les voyages des enfants d'Israël, "en toutes leurs étapes", comme nous le montrerons au paragraphe 8.

3. Nous comprendrons tout cela en définissant, au préalable, le rapport qui peut être établi entre la fin du livre de Chemot et son début, conformément au principe<sup>(10)</sup> selon lequel : "la fin est liée au début et le début à la fin". Ce rapport s'exprime, notamment, dans le fait que le nom de la première Sidra et celui de la dernière font allusion au compte.

(9) On verra le commentaire du Ramban, dans l'introduction du livre de Vaykra.

(10) Séfer Yetsira, chapitre 1, au paragraphe 7.

*Likouteï Si'hot*

Concernant Chemot, Rachi explique<sup>(11)</sup> : “Bien qu’Il les ait déjà dénombrés, Il le fait encore, afin de faire connaître Son amour pour eux, qui ont été comparés à des étoiles” et Pekoudeï introduit le compte du : “poids des dons du Sanctuaire, tous les instruments pour l’ensemble de son service”<sup>(12)</sup>.

Le contenu du livre de Chemot est la libération des enfants d’Israël de l’Egypte<sup>(13)</sup>. Il en résulte que la délivrance est liée au compte, notion qui relie son début<sup>(14)</sup> et sa fin<sup>(15)</sup>. Ceci soulève la question suivante. Le dénombrement et la délivrance sont, en apparence,

des notions opposées. Les objets que l’on compte sont naturellement limités, par le nombre qu’ils atteignent. C’est ce que souligne ce dénombrement. A l’inverse, la délivrance véritable est une situation en laquelle on quitte l’étroitesse, l’exil et les limites<sup>(16)</sup>.

On retrouve ces deux éléments opposés au début de ce livre. Le nom de cette Sidra, qui fait allusion à l’ensemble de son contenu, est Chemot, désignant le compte limité des : “enfants d’Israël arrivant en Egypte”<sup>(17)</sup>. Puis, tout de suite après cela, le verset dit<sup>(18)</sup> que : “les enfants d’Israël crû-

(11) Au début de la Parchat Chemot.

(12) Selon les termes de Rachi, au début de la Parchat Pekoudeï. On verra, notamment, le Rachbam et le Ramban.

(13) C’est, selon les termes du Ramban, à la fin de la Parchat Pekoudeï, “le livre de la délivrance”. Le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 3, au paragraphe 5 précise : “c’est ainsi que les enfants d’Israël quittèrent la pénombre pour la lumière”. On notera que les noms des tribus sont inclus dans le nom de ce livre, Chemot et le Midrash Chemot Rabba, chapitre 1, au paragraphe 5, explique que ces tri-

bus : “sont mentionnées ici dans l’optique de la délivrance d’Israël”.

(14) En effet, le début et la “tête” de tout élément en inclut la totalité.

(15) Et, tout va d’après la conclusion, selon le traité Bera’hot 12a.

(16) On consultera le Torah Or, à la page 71c et aux pages suivantes, montrant que la sortie d’Egypte est la libération de l’oppression et de l’étroitesse inhérents à l’ensemble de l’enchaînement des mondes.

(17) Et, en tout état de cause, pas plus de soixante-dix âmes, comme le dit ensuite le verset 5.

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

*Pekoudei*

rent et se multiplièrent, devinrent nombreux et très, très puissants”, atteignant un nombre qui dépasse totalement les proportions courantes. Tout ceci est partie intégrante de la Parchat Chemot et il en résulte que le fait qu’ils : “crûrent et se multiplièrent, devinrent nombreux et très, très puissants” est bien un élément du contenu de ce recensement.

Il en est de même également pour la fin de ce livre, Pekoudei, les comptes du Sanctuaire, qui sont aussi un dénombrement et une limite, tout comme les instruments du Sanctuaire ont un nombre limité. Néanmoins, la fin de cette Parchat Pekoudei précise, en outre, que : “Moché ne

pouvait pas se rendre dans la Tente du Témoignage, car la nuée s’y trouvait”. Ainsi, la Présence de D.ieu dans le Sanctuaire n’était pas limitée et, de ce fait, Moché ne pouvait pas y pénétrer. Cette Présence dépassait même les capacités de Moché, “élu d’entre tout le genre humain”<sup>(19)</sup>.

4. L’explication de tout cela est, de façon générale, la suivante. La finalité est, certes, de parvenir à l’infini, à la délivrance qui transcende les barrières et les limites du monde. Néanmoins, la raison d’être de l’infini n’est pas de faire disparaître la limite. Il est nécessaire, bien au contraire, de réunir ces deux dimensions<sup>(20)</sup>.

(19) Selon le commentaire de la Michna du Rambam, traité Sanhédrin, chapitre ‘Hélek, au septième principe.

(20) C’est précisément de cette façon que se révèle l’Essence de D.ieu, pour laquelle rien n’est impossible, Qui peut réunir l’infini et la limite. On verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, tome 3, à partir de la page 904. C’est pour cela que le nom de cette Sidra

évoque le recensement, Chemot, les noms, alors que Pekoudei correspond aux comptes. En effet, c’est précisément par la limite que l’on saisit l’Essence de D.ieu, béni soit-Il, comme l’explique le Likouteï Si’hot, tome 3, à la page 905. De ce fait, le service de D.ieu de la prière est précisément lié à l’endroit du sanctuaire. On consultera ce texte.

*Likouteï Si'hot*

Et, il en est de même pour le recensement des enfants d'Israël, ainsi qu'il est dit<sup>(21)</sup> : "le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer, que l'on ne mesure pas et que l'on ne compte pas", de même également pour le Sanctuaire, puisque la révélation infinie de la Présence divine était obtenue en ces instruments, dont le nombre était limité, comme on l'a constaté.

En effet, D.ieu voulut que soit bâtie pour Lui une demeure ici-bas<sup>(22)</sup>, ce qui implique deux points :

A) d'une part, est nécessaire une demeure pour l'Essence de D.ieu<sup>(23)</sup>, transcendant totalement les mondes,

B) d'autre part, cette demeure doit se trouver au sein des créatures inférieures, en ce monde matériel, le plus bas qui soit<sup>(24)</sup>, subissant la limite et les barrières.

5. Les deux points qui viennent d'être évoqués, le fait que la demeure doit être celle de l'Essence de D.ieu et sa présence au sein des créatures inférieures, se retrouvent, globalement, dans la différence qui peut être faite entre les âmes d'Israël et le monde.

La raison d'être profonde de la demeure de l'Essence de D.ieu, béni soit-Il est Sa présence et Sa résidence parmi les âmes d'Israël, afin que celles-ci soient un Sanctuaire

(21) Hochéa 2, 1. On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, dans le discours 'hassidique intitulé : "Ceci" et son commentaire, à partir de la page 6a et à partir de la page 7c, de même que la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 19, quatrième causerie de la Parchat Devarim 5736, au chapitre 1 et à partir du chapitre 4.

(22) On verra, en particulier, le Tanya, au début du chapitre 36, d'après le Midrash Tan'houma, Parchat Nasso, au chapitre 16.

(23) On verra, notamment, le Or Ha Torah, Parchat Balak, à la page 997 et le début de la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 3.

(24) Tanya, à la même référence.

*Pekoudei*

pour Lui, béni soit-Il<sup>(25)</sup>. En effet, "Israël et le Saint béni soit-Il ne font qu'un"<sup>(26)</sup> et ce sont donc les Juifs qui constituent la véritable demeure de D.ieu, ici-bas. Car, les enfants d'Israël ne forment qu'une seule et même entité avec Son Essence, si l'on peut s'exprimer ainsi<sup>(27)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour cette demeure de D.ieu, considérée dans son rapport avec le monde<sup>(28)</sup>. Celle-ci a uniquement pour effet de faire percevoir au monde que son existence est

celle de l'Essence de D.ieu et que : "en dehors de Lui, il n'est absolument aucune autre existence"<sup>(29)</sup>.

La demeure de D.ieu est bâtie précisément parmi les créatures inférieures, grâce à ce que les Juifs accomplissent ici-bas, quand ils transforment les objets matériels en réceptacles de la Divinité. C'est de cette façon que s'exprime la source des âmes d'Israël<sup>(30)</sup>, telles qu'elles sont unifiées avec l'Essence de D.ieu, béni soit-Il.

(25) Séquence de discours 'hassidiques de 5666, à la page 468 et l'on verra le Torah Or, Parchat Michpatim, à la page 76d, le Or Ha Torah, même référence, à la page 1267, le Séfer Ha Maamarim 5630, à la page 64, le Séfer Ha Maamarim 5670, à partir de la page 199.

(26) On verra le Zohar, tome 3, aux pages 73a et 93b, de même que les propos des Sages sur le verset Chir Hachirim 5, 2 : "mon intègre : ma jumelle" et le Likouteï Torah, Chir Hachirim, aux pages 34d et 39a.

(27) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 246. C'est pour cela que les âmes d'Israël peuvent recevoir la satisfaction du Créateur, infiniment plus haut que les créatures. On consultera ce texte.

(28) On verra, en particulier, le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 246 et tome 6, à la page 236, dans la note 13. C'est la raison pour laquelle le monde est uniquement un moyen de mettre en pratique la finalité de la création, non pas cette finalité proprement dite. On consultera ce texte.

(29) Discours 'hassidique intitulé : "et, vous prendrez", de 5661 et l'on verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 12, à la page 75, dans la note 30.

(30) On verra, notamment, la longue explication de la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 492, de même que le Likouteï Si'hot, tome 12, à partir de la page 74 et dans les références.

*Likouteï Si'hot*

En d'autres termes, dans quel cas le caractère de demeure de D.ieu que les Juifs possèdent reçoit-il une application évidente ? Quand apparaît-il que les Juifs sont totalement unifiés à l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, sans le moindre obstacle, sans aucune barrière ? Il en est ainsi quand les barrières, les limites inhérentes aux créatures inférieures ne font pas obstacle et que, bien au contraire, ces créatures inférieures peuvent être, grâce à l'intervention des Juifs, un lieu apte à y bâtir la demeure de D.ieu, béni soit-Il<sup>(31)</sup>.

6. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le début du livre de Chemot présente le compte des enfants d'Israël et sa conclusion, le compte des instruments du Sanctuaire. Le livre de Béréchit décrit la création proprement dite<sup>(32)</sup>, telle qu'elle fut avant que se révèle sa raison d'être<sup>(33)</sup>, "pour la Torah et pour Israël"<sup>(34)</sup>.

Le livre de Chemot parle de la naissance<sup>(35)</sup> du peuple d'Israël, de sa constitution en tant que peuple et de la Torah. L'un et l'autre, Israël et la Torah, permettent d'accomplir la finalité de la création.

(31) En conséquence, le fait que cette résidence se trouve parmi les créatures inférieures n'est pas un caractère qui lui est surajouté. Car, cette résidence, parmi les créatures inférieures, est celle de l'Essence de D.ieu, béni soit-Il. Elle ne peut donc pas être constituée de deux éléments distincts, ce qu'à D.ieu ne plaise. On verra aussi, à ce sujet, le *Likouteï Si'hot*, tome 5, à la page 245, dans la note 36. Ceci concerne cette résidence proprement dite.

(32) Selon les termes du Midrash Béréchit Rabba, chapitre 3, au paragraphe 5 : "c'est à cela que le Saint béni soit-Il se consacra et Il créa Son monde".

(33) Cela n'en est pas moins une partie de la Torah car, pour que soit accomplie la finalité qu'est cette résidence ici-bas, celle-ci doit être présente, d'une façon cachée, depuis le début de la création. Et, les âmes juives, par leur service de D.ieu, font de ce monde la résidence de D.ieu, béni soit-Il.

(34) On verra, notamment les *Otyot de Rabbi Akiva*, au chapitre 2 et le commentaire de Rachi, au début de la *Parchat Béréchit*.

(35) On verra *Yé'hezkel*, au chapitre 16 et les commentateurs, à cette référence.



*Pekoudei*

Néanmoins, lorsque les Juifs accomplissent la raison d'être de la création, ils ont un "début" et une "conclusion".

Le "début", phase essentielle et dimension profonde de cette raison d'être, est le peuple juif dans son unification totale avec l'Essence de D.ieu, béni soit-Il. Tel est le sens du recensement des enfants d'Israël figurant dans la Parchat Chemot, "afin de faire savoir qu'Il les aime". De ce fait, le compte en est établi par D.ieu Lui-même et c'est la Torah qui en fait état.

La "conclusion" correspond, pour sa part, à la raison d'être qui est d'ores et déjà accomplie, d'une manière effective, quand le Sanctuaire de D.ieu, béni soit-Il, est bâti, à partir d'éléments matériels<sup>(36)</sup>.

7. La source des âmes juives, telles qu'elles ne forment

qu'une seule entité avec l'Essence de D.ieu, reçoit une expression évidente uniquement à travers l'accomplissement des créatures inférieures, en un lieu de voile et d'occultation, ce qui veut dire que tout cela s'accomplit, de manière essentielle, plus encore que par la construction du Sanctuaire, lieu de la révélation divine, grâce à l'effort d'une créature inférieure qui, par elle-même n'est pas un réceptacle de la Divinité ou, plus généralement, par les accomplissements de la période de l'exil, lorsque D.ieu n'éclaire pas le monde à l'évidence.

C'est pour cette raison qu'à la fin du descriptif de l'édification du Sanctuaire et de la révélation de la Présence divine, en cet endroit, le verset relate le "récit des étapes", qui implique l'élévation de la colonne de nuée. Car, le but du Sanctuaire, la transforma-

(36) En d'autres termes, cette résidence ici-bas présente deux aspects. D'une part, sa dimension profonde concerne uniquement les âmes juives, dont l'existence émane de l'Essence de D.ieu, alors que son aspect extérieur, d'autre part, est le monde, devenant

un lieu apte à la révélation de l'Essence. Pour autant, il ne s'agit pas, en l'occurrence, de deux éléments distincts qui sont réunis, ce qu'à D.ieu ne plaise, comme on l'a indiqué dans la note 31, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Likouteï Si'hot*

tion des êtres inférieurs en un Sanctuaire pour D.ieu, s'ac-complit essentiellement parce que ce Sanctuaire donne la force qu'il en soit de même : "en toutes leurs étapes".

Comme l'explique l'Admour Hazaken<sup>(37)</sup>, les étapes, dans le désert, font allusion également à la transformation du "désert des nations"<sup>(38)</sup>, pendant la durée de l'exil. En effet, la Présence de D.ieu est Elle-même en exil et ne connaît pas le "retrait". Les Juifs élèvent et transforment le voile du monde, afin que la Divinité l'illumine.

8. Cette idée, selon laquelle la finalité du Sanctuaire s'ac-

complit essentiellement par ce qui est effectué à l'extérieur de ce lieu, s'exprime aussi en ce qui est son objet et en l'acte essentiel du service de D.ieu qui s'y déroule, celui des sacrifices<sup>(39)</sup>.

La différence entre le Sanctuaire proprement dit et le service de D.ieu des sacrifices est la suivante. En bâtissant le Sanctuaire, on cherchait, non pas réellement à apporter l'élévation aux objets matériels qui le constituaient, mais surtout à établir un endroit, ici-bas, en lequel la Présence divine se révélerait. De fait, cette révélation est infiniment plus haute que les objets matériels.

(37) Likouteï Torah, commentaires du verset : "voici les étapes" et l'on verra ce qui est indiqué dans la note suivante.

(38) Yé'hezkel 20, 35. On verra, en particulier, le Be'hayé et le Or Ha Haïm sur le début de la Parchat Masseï, de même que le Likouteï Torah, au début de la Parchat Nasso.

(39) On verra le Rambam, au début des lois du Temple, qui dit : "une maison pour D.ieu, prête pour y offrir des sacrifices". C'est aussi ce qu'il dit dans le Séfer Ha Mitsvot, Injonction

n°20 et racine n°12. On consultera aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1346, dans la note 24, qui précise que l'affirmation du Ramban, au début de la Parchat Terouma, concerne essentiellement les objets qui se trouvent à l'intérieur du Sanctuaire, non pas la Mitsva que les enfants d'Israël doivent mettre en pratique dans le Temple, par leur service de D.ieu. On verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 438.

*Pekoudei*

Il n'en est pas de même, en revanche, pour les sacrifices, dont le but<sup>(40)</sup> est d'élever et de transformer l'animal physique, au point d'en faire une offrande pour D.ieu, un objet de sainteté. Ainsi, même si les sacrifices et la révélation de la sainteté qui en résulte sont une préparation pour atteindre un stade plus haut, la révélation de D.ieu à proprement parler est bien celle qui se produit dans le Sanctuaire et dans l'Arche sainte.

C'est pour cette raison que l'*Aleph* du mot Vaykra est une petite lettre, faisant allusion au Tsimtsoum, à la contraction de la Lumière divine<sup>(41)</sup>. Car, les sacrifices, faisant l'objet du livre de Vaykra, qui est appelé : "le livre des sacrifi-

ces", correspondent à la révélation de la Lumière de la Sainteté. En effet, Vaykra signifie : "il appela" et cet appel est une révélation<sup>(42)</sup>, laquelle reste, néanmoins, inférieure à celle qui est obtenue dans le Sanctuaire<sup>(43)</sup>.

Pour autant, c'est précisément de cette façon que l'on parvient à accomplir une raison d'être encore plus haute du Sanctuaire<sup>(44)</sup>, celle de faire des objets inférieurs et matériels des réceptacles de la Divinité. Ceci nous permet de comprendre pourquoi le verset : "et, Il appela Moché" et le "livre des sacrifices", en général font suite à l'élévation de la colonne de nuée au-dessus du Sanctuaire, comme on l'a indiqué au paragraphe 2. En

(40) On verra, notamment, la longue explication du discours 'hassidique intitulé : "il se tient", de 5663, paru aux éditions Kehot, en 5713.

(41) Likouteï Torah, au début de la Parchat Vaykra, à la page 1b.

(42) Likouteï Torah, Parchat Vaykra, au début du chapitre 2 et l'on verra aussi le Tanya, à la fin du chapitre 37.

(43) On verra le Likouteï Torah, Parchat Vaykra, à la page 1b, qui dit : "il recevra un éclairage par lequel il pourra ensuite se rendre dans la tente du Témoignage".

(44) Néanmoins, le service de D.ieu des sacrifices est également effectué dans le Sanctuaire et dans le Temple et la résidence ici-bas est encore plus clairement réalisée par le récit des étapes. On peut penser que, de ce fait, ces étapes sont présentées, par le détail, uniquement dans le livre de Bamidbar, qui fait suite à celui de Vaykra. En effet, Bamidbar fait allusion à la transformation du : "désert des nations".

*Likouteï Si'hot*

effet, tous ces éléments mettent en évidence le même point : la raison d'être de ce Sanctuaire s'accomplit également et même encore plus clairement, grâce au service de D.ieu en l'endroit dans lequel on ne dispose pas de la révélation de D.ieu du Sanctuaire.

9. Certes, lorsque les enfants d'Israël se déplaçaient, la révélation divine leur était retirée. Pour autant, c'est seulement de cette façon<sup>(45)</sup> que s'exprime la source des âmes juives, liée à l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, comme on l'a longuement expliqué.

Telle est donc la signification profonde du verset : "lorsque la nuée s'élevait au-dessus du Sanctuaire, les enfants d'Israël repartaient, en toutes leurs étapes".

Superficiellement, il semble qu'il y ait là un retrait de la Présence divine. Mais, plus profondément, c'est précisément en servant D.ieu de cette façon que l'on reçoit ce qui transcende la colonne de nuée qui se trouve au-dessus du Sanctuaire et qu'on la révèle au sein de ce Sanctuaire, lors de l'étape suivante, là où les enfants d'Israël étaient appelés à camper<sup>(46)</sup>.

Et, il y a là un enseignement, s'appliquant à chacun et à chacune, en son service de D.ieu. Malgré l'obscurité de l'exil, d'autant que chacun a bien conscience de ce qu'est sa propre situation, de ce qui le concerne personnellement, il faut, malgré tout, avoir conscience qu'un Juif doit mettre en pratique la mission que D.ieu lui confie, quelle que soit cette étape.

(45) Ainsi, il est dit dans le Tanya, à la fin du 'Hinou'h Katan, que : "il faut avancer, d'une étape vers l'autre. Entre ces étapes, avant d'atteindre la plus haute, on connaît la chute, par rapport à la précédente". Peut-être cette notion est-elle la même que celle qui est exposée ici par le texte et l'on

verra les commentaires du 'Hinou'h Katan de Rabbi Hillel de Paritch, à la fin du Péla'h Ha Rimon, Béréchit, paru aux éditions Kehot, qui expose la première raison de cette chute.

(46) Selon le commentaire de Rachi sur le verset 40, 38.

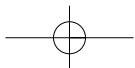
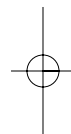
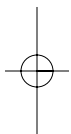
*Pekoudei*

En effet, il suffit, pour cela, que ces étapes soient liées à la colonne de nuée divine, ainsi qu'il est dit : "lorsque la nuée s'élevait au-dessus du Sanctuaire, les enfants d'Israël repartaient, en toutes leurs étapes. Si la nuée ne s'élevait pas, ils ne repartaient pas, jusqu'au jour de son élévation". Or, on sait que : "c'est D.ieu Qui prépare les pas de l'homme"<sup>(47)</sup>. Où qu'il se rende et quelle que soit la situation à laquelle il est confronté, un Juif est lié par la mission que D.ieu lui confie, celle de faire pour Lui une demeure ici-bas. Son étape en exil est donc bien conforme à la Volonté de D.ieu.

Dès lors, "la nuée s'élève au-dessus du Sanctuaire" pour le bien. Un Juif reçoit d'un stade plus haut que cette colonne de nuée, bien que la révélation de cette nuée elle-même transcende même la capacité d'absorption de Moché notre maître, puisse-t-il reposer en paix, que chacun possède en son âme<sup>(48)</sup>, comme on l'a dit. Puis, l'on obtient la révélation de tout cela, lors de l'étape suivante, de sorte que : "Israël et le Saint béni soit-Il ne font qu'un".

(47) Tehilim 37, 23 et l'on verra le Hayom Yom, aux pages 69 et 104.

(48) On verra le Tanya, au début du chapitre 42.



# Likouteï Si'hot

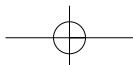
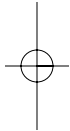
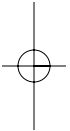
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

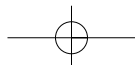
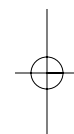
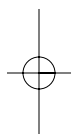
• Onzième série •

*Tome 3*  
**VAYKRA**





**VAYKRA**



## Vaykra

## Vaykra

### *La faute du prince*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Vaykra 5728-1968)  
(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vaykra 4, 22)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 34)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “quand le prince commet une faute et transgresse l’une des Mitsvot” et doit alors apporter un sacrifice de ‘Hatat, comme l’indique la Paracha, Rachi cite les mots : “quand (*Acher*) le prince commet une faute” et il explique : “ce terme est de la même racine que : ‘heureux’ (*Achrei*) : heureuse est la génération dont le prince prend à cœur d’assurer son expiation pour la faute qu’il a commise par inadvertance et, a fortiori, regrette-t-il les fautes intentionnellement commises”.

L’origine de ce commentaire de Rachi est l’explication de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, figurant dans le Torat Cohanim<sup>(2)</sup> et dans la Guemara<sup>(3)</sup>. Bien que Rachi se limite au sens simple du verset, il mentionne aussi, dans son commentaire, des explications de nos Sages, chaque fois qu’elles s’imposent, selon ce sens simple. Or, c’est bien le cas, en l’occurrence et Rachi doit donc avoir recours à cette explication de nos Sages, dont la Guemara<sup>(4)</sup> énonce la raison. En effet, le verset s’écarte ici de ce qu’il aurait dû dire,

(1) Vaykra 4, 22.

(2) Dans son commentaire de ce verset.

(3) Traité Horayot 10b. Yerouchalmi, traité Horayot, chapitre 3, au paragraphe 2. Tossefta, traité Baba Kama, chapitre 7, au paragraphe 2.

Néanmoins, Rachi modifie la formulation de tous ces textes, comme le texte le dira par la suite et l’on verra aussi la note 32.

(4) Traité Horayot 10b et commentaire de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

au sens le plus simple, si l'on se réfère à la formulation retenue pour le : "Cohen ayant reçu l'onction" et pour : "toute l'assemblée d'Israël". De ces derniers cas, il est dit : "si le Cohen ayant reçu l'onction commet une faute" et : "si toute l'assemblée d'Israël faute par inadvertance"<sup>(5)</sup>. En l'occurrence, par contre, le verset dit : "quand le prince commet une faute". Cela veut bien dire qu'il y a lieu, en l'occurrence, de s'écarter du sens simple du verset.

On peut, toutefois, se poser la question suivante. Les commentateurs établissant le sens simple du verset rapportent plusieurs explications du verset : "quand le prince commet une faute", qui sont effectivement conformes à ce sens simple. Ainsi :

A) Ibn Ezra indique que : "quand le prince commet une faute" fait suite à la Paracha précédente : "si toute l'assem-

blée d'Israël..." et ce verset doit donc être lu comme s'il disait : "si celui qui commet la faute est le prince"<sup>(6)</sup>.

B) Le Ramban considère que le mot "quand" (*Acher*) signifie ici : "lorsque", "lorsque le prince commet une faute", tout comme il est dit, par exemple : "lorsque Yossef se rendit chez ses frères"<sup>(7)</sup> ou bien : "lorsqu'ils finirent de manger"<sup>(8)</sup>. Ce terme indique un temps, le moment en lequel le prince commet cette faute, s'écarter ainsi de la raison.

Même si l'on admet que, selon Rachi, ces interprétations ne sont pas satisfaisantes et qu'il est donc nécessaire d'avoir recours à celle de nos Sages, basée sur le sens analytique de la Torah, celui-ci aurait dû, en tout état de cause, citer, d'abord, une explication conforme au sens simple, puis ajouter, par exemple: "et, selon le

(5) De même, par la suite, le verset 4, 27 dit : "si une âme..."

(6) Le Rachbam explique : "de même, il est dit : 'la couronne royale a été placée sur sa tête', qu'il convient de lire :

'la couronne royale qui a été placée sur sa tête'".

(7) Vayéchev 37, 23.

(8) Mikets 43, 2.

## Vaykra

Midrash" ou bien : "nos Sages expliquent"<sup>(9)</sup> que : "'quand' est de la même racine que : 'heureux'". Pourquoi donc Rachi ne mentionne-t-il que l'interprétation : "heureux" ? Bien plus, il ne précise même pas qu'il s'agit d'un Midrash !

2. Même si l'on accepte que le mot : "quand" au sens de : "heureux" est bien conforme au sens simple du verset, on peut encore se poser les questions suivantes :

A) Rachi ajoute : "heureuse est la génération...". Or, comment établir que l'adjectif : "heureux" s'applique ici, non pas au prince dont il est question dans le verset, mais bien à toute la génération<sup>(10)</sup> ?

B) En quoi consiste le bonheur de la génération, quand le prince : "prend à cœur d'assurer son expiation pour la faute qu'il a commise par inadvertance" ?

(9) On verra le commentaire du Meïri sur le traité Horayot 10b, qui précise : "ils ont dit cela de manière plaisante".  
(10) Le Divreï David, de l'auteur du Touréï Zahav, sur le commentaire de Rachi explique : "il ne dit pas que le prince est heureux, en l'occurrence, car alors, il serait clair qu'il faut faire l'éloge de ce prince, à ce propos. Or, en quoi cela serait-il justifié ?". Le Min'ha Beloula, à cette référence, donne la même explication. Pourtant, selon le sens simple, on comprend que le prince possède une qualité que les autres hommes n'ont pas. En effet, "son cœur n'est pas recourbé", selon les termes de Rachi, commentant le traité Horayot 10b et il n'est soumis à personne. Il doit avoir conscience de sa propre grandeur et de sa qualité de prince, comme le soulignent les commentateurs. On verra ce que le texte dit plus loin, à ce propos. En outre, le

Meïri précise, à cette référence : "quiconque se comporte de cette façon est heureux et sa génération est heureuse". Ceci permet, en outre, de répondre à la question que pose le Gour Aryé, à cette référence : "si tu te demandes ce qui distingue le prince pour le fait d'être heureux". Celui-ci dit ensuite : "cette question ne se pose pas, car on ne peut pas dire qu'il est heureux parce qu'il a commis une faute. En revanche, la génération est heureuse, car elle n'a pas commis la faute, mais elle a un prince qui, quand il commet une faute par inadvertance, le regrette". On verra aussi le Béer Sheva sur le traité Horayot 10b. On peut, toutefois, s'interroger sur le bonheur qui découle, pour la génération, de ce regret du prince, si ce n'est l'exemple qu'il donne, comme le texte le dira par la suite, citant la Guemara.

*Likouteï Si'hot*

C) Qu'importe, pour le sens simple du verset et celui de la Paracha relative au sacrifice de 'Hatat apporté par le prince, de savoir que : "la génération est heureuse" ?

D) Dans les Midrashim de nos Sages, précédemment cités, on trouve après : "heureuse est la génération", l'explication suivante : "si le prince apporte un sacrifice, tu dois te demander ce qu'il en est pour un homme simple"<sup>(11)</sup>. Les commentateurs<sup>(12)</sup> en déduisent que telle est la raison pour laquelle une telle génération est heureuse. Lorsque son prince apporte un sacrifice pour la faute qu'il a commise, ceux qui appartiennent à sa génération, les "hommes simples" peuvent

établir un raisonnement a fortiori, pour ce qui les concerne et en déduire qu'à plus forte raison doivent-ils, à leur tour, accéder à la Techouva et apporter un sacrifice pour les fautes qu'ils ont commises.

Tout ceci semble donc très difficile à comprendre : pourquoi Rachi omet-il la fin du commentaire de nos Sages, "si le prince apporte un sacrifice", qui énonce la raison pour laquelle : "la génération est heureuse", affirmation qui figure bien dans le commentaire de Rachi<sup>(13)</sup> ? Bien plus, si l'enfant de dix ans, accédant à l'étude de la Michna, a besoin qu'on lui apporte cette précision, combien plus est-ce le cas de l'enfant de cinq ans, qui entame son étude de la Torah !

(11) C'est ce que dit le traité Horayot 10b et le Meïri précise, à cette référence, que : "si le prince agit ainsi, il est inutile de préciser que ce sera aussi le cas pour les hommes simples". Il en est de même pour le Torat Cohanim et le Yerouchalmi précise aussi : "s'il en est ainsi pour le prince, a fortiori est-ce le cas pour un homme simple".

(12) On verra, notamment, le Béer Sheva sur le traité Horayot 10b, le Korban Aharon sur le Torat Cohanim, le Pnéï Moché et le Maré Ha Panim sur le Yerouchalmi, à cette référence.

(13) Il est donc très difficile d'expliquer les propos de Rachi de cette façon, comme le constatent le Divréï David et le Min'ha Beloula, à cette référence.

## Vaykra

On notera que, selon certains commentateurs<sup>(14)</sup>, la raison pour laquelle la génération est heureuse est le fait que le prince, le roi regrette les fautes qu'il a commises par inadvertance et : "n'a pas honte de dire : j'ai commis une faute" au lieu de déclarer : "je suis un grand homme, quelqu'un d'important. Comment pourrais-je reconnaître que j'ai fait une faute ?". Ceci fait la preuve qu'il est humble et modeste. Heureuse est donc la génération dont le prince : "n'est pas orgueilleux et ne se vante pas" et, de ce fait, "sa royauté se perpétuera".

En revanche, selon le sens simple du verset, on ne comprend pas pourquoi : "la génération est heureuse". En effet,

le bonheur essentiel, en l'occurrence, n'est pas celui des hommes de la génération, mais bien celui du prince, du roi, puisqu'en pareil cas, sa royauté se perpétuera. Dès lors, pourquoi souligner ici que : "la génération est heureuse" ?

3. On peut également se poser les questions suivantes :

A) Les enseignements de nos Sages retiennent la formulation suivante : "heureuse est la génération dont le prince apporte un sacrifice de 'Hatat pour la faute qu'il a commise par inadvertance"<sup>(15)</sup>. Rachi, en revanche, introduit une modification et il opte pour une phrase plus longue : "heureuse est la génération dont le prince prend à cœur d'assu-

(14) Selon le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi.

(15) C'est ce que disent le Torat Cohanim, la Tossefta et le Yerouchalmi, qui indique : "heureux est le prince", sans faire mention de la génération. Le Babli rapporte : "le prince apporte un sacrifice de 'Hatat pour la faute qu'il a commise par inadvertance", au lieu de dire : "un

'Hatat". Le Be'hayé, à cette référence, précise aussi : "il apporte un sacrifice de 'Hatat". Il y a aussi une différence entre la formulation du Babli, du Torat Cohanim et du Yerouchalmi sur la suite de cette explication. La Tossefta, en revanche, ne fait pas mention de la suite de cette explication.

*Likouteï Si'hot*

rer<sup>(16)</sup> son expiation<sup>(17)</sup> pour la faute qu'il a commise par inadvertance".

B) Pourquoi Rachi mentionne-t-il uniquement, dans le titre de son commentaire, les mots du verset : "quand le prince commet une faute" ? Le "bonheur" découle, en effet, du sacrifice de 'Hatat que le prince apporte pour la faute qu'il a commise par inadvertance. Rachi aurait donc dû citer aussi la suite du second verset, définissant le sacrifice qu'il doit apporter ou, tout au moins, y faire allusion par un : "etc."<sup>(18)</sup>.

4. L'explication de tout cela est la suivante. Commentant le verset : "heureuse est la génération dont le prince prend à cœur...", Rachi n'a

nul besoin de préciser qu'il s'agit d'un Midrash, puisqu'il l'a déjà indiqué au préalable, dans le même contexte, à propos du lien établi entre la faute et l'ensemble de la génération. Commentant le verset<sup>(19)</sup> : "si le Cohen ayant reçu l'onction commet une faute pour la culpabilité du peuple", Rachi disait : "le sens simple du verset, selon la Aggada, est le suivant. Lorsque le grand Prêtre commet une faute, cela engage la responsabilité du peuple, car celui-ci dépend de lui, puisqu'il doit obtenir l'expiation pour son compte et prier pour lui. Or, en l'occurrence, il s'est corrompu !". Il n'est donc pas nécessaire que Rachi répète ici que tel est le sens simple du verset, selon l'Aggada.

(16) C'est ce que l'on trouve dans la plupart des éditions, de même que dans la première et dans plusieurs manuscrits de Rachi. En revanche, la seconde édition et d'autres manuscrits retiennent la formulation : "le prince apporte". C'est aussi ce que dit le Tour Hé Arou'h, sur le commentaire de Rachi. Par contre, le Ramban cite le Torat Cohanim.

(17) C'est aussi ce qui figure dans la seconde édition, de même que dans le

Ramban et le Tour Hé Arou'h, sur ce verset. Plusieurs manuscrits de Rachi disent : "il apporte un sacrifice", comme la Guemara.

(18) Au sens le plus simple, on pourrait dire que Rachi mentionne parfois uniquement le début du sujet, faisant ainsi allusion à tout le reste de la Paracha, comme on l'a maintes fois précisé.

(19) 4, 3.



## Vaykra

En outre, Rachi déduit de ce précédent commentaire, que le bonheur dont il est ici question, celui de la génération, n'est pas, comme l'indique la fin de l'explication citée au paragraphe 2, le bon exemple que donne le prince, quand il offre un sacrifice pour la faute qu'il a commise par inadvertance et le fait que les personnes de sa génération, les "hommes simples", imiteront son exemple. En effet, cette interprétation soulèverait la question suivante : comment déduire de l'attitude du Cohen ayant reçu l'onction la nécessité d'apporter un sacrifice ? Et, de ce fait, pourquoi l'adjectif : "heureux" est-il employé seulement à propos du prince, mais non avant cela, pour le Cohen ayant reçu l'onction<sup>(20)</sup> ? Bien plus, à propos de ce Cohen ayant reçu l'onction, c'est le contraire, "la

responsabilité du peuple", que l'on souligne.

On pourrait répondre que le comportement du prince est plus clairement en mesure de donner un bon exemple, qui sera imité, car : "son cœur n'est pas recourbé"<sup>(21)</sup>, il ne dépend de personne et il a, comme son nom l'indique, une position élevée, noble et digne, notamment par rapport aux hommes de sa génération. Or, malgré cela, il parvient à la Techouva et il apporte un sacrifice pour la faute qu'il a commise par inadvertance<sup>(22)</sup>. A fortiori le reste du peuple, les "hommes simples", qui ne sont pas aussi élevés que lui, doivent-ils donc en faire de même<sup>(22\*)</sup> !

A l'inverse, le raisonnement a fortiori relatif au Cohen ayant reçu

(20) On verra le Yefé Maré, à cette référence du Yerouchalmi.

(21) Selon le commentaire de Rachi sur le traité Horayot 10b.

(22) On verra le Maskil Le David sur le commentaire de Rachi, qui ne l'applique cependant pas à l'exemple que le reste du peuple reçoit de lui.

(22\*) On verra le Kéli Yakar sur le verset Vaykra 4, 20.

*Likouteï Si'hot*

l'onction, au grand Prêtre, présente une qualité également. Celui-ci est séparé du peuple, du fait de sa grande sainteté<sup>(23)</sup> et aussi parce qu'il sert D.ieu, en permanence, dans le Temple. Bien plus, c'est lui qui apporte l'expiation à tous et à l'ensemble du peuple d'Israël. Malgré cela, il offre un sacrifice pour la faute qu'il a commise par inadvertance. Plus encore, la manière dont il apporte ce sacrifice est conforme à ce qui est dit dans la Torah : "il fera sortir tout le bœuf à l'extérieur du campement", c'est-à-dire : "à l'extérieur des trois campe-

ments"<sup>(24)</sup>. De cette façon, chacun peut le voir, dans les trois campements, apporter un sacrifice pour une faute qu'il n'a commise que par inadvertance<sup>(25)</sup>. A fortiori doit-il donc en être de même pour tous les Juifs, qui sont éloignés de son niveau. Ceux-ci doivent, à leur tour, imiter son exemple et ne pas avoir honte d'offrir un sacrifice quand ils ont commis une faute.

Il y a donc là une preuve que l'explication : "heureuse est la génération", énoncée à propos du prince, ne signifie pas que le peuple imitera son

(23) Sa grandeur a déjà été décrite dans la Parchat Tetsavé. On notera qu'il est dit, uniquement à son propos, dans le verset Divreï Ha Yamim 1, 1, 23, 13 : "il sépara Aharon pour le sanctifier saint des saints". Or, l'expression : "saint des saints" est réservée au grand Prêtre, puisque lui seul y pénètre. Cela veut dire que, dans le verset : "pour le sanctifier saint des saints, lui et ses fils", le verbe : "le sanctifier" porte sur tous à la fois, alors que : "saint des saints" ne s'applique qu'à Aharon. Ceci permet de comprendre également la répétition et, de fait, le Rambam donne la même

explication, à la fin de ses lois de la Chemitta et du jubilé. En revanche, ce n'est pas ce qui est dit dans le traité Horayot 13a, comme le précise le Maharcha, à cette référence. On verra aussi le Zohar, tome 3, à la page 176b et le traité Baba Kama 38a. Mais, peut-être peut-on appliquer l'expression : "saint des saints" également aux fils d'Aharon, puisque chacun d'eux était apte à devenir un grand Prêtre.

(24) 4, 12 et commentaire de Rachi, ce qui n'est pas le cas pour le sacrifice de 'Hatat du prince.

(25) On verra ce que dit Abravanel, à cette référence.

## Vaykra

exemple, en faisant un raisonnement a fortiori<sup>(26)</sup>, mais introduit, en fait, une autre idée, dont on ne trouve pas l'équivalent chez le Cohen ayant reçu l'onction et que Rachi déduit du présent verset. C'est ce que nous montrons.

5. Le verset : "quand le prince commet une faute" soulève, en fait, deux questions :

A) Le mot : "quand" (*Acher*), selon son sens simple, indique, de façon générale, une action qui est en cours d'exécution, ce qui veut dire que le fait mentionné par la suite est le prolongement de celui qui était indiqué au préalable. Or, cette constatation

conduit à s'interroger : de quelle manière l'expression : quand le prince commet une faute" est-elle liée à ce qui était dit avant cela, "c'est le 'Hatat de l'assemblée"<sup>(27)</sup> ?

B) On dit ici que la Torah entend souligner, de cette façon, le fait que : "la génération est heureuse" lorsque son prince apporte un sacrifice de 'Hatat après avoir commis une faute par inadvertance. Or, elle aurait dû faire allusion à cela, non pas par les mots : "quand le prince commettra une faute", se rapportant à la faute du prince, mais par le second verset, qui se réfère à son expiation et à sa Techouva, "il a conscience de sa faute... il apportera son sacrifice". Il semble bien, en

(26) Le commentaire de Rachi sur le traité Horayot indique : "tu dois t'étonner et te demander ce qu'il en est pour l'homme simple. Cela veut dire que, si le roi, dont le cœur n'est pas recourbé, ressent tout cela et qu'il apporte un sacrifice quand il a commis une faute par inadvertance, combien plus les hommes simples doivent-ils le ressentir, puisque leur cœur est recourbé". Cette formulation indique, d'une certaine façon, que, selon lui, il est dit : "si le prince apporte un sacrifice, tu dois te demander ce

qu'il en est pour un homme simple", non pas parce que ce prince donne un bon exemple aux autres, mais parce qu'il permet de déterminer quelle est la situation de la génération. Cela veut bien dire que, selon le commentaire de Rachi, y compris dans la Guemara, il n'est pas dit : "heureuse est la génération" à cause de l'exemple qu'il donne.

(27) On verra le Be'hayé, le Paanéa'h Raza, le Baal Ha Tourim sur ce verset, le Min'ha Beloula et le Sifteï Cohen sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

effet, qu'il n'y ait pas lieu de parler de bonheur à propos d'une faute !

Du fait de ses deux questions, Rachi explique que le terme : "heureux", employé à propos du prince, ne porte pas sur le fait que celui-ci apporte un sacrifice, d'une manière effective, pour la faute qu'il a commise par inadvertance, mais plutôt sur ce qui est directement lié à sa faute. C'est ce que Rachi indique en modifiant les termes de nos Sages et en ajoutant : "le prince prend à cœur d'assurer son expiation pour la faute qu'il a commise par inadvertance". C'est ce que nous montrerons.

6. Il est dit, dans la Paracha précédente : "si toute l'assemblée d'Israël commet une faute par inadvertance, qu'un élément échappe aux yeux de l'assemblée et qu'ils le fassent", ce qui veut dire que le Sanhédrin : "s'est trompé en présentant comme permise une pratique qui est punie de retranchement de l'âme par la

Torah" et : "toute la communauté a agi selon sa parole"<sup>(27\*)</sup>. Malgré cela, le verset se conclut par : "c'est la faute de l'assemblée".

Or, il est bien clair que, quand un Juif apporte un sacrifice de 'Hatat, il éprouve un sentiment de regret et de Techouva. Il faut qu'il en soit ainsi<sup>(28)</sup> et c'est bien le cas en l'occurrence. Le 'Hatat est apporté par l'ensemble de la communauté et l'on peut donc penser que tous ceux qui la constituent éprouvent un sentiment de regret et de Techouva. Comment donc envisager que l'ensemble d'une communauté regrette et se repente pour une faute dont elle n'est pas responsable, puisqu'elle n'a fait que se conformer à ce que la Torah lui demande en adoptant l'avis du Sanhédrin ?

Rachi explique que, précisément à cause de cela, il est écrit dans le verset : "quand le prince commet une faute" et il n'a donc nul besoin de rappeler ce qui est bien évident, la

(27\*) 4, 13 et commentaire de Rachi.

(28) On verra le Targoum du verset Béréchit 4, 7, qui est mentionné par le commentaire de Rachi, à cette référence.

## Vaykra

nécessité de lire ce verset de la façon suivante : “si<sup>(29)</sup> le prince commet une faute”<sup>(30)</sup>. Rachi se limite ici à définir l’idée nouvelle introduite par ce verset, qui emploie le mot : “quand”, ce qui permet d’établir qu’il fait suite à ce qui a été dit au préalable. Il en déduit que son sens simple est conforme à celui de l’Aggada, selon laquelle ce terme doit être rapproché de l’adjectif : “heureux”.

En effet, le prince qui trébuche et commet une faute par inadvertance veut, non seulement mettre en pratique les Injonctions de la Torah et apporter un sacrifice de

‘Hatat pour sa faute, mais aussi percevoir et ressentir le manque suscité de cette façon et la gravité de la faute. Aussi, non seulement offre-t-il effectivement ce sacrifice<sup>(31)</sup>, mais, en outre, il “prend à cœur d’assurer son expiation pour la faute qu’il a commise par inadvertance et a fortiori regrette-t-il<sup>(32)</sup> celle qu’il a commise délibérément”. De ce fait, “la génération est heureuse”, car il la met en garde et il prévient directement les hommes qui la constituent, leur montrant à quel point il convient de se préserver de la faute, même commise par inadvertance.

(29) Comme Rachi l’a expliqué au préalable, commentant le verset Vaye’hi 48, 6 et l’on verra les commentateurs de Rachi, à cette référence. Le Réem sur le verset Reéh 11, 27, contredit ce qu’il dit dans son commentaire du verset Vaye’hi 48, 6. On verra aussi le Malbim, à cette référence.

(30) C’est aussi ce que dit le Targoum Onkelos, à cette référence. En revanche, le Targoum Yonathan Ben Ouziel retient : “lorsque”, comme le Ramban.

(31) On peut penser que les commentateurs mentionnés à la note 12 expliquent le Torat Cohanin et la Guemara, desquels cette explication

est tirée. Seul le résultat concret y est mentionné : “le prince apporte un sacrifice de ‘Hatat pour la faute qu’il a commise par inadvertance”.

(32) C’est ce qui est dit dans la plupart des versions et dans plusieurs manuscrits de Rachi. En revanche, dans la première édition, la seconde, de même que dans quelques manuscrits, il est indiqué : “a fortiori, est-ce le cas pour les fautes commises délibérément”. On verra la formulation des propos de nos Sages précédemment cités et du Be’hayé : “si le prince apporte un ‘Hatat pour la faute qu’il a commise par inadvertance, faut-il dire ce qu’il apporte pour celle qui est délibérément commise ?”.

*Likouteï Si'hot*

C'est en ce sens que le verset : "quand le prince commet une faute" est bien la suite de ce qui était dit au préalable, à propos du : "'Hatat de la communauté". En effet, le prince est celui qui ressent intensément la gravité d'une faute commise par inadvertance. Aussi, lorsque toute la communauté s'est rendue coupable d'une telle faute, même si sa responsabilité n'est nullement engagée, c'est bien le prince qui, par son attitude, met en éveil, en chaque membre de cette communauté, le sentiment devant animer celui qui apporte un sacrifice de 'Hatat, c'est-à-dire le regret et la Techouva.

7. Ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre qu'il soit dit, à propos du Cohen ayant reçu l'onction : "pour la responsabilité du peuple", sans mentionner le fait que : "la génération est heureuse", comme cela est indiqué pour : "quand le prince commet une faute".

En effet, on peut dire : "heureuse est la génération" essentiellement à propos de celle qui est, d'emblée, protégée de la faute<sup>(33)</sup>, y compris celle qui est commise par inadvertance, plutôt que pour celle qui a trébuché dans la faute, mais qui est ensuite parvenue à la Techouva et qui a apporté un sacrifice.

Telle est donc la différence qui peut être faite entre le Cohen ayant reçu l'onction et le prince. Le rôle du premier est : "de leur obtenir l'expiation et de prier pour eux". Il offre les sacrifices et il invoque le pardon pour tout Israël. De ce fait, lorsque les hommes de sa génération le voient apporter un sacrifice pour une faute commise par inadvertance, le sentiment essentiel qui leur est inspiré de cette façon n'est pas de s'écarter, d'emblée, de la faute, mais plutôt de ne pas avoir honte d'apporter un sacrifice, lorsque celle-ci a été commise par inadvertance.

(33) On verra le Gour Aryé et le Béer Sheva qui ont été cités ci-dessus, dans la note 10, de même que le traité Soukka 53a : "heureux est celui qui n'a pas commis de faute, quant à celui

qui en a commis...". De même, le premier Psaume des Tehilim dit : "heureux est l'homme qui n'a pas suivi...".

## Vaykra

Même si le Cohen ayant reçu l'onction souligne aux Juifs la gravité de la faute, son rôle n'en reste pas moins de leur apporter l'expiation. Son appel n'a donc pas un écho suffisant pour les préserver de la faute. Il leur inspire uniquement le désir de réparer et de racheter la faute, conformément à sa fonction.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le prince, dont le rôle est de diriger la génération, d'adopter un comportement royal envers l'ensemble du pays. Aussi, lorsque, malgré cela, il "prend à cœur d'assurer son expiation pour la faute qu'il a commise par inadvertance", ce prince "ressent" la gravité de la faute et il la fait ressentir aux autres. De la sorte, tous, d'emblée, font attention de ne pas la commettre. C'est pour cela que l'on peut dire : "heureuse est la génération".

8. On trouve aussi le : "vin de la Torah", dans ce commentaire de Rachi. Le prince dont il est question, en l'occurrence, n'est pas un chef de tribu, mais bien : "le roi, puisqu'il est dit que, pour toutes les Mitsvot de l'Eternel son D.ieu, il n'y a, au-dessus de lui, que l'Eternel son D.ieu"<sup>(34)</sup>. C'est, du reste, ce que l'on peut déduire de cette explication : "heureuse est la génération".

La différence entre le grand Prêtre et le roi réside dans l'influence et l'action qu'ils exercent sur les Juifs. Le premier leur insuffle l'amour de D.ieu, un "grand amour"<sup>(35)</sup>, alors que le second leur apporte la soumission et la crainte de D.ieu<sup>(36)</sup>.

L'amour est à l'origine des deux cent quarante-huit Injonctions et la crainte, des trois cent soixante-cinq Interdits. Il en résulte que

(34) Michna du traité Horayot 10a.

(35) On verra, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "tu feras des vêtements sacrés", dans le Torah Or, à partir de la page 82a, le Or Ha Torah, même référence, à partir de la page 1587, les commentaires 'hassi-

diques du verset : "lorsque tu élèveras les lumières", en particulier dans le Likouteï Torah, à propos de l'allumage des lumières par Aharon.

(36) Déré'h Mitsvoté'ha, début de la Mitsva de nommer un roi.

*Likouteï Si'hot*

l'apport du grand Prêtre, l'amour de D.ieu, conduit à mettre en pratique la Volonté de D.ieu, en l'occurrence de faire ce qu'Il demande et d'apporter un sacrifice. La crainte de D.ieu, à l'inverse, permet de ressentir la gravité de la faute, "d'avoir peur de se révolter contre le Roi, Roi suprême, le Saint béni soit-Il"<sup>(37)</sup>.

9. Plus profondément, un sacrifice de 'Hatat est offert par celui qui a commis une faute par inadvertance, sans en avoir conscience. Néanmoins, le simple fait qu'un homme soit en mesure de la commettre fait la preuve que son comportement n'a

pas été pleinement conforme à ce qu'il devrait être. Une telle faute est la conséquence d'un : "renforcement de l'âme animale, qui est issue de la Klipat Noga"<sup>(38)</sup>.

C'est la raison pour laquelle, quand : "le Cohen ayant reçu l'onction commet une faute", il est précisé : "pour la responsabilité du peuple", alors que, concernant le prince, il est indiqué : "heureuse est la génération". Le service de D.ieu basé sur Son amour est celui que l'on reçoit du grand Prêtre. Or, l'amour, même sous sa forme la plus haute<sup>(39)</sup>, permet une conscience effective de sa propre per-

(37) Tanya, au chapitre 4.

(38) Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 25, d'après le Likouteï Torah du Ari Zal, à la Parchat Vaykra et le commentaire de Rachî sur le traité Chevouot 2a, de même que sur les versets No'h 9, 5 et Michpatim 21, 13. On consultera également le Likouteï Si'hot, tome 3, à partir de la page 944.

(39) On verra le Tanya, chapitre 35, à la page 44b, qui précise que : "le Juste parfait, s'attachant à D.ieu avec un

grand amour... celui qui aime D.ieu conserve son existence". Néanmoins, à cette référence, il est question de la différence entre la crainte et l'amour inspirant le plaisir. Malgré cela, un tel homme conserve son existence, tout en craignant D.ieu et en L'aimant. Il n'en est pas de même, en revanche, pour ce qui est expliqué ici par le texte, à propos de la différence entre le sentiment d'amour et celui de la crainte et de la soumission, comme le précise la note suivante.



## Vaykra

sonnalité<sup>(40)</sup>, qu'il est nécessaire de ressentir pour pouvoir aimer. Il en résulte, quand on atteint le niveau du : "peuple"<sup>(41)</sup>, que la faute devient possible, au moins par inadvertance, du fait de ce renforcement de la personnalité.

A l'inverse, la crainte de D.ieu est insufflée au peuple par le roi, lui-même soumis à la Royauté divine et conférant cette soumission au peuple<sup>(36)</sup>. Les Juifs sont alors totalement soumis à D.ieu et, de ce fait, il est impossible qu'il puisse en résulter un sentiment d'orgueil et de conscience de son ego. Une faute par inadver-

tance n'est donc même pas envisageable.

10. Ce commentaire de Rachi délivre également un enseignement pour le service de D.ieu. Le monde est défini comme : "un grand corps", alors que l'homme est qualifié de : "petit monde"<sup>(42)</sup>. Et, tout comme il y a un prince de la génération, un roi, il y a aussi un "roi" du corps de l'homme, la tête<sup>(43)</sup>, le cerveau, qui le dirige. C'est ainsi que le mot *Méle'h*, roi<sup>(44)</sup>, est constitué des initiales de *Moa'h*, le cerveau, *Lev*, le cœur, *Kaved*, le foie, soit les trois membres dominants du corps humain<sup>(45)</sup>. Or, la pre-

(40) On verra, notamment, le Torah Or, à partir de la page 114c et les Biyoureï Ha Zohar, à la page 81a-b, de même que le Séfer Ara'him 'Habad, tome 1, à partir de la page 279, à propos de la conscience de soi-même qui est impliquée par l'amour, par rapport à la crainte, de même que les références indiquées.

(41) On verra le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 7, de même que le commentaire de Rachi sur le verset Bealote'ha 11, 1.

(42) Midrash Tan'houma, Parchat Pekoudeï, chapitre 3, Zohar, tome 3, à la page 33b, Tikouneï Zohar, Tikoun n°69, à la page 100b et l'on

verra aussi les Avot de Rabbi Nathan, chapitre 31, au paragraphe 3.

(43) On verra le traité Chabbat 61a.

(44) Maguen Avot, du Rachbats, chapitre 5, au paragraphe 19. Er'heï Ha Kinouïm, de l'auteur du Séder Ha Dorot, à cet article. Nitsoutseï Orot, sur le Zohar, tome 2, à la page 153a, au nom du Ramaz.

(45) Zohar, à la même référence et Zohar 'Hadach, Ruth, à la page 80a, qui dit : "il y a trois membres qui règnent, au sein du corps humain, le cerveau, le cœur et le foie". On verra aussi le Torat Chalom, au discours intitulé : "trois membres qui règnent".

*Likouteï Si'hot*

mière lettre de ce mot, celle qui est essentielle<sup>(46)</sup>, est le *Mém*, faisant allusion au cerveau du corps de l'homme.

C'est à ce propos qu'un enseignement est donné : "heureuse est la génération". Lorsque la génération et l'homme ont un bon comportement, jusqu'à atteindre le "bonheur", parce que son prince : "prend à cœur d'assurer son expiation pour la faute qu'il a commise par inadvertance", lorsque son cerveau dirige son cœur", puisque : "chaque homme est capable, par la volonté de son cerveau, de se contenir et de maîtriser l'esprit de la passion de son cœur, pour ne pas satisfaire ses désirs, dans ses actions, ses paroles et ses pensées"<sup>(47)</sup>, un tel homme sera préservé et

il est certain qu'il ne commettra pas la faute.

Celui qui trébuche et commet la faute, même s'il le fait par inadvertance, doit non seulement parvenir à la Techouva, d'une manière concrète et apporter un sacrifice pour celle qu'il a commise par inadvertance, mais aussi penser, en son cerveau, qu'une faute commise par inadvertance implique également sa propre responsabilité, comme on l'a dit, car elle ne se serait pas produite, s'il n'avait pas laissé son âme animale se renforcer.

Si cet homme médite profondément à la gravité d'accomplir une action, allant à l'encontre de la Volonté de D.ieu<sup>(48)</sup>, dès lors, le prince

(46) On verra le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au chapitre 12, qui dit : "toute lettre ayant une place antérieure dans la combinaison est plus forte et reçoit un rôle essentiel".

(47) Tanya, au chapitre 12.

(48) Iguéret Ha Techouva, au chapitre 7.

## Vaykra

qu'il porte en lui : "prendra à cœur d'assurer son expiation pour la faute qu'il a commise par inadvertance"<sup>(49)</sup>. Le cerveau, le "prince" recourbe alors le cœur<sup>(50)</sup>, qui sera brisé et humble. De cette façon, non seulement il rachètera la faute qu'il a commise par inadvertance, mais, en outre, "il fera disparaître l'esprit d'impureté et l'autre côté"<sup>(48)</sup>, en général et il brisera son âme animale.

Celui qui parvient à une telle Techouva, après avoir commis une faute par inadvertance, "regrettera, a fortiori, celles qu'il a commises

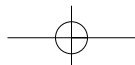
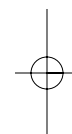
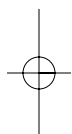
délibérément" et il lui sera aisé de ne pas les commettre, car il aura brisé et fracassé son âme animale et son mauvais penchant.

Si chaque Juif dirige et commande le "prince" qu'il porte en lui, son cerveau, il rapprochera la génération de laquelle on pourra dire : "David, Mon serviteur, est leur maître, pour l'éternité"<sup>(51)</sup>, avec la venue de notre juste Machia'h, quand se révélera la Royauté du Saint béni soit-Il. Alors, "l'Eternel sera le Roi de toute la terre" et de toute la génération.

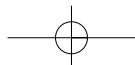
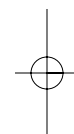
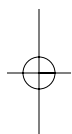
(49) La Techouva s'éprouve essentiellement dans le cœur, selon le Tanya, au chapitre 29, à la page 36b et Iguéret Ha Kodech, au chapitre 10, à la page 115b. On verra aussi, notamment, Iguéret Ha Techouva, au chapitre 1.

(50) On verra la formulation du Rambam, dans ses lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 2 : "qu'est la Techouva ? L'abandon de la faute par celui qui la commet. Cet homme l'ôtera de son esprit et il prendra la ferme décision, en son cœur...".

(51) Yé'hezkel 37, 25.



**TSAV**



*Tsav**Tsav****Le jeûne des premiers-nés****(Discours du Rabbi, 11 Nissan 5734-1974)**(Likouteï Si'hot, tome 17, page 66)*

1. Lorsque la veille de Pessa'h est un Chabbat, comme c'est le cas cette année, la Hala'ha<sup>(1)</sup> indique que le jeûne des premiers-nés, d'ordinaire à la veille de Pessa'h, est alors anticipé au jeudi précédent, non pas au vendredi, veille du saint Chabbat. En effet, pour honorer le Chabbat, on ne fixe pas de jeûne, a priori, le vendredi<sup>(2)</sup>.

Ceci soulève la question suivante<sup>(3)</sup> : si quelqu'un n'a pas jeûné le jeudi, ayant, par exemple, oublié de le faire, doit-il alors jeûner le vendredi, veille du saint Chabbat<sup>(4)</sup> ? En effet, c'est uniquement a priori et pour l'ensemble de la communauté que l'on ne fixe pas un jeûne, le vendredi, alors qu'en l'occurrence, on est déjà a posteriori, puisque le jeudi est passé et il s'agit, en l'occurrence, seulement d'une personne<sup>(5)</sup>.

(1) Rama, Ora'h 'Haïm, chapitre 470, au paragraphe 2. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 470, au paragraphe 7.

(2) On verra le Maguen Avraham, chapitre 470, au paragraphe 41, chapitre 249, au paragraphe 7 et chapitre 686, au paragraphe 3. Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 249, au paragraphe 12.

(3) Concernant ce qui suit, on verra le livre : "la veille de Pessa'h qui est un Chabbat", paru en Terre sainte, en 5734.

(4) D'autant que, selon un avis, quand la veille de Pessa'h est un Chabbat, les premiers-nés jeûnent le vendredi. On verra, à ce propos, notamment, le Birkeï Yossef, chapitre 470, au paragraphe 4.

(5) On verra le Chaarei Techouva sur le chapitre 686.

*Likouteï Si'hot*

Cette question peut être précisée. En effet, on peut interpréter de deux façons le fait de repousser le jeûne, en pareil cas :

A) Le jeûne du jeudi peut être considéré comme le complément de celui de la veille de Pessa'h, qui est un Chabbat. Néanmoins, l'obligation de jeûner à la veille de Pessa'h, donc le Chabbat, est maintenue.

B) Même si, a priori, l'anticipation du jeûne est le complément de la veille de Pessa'h et même s'il est fixé au jeudi plutôt qu'au vendredi pour une raison accessoire, parce qu'a priori, on n'instaurer pas un jeûne le vendredi,

on peut, néanmoins, se dire que, dès lors que ce jeûne est fixé au jeudi, c'est bien ce jour qui devient celui de son obligation, à proprement parler.

Comme on le sait, on retrouve l'équivalent de cela dans les lois de Soukkot<sup>(6)</sup>. On trouve, en effet, deux avis concernant des planches, ayant quatre *Tefa'h* d'épaisseur, qui sont placées sur leur épaisseur, laquelle est inférieure à trois *Tefa'h*<sup>(7)</sup>, au-dessus de la Soukka. Selon un avis<sup>(8)</sup>, un tel toit de Soukka est valable, dès lors que les planches sont placées sur leur épaisseur. Selon un second avis, en revanche, ce toit n'est pas valable, car, même si les planches sont placées sur leur

(6) On verra le traité Soukka 14b, qui s'interroge sur les décrets des Sages, en général et se demandent s'ils sont des Interdits intrinsèques ou bien le sont uniquement dans la mesure de la raison qui leur est donnée. On verra, à ce propos, le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois du 'Hamets et de la Matsa, chapitre 6, au paragraphe 2. D'une manière quelque peu différente, le jeûne du jeudi est-il repoussé ou bien, en pareil cas, est-il d'emblée fixé à ce jour ? On verra la longue explication relative aux jeûnes, selon laquelle : "on les repousse, mais on ne les

anticipe pas", dans le traité Meguila 5a, dans la Michna. On verra aussi le Tsafnat Paanéa'h, Haflaa, dans les additifs, à partir de la page 54a, les responsa de Dvinsk, tome 2, aux chapitres 31 et 32, les responsa de Varsovie, publiées à New York, tome 1, au chapitre 44, les responsa Avnei Nézer, Ora'h 'Haïm, au chapitre 426. (7) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence et l'on verra aussi ce qu'explique le Maharcha.

(8) Mais, l'on peut penser que, par la suite, il est revenu sur sa position. On consultera ce texte.



*Tsav*

épaisseur, leurs dimensions font qu'elles ne peuvent pas recevoir une telle utilisation, dès lors que : "elles ont quatre *Tefa'h*" et, de ce fait : "elles sont considérées comme des pièces de métal", lesquelles, en tout état de cause, ne peuvent pas constituer le toit d'une Soukka.

D'après la seconde interprétation, si, pour une raison ou pour une autre, on n'a pas jeûné le jeudi, on n'aura pas besoin de le faire le vendredi, puisque le temps d'obligation de ce jeûne est alors déjà passé<sup>(9)</sup>.

2. Il semble que l'on puisse faire une déduction, en la matière, d'une Hala'ha qui a été clairement énoncée à propos du jeûne d'Esther. Lorsque Pourim est un dimanche, le jeûne du 13 Adar est alors anticipé au jeudi précédent<sup>(10)</sup> et, s'il y a une circoncision, ce jeudi-là, le Rama dit<sup>(11)</sup> que l'on peut manger, à cette occasion et que l'on rattrape alors le jeûne, le vendredi. Cela veut bien dire qu'en anticipant le jeûne au jeudi, on ne fait pas de ce jour le temps de l'obligation, mais uniquement un complément du Chabbat, ce que peut être aussi le vendredi<sup>(12)</sup>.

(9) En effet, certains disent, comme le rapporte le Choul'han Arou'h, au chapitre 470, paragraphe 4, qu'en pareil cas, le jeûne est entièrement supprimé. Il n'y a donc pas lieu de le compléter par la suite.

(10) Rambam, lois des jeûnes, chapitre 5, au paragraphe 5. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 686, au paragraphe 2.

(11) Chapitre 686, au paragraphe 2.

(12) Le Touréï Zahav, à cette référence, au paragraphe 2, dit que l'on ne jeûne pas, à la veille du Chabbat et que l'on prend le repas de Mitsva, la nuit tombée. Il considère, en effet, que, même à titre individuel, on ne jeûne pas, à la veille du Chabbat, afin d'honorer le Chabbat. On verra le Chaareï Techouva, à cette référence, qui dit que, selon le Touréï Zahav, celui qui a oublié de jeûner le jeudi doit effectivement le faire, le vendredi. On consultera ce texte.

*Likouteï Si'hot*

Il en résulte qu'il doit en être de même, pour ce qui fait l'objet de notre propos, le jeûne des premiers-nés<sup>(13)</sup>. On peut, toutefois, apporter la preuve que l'obligation de ce jeûne des premiers-nés, pour sa part, est effectivement transférée au jeudi.

L'usage s'est répandu, au lieu de faire le jeûne des premiers-nés, d'assister, ce jour-là, à une conclusion d'étude talmudique et de prendre ensuite un repas de Mitsva, supprimant le jeûne<sup>(14)</sup>. Si la veille de Pessa'h est un Chabbat, la coutume juive veut que cette conclusion soit faite le jeudi.

Or, si l'on admet que le jeudi est devenu le temps normal du jeûne, on comprend que la participation, en ce jour, à la conclusion d'une étude talmudique supprime l'obligation de jeûner, en ce jour. Puis, passé le jeudi, il n'y

a plus lieu de jeûner par la suite.

A l'inverse, si le jeudi est le complément d'une obligation qui vient par la suite, à la veille de Pessa'h, le Chabbat peut-il, au même titre que la conclusion d'une étude talmudique faite le jeudi, supprimer la nécessité de jeûner un autre jour, en l'occurrence le Chabbat qui est la veille de Pessa'h ? Pourquoi ne faudrait-il pas jeûner le vendredi ou bien instaurer une seconde conclusion d'une étude talmudique, en ce jour ?

3. On pourrait avancer, comme le font certains des derniers Sages<sup>(15)</sup>, que l'apport de la conclusion d'une étude talmudique, à la veille de Pessa'h, est non seulement la permission de manger, mais aussi le remplacement du jeûne. En effet, les premiers-nés doivent jeûner pour : "commémorer le miracle de

(13) On verra le 'Havot Yaïr, chapitre 470, au paragraphe 4, qui dit: "on peut également jeûner à la veille du Chabbat", de même que le Péri Megadim, chapitre 470, au paragraphe 3, selon lequel un homme fragile qui est un premier-né, jeûnera seule-

ment le vendredi, quand la veille de Pessa'h survient un Chabbat.

(14) Les derniers Sages ont discuté ce point et l'on verra, à ce propos, la note 17, ci-dessous.

(15) Responsa Arougat Ha Bossem, Ora'h 'Haïm, au chapitre 139.

*Tsav*

leur salut, lors de la plaie des premiers-nés<sup>(16)</sup>. La conclusion d'un traité et le repas de Mitsva sont alors la commémoration du miracle<sup>(17)</sup>.

De ce fait, la conclusion du jeudi est suffisante, même si l'on admet que l'obligation de jeûner est alors uniquement le complément de la veille de Pessa'h. En effet, une telle conclusion permet de s'acquitter de l'obligation de commémorer le miracle.

Ce raisonnement n'est cependant pas exact, car, précisément si l'on admet que la conclusion commémore le miracle, on devrait alors instaurer une autre conclusion d'une étude talmudique, pendant le Chabbat, veille de Pessa'h. En effet, s'il est possible de commémorer le miracle le jour même qui a été fixé

pour cela, à proximité de la date en laquelle le miracle s'est produit, pourquoi s'acquitter de son obligation par une commémoration faite un ou deux jours avant cela ?

On peut comprendre la nécessité de conclure un traité talmudique le jeudi, plutôt que pendant le Chabbat, veille de Pessa'h. En effet, il y a une obligation de jeûner, le jeudi, que l'on ne peut pas satisfaire par une conclusion et une commémoration du miracle ayant lieu un ou deux jours plus tard<sup>(18)</sup>. En revanche, on aurait pu instaurer la pratique, au moins pour un meilleur accomplissement de la Mitsva, de conclure un autre traité talmudique et de commémorer le miracle, le jour même de la veille de Pessa'h, c'est-à-dire le Chabbat.

(16) Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 470 et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence.

(17) Ceci permet d'expliquer simplement la raison pour laquelle le jeûne est supprimé par la conclusion d'une étude talmudique et qu'il est alors permis de manger tout au long du jour, bien que celui qui, par oubli, a mangé lors d'un jeûne public, doit rattraper

son jeûne, selon Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 568 et conformément à la discussion des derniers Sages.

(18) Bien entendu, il n'y a pas lieu de contraindre les premiers-nés à conclure une étude talmudique, à la veille de Pessa'h, lorsque ce jour est un Chabbat, afin de commémorer le miracle et de supprimer totalement le jeûne.

*Likouteï Si'hot*

Pourtant, on n'observe pas qu'il y ait une coutume de conclure un traité talmudique, également le Chabbat. Cela signifie, comme on l'a indiqué, qu'en ce jour, de même que le vendredi, il n'y a aucune obligation de jeûner ou de commémorer le miracle. En effet, le jeûne a été écarté de ces jours et transféré au jeudi.

En outre, on ne peut tirer aucune preuve du fait que le jeûne d'Esther puisse effectivement être rattrapé le vendredi, comme on l'a indiqué au paragraphe 2. En effet, les pratiques instaurées par les Sages sont différentes les unes des autres. Bien entendu, on ne peut penser qu'une pratique doit être identique à une autre, jusque dans le moindre détail.

A fortiori est-ce le cas pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisqu'il y a une raison, justifiant que l'on fasse une différence entre le jeûne d'Esther et celui des

premiers-nés. Le premier a été fixé en son temps, le 13 Adar, car c'est alors que : "ils se réunirent pour préserver leur vie"<sup>(19)</sup>. Le fait d'anticiper ce jeûne au jeudi quand cette date est un Chabbat constitue donc un fait nouveau, un ajout à la pratique essentielle, un complément.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le jeûne des premiers-nés, qui a été fixé de telle façon qu'il est, d'emblée, repoussé. En effet, ce jeûne aurait dû avoir lieu le 15 Nissan, date de la plaie des premiers-nés. Néanmoins, on en change la date et : "on l'anticipe au 14, car il n'est pas possible de jeûner pendant la fête"<sup>(20)</sup>. Cette date peut donc être modifiée, de la même façon, parce qu'il est impossible de jeûner pendant le Chabbat. Le raisonnement tenu dans les deux cas est le même.

4. La définition de cette modification de la date d'un jeûne dépend d'un cas qui a

(19) Selon Rabbénou Tam, cité par le Roch, le Ran, au début du traité Meguila et le Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 686.

(20) Birkeï Yossef, chapitre 470, au paragraphe 7.

*Tsav*

une incidence sur la Hala'ha, celui d'un enfant qui devient adulte à la veille de Pessa'h. L'usage veut que le père jeûne à la place de son fils aîné, quand il est enfant<sup>(21)</sup>. Or, si ce fils aîné devient adulte à la veille de Pessa'h qui est un Chabbat, le père est-il alors tenu de jeûner le jeudi ou non<sup>(3)</sup> ?

Si l'on admet que le jeudi, 12 Nissan, est devenu le temps normal de l'obligation, le fils est alors encore enfant et c'est le père qui doit jeûner. Par contre, si l'obligation reste le Chabbat 14 Nissan et que le jeûne du jeudi est uniquement un complément de ce jour, il en résulte que le père n'aurait aucun apport concret, s'il jeûnait à la place de son fils, ce jeudi, car, au moment de son obligation, le Chabbat 14 Nissan, le fils est déjà adulte et le père ne peut plus l'acquitter de son obligation en jeûnant lui-même, à sa place. En pareil cas, il n'y a plus de complément.

(21) Rama, chapitre 470, au paragraphe 7 et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 470, au paragraphe 4.

Il en résulte que l'on gagne un élément de plus en admettant que le moment du jeûne est transféré au jeudi. Si c'est un complément, il doit en résulter qu'un enfant premier-né, devenant adulte à la veille de Pessa'h qui est un Chabbat, se trouve dans une situation exceptionnelle, par rapport au jeûne des premiers-nés, puisque son père ne peut pas l'acquitter de son obligation, comme on l'a dit. En revanche, s'il jeûne lui-même, étant encore enfant, on peut alors se demander<sup>(22)</sup> si la Mitsva qu'il met en pratique, du fait de l'éducation qu'il reçoit, lui permet de s'acquitter de son obligation, en tant qu'adulte, en l'occurrence celle de jeûner le Chabbat, veille de Pessa'h, date à laquelle il sera d'ores et déjà adulte.

5. Toutefois, on peut penser que, même si le jeûne est repoussé en complément de la veille de Pessa'h, il n'en résultera pas un manque pour l'en-

(22) On verra, par exemple, les notes de Rabbi Akiva Eiger sur le Ora'h 'Haïm, chapitre 186, au paragraphe 2 et, notamment, le Tsyounim La Torah, du Rav Y. Engel, au principe n°12.

*Likouteï Si'hot*

fant devenu adulte, le 14 Nissan qui est un Chabbat. Nous le comprendrons en introduisant une notion préalable. Comme on l'a indiqué, lorsque Pourim est un dimanche, le jeûne est repoussé au jeudi et il n'y a là qu'un complément, comme on l'a montré au paragraphe 2.

On peut donc se poser la question suivante : si un enfant devient adulte le 13 Adar, quand Pourim est un dimanche, comment s'acquittera-t-il de l'obligation du jeûne d'Esther, puisque, comme on l'a dit, on peut se demander si, en jeûnant alors qu'il est encore enfant, le 11 Adar, dans le cadre de l'éducation qu'il reçoit, il est en mesure de s'acquitter de son

obligation, étant adulte, soit le 13 Adar ?

La même question se pose également chaque fois que l'on dit : "on anticipe, mais l'on ne retarde pas"<sup>(23)</sup>. Si l'on admet qu'il s'agit d'un complément, quand un enfant devient Bar Mitsva au jour de l'obligation normale, comment peut-il s'acquitter de cette obligation en tant qu'adulte ?

Par exemple, lorsque, comme c'est le cas cette année, le Pourim des villes entourées d'une muraille à l'époque de Yochoua, le 15 Adar, est un Chabbat, on y lit la Meguila le 14 Adar<sup>(24)</sup>. Or, s'il s'agit du complément<sup>(25)</sup> de l'obligation du Chabbat 15

(23) Traité Meguila 5a, dans la Michna.

(24) Michna, au début du traité Meguila. Rambam, lois de la Meguila, à la fin du chapitre 1. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 688, au paragraphe 6.

(25) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Meguila 5a, qui dit : "La veille du Chabbat est son temps normal. C'est pour cela que cette formulation est adoptée, de laquelle on peut déduire que, parce que les Sages d'Israël ultérieurs à la Grande Assemblée ont anticipé cette

lecture, à cause de la décision de Rabba, il en est donc de même pour nous, actuellement. Un temps est fixé d'emblée pour tout cela. Même si ce n'est pas le moment, cela est considéré comme le moment". On verra aussi les notes du 'Héhek Chlomo, à cette référence du traité Meguila, qui dit que : "les Sages ont annulé la lecture de la Meguila, durant le Chabbat. Il n'y a donc plus aucune obligation de lecture, en ce jour" et l'on verra aussi la note suivante. Cependant, la conclusion de la Guemara, à cette référence, est que : "la veille du

*Tsav*

Adar, que doit faire un enfant qui devient adulte en ce jour<sup>(26)</sup> ?

6. On peut donc donner, à ce propos, l'explication suivante. De façon générale, on peut dire qu'un enfant ou, a fortiori<sup>(27)</sup>, celui qui se pré-

pare<sup>(28)</sup> à se convertir au Judaïsme, sont tenus d'apprendre les lois courantes, par exemple celles des Tefillin ou du Chema Israël, qu'ils vont devoir mettre en pratique par la suite, dès l'âge adulte. Et, l'étude de ces lois doit avoir lieu avant d'atteindre l'âge

Chabbat est son temps uniquement pour contrer l'avis de Rabbi", mais non dans tous les domaines. On verra aussi le Tachbets, tome 3, au chapitre 298, qui dit : "nous ne lisons pas la Meguila, parce que l'interdiction s'applique. La lecture de la veille est seulement son complément". Mais, l'on consultera le Toureï Aven, à cette référence du traité Meguila, soulignant que seul Rabba pense que la décision de lire la Meguila le vendredi émane des Sages ultérieurs à la Grande Assemblée. Selon Rabbi Yehouda, en revanche, ce sont bien les membres de la Grande Assemblée qui en ont pris la décision. On consultera ce texte, de même que le Likouteï Si'hot, tome 7, à la page 50 et dans les notes, montrant que la décision de lire la Meguila, y compris d'après Rabba, fut prise après celle de Rabba. Néanmoins, on peut s'interroger, à ce propos, comme le fait le texte, au paragraphe 1 et dans la note 6 : la décision des membres de la Grande Assemblée de lire la Meguila le vendredi, quand Pourim est un Chabbat, est-elle uniquement un moyen de la repousser, ou bien s'agit-il d'une décision à part entière, selon laquelle la lecture doit avoir lieu à ce moment ?

On verra aussi, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 7, page 50, dans la note 16.

(26) On verra la discussion sur les notes du 'Héhek Chlomo, à cette référence du traité Chlomo, d'après ce qui est écrit dans le Toureï Aven qui est cité dans la note précédente : l'obligation de lire la Meguila le vendredi, quand Pourim est un Chabbat, est-elle une tradition émanant des membres de la Grande Assemblée ou bien une disposition des Sages ? Toutefois, même s'il s'agit bien d'une disposition des Sages, on peut effectivement s'interroger, comme le fait le texte, au paragraphe 1 et dans la note 6 et comme il écrit lui-même, d'après ce qui a été cité dans la note précédente. De même, à l'inverse, s'il s'agit d'une tradition émanant des membres de la Grande Assemblée, on peut aussi se poser la question qui est mentionnée dans la note précédente.

(27) En effet, un non Juif n'a pas le droit d'étudier la Torah.

(28) On verra le Maharcha sur le traité Chabbat 31a, les responsa de Rabbi Akiva Eiger, au chapitre 41, le Sdeï 'Hémed, principes, chapitre 3, au paragraphe 55 et Péat Ha Sadé, chapitre 3, à la fin du paragraphe 5.

*Likouteï Si'hot*

adulte, car si l'enfant attend d'avoir treize ans et un jour, il ne saura pas de quelle manière mettre en pratique les Mitsvot. En d'autres termes, il a une obligation, étant enfant, de se préparer à mettre en pratique ce qui lui incombera, quand il sera adulte<sup>(29)</sup>. Ceci revient, en quelque sorte, à préparer la pratique de la Mitsva<sup>(30)</sup>.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. L'enfant a une obligation de lire la Meguila, le 14 Adar. Et, l'on ne peut pas penser, puisque aucun texte n'avance une hypothèse aussi surprenante, que cet enfant devait lire la Meguila, les années précédentes, dans le cadre de l'éducation qu'il

reçoit, qu'il devra encore la lire les années suivantes et qu'il en est dispensé uniquement cette année-là. Il est tout aussi difficile d'admettre qu'il doit le faire, parce qu'il reçoit une éducation, alors que, les années suivantes, il lira la Meguila le 15 Adar, parce que ce sera alors à cette date qu'il faudra le faire.

Il est donc logique de penser que cette obligation lui incombe en fonction de celle qu'il aura, quand il sera adulte, le 15 Adar. En pareil cas, il ne lit pas la Meguila, étant enfant, uniquement pour son éducation. En fait, les Sages attendent cette lecture de lui, a priori, afin de le préparer à l'obligation qu'il aura en tant qu'adulte<sup>(31)</sup>.

(29) On verra aussi le *Likouteï Si'hot*, tome 7, à la page 240.

(30) On verra l'avis de Rabbi Eléazar, notamment au début du chapitre 19 du traité Chabbat, selon lequel ce qui permet d'accomplir la Mitsva repousse aussi le Chabbat.

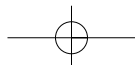
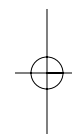
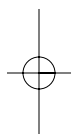
(31) C'est ce que l'on a ordonné, a priori, quand il est demandé de lire la Meguila, ce qui est une disposition de nos Sages. Et, peut-être est-il même possible de penser qu'en pareil cas, un enfant peut acquitter un adulte de son obligation.



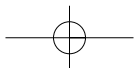
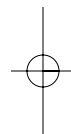
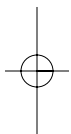
*Tsav*

Il en est bien ainsi, en l'oc- devient adulte le 14 Nissan,  
currence. Même si l'on admet sera obligé de jeûner le jeudi<sup>(32)</sup>  
que le jeûne des premiers-nés 12 Nissan, afin de se préparer  
du jeudi est le complément de à l'obligation qui lui incombe-  
celui du Chabbat, on peut ra, en tant qu'adulte, le 14  
penser que l'enfant qui Nissan.

(32) De ce fait, son père n'a pas besoin  
de jeûner à sa place.



**CHEMINI**



## *Chemini*

## *Chemini*

### *Le mort devant la mariée*

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chemini 5736-1976*

*et à l'issue du Chabbat Parchat Chemini 5739-1979)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chemini 10, 4)*

*(Likouteï Si'hot, tome 17, page 100)*

1. Après avoir relaté la mort de Nadav et d'Avihou<sup>(1)</sup>, la Torah ajoute<sup>(2)</sup> : "Moché appela Michaël et Eltsafan, puis il leur dit : approchez-vous, transportez vos frères depuis le Sanctuaire jusqu'à l'extérieur du campement". Rachi cite les mots : "transportez vos frères, etc." et il explique : "comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée afin de ne pas altérer la joie".

Comment établir que l'injonction : "transportez vos frères" n'avait pas pour objet leur enterrement<sup>(3)</sup>, mais qu'elle était énoncée : "afin de ne pas altérer la joie" ? Les commentateurs<sup>(4)</sup> expliquent que Rachi s'interroge ici sur la longue formulation de ce verset, "transportez vos frères depuis le Sanctuaire jusqu'à l'extérieur du campement". Or, s'il s'agissait uniquement de les enterrer, pourquoi la Torah n'aurait-elle pas dit simple-

(1) Chemini 10, 1 et versets suivants.

(2) Chemini 10, 4.

(3) Selon le sens simple du verset et l'explication d'Abraham, à cette référence.

(4) Notamment le Réem, le Gour Aryé et le Débek Tov, à cette référence

*Likouteï Si'hot*

ment : “transportez vos frères et enterrez-les”. Et, même s’il est nécessaire de préciser que l’enterrement doit être fait : “à l’extérieur du campement”, il semble, en revanche, que les mots : “depuis le Sanctuaire” soient superflus<sup>(5)</sup>.

Rachi en déduit qu’il s’agissait, avant tout, de : “transporter vos frères depuis le Sanctuaire”, “afin de ne pas altérer la joie”<sup>(6)</sup> qui était célébrée dans le Sanctuaire, ce jour-là. Néanmoins, cette interprétation est difficile à admettre, car :

A) Pourquoi Rachi mentionne-t-il, en titre de son

commentaire, les mots : “transportez vos frères”, faisant uniquement allusion à l’expression : “depuis le Sanctuaire” par un : “etc.”, alors que c’est précisément de ces mots qu’il tire une preuve de ce qu’il affirme ? N’aurait-il pas dû mentionner ces mots, en premier lieu<sup>(7)</sup>, dans le titre de son commentaire<sup>(8)</sup> ?

B) Point essentiel, le sens du verset : “transportez... depuis le Sanctuaire” est aisément compréhensible. Cette Injonction n’était pas uniquement liée à leur enterrement. Il fallait, en l’occurrence, faire sortir les corps<sup>(9)</sup> de Nadav et d’Avihou, afin que l’im-

(5) On verra le Raav, le Béer Maïm ‘Haïm et le Maskil Le David, à cette référence. On verra ce que dit le Teroumat Ha Déchen sur le verset Tsav 6, 4 : “Il fit sortir la cendre à l’extérieur du campement”. De même, pour le sacrifice d’expiation de la communauté et le grand Prêtre, il est dit, dans les versets Vaykra 4, 12 et 21, cité par Abravanel à cette référence : “il fit sortir toute la poussière à l’extérieur du campement”.

(6) On verra un verset préalable 9, 24 : “le peuple vit et se réjouit”. Rachi explique : “comme le dit le Targoum : ils louèrent”. On verra aussi, notam-

ment, le Torat Cohanim sur ce verset.

(7) En outre, pourquoi Rachi mentionne-t-il aussi : “vos frères”, alors qu’en apparence, il ne commente pas du tout ces mots ?

(8) Dans les deux premières éditions et dans la plupart des manuscrits de Rachi dont je dispose, il est seulement dit : “transportez vos frères”, sans ajouter : “etc.”.

(9) On verra ce que Rachi dit par la suite, au verset 5 : “seule leur âme fut brûlée”. On verra la longue explication du Chem Ephraïm sur ce commentaire de Rachi, mais ce point ne sera pas commenté ici.

## Chemini

pureté<sup>(10)</sup> ne demeure pas dans le Sanctuaire<sup>(11)</sup>. Et, Moché devait souligner ce fait, afin que cette Injonction soit accomplie avec empressement et que l'impureté ne reste pas dans le Sanctuaire<sup>(12)</sup>.

Cependant, la même question se pose toujours : d'où Rachi déduit-il l'idée nouvelle qu'il introduit ici, le fait que l'injonction : "transportez vos frères" avait pour but de : "ne pas altérer la joie" ?

2. Dans ce commentaire de Rachi lui-même, on doit comprendre pourquoi est citée cette image : "comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée". N'aurait-il pas été suffisant que Rachi indique, plus brièvement : "transportez vos frères : pour ne pas altérer la joie" ?

Et, cette question est d'autant plus forte que Rachi parle encore, deux versets plus loin<sup>(13)</sup>, de ne pas altérer la joie, à propos de l'Injonction relative

(10) Même si l'on avance qu'ils n'avaient pas encore reçu l'Injonction relative à l'impureté du Sanctuaire, et l'on verra, à ce propos, ce que dit Rachi, dans son commentaire des versets Tetsavé 30, 10, Vaykra 5, 2-3, Chemini 10, 17, Nasso 5, 2, Tsav 7, 19-21, mais ce point ne sera pas développé ici, il est bien évident, y compris pour l'enfant de cinq ans commençant son étude de la Torah, qu'un mort n'a pas sa place dans le Sanctuaire.

(11) Le Torat Cohanim sur le verset Chemini 10, 2 se demande s'ils sont morts à l'intérieur du Sanctuaire ou bien à l'extérieur. Néanmoins, l'avis qui considère que cela se passa à l'extérieur dit que ce fut dans la cour du Sanctuaire. En outre, selon le sens

simple du verset, ils moururent : "devant l'Eternel", là où ils avaient offert : "un feu étranger" et duquel émana : "un feu de devant l'Eternel, qui les consuma", selon les versets 10, 1-2. On verra aussi la discussion tendant à déterminer s'ils moururent à l'intérieur, ce qui veut dire que le Sanctuaire devint impur et qu'une aspersion d'eau lustrale fut nécessaire, selon, notamment, Rabboteïnou Baaleï Ha Tossafot, Daat Zekénim et Hadar Zekénim, le commentaire du Roch, le Tour Hé Aro'h sur les versets Chemini 10 2, 5 et le Zaït Raanan sur le Yalkout Chimeoni, à cette référence.

(12) On verra, selon la Hala'ha, la fin du traité Erouvin.

(13) Au verset 6.

*Likouteï Si'hot*

ve au deuil : “Ne vous découvrez pas la tête”. Or, à cette référence, il explique brièvement : “quant à vous, n’altérez pas la joie de D.ieu”

Certes, on peut penser que Rachi, à cette référence, s’en remet à ce qu’il a expliqué au préalable. En revanche, il indiquait déjà, avant cela, à la fin de la Parchat Michpatim<sup>(14)</sup>, à propos du verset : “ils virent le D.ieu d’Israël”, que : “ils observèrent et furent passibles de mort. Toutefois, le Saint béni soit-Il ne souhaita pas altérer la joie de la Torah”. En revanche, il ne mentionne aucune image, à cette occasion.

Pourquoi donc Rachi doit-il citer cette parabole dans notre verset : “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée” ? En quoi ce verset se

distingue-t-il des autres et pourquoi ne peut-il être compris qu’au moyen de cette image ?

3. Même si l’on parvient à justifier le rapprochement qui est établi par Rachi entre le verset : “transportez vos frères depuis le Sanctuaire” et la nécessité de faire passer le mort devant la mariée, on peut encore s’interroger sur la longueur de sa formulation : “comme un homme qui dirait à son ami<sup>(15)</sup> : fais passer le mort devant la mariée”, alors qu’il aurait pu dire brièvement, par exemple : “comme on fait passer le mort devant la mariée, afin de ne pas altérer la joie”.

Et, la question est d’autant plus forte que l’expression : “faire passer le mort devant la mariée” figure dans le traité Ketouvo<sup>(16)</sup>, qui ne le présente

(14) 24, 10.

(15) En la matière, Rachi ajoute à : “comme un homme qui dit”, à la façon du verset Vaéra 6, 30, l’expression : “à son ami”, figurant dans le Midrash que le texte citera par la suite. Il en est ainsi dans les versions dont nous disposons. En revanche,

dans les deux premières éditions, dans la plupart des manuscrits dont nous disposons et, de même, dans le Réém, cette mention ne figure pas, pas plus que dans la Pessikta de Rav Kahana qui sera citée dans la note 17.

(16) 17a.



*Chemini*

pas comme un dicton populaire : “comme un homme qui dirait à son ami”, mais bien comme une Hala’ha : “la mort doit passer devant la mariée”. Dès lors, pourquoi Rachi ajoute-t-il : “comme un homme qui dirait à son ami”, ce qui affaiblit cette formule en en faisant une simple coutume ?

Le Midrash(17) explique : “depuis le Sanctuaire : comme un homme qui dirait à son ami : fais passer ce mort de devant cet endeuillé. Jusqu’à quand l’endeuillé souffrira-t-il ?”, ou encore, selon une seconde version(18), “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort de devant son père. Jusqu’à quand ce père souffrira-t-il ?”. Il est donc bien clair, à ces références, qu’il s’agit d’un usage populaire, “comme un homme qui dirait à son ami”.

En revanche, pour ce qui est de la Hala’ha, le principe doit en être établi.

Or, Rachi ne cite pas l’image du Midrash : “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer ce mort de devant cet endeuillé. Jusqu’à quand l’endeuillé souffrira-t-il ?”, ni : “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort de devant son père. Jusqu’à quand ce père souffrira-t-il ?”, mais il indique : “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée afin de ne pas altérer la joie” de cette mariée dont la joie a commencé avant même qu’il y ait eu un mort.

On peut penser que, selon le Midrash, l’expression : “depuis le Sanctuaire” se rapporte à Aharon<sup>(19)</sup>, “de devant cet endeuillé”, alors que,

(17) Midrash Vaykra Rabba, chapitre 20, au paragraphe 4 et l’on verra la Pessikta de Rav Kahana et la Pessikta Rabbati, à la Parchat A’hareï Mot.

(18) Midrash Tan’houma, Parchat A’hareï, à la fin du chapitre 3.

(19) Matanot Kehouna sur le Midrash Vaykra Rabba, à cette référence. Et, le Yefé Toar, à cette référence, explique que cette expression se rapporte au Saint béni soit-Il, Qui porte Lui-même le deuil des Justes, si l’on peut s’exprimer ainsi.

*Likouteï Si'hot*

selon le sens simple du verset, cette expression fait allusion au Sanctuaire, au sens le plus littéral. Rachi en déduit qu'il s'agit, en l'occurrence, de ne pas altérer la joie liée à ce Sanctuaire.

Néanmoins, ceci rend la question qui a été posée encore plus forte. Pourquoi Rachi établit-il un lien entre deux éléments, l'un qui n'est qu'une coutume, d'une part, la joie de la mariée qui est une Hala'ha, d'autre part ?

4. On peut également se poser la question suivante. Dans le même contexte, Rachi dit, comme on l'a constaté : "n'altérez pas la joie de D.ieu". Il aurait donc dû indiquer, ici aussi : "transportez vos frères depuis le Sanctuaire : afin de ne pas altérer la joie de D.ieu".

(20) En effet, le Saint béni soit-Il est le Marié, comme l'indique Rachi, commentant le verset Tissa 34, 1. On verra aussi le Torat Cohanim sur la Parchat Chemini, à propos du verset : "et, ce fut, le huitième jour", qui explique : "il est dit de ce moment : le jour de Son mariage". On verra aussi, à ce propos, la note 6 ci-dessus, mais l'on peut s'interroger, au moins quelque peu, sur ce qui est dit par la suite, au verset 6 : "et, vos frères, toute

Pourquoi dit-il : "afin de ne pas altérer la joie" de la mariée, c'est-à-dire, au sens le plus simple, celle des enfants d'Israël<sup>(20)</sup> ?

Et, l'on ne peut pas expliquer que : "la terre entière est emplie de Son honneur"<sup>(21)</sup> et que le transport d'un mort, d'un endroit à l'autre, ne serait pas suffisant pour que la joie de D.ieu n'en soit pas altérée. En effet, D.ieu se trouve aussi : "à l'extérieur du campement". Rachi en déduit qu'il s'agit, en l'occurrence, de ne pas altérer la joie des enfants d'Israël, celle de la mariée. A l'inverse, l'Injonction : "ne vous découvrez pas la tête" signifie que l'on ne doit pas du tout se concentrer sur le deuil. Rachi souligne donc, à ce propos, que la joie de D.ieu ne doit pas être altérée.

la maison d'Israël, pleureront...", car Rachi explique, à cette référence : "il appartient à tous de porter le deuil, à ce propos".

(21) Ichaya 6, 3. L'enfant de cinq ans, qui commence son étude la Torah le comprend bien, lui-même et l'on verra le commentaire de Rachi sur le verset Vaet'hanan 5, 7. On consultera aussi Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 25.

*Chemini*

En effet, on ne peut pas accepter cette interprétation, car, même si : “la terre entière est emplie de Son honneur”, il est bien clair que : “la joie de D.ieu” est liée à l’endroit duquel Il dit : “ils Me feront un Sanctuaire et Je résiderai parmi eux”(22). C’est là que la Présence de D.ieu se révèle à l’évidence et c’est pour cela qu’il faut faire sortir : “vos frères du Sanctuaire”, afin de ne pas altérer la joie de D.ieu, en cet endroit.

5. L’explication de tout cela est la suivante. La lecture de ce verset soulève, d’emblée, deux interrogations, l’une, sur l’ensemble du verset et la seconde, sur l’expression : “vos frères”. C’est pour cette raison que Rachi cite les mots suivants du verset : “transportez vos frères, etc.”. Ce sont eux, en effet, qui soulèvent la difficulté, “transportez etc.” sur l’ensemble du verset et, plus précisément, sur : “vos frères”.

La question se posant sur l’ensemble du verset est la suivante : pourquoi relater ici, surtout avec autant de détails et en interrompant pour cela la description du huitième jour de l’inauguration du Sanctuaire, ce que Moché dit à Michaël et Eltsafan : “approchez-vous, transportez... à l’extérieur du campement” ? Et, pourquoi le verset ajoute-t-il ensuite que : “ils s’approchèrent et ils transportèrent...” ? N’est-il pas bien évident que les corps de Nadav et Avihou n’avaient pas été laissés dans le Sanctuaire, mais en avaient été sortis ? Et, s’il s’agit de faire savoir qu’ils ont été transportés : “à l’extérieur du campement”, il aurait suffi de donner uniquement cette précision-là.

La seconde question qui se pose est celle-ci : pourquoi avoir dit à Michaël et Eltsafan : “transportez vos frères”, en leur soulignant qu’ils étaient leurs proches parents<sup>(23)</sup> ? N’est-il pas dit,

(22) Terouma 25, 8.

(23) Comme l’explique Rachi, commentant les versets Le’h Le’ha 13, 8, Vayétsé 29, 12 et 31, 23.

*Likouteï Si'hot*

dans la première moitié de ce même verset : “fils d'Ouzyel, oncle d'Aharon” ? On sait donc déjà qu'ils étaient : “vos frères”.

Cela veut dire que, précisément parce qu'ils étaient de proches parents, il leur incombait de transporter Nadav et Avihou à l'extérieur du campement et l'on peut donc se poser les questions suivantes :

A) Pourquoi est-il important de souligner, dans ce verset, que le transport des corps doit être effectué par ceux qui sont de proches parents(24) ?

B) Pourquoi est-ce précisément des proches parents qui doivent porter les corps(25) ? Bien au contraire, étant des parents de Nadav et Avihou, appartenant à la tribu de Lévi, ceux-ci n'étaient-ils pas atta-

(24) Certes, on peut comprendre simplement pour quelle raison l'enterrement devait être effectué par des proches et l'on verra, à ce propos, le début de la Parchat Emor et le commentaire d'Abravanel, à cette référence. Mais, en tout état de cause, cette précision ne devait pas être donnée ici, dans la description du huitième jour de l'inauguration du Sanctuaire.

(25) On ne peut pas se poser la question suivante. Si cela devait être fait par de proches parents, pourquoi ne pas avoir demandé à Eléazar et Itamar, leurs frères, au sens propre, tenus de se rendre impurs pour eux, comme le précise, par la suite, le début de la Parchat Emor, de les transporter à l'extérieur du campement ? En effet, le verset 7 dit, tout de suite après cela : “vous ne passerez pas la porte de la Tente du témoignage” et, comme on l'a maintes fois souligné, Rachi s'en remet, même par la suite, à ce qu'il a déjà expliqué dans le contexte, à l'intérieur d'une même Paracha. On verra aussi, notamment, le Na'halat Yaakov,

qui est cité par le Sifteï 'Ha'hamim, à cette référence. Plusieurs commentateurs, en particulier ceux du Torat Cohanim, Rabboteinou Baaleï Ha Tossafot, dans Daat Zekénim et dans Hadar Zekénim et le Tour Hé Arou'h, à cette référence, le Rachbam, sur le verset 6 et le 'Hizkouni, sur le verset 7, écrivent qu'ils reçurent l'onction en ce jour et qu'ils étaient donc considérés comme des grands Prêtres. En revanche, le Ramban, commentant le verset 6, indique qu'ils étaient considérés comme le Cohen recevant l'onction pour la guerre. Néanmoins, selon le sens simple du verset, il ne peut y avoir qu'un seul grand Prêtre, comme le dit le verset Tsav 6, 15 : “celui qui a reçu l'onction à sa place, de ses fils”. De ce fait, Rachi explique simplement, au début de la Paracha : “Aharon était le grand Prêtre” et nul autre que lui. De même, commentant le verset Kora'h 15, 6, Rachi dit : “un seul D.ieu, un seul grand Prêtre”. Certes, dans son commentaire du verset Pekoudeï 40, 31, il indique que :

## *Chemini*

chés au service du Sanctuaire ?

Certes, le verset n'a pas encore fait mention du service des Léviim, dans le Sanctuaire et celui-ci n'est défini que dans le livre de Bamidbar<sup>(26)</sup>. Néanmoins, l'enfant de cinq ans, qui commence l'étude de la Torah, a déjà appris tout cela dans le commentaire de Rachi<sup>(27)</sup>.

Les Léviim ayant leur part dans le service du Temple, il est plus logique qu'ils restent purs, en demeurant dans le Sanctuaire et en s'associant à la joie du huitième jour de son inauguration. Ce sont donc des Israélites qui auraient dû transporter les corps de Nadav et Avihou : "à l'extérieur du campement".

Bien plus, Rachi a déjà écrit, au préalable<sup>(28)</sup>, que Yaakov avait demandé à Lévi de ne pas porter son cercueil, "car il allait porter l'Arche sainte". Or, si Lévi ne pouvait pas transporter le cercueil de son propre père, parce que, de nombreuses générations plus tard, dans le Sanctuaire, sa tribu allait porter l'Arche sainte, combien plus, en l'occurrence, puisqu'il s'agissait de ceux qui n'étaient pas les parents les plus proches<sup>(29)</sup>, était-il judicieux qu'en un moment de joie, alors que la Présence divine se révélait dans le Sanctuaire, cette tribu participe aux réjouissances plutôt que de transporter les corps de Nadav et Avihou !

"au huitième jour de l'inauguration du Sanctuaire, tous étaient identiques, du point de vue de la prêtrise". Il veut dire uniquement que la situation n'était plus la même qu'au préalable, pendant les sept jours de l'inauguration, lorsque seul Moché était le grand Prêtre, comme le précise Rachi, commentant les versets Tetsavé 29, 22-24 et comme la logique permet de l'établir. On verra aussi la première explication, dans le commentaire du Ramban, précédemment cité.

Mais, il n'y avait là qu'un comportement exceptionnel.

(26) Bamidbar 1, 50-53, de même que 3, 5 et versets suivants. Beaalote'ha 8, 5 et versets suivants. Kora'h 18, 1 et versets suivants.

(27) Vaye'hi 50, 13 et l'on verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayetsé 29, 34.

(28) Vaye'hi 50, 13.

(29) Il est obligatoire de se rendre impur pour eux, comme le précise le début de la Parachat Emor.

*Likouteï Si'hot*

6. Rachi déduit de ces deux questions que :

A) il était nécessaire de transporter les corps, non seulement pour les enterrer ou bien pour les faire sortir du Sanctuaire, ce qui n'est, somme toute, qu'une évidence, mais aussi pour ce qui est directement lié à ce huitième jour de l'inauguration du Sanctuaire<sup>(30)</sup>,

B) et, en outre, ceci devait être réalisé par : "vos frères".

De ce fait, Rachi explique qu'il fallait les transporter : "afin de ne pas altérer la joie" célébrée dans le Sanctuaire, au huitième jour de son inauguration. C'est pour cette raison que le verset ajoute : "depuis le Sanctuaire". En effet, il importait, avant tout, qu'ils ne se trouvent pas en cet endroit, afin de ne pas altérer la joie, comme on l'a dit au paragraphe 1.

(30) Il est dit, dans le verset suivant : "ils s'approchèrent et ils les transportèrent". On peut penser que, comme il était nécessaire de dire : "transportez", il fallait aussi conclure en disant que la directive de Moché avait bien été appliquée. En outre, Rachi explique : "avec leurs tuniques : cela veut dire qu'ils n'ont pas été brûlés".

C'est précisément pour cela que ce transfert devait être fait par des proches, appartenant à la tribu de Lévi, car celui-ci était partie intégrante du service du Sanctuaire. Néanmoins, il n'y avait pas là un acte positif, comme le chant des Léviim, par exemple, mais bien une attitude négative, la nécessité de faire sortir du Sanctuaire ce qui faisait obstacle à un service réalisé de la manière qui convient, au même titre qu'il fallait rassembler la cendre et la porter à l'extérieur du campement<sup>(31)</sup>.

De la sorte, la participation de Michaël et Eltsafan à la joie de l'inauguration du Sanctuaire ne fut pas supprimée, car, quand ils firent sortir Nadav et Avihou du Sanctuaire, ils prirent part à la joie, de cette façon.

Ce verset nous précise donc de quelle manière Nadav et Avihou moururent.

(31) Au préalable, au début de la Parchat Tsav. On verra aussi, à cette référence, le commentaire de Rachi sur le verset 6, 4, de même que sur les versets Terouma 25, 38 et Tetsavé 30, 7.

*Chemini*

7. Toutefois, Rachi ne peut pas se contenter de dire que l'Injonction : "transportez" a pour but de : "ne pas altérer la joie", car ceci soulève aussitôt une question : s'il est nécessaire de ne pas altérer la joie de l'inauguration du Sanctuaire, pourquoi D.ieu altéra-t-Il Lui-même cette joie en punissant immédiatement Nadav et Avihou plutôt que de différer cette punition après le huitième jour de l'inauguration<sup>(32)</sup> ?

Et, cette question est d'autant plus forte que Rachi a expliqué lui-même, à la fin de la Parchat Michpatim, comme on l'a indiqué au paragraphe 2, que Nadav, Avihou et les anciens furent condamnés à mort. Toutefois, "le Saint béni soit-Il ne voulut pas altérer la joie de la Torah et Il attendit, pour punir Nadav et Avihou, le jour de l'inauguration du Sanctuaire".

Ainsi, D.ieu ne souhaita pas que la joie de la Torah soit altérée, alors qu'Il n'avait pas d'objection à altérer celle de l'inauguration du Sanctuaire par la mort de Nadav et d'Avihou. Bien plus, s'agissant des anciens, pour lesquels D.ieu ne voulut pas non plus : "altérer la joie de la Torah", la punition fut différée pour une période encore plus longue<sup>(33)</sup>. Dès lors, comment dire qu'il fallait les : "transporter" afin de : "ne pas altérer la joie", alors que c'était précisément ce que D.ieu Lui-même avait fait ?

Rachi répond à cette question en indiquant que, selon le sens simple du verset, Moché dit à Michaël et Eltsafan : "transportez", non pas comme une Loi, comme une Injonction de D.ieu qu'il leur transmettait, mais plutôt : "comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort

(32) On verra le Korban Aharon sur le Torat Cohanim, au commentaire n°21, à propos du verset 9, 24, qui dit : "un feu sortit".

(33) Selon la conclusion, la raison pour laquelle on n'a pas attendu ici Nadav et Avihou a été énoncée par Rachi, au préalable, au verset 3 : "Je serai sanctifié par ceux qui sont proches de Moi".

*Likouteï Si'hot*

devant la mariée", comme une règle de comportement des hommes<sup>(34)</sup>.

La nature humaine veut que l'on fasse tout ce qui est possible pour que la joie de la mariée ne soit pas troublée. C'est pour cette raison que l'on fait passer le mort devant elle et qu'on le conduit par un autre chemin, afin qu'il ne croise pas la mariée, quand elle se dirige vers le lieu du mariage<sup>(35)</sup>. En revanche, on ne dérange pas la mariée en lui demandant qu'elle-même change d'itinéraire.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. D.ieu condamna à mort Nadav et Avihou pendant la joie de l'inauguration du Sanctuaire. Il voulut, en effet, que le huitième jour de cette inauguration soit entaché par la peine. En revanche, Moché souhaita, dans la mesure du possible<sup>(36)</sup>,

que la joie des enfants d'Israël ne soit pas troublée. Il demanda donc, "comme un homme qui dirait à son ami", de faire sortir les corps de l'endroit de la joie, "fais passer le mort devant la mariée".

8. Ce qui vient d'être exposé nous permet aussi de comprendre simplement pourquoi Rachi précise ici la raison pour laquelle il faut les "transporter" et dit : "afin de ne pas altérer la joie de la mariée", des enfants d'Israël, à la différence de l'Injonction : "Ne vous découvrez pas la tête", car : "vous ne devez pas altérer la joie de D.ieu".

La mort de Nadav et Avihou se produisit lorsque : "un feu sortit de devant l'Eternel et il les consuma"<sup>(37)</sup>. En d'autres termes, D.ieu renonça à Sa propre joie pour leur appliquer cette condamnation à mort. Il est donc impossible d'imaginer qu'il

(34) C'est pour cela que Rachi précise : "comme un homme qui dirait à son ami". Ainsi, Moché parla à Michaël et à Eltsafan comme un homme qui s'adresserait à son ami.

(35) Selon le commentaire de Rachi sur le traité Ketouvo 17a.

(36) C'est ce qui dépend des hommes et l'on consultera, à ce propos, le commentaire de Rachi, par la suite, au verset 12, de même qu'au verset Ekev 9, 20.

(37) Avant cela, au verset 2.



*Chemini*

fallait les faire sortir du Sanctuaire afin de ne pas altérer la joie de D.ieu. En revanche, Moché voulut que la joie des Juifs ne soit pas troublée. De ce fait, il demanda de les : “transporter”, “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée”. C’est ce que l’on a expliqué au paragraphe 7.

Il n’en fut pas de même, quand Moché dit à Aharon et à ses fils : “ne vous découvrez pas la tête”. En effet,

A) il ne s’adressait pas à eux : “comme un homme dirait à son ami”, mais il énonçait une Hala’ha qu’il leur transmettait au nom de D.ieu<sup>(38)</sup>, comme chaque Hala’ha de la Torah, B) il n’est pas question ici de la mort de Nadav et d’Avihou, mais de l’interdiction, pour Aharon et ses fils, d’afficher leur deuil dans le Sanctuaire.

En l’occurrence, la raison en est la suivante : “n’altérez pas la joie de D.ieu”. Cette joie de D.ieu, lors de l’inauguration du Sanctuaire, était liée au service d’Aharon et de ses fils, ce jour-là, dans le Sanctuaire. Il n’y avait donc pas lieu qu’ils adoptent, ce même jour, une attitude qui irait en contradiction avec : “la joie de D.ieu”<sup>(39)</sup>.

9. Il est encore un autre point que l’on peut déduire de cette image : “comme un homme qui dirait à son ami : fais passer le mort devant la mariée”. On ne supprime pas le deuil, mais l’on écarte le mort de l’endroit de la mariée et il en est de même ici. Le deuil d’Aharon et de ses fils ne disparaissait pas, mais il ne devait pas être visible à l’endroit de la joie. Ceci nous permettra de comprendre un point surprenant, qui figure dans notre Sidra.

(38) On verra le commentaire du Ramban sur ce verset : “il est possible que D.ieu demanda à Moché de le faire, bien que cela ne soit pas écrit, ou bien a-t-on appris...” et l’on verra

aussi le Likouteï Si’hot, tome 13, à la page 72, de même que dans les notes, à cette référence.

(39) On verra le commentaire du Réem sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

Quand Moché apprit que l'on avait brûlé le sacrifice d'expiation de Roch 'Hodech<sup>(40)</sup>, qu'Aharon et ses fils ne l'avaient pas consommé, comme cela avait été le cas des deux autres sacrifices d'expiation, "il s'emporta... et il dit : pourquoi n'avez-vous pas mangé le sacrifice d'expiation... ?"<sup>(41)</sup>. En revanche, lorsqu'Aharon lui répondit, "voici qu'en ce jour, ils ont offert leur sacrifice d'expiation... devant l'Eternel... on m'a appelé et je l'ai mangé... l'Eternel en est-il satisfait ?", dès lors, "Moché entendit et il en fut enchanté".

Quel fut le raisonnement d'Aharon, lui permettant de

faire une différence entre les deux sacrifices d'expiation ? Rachi précise<sup>(42)</sup> qu'il dit : "si tu as écouté pour les sacrifices du moment, tu ne dois pas être plus indulgent pour ceux qui s'appliquent en toutes les générations".

Or, une telle affirmation est particulièrement surprenante : la nécessité de faire une différence entre les sacrifices du moment et ceux qui s'appliquent en toutes les générations est bien évidente. Pourquoi Aharon la présentait-il à Moché comme une idée nouvelle ? Bien plus, Moché considérait lui-même comme une évidence qu'il n'y avait pas de différence entre ces

(40) Par la suite, au verset 16 et dans le commentaire de Rachi.

(41) A la même référence et dans les versets suivants.

(42) Même référence, au verset 19 et l'on verra le commentaire de Rachi sur le verset 16.

*Chemini*

deux sortes de sacrifices, au point que, quand il entendit : “voici qu’il est brûlé”, aussitôt<sup>(43)</sup>, “il s’emporta”<sup>(44)</sup>.

A l’inverse, s’il était indéniable, pour Moché, qu’il n’y avait pas de différence entre les sacrifices du moment et ceux qui s’appliquent en toutes les générations, comment est-il concevable qu’en disant uniquement : “si tu as écouté pour les sacrifices du moment, tu ne dois pas être

plus indulgent pour ceux qui s’appliquent en toutes les générations”<sup>(45)</sup>, Aharon parvint à le convaincre, au point que : “Moché entendit” et, aussitôt : “il en fut enchanté” ?

10. L’explication est la suivante. Moché pensait qu’Aharon et ses fils devaient consommer l’offrande, bien qu’ils aient été en deuil<sup>(46)</sup>, ainsi qu’il est dit : “ne vous découvrez pas la tête”, afin de

(43) Il est donc impossible d’expliquer que Moché compara cette différence à celle qui existe entre le Pessa’h de l’Egypte et celui de toutes les générations, qui sont équivalents par plusieurs aspects, comme l’indique notamment le commentaire de Rachi sur les versets Bo 12, 14 et 17. Il en est de même pour plusieurs autres lois et l’on verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, tome 17, à partir de la page 110, aux paragraphes 4 et 6. En effet, un raisonnement évident permet de les distinguer et Moché n’aurait donc pas dû s’emporter en constatant qu’ils s’étaient trompés.

(44) Ceci est l’inverse de l’attitude que Moché avait adoptée envers les enfants d’Israël, dont il accepta les récriminations à maintes reprises, sans s’emporter. De fait, c’est uniquement

dans la Parchat Matot, commentant le verset 31, 21, que Rachi dit : “il se mit en colère et, de ce fait, il commit une erreur”. Cela veut dire que, dans cette Paracha, il n’y a pas lieu de dire qu’il se mit en colère au point de se tromper. On verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, précédemment cité.

(45) Bien plus, Aharon ne formula pas une affirmation, avec certitude, mais indiqua simplement qu’il pouvait en être ainsi : “si tu as écouté pour les sacrifices du moment, tu ne dois pas être plus indulgent pour ceux qui s’appliquent en toutes les générations”, ce qui veut dire qu’il était envisageable que les deux catégories de sacrifices aient la même loi.

(46) A la même référence, au verset 12 et dans le commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

ne pas altérer la joie de D.ieu. En la matière, peu importait donc qu'il s'agisse de sacrifice du moment ou de ceux qui s'appliquent en toutes les générations. C'est pour cette raison que Moché se mit en colère. Selon lui, en effet, en brûlant ce sacrifice d'expiation, on avait troublé la joie de D.ieu.

A ceci, Aharon répondit : "voici qu'en ce jour, ils ont offert leur sacrifice d'expiation... devant l'Eternel... on m'a appelé et je l'ai mangé... l'Eternel en est-il satisfait ?", soulignant ainsi que seul le sacrifice proprement dit était : "devant l'Eternel", mais non sa consommation, qui devait, certes, être dans : "un endroit saint... à l'intérieur des

piquets"<sup>(47)</sup>, mais non : "devant l'Eternel", c'est-à-dire près de l'autel<sup>(48)</sup>.

La joie de D.ieu était essentiellement près de l'autel, là où : "un feu sortit"<sup>(49)</sup> de devant l'Eternel...<sup>(50)</sup>. C'est pour cela que la joie de l'inauguration du Sanctuaire fut célébrée en offrant de nombreux sacrifices sur l'autel. Or, leur deuil n'était pas supprimé, en l'occurrence, mais ils n'avaient pas le droit de le manifester dans l'endroit de la joie. Il fallait : "faire passer le mort devant la mariée".

Aharon avança donc qu'il lui avait été enjoint de ne pas troubler la joie de D.ieu uniquement pour les actes du service qui étaient effectués :

(47) Selon les termes de Rachi, à la même référence, au verset 14, à propos de l'offrande. On verra aussi le verset 17 et le commentaire de Rachi.  
(48) On consultera le traité Zeva'him 63a, avec les références indiquées, qui dit : "les nations l'encerclèrent, pénétrèrent dans le Sanctuaire et y consommèrent les sacrifices les plus saints", mais il est clair qu'a priori, on n'a pas le droit de manger dans le

Sanctuaire. Et, l'on verra ce qui est indiqué par la Guemara, à cette référence : "un homme ne mange pas en l'endroit de son maître".

(49) Chemini 9, 24. Ceci provoqua la joie des enfants d'Israël, "ils se réjouirent" et l'on verra, à ce sujet, la note 6, ci-dessus.

(50) On verra aussi le Korban Aharon sur le Torat Cohanim, cité dans la note 20.

### *Chemini*

“devant l’Eternel”, c’est-à-dire près de l’autel, mais non pour la consommation des sacrifices, qui avait uniquement lieu à l’intérieur des piquets.

Et, si Aharon avait le droit de consommer l’offrande et les deux autres sacrifices d’expiation malgré son deuil, ce n’était pas par désir de ne pas troubler la joie de D.ieu, mais en vertu d’une disposition exceptionnelle. De ce fait, “si tu as écouté” cette disposition exceptionnelle “pour les sacrifices du moment, tu ne dois pas être plus indulgent pour ceux qui s’appliquent en toutes les générations”.

11. L’un des nombreux enseignements que l’on peut apprendre de ce commentaire de Rachi est le suivant. On sait que, comme l’écrit le Rambam<sup>(51)</sup>, chacun peut se comparer à la tribu de Lévi, lorsque : “son esprit généreux le conduit à se séparer et à se tenir devant l’Eternel pour

être à Sa disposition et Le servir. Il rejettera alors de son épaule le joug des nombreuses contingences”.

On pourrait donc penser que celui qui possède d’ores et déjà le niveau de : “Lévi”, bien plus, qui : “est sanctifié Saint des saints, de sorte que l’Eternel est sa part et son héritage”<sup>(52)</sup> doit se consacrer exclusivement au bien et à la sainteté. Quand il s’agit de s’écarter du mal, en revanche, il affirmera que ce qui n’est pas directement lié à la sainteté ne le concerne pas, mais s’adresse aux Israélites, à ceux qui sont confrontés à : “de nombreuses contingences”.

L’enseignement est donc le suivant. Il convient, bien au contraire, de : “faire passer le mort avant la mariée” afin que la joie règne dans le Sanctuaire. C’est là le service qui doit être effectué par : “vos frères”, précisément par les Léviites.

(51) A la fin des lois de la Chemitta et du Jubilé.

(52) Selon les termes du Rambam, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

Il en est donc de même pour le service de D.ieu de chacun, destiné à faire du monde le Sanctuaire et la demeure de D.ieu, béni soit-Il. Le monde, pour devenir cette demeure de D.ieu, doit, au préalable, être purifié, "afin qu'il n'ait plus d'immondices et de souillures, ce qu'à D.ieu ne plaise"<sup>(53)</sup>. Cet accomplissement est partie intégrante de la construction de la demeure divine, du service dans le Sanctuaire, qui incombe au Lévi<sup>(54)</sup>, à celui que : "son esprit généreux conduit à se séparer et à se tenir devant l'Éternel pour être à Sa disposition et Le servir".

C'est en "nettoyant" le monde par le respect des Interdits, "écarte-toi du mal", en y disposant : "de beaux meubles", grâce aux Injonctions, "fais le bien", que l'on bâtit la demeure qui sied au Roi suprême, le Saint béni soit-Il. Il en sera ainsi, d'une manière évidente, dans le monde futur<sup>(55)</sup>, avec la venue de notre juste Machia'h, très prochainement.

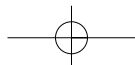
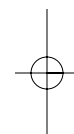
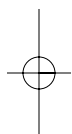
(53) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 70c.

(54) On verra l'explication du Likouteï Si'hot, tome 19, dans la troisième causerie de la Parchat Vayéle'h 5736, au paragraphe 6, montrant que, de manière relative, les Cohanim représentent le service de D.ieu qui consiste à transformer le mal en bien et les Léviim, celui qui a pour effet de se retirer devant le mal. C'est la raison pour laquelle, au sens le plus simple,

le Cohen est séparé de l'impureté et il n'a pas le droit de se rendre impur, comme le souligne le début de la Parchat Emor, ni de quitter la Terre sainte, comme le disent le Rambam, dans ses lois du deuil, chapitre 3, au paragraphe 13 et le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, à la fin du chapitre 369. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le Lévi.

(55) On verra, à ce sujet, le Likouteï Torah, à la même référence.

**TAZRYA**





## *Tazrya*

## *Tazrya*

### ***Le sacrifice de la femme qui vient d'enfanter***

(Discours du Rabbi, 20 Mena'hem Av Chabbat Parchat Ekev  
et Chabbat Parchat Re'eh 5737)

(Likouteï Si'hot, tome 17, page 131)

1. Une femme qui a enfanté<sup>(1)</sup> doit apporter : “un agneau en sacrifice d'Ola” et : “une colombe ou une tourterelle en sacrifice d'expiation... et, si elle n'a pas les moyens d'un agneau, elle prendra deux colombes ou deux tourterelles, l'une comme Ola, l'autre comme expiation”<sup>(1\*)</sup>. La Michna dit, à ce propos, dans le traité Kinim :

“Si une femme s'engage à offrir un nid d'oiseaux, dans le cas où elle a un garçon” et promet ainsi un sacrifice supplémentaire, s'ajoutant à ceux qui lui sont demandés par la Torah, l'un comme Ola, l'autre comme expiation, “puis

qu'elle a effectivement un garçon, elle apportera deux nids d'oiseaux, afin de s'acquitter l'un de son vœu et l'autre de son obligation. Elle les donnera au Cohen, qui devra placer trois colombes vers le haut et une vers le bas”. En effet, les deux oiseaux de son vœu sont, l'un et l'autre, des sacrifices d'Ola. Le troisième, celui de son obligation, l'est aussi, comme on l'a dit : “l'une comme Ola, l'autre comme expiation”. Or, la Hala'ha précise que : “l'oiseau d'expiation est sacrifié vers le bas et celui de l'Ola, vers le haut”, comme l'indique la Michna, au début de ce traité.

(1) Ceci est une conclusion du traité Kinim, “les nids”, figurant dans l'ordre Kodachim, “les biens consacrés”.

(1\*) Tazrya 12, 8.

*Likouteï Si'hot*

Puis, la Michna se poursuit en détaillant ce qu'il convient de faire en cas d'erreur ou de doute sur l'engagement qui a été pris par cette femme ou bien sur la validité de l'acte effectué par le Cohen. Enfin, elle se conclut par le doute le plus important, le cas où cette femme s'est engagée à apporter deux espèces, mais l'on ne sait pas de quelle manière le Cohen a effectué son sacrifice. En pareil cas, "elle doit offrir quatre autres colombes pour son vœu, deux pour son obligation et un à titre d'expiation. Ben Azaï dit : deux à titre d'expiation".

La Michna ajoute ensuite : "Rabbi Yochoua dit : nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est

vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept. Quelles sont ces sept ? Ses deux cornes font deux trompettes, ses deux hanches, deux flutes, sa peau est un tambour, ses entrailles pour les harpes, ses intestins pour les violons et, selon certains, sa laine pour le fil d'azur".

Les commentateurs<sup>(2)</sup> expliquent ce que Rabbi Yochoua veut dire ici : "quand l'animal est vivant...". Quand un agneau<sup>(3)</sup> subit un dommage et qu'il en meurt, ses voix se multiplient et il permet alors de mettre en pratique de nombreuses Mitsvot<sup>(4)</sup>. Il en est donc de même pour les nids d'oiseaux qui sont offerts par la femme venant d'enfanter. Dans un premier temps, elle devait apporter unique-

(2) On verra le commentaire de la Michna du Rambam, Rabbi Ovadya de Bartenora, le commentaire du Raza, de même que la note 6, ci-dessous.

(3) C'est ce que disent le commentaire de la Michna du Rambam et Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence. En revanche, les Tossafot et le commentaire de Rachi sur le traité Zeva'him 68a parlent d'un bélier. C'est aussi ce que disent le Rabad et le Raza, à cette référence du traité

Kinim. On verra la différence entre les Tossafot, le Mefarech et le Roch, d'une part, le Rabad et le Raza, d'autre part, tendant à déterminer s'il s'agit du Chofar de Roch Hachana ou bien des trompettes pour le Cantique accompagnant les sacrifices ou encore des trompettes des rois. On verra, à ce propos, le traité Roch Hachana 16a.

(4) Selon le commentaire de la Michna du Rambam, à cette référence.

## *Tazrya*

ment : “l’un pour son vœu, l’autre pour son obligation”<sup>(5)</sup>. Néanmoins, du fait des erreurs et des doutes survenus<sup>(6)</sup>, “elle ne sait pas ce qu’elle a fixé et le Cohen ne sait pas ce qu’il a sacrifié”<sup>(7)</sup>,

elle doit apporter sept sacrifices, ou même huit, selon l’avis de Ben Azai.

2. Toutefois, cette explication soulève les questions suivantes :

(5) C’est ce que dit le commentaire de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence. Le commentaire de la Michna du Rambam explique : “si elle est riche... elle n’est tenue d’apporter qu’un oiseau pour son expiation. C’est une Mitsva unique”. Et, le Raza ajoute : “le verset traite, tout d’abord du sacrifice de celle qui vient d’accoucher et dont le sacrifice n’est qu’un oiseau du nid”.

(6) Rachi, commentant le traité Zeva’him 68a, dit : “il en est de même quand elle a fait un vœu, mais ne se souvient plus de son engagement. Elle apporte alors uniquement quatre colombes et deux pour son obligation, l’une comme Ola et l’autre comme expiation. Dans un cas où elle en a déjà offert quatre, elle en apportera quatre pour son vœu et quatre pour son obligation”. Il en est de même pour les Tossafot et le commentaire du Ravad, à cette référence du traité Kinim, de même que le commentaire du Roch, à cette même référence. Il s’agit, en l’occurrence, uniquement de la dernière partie de la Michna, qui ne souligne pas la nécessité de faire descendre un ou deux nids d’oiseaux, jusqu’à sept. En outre, ce texte ne précise pas que les huit sacrifices sont offerts à cause des

erreurs et du doute. Il est donc fait référence ici au cas où l’on a d’ores et déjà apporté quatre oiseaux, mais ceux-ci ont été écartés, à cause du doute, par exemple du fait de sa mort. En revanche, on verra les Tossafot Yom Tov, à cette référence du traité Kinim, faisant référence à Rabbi Ovadya de Bartenora, qui précise : “c’est ce que disent ici les Tossafot”. C’est aussi ce qu’explique le commentaire de Rachi, au chapitre 7 du traité Zeva’him. Ce qui vient d’être dit conduit à s’interroger sur la formulation de Rabbi Yochoua : “quand l’animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept”. On verra, à ce propos, le Léka’h Tov, Yaïr Kino, à cette référence du traité Kinim, qui s’interroge aussi sur le commentaire de Rabbi Ovadya de Bartenora. On consultera, en outre, le commentaire de la Michna du Rambam, à cette référence, qui est introduit, comme on le rappelait dans la note précédente, par : “un oiseau pour son expiation, c’est une Mitsva unique”, mais il dit ensuite : “puisque le doute s’est fait jour, elle en apportera sept”, lesquels sont, pour la plupart, des sacrifices d’Ola.

(7) Selon les termes de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

A) Il est dit ici qu'il n'y avait, d'emblée qu'un seul élément, mais que, du fait d'un incident qui est survenu, cet élément s'est trouvé multiplié par sept. On peut trouver plusieurs applications de ce principe. Un exemple simple est celui des biens qui sont transmis, en héritage, d'un père à ses sept ou huit fils. Tant que le père est vivant, ces biens appartiennent à une seule personne, puis, quand il meurt, les fils en héritent et ils sont alors les biens de sept ou huit personnes. Il y a effectivement là une multiplication et il en est de même également pour les Mitsvot, puisqu'il y aura, en pareil cas, plusieurs coins du champ, plusieurs prémices, en chaque partie du champ qui sera réparti entre les héritiers, tout comme la femme qui vient d'enfanter offre plusieurs sacrifices.

Or, en l'occurrence, Rabbi Yochoua cite précisément cet exemple et il faut en conclure que celui-ci a le contenu le plus proche de ce qui fait l'objet de notre propos, bien plus que tous les autres exemples<sup>(8)</sup> et il nous faut donc comprendre quel est ce contenu.

Et, l'on ne peut pas penser que la Michna écarte l'exemple de l'héritage parce que, s'agissant des nids d'oiseaux, il n'y a pas de différence, en la matière, dans le nombre des sacrifices que cette femme devait apporter au préalable et elle n'a donc fait qu'introduire un ajout supplémentaire. Il n'en est pas de même, en revanche, pour un héritage puisque celui qui le lègue disparaît. De même, la voix de l'agneau, qu'il possédait quand il était vivant, disparaît également.

(8) Il est difficile d'admettre qu'il cite cet exemple parce que lui seul montre une seule voix se changer en sept ou huit, ce qui correspond au nombre des sacrifices dont il est question ici. Il n'en est pas de même, en revanche, pour un héritage, lequel n'a pas de

chiffre fixe, puisque tout dépend du nombre d'héritiers de chaque personne. On verra le commentaire de la Michna du Rambam, précisant que : "les Mitsvot se multiplient", sans en énoncer le nombre.

## *Tazrya*

B) On mentionne une image et un exemple dans le but de clarifier l'idée exposée. C'est notamment le cas, en l'occurrence, comme le dit le Rambam : "ce fait leur était étranger". De ce fait, Rabbi Yochoua cite un exemple proche de ce dont il est question, celui d'un agneau<sup>(9)</sup>. Or, on peut s'interroger, à ce propos : en quoi l'idée est-elle plus claire grâce à cette précision : "nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est vivant, il n'a qu'une voix" ?

C) Selon la formulation de Rachi, au sens le plus simple, "nos Sages enseignent, à ce propos", plutôt que, par exemple : "comme les Sages l'ont dit" ou bien : "quelle image cela évoque-t-il ?". Cela veut dire que, de cette façon, non seulement on précise ce que sont les nids d'oiseaux de la Michna, mais en outre, et surtout, on justifie le fait que : "nos Sages enseignent, à ce

propos : quand l'animal est vivant, il a une voix". Or, cela n'est, en apparence, qu'un fait naturel. Vivant, l'animal a une seule voix, alors que, mort, il en a sept. Il n'est donc nullement nécessaire de justifier qu'il en soit ainsi.

En outre, même s'il fallait justifier une telle situation, la Michna ou même la Torah, en général n'ont pas pour objet d'expliquer un dicton populaire<sup>(10)</sup>. Il faut en conclure que, par ces mots, Rabbi Yochoua ne cherche pas à expliquer ce dicton populaire, mais plutôt à énoncer une Loi, une Hala'ha, découlant du fait que : "quand l'animal est vivant, il n'a qu'une seule voix" et que l'on peut déduire du cas présenté par notre Michna, à propos des sacrifices que la femme ayant enfanté doit apporter.

3. La Michna<sup>(11)</sup> dit ensuite : "Rabbi Chimeon Ben

(9) Le Targoum Kafa'h précise : "Rabbi Yochoua dit : un cas est comparable à celui-ci et suscite l'étonnement. Nos Sages disent, en effet, que..."

(10) On verra les Tossafot, à cette référence du traité Kinim, qui précisent : "le verset fait allusion à un bélier". Mais, l'on peut s'interroger, à ce propos.

(11) On verra, à ce sujet, le Mefarech et le commentaire du Roch.

*Likouteï Si'hot*

Akachya enseigne : les vieux ignorants, au fur et à mesure qu'ils vieillissent, perdent de plus en plus la raison, ainsi qu'il est dit<sup>(12)</sup> : Il ôte la parole aux orateurs et Il reprend la raison à ceux qui sont âgés. En revanche, il n'en est pas de même pour les anciens de la Torah. Au fur et à mesure qu'ils vieillissent, leur esprit mûrit, ainsi qu'il est dit<sup>(13)</sup> : les anciens ont la sagesse et les longs jours confèrent l'entendement".

La relation avec ce qui a été dit au préalable est la suivante : "tout comme celui qui est mort a sept voix, de même, les anciens de la Torah, au fur et à mesure qu'ils vieillissent

et perdent leurs forces, acquièrent la sagesse"<sup>(14)</sup>. On peut, toutefois, se poser les questions suivantes :

A) Pourquoi est-il nécessaire de préciser ici que : "les vieux ignorants, au fur et à mesure qu'ils vieillissent, perdent de plus en plus la raison" ?

B) Quelle idée s'agit-il d'introduire par ces mots, alors que l'idée première, la plus évidente est qu'en perdant ses forces, on perd également sa sagesse ?

C) Bien plus, il semble que ce soit là le contraire de ce qui est dit la Michna<sup>(15)</sup>, peu après,

(12) Job 12, 20.

(13) Job 12, 12.

(14) Selon les termes de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence du traité Kinim. Il en est de même selon le commentaire de la Michna, du Rambam, à cette référence, de même que le Mefarech et le commentaire du Roch, à cette référence.

(15) Il n'en est pas de même dans le traité Chabbat 152a et l'on comprend que le texte mentionne les différentes catégories, car ce passage parle de la vieillesse, en général et des évolutions négatives de l'homme qui l'atteint. Il mentionne aussi, au préalable, les pro-

pos des érudits de la Torah âgés, à propos de leur vieillesse, de même que ceux des ignorants âgés. Il parle des érudits de la Torah qui vieillissent avant de mentionner les ignorants qui vieillissent, conformément à l'ordre adopté par les versets de Job, "les anciens ont la sagesse", au verset 12 et : "Il ôte la parole aux orateurs", au verset 20. On verra le Iyoun Yaakov sur l'Eïn Yaakov, à cette référence du traité Kinim. Les différences entre les termes de la Michna du traité Kinim et ceux du traité Chabbat ont été longuement expliquées lors de la présente réunion 'hassidique.

## *Tazrya*

quand elle souligne qu'en vieillissant et donc en perdant ses forces, on acquiert la sagesse ?

D) En tout état de cause, cette affirmation aurait dû figurer après l'idée nouvelle qui est énoncée dans le paragraphe sur les anciens de la Torah, lesquels raffermissent leur sagesse, alors que l'inverse est vrai pour les ignorants âgés.

4. L'explication de tout cela est brièvement la suivante. La loi sur les nids d'oiseaux introduit effectivement une idée nouvelle. Une femme qui vient d'enfanter a l'obligation d'offrir un nid d'oiseaux, "l'un comme Ola, l'autre comme expiation". En

l'occurrence, elle doit aussi s'acquitter de son vœu, deux tourterelles comme Ola. Du fait des erreurs et des doutes surgissant chez cette femme et chez le Cohen, il est nécessaire de multiplier les sacrifices, jusqu'à sept ou huit.

De la sorte, on l'oblige à apporter des sacrifices supplémentaires dans le Temple, alors qu'elle n'est peut-être pas tenue de les offrir et que ceux qui devaient être offerts pour son compte sont d'ores et déjà sacrifiés<sup>(16)</sup>. De ce fait, elle a déjà obtenu l'expiation et elle s'est acquittée de toutes ses obligations<sup>(17)</sup>. Les autres sacrifices ne sont-ils pas des animaux profanes introduits sur l'esplanade du Temple<sup>(18)</sup> ?

(16) Concernant le sacrifice d'Ola, Rachi écrit systématiquement, dans les traités Pessa'him 28a, Kritout 7b et 22b, Ara'hin 5b, que l'on peut l'assortir d'une condition : "si j'ai enfanté il a pour but de m'acquitter de mon obligation et, si ce n'est pas le cas, c'est une offrande". On verra aussi son commentaire, sur le même sujet, dans le traité Zeva'him 67b. En revanche, le Rambam, dans son commentaire de la Michna, au traité Kinim et dans ses lois des sacrifices disqualifiés, au chapitre 10, ne mentionne pas cette condition.

(17) On notera qu'il y a, en cela, plusieurs doutes, comme l'expliquent longuement les commentateurs de la Michna.

(18) On verra le Rambam, lois des expiations insuffisantes, chapitre 1, au paragraphe 7 et lois des fautes commises par inadvertance, chapitre 11, au paragraphe 2, de même que le commentaire de Rachi cité dans la note 16. Concernant ce qui suit, on consultera l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "oiseau offert en sacrifice d'expiation au bénéfice du doute" et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

S'agissant de l'oiseau qui est offert comme sacrifice d'expiation en cas de doute, par exemple pour la femme qui vient d'enfanter, on peut déduire simplement de la Guemara<sup>(19)</sup>, que la Torah<sup>(20)</sup> introduit bien ici une idée nouvelle. Même si elle n'est pas certaine de s'être rendue impure<sup>(21)</sup>, cette femme doit, néanmoins, apporter un sacrifice d'expiation<sup>(22)</sup>, qui lui per-

mettra de consommer ce qui est consacré<sup>(23)</sup>. Ceci est comparable au sacrifice d'Acham du doute<sup>(24)</sup> que la Torah prescrit à celui qui n'est pas certain d'avoir commis une faute : "c'est ce que l'on appelle un Acham du doute, expiant ce doute et restant en suspens jusqu'à ce que l'on soit certain d'avoir commis une faute par inadvertance..."<sup>(25)</sup>.

(19) Traité Nazir 29a.

(20) On le déduit d'un verset à la fin de la Parchat Metsora : "qui a un écoulement, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme".

(21) On verra le commentaire de Rachi sur le traité Nazir 29a, les Tossafot, le commentaire du Roch et celui du Meïri, à la même référence.

(22) La Guemara, dans la version dont nous disposons, demande : "d'où sait-on que l'oiseau offert en tant que sacrifice d'expiation n'est pas consommé ?". On verra les termes de Rachi, sur le traité Nazir 29a, le Meïri, le commentaire du Roch, qui dit : "il faut en conclure qu'il enseigne ici la conclusion et que tout est déduit de ce verset". On verra aussi le commentaire de Rachi sur les traités Pessa'him et Kritout 7b, qui sont cités dans la note 16. Il dit aussi, dans le traité Temoura 34a, que l'étude porte

sur la Loi proprement dite de ce qui est offert au bénéfice du doute.

(23) On verra le Rambam, à la même référence des lois commises par inadvertance.

(24) On verra les Tossafot, à la même référence du traité Zeva'him, qui disent : "ce verset vient demander d'apporter un sacrifice au bénéfice du doute, comme c'est le cas pour l'animal d'un sacrifice d'Acham du doute". Selon la première explication, avant cela, l'interprétation des Tossafot est conforme également à l'avis de Rabbi Yochoua, car il est lui-même l'auteur des enseignements du traité Kinim pour lesquels aucun nom n'est spécifié. On consultera ce que dit la Guemara, à ce propos.

(25) Rambam, lois des fautes commises par inadvertance, au début du chapitre 8.



## *Tazrya*

Mais, en l'occurrence<sup>(26)</sup>, l'obligation, d'emblée, est certaine. Puis, le doute est introduit ultérieurement, par la femme et par le Cohen : s'est-elle acquittée de ce qui s'ajoute à son obligation pour obtenir l'expiation et l'a-t-elle effectivement obtenue<sup>(27)</sup> ?

En outre, comment définir ces sept ou huit sacrifices, qui sont offerts à cause d'un doute de la part de la femme ou bien du Cohen ? C'est donc à ce propos que Rabbi Yochoua dit<sup>(28)</sup> : "nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept". Il semble qu'il y

ait là deux idées contradictoires, car les sept voix sont : "les deux cornes qui font deux trompettes", les voix des cornes, des hanches..., sans relation avec la voix de l'agneau. Malgré cela, "nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est mort, il a sept voix".

Ainsi, la mort de l'agneau fait disparaître sa voix unique et des voix nouvelles apparaissent à travers ses cornes. Nos Sages affirment, cependant, que toutes sont les voix de cet agneau et ceci permet de définir les sacrifices qui sont présentés ici. Même s'ils sont offerts à cause de doutes ayant été soulevés après les

(26) On verra, toutefois, le commentaire du Ravad, à la fin du traité Kinim, qui dit : "voici le principe général que l'on doit adopter, dans le traité Kinim : l'oiseau offert comme sacrifice d'expiation est apporté s'il y a un doute, pour la femme qui vient d'enfanter et s'il y a un doute sur l'expiation. On le déduit d'un verset dans le traité Nazir". Mais, peut-être s'agit-il essentiellement là de la première explication.

(27) Lorsque le sacrifice d'expiation est un bovin, si le doute porte sur cette expiation, on n'apportera pas un Aham du doute, selon la Tossefta, dans les traités Kritout, chapitre 2, au paragraphe 7 et Horayot, chapitre 4, au paragraphe 1 et dans le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 8, à la fin du paragraphe 2 : "s'il y a un doute sur l'expiation, il sera expié". On verra l'Encyclopédie talmudique, précédemment citée et les références indiquées.

(28) On verra la note suivante.

*Likouteï Si'hot*

premiers sacrifices, ceux qui sont obligatoires, ils n'en sont pas moins : "sa voix". Ils sont obligatoires<sup>(29)</sup> également, tout comme<sup>(30)</sup> ses premiers sacrifices<sup>(31)</sup>.

(29) On notera que le traité Zeva'him 67a suit l'avis de Rabbi Yochoua : "l'oiseau d'Ola sacrifié vers le bas est comme celui qui est offert pour l'expiation. Dès lors que le Cohen tranche l'artère du cou, l'oiseau devient une expiation. On peut penser qu'il est possible d'obtenir l'expiation de cette façon, comme l'envisage Rachi, à la même référence. La Guemara, à cette référence, cite notre Michna du traité Kinim. Cela veut dire, tout d'abord, que Rabbi Yochoua est l'auteur de cet enseignement et la question porte sur la Michna définissant l'expiation et l'Ola, ce qui est sous-entendu et ce qui est clairement dit. En outre, le raisonnement lui-même est lié au contexte et l'on verra, sur ce point, la conclusion de la Guemara, à la page 68a, les Tossafot, à la même référence, de même que la note suivante.

(30) Certes, "tous ces sacrifices d'expiation ne sont pas consommés, car ils sont offerts à cause du doute", selon les termes du Rambam, dans ses lois des sacrifices disqualifiés, à la fin du chapitre 10 et dans son commentaire de la Michna, à cette référence du traité Kinim. Rachi, commentant le traité Zeva'him, dit, à ce propos : "ces sacrifices d'expiation ne sont pas mangés, car ils sont offerts dans le doute et la manière dont ils sont égorgés n'autorise pas leur consommation". On peut penser que Rachi

modifie sa formulation et qu'il n'emploie pas ici celle qu'il utilise par ailleurs, dans les traités Pessa'him, Temoura, Ara'hin et Kritout 26b, à propos du doute entre la naissance et l'écoulement, car peut-être ce sacrifice est-il un animal profane et, dès lors, on en interdit la consommation en l'égorgeant. Ces sacrifices d'expiation ne sont donc pas consommés et on les brûle, mais il y a là un raisonnement indépendant, une loi spécifique, s'appliquant à la manière de le manger, car l'égorgement ne permet pas une telle consommation. C'est ce qu'indiquent, au sens le plus simple, les termes de la Guemara, dans le traité Nazir, qui se concluent par : "quel est le souvenir ?... la femelle est consommée également... et l'on consomme...". Non seulement leur obligation est une certitude, mais la sainteté l'est aussi. On verra les Tossafot, à cette référence du traité Nazir et le commentaire du Roch, à cette référence, de même que l'Encyclopédie talmudique, à cet article et les références qui y sont indiquées, mais ce point ne sera pas développé ici.

(31) Ceci permet de comprendre le rapport et la relation que l'on peut faire avec le début de l'ordre Kodachim, lequel est lié à sa conclusion : "tous les sacrifices qui n'ont pas été offerts en tant que tels sont valables, mais ils ne permettent pas à leurs propriétaires de s'acquitter de leur

## Tazrya

5. Un tel sacrifice n'est donc offert qu'au bénéfice du doute. Dès lors, comment est-il en mesure de satisfaire une obligation, au même titre que celui que l'on est tenu d'apporter ? En fait, on trouve plusieurs exemples d'effets qui reçoivent plus d'importance

que leur cause<sup>(32)</sup>, notamment ceux-ci :

A) Dans les lois de la Soukka, il est dit que des planches<sup>(33)</sup> qui ont une épaisseur de plus de quatre *Tefa'h*, mais qui : "sont placées sur leur côté ayant moins de qua-

obligation". Cela veut dire qu'en la matière également, l'incident permet de multiplier les Mitsvot. En effet, "en plus de ce sacrifice, qui est valable, il faudra en apporter un autre pour s'acquitter de son obligation ou de son vœu", selon le commentaire de Rachi, au début du traité Zeva'him. De fait, le lien qui existe entre le début et la fin est établi par le Séfer Yetsira, chapitre 1, au paragraphe 7. Et, l'on peut penser que, de ce fait, la coutume de tout le peuple d'Israël, est de lier la conclusion d'un traité à son début. C'est ainsi que dans le paragraphe qui est récité, à Sim'hat Torah, pour le 'Hatan Béréchit, on indique que : "l'on rapproche le début de la fin". Et, il ne s'agit pas là uniquement d'une simple présentation. De fait, le Maharal et le Chnei Lou'hot Ha Berit mettent en garde, à ce sujet, comme l'indique le Kountrass Ets 'Haïm, au chapitre 31. En effet, c'est bien la conclusion qui a un rapport avec le début, qui est liée à lui. Les derniers Sages citent, à ce propos, le traité Bera'hot 10a et les Tossafot, à cette référence. On verra aussi le Véhyé

Bera'ha. En l'occurrence, donc, les sacrifices qui n'ont pas été effectués dans ce but n'en sont pas moins valables, puisque l'on peut : "asperger leur sang sur l'autel, brûler leurs entrailles et les consommer, le cas échéant", selon les termes de Rachi, à cette même référence. Cela veut dire qu'ils conservent leur sainteté et qu'ils ne peuvent donc pas être changés de destination, comme le précise la Guemara, à la page 2a-b : "ou bien cela est conforme à ton vœu... ou bien, si ce n'est pas le cas, il s'agit d'une offrande". On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence.

(32) On verra le Léka'h Tov, du Rav Y. Engel, au principe n°17 : "ce qui est accessoire peut être plus grave que l'essentiel".

(33) Traité Soukka 14b. Rambam, lois de la Soukka, chapitre 5, au paragraphe 7, Tour et Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 629, au paragraphe 18, ou bien au paragraphe 30 dans le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken.

*Likouteï Si'hot*

tre *Tefa'h*"(34) sont, malgré cela, impropres à constituer le feuillage de la Soukka(35). En effet, "dès lors qu'elles ont été disqualifiées, elles sont considérées comme des pièces métalliques, qui ne peuvent pas servir de feuillage, quel que soit le sens dans lequel elles sont placées"(36).

Cela veut dire<sup>(37)</sup> que ces planches sont interdites parce que l'on craint qu'elles deviennent un plafond<sup>(38)</sup>, ce qui est possible uniquement quand elles sont placées sur leur largeur de quatre *Tefa'h*. Pourtant, elles sont considérées comme des pièces métalliques et donc disqualifiées

d'emblée, y compris quand elles sont agencées de telle façon qu'elles ne peuvent pas devenir un plafond pour la Soukka.

B) Le 'Hatam Sofer donne une explication bien connue<sup>(39)</sup>, à propos du second jour de la fête de Chavouot. Il affirme que celui-ci a un caractère plus impératif que les autres fêtes, pour lesquelles un second jour a été instauré en exil. En effet, ce second jour n'est pas introduit du fait du doute, comme c'est le cas pour les autres fêtes, mais il a le caractère de la certitude. Car, il n'y a jamais eu de doute, concernant

(34) C'est ce que disent le Rambam, le Tour et Choul'han Arou'h, l'Admour Hazaken, à la même référence. Rachi précise que : "elles ont moins de trois *Tefa'h* d'épaisseur" et l'on verra aussi ce qu'explique le Maharcha, à ce propos.

(35) Comme le dit Rav Kahana, dans la Guemara. Rav Na'hman est de son avis. Rav 'Hisda et Rabba Bar Rav Houna sont eux-mêmes revenus sur leur position, comme l'expliquent les Hagahot Maïmonyot, à cette référence, au paragraphe 7.

(36) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence, le Toureï Zahav, dans le même chapitre, au paragraphe 19 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence. Le Rambam indique aussi que : "cette planche est disqualifiée"

(37) On verra le Tsafnat Paané'a'h sur le Rambam, lois du 'Hamets et de la Matsa, chapitre 6, au paragraphe 2.

(38) Selon les termes de Rachi, à cette même référence.

(39) Dans ses Responsa, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 145 et l'on verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1030.

## *Tazrya*

Chavouot, à la différence de Pessa'h et de Soukkot. En effet, cette fête est toujours célébrée le cinquantième jour de l'Omer<sup>(40)</sup>. Et, Chavouot dure deux jours uniquement pour ne pas faire de distinction entre les fêtes<sup>(41)</sup>.

Il en résulte qu'il y a un second jour de Chavouot parce qu'il y en a un à Pessa'h et à Soukkot, afin de ne pas faire de différence entre les fêtes. Or, le second jour de Pessa'h et de Soukkot n'est introduit qu'à cause du doute, alors que celui de Chavouot a la puissance et la force d'une certitude, ce que n'ont pas Pessa'h et Chavouot.

6. D'après ce qui vient d'être dit, au paragraphe 4, on peut considérer, à l'inverse, que la loi relative aux nids

d'oiseaux apporte une précision sur le fait que : "quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept". Rabbi Yochoua dit, en effet : "nos Sages enseignent, à ce propos", ce qui veut dire que : "il vient délivrer un enseignement et il en reçoit un". On peut, en l'occurrence, clarifier la définition et les lois de l'agneau, quand il est vivant et de ce qui est modifié, quand il meurt.

L'un des cas présentés ici<sup>(42)</sup> est celui de l'agneau qui fait l'objet d'un culte idolâtre. La Hala'ha précise qu'un tel animal ne peut pas être offert sur l'autel<sup>(43)</sup> et la Guemara<sup>(44)</sup> pose, à son propos, la question suivante : "un changement est-il concevable pour celui qui a fait l'objet d'un culte idolâtre ou non ?" puis

(40) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 494.

(41) Rambam, lois de la sanctification du nouveau mois, chapitre 3, au paragraphe 12.

(42) Traité Temoura 28a, pages suivantes et références indiquées. Rambam, lois des interdits de l'autel, chapitre 3, au paragraphe 6.

(43) Il n'en est pas de même, en revanche, pour une personne ordinaire. L'animal n'est alors pas interdit, comme l'indiquent le traité Temoura 29a et le Rambam, au début du chapitre 8 des lois de l'idolâtrie.

(44) Traité Avoda Zara 46b.

*Likouteï Si'hot*

elle rapproche<sup>(45)</sup> cette question d'une autre interrogation : "si quelqu'un se prosterne devant un animal, sa laine peut-elle être utilisée pour faire des fils d'azur ? Ses cornes peuvent-elles servir pour les trompettes, ses entrailles pour les flûtes, ses intestins pour les cordes des violons ?"<sup>(46)</sup>.

C'est précisément ce que l'on peut déduire, pour la Hala'ha, de l'affirmation selon laquelle : "quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept". En effet, les trompettes fabriquées avec les cornes de l'agneau mort sont déjà détachées de lui et elles ont donc été modifiées. Il en résulte que les sept voix de l'agneau ne sont pas les siennes. Ce ne sont plus ses hanches, sa peau, mais la voix des trom-

pettes, celle des flûtes et du tambour.

En d'autres termes, ces sept voix sont sans rapport avec la voix unique de l'agneau vivant. On considère pourtant que : "il en a sept" et que, du point de vue de la Torah, en rapport avec l'interdiction pour l'autel, toutes les sept restent liées à la voix unique de l'agneau vivant. La situation de l'agneau qui a fait l'objet d'un culte idolâtre ne peut donc pas être modifiée dans sa relation avec l'autel<sup>(47)</sup>. Toutefois, ceci peut être exprimé de deux façons :

A) Il est dit que : "ses cornes sont disqualifiées pour les trompettes et ses hanches pour les flûtes"<sup>(48)</sup> et il peut en être ainsi uniquement parce que celles-ci proviennent de l'agneau. Elles restent, de ce

(45) 47a et l'on verra le commentaire de Rachi, à cette référence.

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

(47) Le Rambam tranche la Loi en ce sens, dans ses lois des interdits de l'autel, chapitre 4, au paragraphe 7. Le

Meïri, à cette référence du traité Avoda Zara, en dit de même, bien que la Guemara reste sur une question. On verra aussi le Kessef Michné, à cette référence.

(48) Selon les termes du Rambam, à cette même référence.

## *Tazrya*

fait, interdites à l'autel. En revanche, elles ne deviennent pas elles-mêmes des instruments de l'idolâtrie<sup>(49)</sup>, ayant fait l'objet d'un culte, par rapport à l'autel, car elles ont acquis, de la sorte, une existence nouvelle.

B) Mais, l'on peut aussi penser que ses cornes ne peuvent pas être utilisées pour les trompettes, au même titre que l'agneau lui-même ne peut pas être offert sur l'autel<sup>(50)</sup>. Elles sont donc des instruments d'idolâtrie, à proprement parler, ce qui les rend repoussantes pour l'autel.

(49) On verra le commentaire de Rachi, à cette référence. Les Tossafot se demandent si ce qui est rattaché au sol peut être considéré comme un instrument d'idolâtrie, bien qu'il ne soit pas interdit pour un homme ordinaire. Le commentaire de Rachi sur le traité 'Houlin 40a dit que : "un animal ne peut être interdit du fait de l'idolâtrie, quand il est appelé divinité". On verra aussi le commentaire de Rachi sur le traité Avoda Zara 47a et les Tossafot sur le traité Avoda Zara 47b, selon lesquels il est plus judicieux d'interdire l'animal à l'autel que ce qui est rattaché au sol.

(50) Le Rambam, à la même référence, dit : "si quelqu'un se prosterne devant un animal, celui-ci est interdit pour l'autel et sa laine l'est aussi pour les vêtements du Cohen, de même que ses cornes pour les trompettes. Tout cela à la fois est interdit". De sa formulation, on peut comprendre que l'animal est interdit parce que l'on ne peut pas offrir sur l'autel ce qui a fait l'objet d'un culte idolâtre et qu'il en est donc de même pour l'usage de sa laine dans les vêtements du Cohen ou bien de ses cornes pour les trompet-

tes. Tout ceci est interdit pour l'autel, ayant fait l'objet d'un culte idolâtre. On verra, à ce propos, la seconde édition du Tsafnat Paanéa'h, à la page 86d, qui dit que, si l'on se prosterne devant un animal, celui-ci est aussitôt interdit, avec tout ce qui le constitue.

(51) On trouve une illustration de ces deux façons dans l'interdiction de l'idolâtrie, pour une personne ordinaire, lorsque l'objet a été modifié. En effet, peut-on dire que : "tout ce qui émane de lui en est l'équivalent", comme l'affirment Rachi, à la page 46b et le Meïri, à la même référence ? Cela veut dire que l'on ne peut tirer profit de ce qui découle de cet objet, au même titre que de l'objet lui-même, car l'ensemble a le contenu de l'idolâtrie, mais ce point ne sera pas développé ici. Et, l'on peut, peut-être, retrouver également ces deux façons dans l'agneau qui a été échangé contre l'idolâtrie, selon le traité Avoda Zara 54b, le Rambam, lois de l'idolâtrie, au début du chapitre 8, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, à la fin du chapitre 145. On peut dire, en effet, que ses cornes sont interdites pour les trompettes et ses hanches

*Likouteï Si'hot*

Cette distinction a une incidence concrète. Selon la première façon, elles reçoivent effectivement une existence nouvelle et leur interdiction est donc uniquement d'ordre rabbinique<sup>(52)</sup>. Selon la

seconde façon, en revanche, il est une interdiction de la Torah<sup>(53)</sup> d'approcher de l'autel ce qui a fait l'objet d'un culte idolâtre<sup>(54)</sup>.

pour les flûtes, parce qu'elles sont partie intégrante de cet agneau. Il est donc interdit d'en tirer profit, comme c'est le cas pour la viande de cet agneau, après sa mort. Mais, l'on peut penser aussi que les trompettes et les flûtes de l'idolâtrie sont interdites de manière spécifique. Rabbi Yochoua, précise donc, sur ce point : "nos Sages enseignent à ce propos : quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept", ce qui veut bien dire que les trompettes sont devenues celles de l'idolâtrie, comme le texte l'indiquera par la suite, pour l'animal ayant fait l'objet d'un culte idolâtre, qui ne peut pas être offert sur l'autel. On peut penser aussi que ceci a une incidence sur la Hala'ha : en effet, est-il permis de se servir de ces voix, d'en tirer profit, alors qu'il est interdit de prononcer une oraison funèbre avec des flûtes de l'idolâtrie, selon le Rambam, lois de l'idolâtrie, chapitre 9, au paragraphe 14, le Tour et Choul'han Arou'h, chapitre 143, au paragraphe 4 ? Selon la première façon, il est effectivement interdit d'utiliser cette flûte parce qu'elle fait partie de l'agneau, non pas parce qu'elle est un instrument de l'idolâtrie. Il n'est donc pas interdit de jouer de cette flute et de s'en servir. En

pareil cas, en effet, on ne tire pas profit de la flûte de l'idolâtrie proprement dite, mais des hanches de l'animal et de ses intestins, ayant eux-mêmes servis pour l'idolâtrie. Cela veut bien dire qu'il ne s'agit pas d'un profit, surtout d'après la première explication des Tossafot, dans les traités Pessa'him 26a et Avoda Zara 48b, soulignant que, même pour l'idolâtrie, un profit est nécessaire. On verra aussi le Pricha, à la même référence, au paragraphe 10, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela.

(52) On verra les Tossafot sur le traité Avoda Zara 46b, pour lesquels il est bien évident que, selon la Torah, ce qui a fait l'objet d'un culte idolâtre a été modifié, de ce fait, comme c'est le cas pour le salaire d'une prostituée. La question se pose donc d'une interdiction selon les Sages. En effet, compte tenu de la gravité de l'idolâtrie, on peut l'interdire, même s'il y a eu une modification.

(53) Comme on peut le déduire du Rambam, à cette référence.

(54) Ceci a une conséquence simple : faut-il l'écarter même a posteriori ? On verra, à ce sujet, le Lé'hem Michné sur le Rambam, à cette référence.



## *Tazrya*

C'est bien ce que Rabbi Yochoua indique ici : "nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept". La Michna traite, en l'occurrence, des sacrifices que doit apporter la femme venant d'enfanter et ceci permet d'expliquer ce qui est dit ici à propos de cet agneau.

Les nids d'oiseaux sont offerts à cause du doute se faisant jour à propos de ceux que l'on a une obligation d'apporter. Ils sont aussi : "sa voix" et ont donc un caractère obligatoire, au même titre que les premiers sacrifices. Il en est de même également pour l'agneau qui a fait l'objet d'un culte idolâtre.

(55) Seul un avis, "selon certains", dit que la laine est interdite pour le fil d'azur. En effet, il n'y a pas là un véritable changement, permettant d'acquiescer une existence nouvelle, comme c'est le cas pour les sept voix. On verra, à ce propos, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 11, au paragraphe 13, à propos de la laine des Tsitsit. On consultera aussi le Tsafnat Paanéah, lois des prélèvements agricoles, chapitre 1, paragraphe 24, à la page 24a, qui dit que la laine est considérée comme telle, y compris quand elle est

Même si ses cornes et ses hanches ont subi un changement, acquis une existence nouvelle et ne semblent donc pas être disqualifiées pour l'autel, comme c'est le cas quand elles sont rattachées à l'agneau. On précise, cependant, qu'il a sept voix, mais qu'il est intrinsèquement disqualifié, d'après la Torah, comme l'est la voix unique, parce qu'il est devenu un instrument de l'idolâtrie, a fait l'objet d'un culte et est donc interdit pour l'autel. Ses cornes et ses hanches deviennent ainsi celles de l'idolâtrie<sup>(55)</sup>. Elles sont alors disqualifiées pour les trompettes et les flûtes parce qu'elles sont repoussantes pour l'autel.

rattachée à l'animal, notamment d'après le commentaire de Rachi et les propos de nos Sages, dans le traité Chabbat 74b : "ils tissèrent les chèvres : à même les chèvres". On verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 496. C'est donc pour cette raison qu'il y a une discussion afin de déterminer s'il s'agit bien d'un instrument de l'idolâtrie, "sa voix" et, de ce fait, d'une interdiction spécifique, car la laine reste, comme elle l'a été d'emblée, une partie de l'agneau qui n'a pas été totalement modifiée. Bien enten-

*Likouteï Si'hot*

7. Concernant le fait que : “quand l’animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept”, il y a aussi un autre aspect, totalement différent des nids d’oiseaux qui sont offerts par la femme venant d’enfanter. On souligne que l’agneau a subi une chute, une modification, du fait de sa mort, par rapport à ce qu’il était au préalable, encore vivant. Il n’en est pas de même, en revanche, pour les nids d’oiseaux. Les concernant, la Michna cite plusieurs cas possibles, celui du Cohen qui n’a pas eu la pensée qu’il fallait, celui de la femme qui ne sait plus ce qu’elle a donné, celui du Cohen qui ne sait plus ce qu’il a fait. Il y a aussi le détail des différences entre une seule espèce et deux espèces. A chacun de ces doutes correspond un sacrifice, au point que l’on peut être conduit à en offrir sept ou huit.

De ce fait, la Michna indique ensuite que : “Rabbi Chimeon Ben Akachya enseigne : les vieux ignorants, au fur et à mesure qu’ils vieillissent, perdent de plus en plus la raison, ainsi qu’il est dit : Il ôte la parole aux orateurs et Il reprend la raison à ceux qui sont âgés. En revanche, il n’en est pas de même pour les anciens de la Torah. Au fur et à mesure qu’ils vieillissent, leur esprit mûrit, ainsi qu’il est dit : les anciens ont la sagesse et les longs jours confèrent l’entendement”. La première partie de ce texte correspond à l’idée qui vient d’être développée et c’est pour cela qu’il est dit, tout d’abord : “les vieux ignorants, au fur et à mesure qu’ils vieillissent, perdent de plus en plus la raison”.

Rabbi Chimeon Ben Akachya explique ici que, dans la période de la vieillesse, les érudits de la Torah per-

du, ceci prolonge également la discussion des premiers Sages, Rachi et le Ramban, qui se demandent si les cloches attachées au manteau du grand Prêtre se trouvaient à l’intérieur des

grenades qui y étaient également fixées ou bien à côté de celles-ci, comme l’expliquent, notamment, les Tossafot Yom Tov, dans le commentaire de cette Michna.

*Tazrya*

dent leurs forces, "ils sont affaiblis et leur corps se flétrit". Mais, malgré cela, "leur sagesse se développe"<sup>(56)</sup>. Pourtant, d'une manière naturelle, il est un fait que leur intellect décroît<sup>(57)</sup>, comme on peut le constater chez les ignorants âgés. Or, "l'esprit des anciens de la Torah mûrit", bien que leur qualité, la raison première, soit leur état d'érudit de la Torah et il aurait donc été suffisant, semble-t-il, que leur intellect ne se flétrisse pas, à la différence des ignorants âgés, mentionnés au préalable et dont on a dit qu'ils "perdent la raison"<sup>(58)</sup>, mais, en l'occurrence, le fait nouveau qui est constaté ici est encore plus important, "leur sagesse se développe, leur intellect se raffermir et ils augmentent leur perfection"<sup>(56)</sup>, au-delà de l'érudition

qu'ils possédaient d'ores et déjà, au préalable.

C'est précisément sur ce point que l'idée introduite ici est la plus proche des nids d'oiseaux, mentionnés au préalable. En effet, il en est ainsi pour les érudits de la Torah âgés : "au fur et à mesure qu'ils vieillissent", non pas en une seule fois, qui serait la cause d'un tel état et provoquerait leur chute. Chaque jour, leur corps devient de plus en plus faible. De manière naturelle, leur intellect devrait donc également décroître quotidiennement, comme c'est le cas pour les ignorants âgés, lesquels, "au fur et à mesure", "perdent la raison". Les érudits, à l'inverse, ont, de jour en jour, l'esprit de plus en plus clair.

(56) Selon le commentaire de la Michna, du Rambam, à cette référence.

(57) On verra le commentaire du Or Ha 'Haïm sur le verset Vaye'hi 47, 29.

*Likouteï Si'hot*

Et, l'on peut penser que ceci a une incidence sur la Hala'ha, notamment sur la capacité de siéger dans le Sanhédrin, puisque l'on doit avoir un certain âge pour cela<sup>(59)</sup>. Or, il en est strictement de même pour les nids d'oiseaux, que l'on a cités précédemment. Chaque chute, chaque doute est à l'origine d'un sacrifice supplémentaire.

8. On peut expliquer tout cela selon la dimension profonde de la Torah, en établissant un lien avec Rabbi Yochoua, qui est l'auteur de toutes les lois relatives aux nids d'oiseaux, en l'absence d'une mention contraire<sup>(60)</sup>.

De façon générale, l'ordre Kodachim, "les biens consacrés", présentent les Juifs comme un peuple saint. Pour ce qui les concerne, le traité 'Houlin, ayant pour objet ce qui a un caractère profane, fait également partie de cet ordre Kodachim. A la conclusion de celui-ci, on fait référence à la femme qui vient d'enfanter, ce qui fait allusion à la délivrance des Juifs. On sait<sup>(61)</sup>, en effet, que l'exil est comparé à la gestation et la délivrance, à la naissance, ainsi qu'il est dit<sup>(62)</sup> : "Tsion a souffert et donné naissance à ses enfants".

Rabbi Yochoua ajoute donc un mot de fin et de conclusion en expliquant de

(58) On verra le Mefarech sur le traité Kinim et le commentaire du Roch, à cette référence.

(59) Traité Sanhédrin 17a et références indiquées. Le Rambam, dans ses lois du Sanhédrin, chapitre 2, au paragraphe 6, parle de : "ceux qui ont acquis la vieillesse". Certes, le traité Sanhédrin 36b dit que : "l'on ne fait pas siéger un vieillard au Sanhédrin". Mais, le Rambam, à cette même référence, au paragraphe 3, explique que ceci concerne un : "vieillard d'un âge très avancé" et cette restriction se limite uniquement aux condamnations à

mort. On verra, notamment, la version et le commentaire du traité Horayot, chapitre 1, à la Michna 4, le commentaire de Rachi et celui du Rambam, à cette référence, de même que les Tossafot Yom Tov, mais ce point ne sera pas développé ici.

(60) Traité Zeva'him 67b et pages suivantes.

(61) On verra le Torah Or, au début de la Parchat Vaéra.

(62) Ichaya 66, 8 : "comme aux jours de ta sortie du pays de l'Egypte" et l'on verra Yé'hezkel, au chapitre 16.

*Tazrya*

quelle manière on peut se maintenir, pendant le temps de l'exil et parvenir à cette naissance : "nos Sages enseignent, à ce propos : quand l'animal est vivant, il a une voix et quand il est mort, il en a sept"<sup>(63)</sup>.

Le Midrash relate<sup>(64)</sup> que : "Adrien dit à Rabbi Yochoua : grand est l'agneau qui parvient à se maintenir parmi soixante-dix loups ! Rabbi Yochoua lui répondit : grand est le Berger Qui le protège, le garde et les brise devant lui !".

Une question est posée, à ce sujet : on peut comprendre qu'il en soit ainsi quand les Juifs sont comparables à un agneau vivant, c'est-à-dire lorsqu'est encore vivace en eux le niveau des Patriarches, Avraham, Its'hak et Yaakov<sup>(65)</sup>. De ce fait, "grand est le Berger Qui le protège, le garde", Qui préserve les Juifs pour qu'ils soient un agneau vivant.

A l'inverse, lorsque l'agneau est mort, lorsque le niveau des Patriarches n'éclaire plus à l'évidence, sept nouvelles voix font alors leur

(63) Bien entendu, il s'agit bien ici d'un agneau, au point que Rabbi Yochoua n'ait nul besoin de le spécifier et qu'il dise uniquement : "quand il est vivant", car ceci fait suite aux sacrifices de la femme qui vient d'enfanter, parmi lesquels figure, avant tout, un agneau d'Ola.

(64) Midrash Tan'houma, Parchat Toledot, au chapitre 5, Midrash Esther Rabba, à la fin du chapitre 10 et au chapitre 11.

(65) Ils étaient bergers et le verset Vaygach 47, 3 parle de : "nos pères", au pluriel. Ceci concerne notamment

Its'hak et Yaakov, car il est dit que : "c'est par Its'hak que vous aurez une descendance", mais ce ne sera pas la totalité de sa descendance, selon le verset Vayéra 21, 12. Le traité Nedarim 31a dit : "l'agneau de l'Ola", à propos du sacrifice de Its'hak et l'on verra aussi les références qui sont indiquées. En outre, il y a l'exemple du travail de Yaakov pour le troupeau de Lavan, comme l'explique le Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 254 et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

apparition, qui ne sont plus comparables à la voix unique des Patriarches. Et, ces voix se répartissent entre différentes catégories. Dès lors, comment le Berger peut-Il les protéger ?

Rabbi Yochoua apporte à cette question la réponse suivante : “quand il est mort, il en a sept” et le Midrash<sup>(66)</sup> explique : “Il est dit<sup>(67)</sup> que : ‘Tu as déplacé une vigne d’Égypte’ : tout comme une vigne vivante repose sur des tuteurs morts, les enfants d’Israël sont vivants et ils s’en remettent aux ‘morts’, c’est-à-dire aux Patriarches”.

Ainsi, il y a bien sept voix, sept catégories différentes de Juifs, mais l’existence des uns n’est pas totalement différentes de celle des autres. Tous

sont liés ensemble et “vivants” grâce à la voix unique, celle de l’agneau vivant, des Patriarches, pères de tous les Juifs et de chacun d’entre eux en particulier<sup>(61)</sup>.

Tout comme les Patriarches eurent une “voix unique” pour notre Père Qui se trouve dans les cieux, il en est de même également pour les sept voix différentes, celles des Juifs qui se répartissent en sept manières de servir D.ieu<sup>(68)</sup>. Tous possèdent, en leur existence, une “voix unique” pour notre Père Qui se trouve dans les cieux. De chacune de ces sept voix, on peut dire : “la voix est celle de Yaakov”<sup>(69)</sup>, grâce à laquelle : “les mains d’Essav ne dominent pas”<sup>(70)</sup>, car le Berger les protège.

(66) Midrash Chemot Rabba, chapitre 44, au paragraphe 1.

(67) Tehilim 80, 9.

(68) On verra, notamment, le Likouteï Torah, au début de la Parchat Beaalote’ha.

(69) Toledot 27, 22. On verra ce que disent nos Sages du verset : “écoute, Israël”, qui fut prononcé par les fils de Yaakov : “tout comme il n’y a, dans ton cœur, que l’Unique, il n’y a, dans

notre cœur, que l’Unique”, selon le traité Pessa’him 56a et le Chaareï Techouva, de l’Admour Haémtsahi, tome 2, dans le discours ‘hassidique intitulé : “le Raya Méhemna enseigne”. Il en est également ainsi dans le monde de Brya, en lequel ne se trouve pas les créatures d’Atsilout.

(70) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 65, au paragraphe 20.

## *Tazrya*

C'est précisément ce que Rabbi Yochoua souligne ici : "quand il est mort, il a sept voix". Les sept catégories sont vivantes et elles existent. Il en est ainsi parce que : "il est mort", ce qui veut dire que : "ils s'en remettent aux morts, aux Patriarches".

9. Toutefois, on peut encore se poser la question suivante. Il est vrai que : "grand est le Berger, Qui le protège, le garde", mais combien de temps encore faudra-t-il demeurer au milieu de ces soixante-dix loups ? Comment justifier cet exil particulièrement long ?

Pour répondre à cette question, la Michna se poursuit en rappelant que la vieillesse existe et qu'il y a, pendant le temps de l'exil, des personnes âgées, vivant longtemps, qui, de cette façon, peuvent acquérir la sagesse et l'entendement.

Il en fut bien ainsi, lors de la sortie d'Égypte<sup>(71)</sup>. Les enfants d'Israël affirmèrent alors qu'ils étaient prêts à renoncer au : "large butin", pourvu qu'ils quittent l'exil au plus vite, mais D.ieu voulut qu'ils soient libérés de ce pays précisément en étant en possession de ce : "large butin".

La finalité profonde de l'exil est l'élévation des parcelles de sainteté introduites dans la matière du monde<sup>(72)</sup>. Les enfants d'Israël doivent emporter : "leur argent et leur or avec eux"<sup>(73)</sup>. Chacun doit apporter l'élévation à la totalité des parcelles se trouvant dans la part du monde qui lui est confiée. C'est de cette façon que la délivrance peut atteindre la plénitude.

A notre époque, nous sommes déjà parvenus, selon tous les avis<sup>(74)</sup>, à cette : "vieillesse" et à cet : "âge avancé" de la période de

(71) Traité Bera'hot 9a et pages suivantes.

(72) On verra, notamment, le Torah Or, au début de la Parchat Le'h Le'ha et à la page 117b.

(73) Ichaya 60, 9.

(74) Car, toutes les dates limites de la venue du Machia'h sont passées, selon le traité Sanhédrin 97b.

*Likouteï Si'hot*

l'exil. La vieillesse obtenue est même considérable et si, ce qu'à D.ieu ne plaise, quelques instants sont encore nécessaires pour atteindre la perfection de l'âge avancé, en exil, D.ieu fasse que l'on oublie tous ces calculs !

Certes, il est dit que : "il n'y a pas d'oubli devant le Trône de Ta gloire".

Néanmoins, l'exil, dans son intégralité, est plus bas que : "le Trône de Ta gloire"<sup>(75)</sup> et, à ce stade, l'oubli existe effectivement<sup>(76)</sup>. Que tous ces calculs soient donc effectivement oubliés et que la délivrance soit immédiate<sup>(77)</sup>, selon notre propre perception, ici-bas, dans le monde, par notre juste Machia'h.

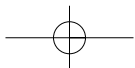
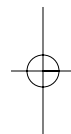
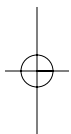
(75) Ainsi, on connaît l'affirmation suivante de l'Admour Hazaken, dans le Péla'h Ha Rimon, Chemot, à la page 7a : "pour les âmes les plus hautes, comme celle de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï, le Temple n'a jamais été détruit".

(76) On verra aussi les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 2, au paragraphe 10. Et, a fortiori l'oubli est-il nécessaire pour le bien.

(77) Rambam, lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 5.



**METSORA**



*Metsora**Metsora***Le lobe de l'oreille**

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Metsora 5730-1970)  
 (Etude du commentaire de Rachi sur le verset Metsora 14, 14)  
 (Likouteï Si'hot, tome 17, page 157)

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “le Cohen prendra du sang de l’offrande délicate et le Cohen le placera sur le lobe de l’oreille de celui qui est purifié...”, Rachi cite le mot : “lobe” et il explique : “c’est la partie médiane de l’oreille. La racine de ce mot *Tenou’h*, ‘lobe’, ne m’est pas connue et ceux qui se consacrent à l’interprétation l’appellent : ‘*tendrum*’<sup>(2)</sup>”.

(1) Metsora 14, 14

(2) Selon le sens simple de la formulation adoptée par Rachi, on peut penser qu’il fait allusion au devant de l’oreille, près de l’orifice, comme l’écrivent le Pricha sur le Tour, Yoré Déa, chapitre 309, au paragraphe 7 et le Touréï Zahav, chapitre 309, au paragraphe 4. C’est aussi ce que l’on peut déduire de son commentaire sur la Parchat Tetsavé, que le texte citera par la suite : “de l’intérieur de l’oreille”. En revanche, tel n’est pas l’avis du Targoum Onkelos, sur les versets 14, 17 et 25, 28, à propos desquels il dit, en effet : “le haut de l’oreille”, ni celui du Gaon, mentionné par Rabbi Avraham Ibn Ezra dans son commentaire du verset Tetsavé 29, 20 : “la partie tendre liée à l’arrondi de l’oreille”, ni celle du Radak, dans le Séfer Ha Chorachim, à l’article : “lobe”, qui indique : “la partie tendre qui se trouve à l’extrémité de l’oreille”. Il en est

de même pour le Sifteï Cohen sur la Torah, à la Parchat Tsav et le commentaire du Zaït Raanan, qui sera cité par la suite, dans la note 25. Le Targoum Onkelos, dans la Parchat Tetsavé et dans la Parchat Tsav, que le texte mentionnera par la suite, dit aussi : “le haut de l’oreille”. Il en est de même également pour le Me’hilta de Rabbi Chimeon Ben Yo’häï sur le verset Michpatim 21, 6, qui dit aussi : “la partie haute de l’oreille”. Ceci est vrai aussi du Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence, dans la Parchat Tetsavé et dans la Parchat Tsav, aux mêmes références. Sur ce verset et sur le verset 25, 28, par la suite, celui-ci explique : “sur la partie moyenne de l’oreille” et, au verset 17 : “sur le cartilage de l’oreille”. Il en est de même pour les versets Tetsavé 29, 20 et Tsav 8, 23 : “sur le cartilage de l’oreille d’Aharon, qui en est la partie intérieure” et au verset 24 : “la partie

*Likouteï Si'hot*

Or, on peut ici s'interroger. Il est vrai que le mot :

moyenne". On verra aussi les responsa Tséma'h Tsédek, partie Yoré Déa, au chapitre 229, d'après les Tossafot Yom Tov et le Lé'hem 'Hamoudot sur le début du chapitre 6 du traité Be'horot. On peut déduire du commentaire de Rachi sur la Guemara que la partie haute de l'oreille est le cartilage. Ce terme est cité par Rachi également dans son commentaire de la Parchat Tetsavé, à la même référence. Et, le commentaire de Rachi sur le traité Be'horot 40b indique aussi que l'ensemble de la partie haute de l'oreille est appelée : "lobe". On peut donc parler de partie moyenne de l'oreille également d'après le Targoum Onkelos. On consultera longuement toutes ces références, de même que le Midrash Léka'h Tov sur ce verset, qui dit : "c'est la partie moyenne, proche de la partie supérieure de l'oreille". Le Midrash Ha Gadol, à cette référence de la Parchat Tetsavé, dit : "c'est le haut de l'oreille, qui en est la partie médiane". Or, dans la signification de ce mot, il n'y a pas lieu, en apparence, d'introduire une différence entre le commentaire de Rachi sur la Torah et sur la Guemara, puisqu'il fait référence à la réalité concrète. En fait, on sait que la Michna, dans le traité Be'horot 37a, parle d'un défaut : "dans le cartilage, mais non sur la peau", qui est : "la partie tendre de l'oreille", comme le précise Rachi, à cette référence. Cela veut dire que le cartilage, "lobe de l'oreille" d'après Rachi, correspond à toute sa partie supérieure, comme l'indiquent les Tossafot Yom Tov. Les

"lobe" est peu fréquent dans la Torah<sup>(3)</sup>. On l'a déjà rencon-

termes de : "cartilage" et de : "lobe" s'appliquent effectivement à cette partie supérieure. Néanmoins, tels qu'ils sont interprétés par Rachi, ils constituent, à proprement parler, la partie médiane de l'oreille, comme l'indiquent aussi le Pricha et le Touréï Zahav précédemment cités. Toutefois, on peut penser que le Touréï Zahav, à cette référence, indique uniquement comment il faut comprendre le mot : "lobe", dans le commentaire de Rachi. En revanche, selon la Hala'ha, il pense qu'un défaut du lobe de l'oreille disqualifie celui qui le porte, comme l'indique le Choul'han Arou'h, à propos de toute la partie supérieure et dure de l'oreille. En fait, il précise ici le sens de ce que le Choul'han Arou'h dira, par la suite : "mais non la peau qui est au bord de l'oreille", comme l'indiquent Rachi, commentant le traité Be'horot et le Elya Rabba. C'est aussi ce qu'écrit le Rav Y. A. Hamler, dans le Yagdil Torah, paru à New York, en Tichri 5738, à la page 36. On verra également la réponse du Radal, à la page 42. En revanche, les responsa du Tséma'h Tsédek, à cette référence, ne vont pas dans le sens du Touréï Zahav. On verra les notes 13 et 37, ci-dessous, mais ce point ne sera pas développé ici.

(3) On verra le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence de la Parchat Tetsavé, qui constate que : "on ne trouve pas l'équivalent de ce terme".

## *Metsora*

tré, au préalable, dans la Parchat Tsav(4) ou même, encore avant cela, dans la Parchat Tetsavé(5). Bien plus, dans ce dernier cas, Rachi explique le sens en ces termes : “c’est le cartilage médian<sup>(6)</sup> de l’intérieur de l’oreille que l’on appelle ‘*tenrus*’<sup>(7)</sup>”. Il a donc déjà énoncé la définition de ce mot et, dès lors, pourquoi doit-il le répéter ici ?

De fait, s’il est une raison pour laquelle Rachi ne peut pas se contenter de l’explication qu’il a donnée dans la Parchat Tetsavé, le conduisant à la répéter ici parce que le verset emploie encore une fois

le mot : “lobe”, il aurait rappeler son commentaire encore une fois, déjà au préalable, dans la Parchat Tsav !

2. On pourrait proposer une explication simple. Dans la Parchat Tsav, Rachi indique, d’emblée<sup>(8)</sup>, que : “j’ai déjà commenté tout ce qui concerne l’inauguration du Sanctuaire dans la Parchat Tetsavé”. Il n’a donc pas besoin de répéter la signification du mot : “lobe”, qui a déjà été donnée dans la Parchat Tetsavé, traitant du même sujet. Dans notre Paracha, en revanche, ce mot est utilisé dans un tout autre contexte.

(4) 8, 23-24.

(5) Tetsavé 29, 20.

(6) C’est ce qui figure dans les deux premières éditions de Rachi et dans plusieurs manuscrits. On peut déduire des Tossafot Yom Tov et du Tséma’h Tsédek, comme on l’a dit, que le cartilage correspond à toute la partie haute de l’oreille. Dans d’autres éditions, ce terme désigne sa partie médiane.

(7) C’est ce qui figure dans la plupart des versions, notamment la seconde. Dans notre Paracha, une seconde édition indique aussi : “*tenrus*”. Par cont-

re, la première version porte effectivement : “*tendrum*”. Certains retiennent aussi cette version dans le commentaire de Rachi sur la Parchat Tetsavé. On trouve, en outre, dans notre Paracha, le terme : “*tendrin*”. C’est aussi ce que dit le commentaire de Rachi sur le traité Be’horot 37a. Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence, retient : “*tendris*” et Rabbénou Guerchom Maor Ha Gola, à cette référence du traité Be’horot, dit : “*tendrum*”, comme dans cette Paracha.

(8) Tsav 8, 5.

*Likouteï Si'hot*

Mais, tout ceci reste encore difficile à comprendre. En effet, la formulation de Rachi fait la preuve qu'il ne se limite pas à répéter l'explication du mot : "lobe" telle qu'elle a été donnée dans la Parchat Tetsavé, tout d'abord parce que ceci soulève les difficultés suivantes :

A) Pourquoi Rachi devrait-il répéter la signification d'un mot qu'il a déjà défini ?

B) Même si cette répétition est nécessaire<sup>(9)</sup>, n'aurait-il pas été suffisant de l'énoncer brièvement<sup>(10)</sup> et de dire simplement : "la partie médiane de l'oreille" ? Du reste, c'est bien le cas pour le mot : "paume" qui figure, par la suite, dans le verset. Dans la Parchat Tetsavé, Rachi dit,

en effet : "la partie large, au milieu", alors que, dans notre Paracha, il indique uniquement : "partie large".

En outre, Rachi, dans son commentaire, fait un ajout et introduit une modification, par rapport à ce qu'il dit, dans la Parchat Tetsavé. Il ajoute :

A) "la racine de ce mot ne m'est pas connue",

B) "ceux qui se consacrent à l'interprétation l'appellent...". Il faut bien en déduire que Rachi introduit ici une idée nouvelle concernant ce : "lobe", dont il est nécessaire d'avoir connaissance uniquement dans notre Paracha.

3. On peut, en outre, se poser également les questions suivantes :

(9) Il s'agit, en effet, d'une tournure peu fréquente et l'enfant de cinq ans, qui commence son étude de la Torah, ne se souvient pas de ce qui était expliqué dans un livre précédent du 'Houmach.

(10) On trouve cela, à plusieurs reprises, dans le commentaire de Rachi, qui répète brièvement, une seconde fois, l'explication qu'il a déjà donnée au préalable, avec plus de détails, dans le 'Houmach. C'est bien le cas, en

l'occurrence, puisqu'au début de son commentaire, Rachi est plus bref que dans la Parchat Tetsavé, dans laquelle il dit : "c'est le cartilage médian de l'intérieur de l'oreille", alors que, dans notre Paracha, il indique uniquement : "c'est la partie médiane de l'oreille". En revanche, ici, dans la suite de son commentaire, il fait un ajout et il introduit des modifications, comme le texte le constatera par la suite.

## Metsora

A) Que veut dire Rachi quand il ajoute : “la racine de ce mot ne m’est pas connue” ? S’il entend indiquer, de cette façon, que le mot : “lobe” ne désigne pas à l’évidence : “la partie médiane de l’oreille”, il existe beaucoup de noms, dans le ‘Houmach, qui sont sans rapport avec ce qu’ils désignent, comme on le constate dans ce même verset, à propos du mot : “paume”, dont il donne la définition, sans indiquer que : “ce terme ne m’est pas connu”, alors qu’il n’en indique pas la racine.

B) Pourquoi Rachi dit-il : “ne m’est pas connue”, formulation très peu fréquente, plutôt que, par exemple : “je ne sais pas”, qui est une tournure plus habituelle ?

C) En précisant que : “ceux qui se consacrent à l’interprétation l’appellent *tendrum*”, Rachi veut dire, au sens le plus simple<sup>(11)</sup>, que ceci est la traduction française<sup>(12)</sup> du mot : “lobe”. Il aurait donc dû écrire, comme il le fait, d’ordinaire, dans son commentaire : “en français, on l’appelle *tendrum*”, ou bien : “*tendrum*, en français”<sup>(13)</sup>. En

(11) Le Séfer Ha Zikaron sur le commentaire de Rachi, à cette référence, explique : “il dit que ceux qui se consacrent à l’interprétation l’appellent *tendrum*. Je ne sais pas si ce terme est en Hébreu ou en Araméen. De ce fait, je ne sais donc pas ce que veut dire le mot ‘lobe’, selon ceux qui se consacrent à l’interprétation”.

(12) Rabbi Ovadya de Bartenora explique, à cette référence du traité Be’horot, que ce terme est en français et Rabbénou Guerchom Maor Ha Gola précise que : “l’on dit, en français, *tendrum*”. On verra aussi le Séfer Ha Chorachim, du Radak, à cette référence.

(13) Rachi dit : “l’appellent” et, de même dans la Parchat Tetsavé : “que l’on appelle *tenrus*”, plutôt que : “*ten-*

*drum* en français”, conformément à son habitude, à différentes références. On peut penser qu’il adopte cette formulation afin de définir précisément la place du lobe dans l’oreille. En effet, les expressions : “cartilage” et : “partie médiane de l’oreille” peuvent inclure toute sa partie dure, comme l’indiquent les Tossafot Yom Tov et le Tséma’h Tsédek, à propos du commentaire de Rachi sur la Guemara, conformément à ce que l’on a indiqué dans les notes 2 et 6. C’est aussi ce que l’on peut déduire, en apparence, du commentaire du Rambam sur la Michna, dans le traité Negaïm, chapitre 14, à la Michna 9 et l’on verra aussi ce commentaire de la Michna dans l’édition Kafa’h. D’après ce qu’écrit le Tséma’h Tsédek à propos de

*Likouteï Si'hot*

effet, il est difficile d'admettre que Rachi ne connaissait pas la traduction française de ce mot et qu'il devait donc s'en remettre à "ceux qui se consacrent à l'interprétation" pour la lui donner.

D) Même si l'on trouve une explication justifiant que Rachi ne dise pas : "en français"<sup>(14)</sup>, on peut encore se demander pourquoi il emploie une formulation aussi peu fréquente, "ceux qui se consacrent à l'interprétation"<sup>(15)</sup>, plutôt que, comme à son habitude, "les commenta-

l'expression : "partie médiane de l'oreille", on peut penser que le Rambam exprime le même avis dans ses lois de l'entrée dans le Temple, chapitre 7, au paragraphe 2 et dans ses lois des expiations incomplètes, au début du chapitre 5. En revanche, tel n'est pas l'avis des Tossafot Yom Tov, à cette référence du traité Be'horot. Ceci permet de répondre à la question qu'il pose sur le Kessef Michné, à cette référence des lois de l'entrée dans le Temple. C'est aussi ce que disent les responsa Malboucheï Yom Tov, Yoré Déa, au chapitre 17. Il semble que le Tséma'h Tsédek soit du même avis que les Tossafot Yom Tov sur le Rambam. C'est aussi ce que l'on peut déduire de la question posée par le Tséma'h Tsédek sur le Rambam, comme l'indique le Yagdil Torah précédemment cité, à la note n°2, à partir de la page 27 et à la page 42. Le Tséma'h Tsédek adopte, en effet, l'avis des Tossafot Yom Tov et du Lé'hem 'Hamoudot. Néanmoins, en plus de ce qui est expliqué dans la note 2, la Michna du traité Be'horot 37a, dans laquelle on retrouve l'avis de Rachi, "on l'appelle *tendrum*", le commentai-

re de Rachi sur la Parchat Tetsavé indique, d'une manière très claire, selon toutes les éditions : "à l'intérieur de l'oreille". Aucune erreur n'est donc possible, à ce propos et l'on verra aussi les termes de l'Admour Hazaken, dans son Choul'han Arou'h, à la fin des lois de la vente du 'Hamets, faisant suite aux lois de Pessa'h, mais ce point ne sera pas développé ici et l'on consultera, sur ce point, la note 37, ci-dessous.

(14) On verra aussi, en particulier, le commentaire de Rachi sur les versets Béréchit 1, 27, Noa'h 11, 3 et Vayetsé 30, 37. On consultera, en outre, la note 11 et le début de la note suivante.

(15) Le terme : "exégèse" figure déjà, au préalable, dans le commentaire de Rachi. On verra, par exemple, les versets Bo 10, 21, Yethro 20, 8, Michpatim 21, 13 et 23, 2, Terouma 25, 12 ; 25, 40 et 27, 4. Mais, à la plupart de ces références, ce terme désigne le commentaire, l'explication du verset ou d'un mot qui n'y apparaît pas clairement. Ce n'est pas le cas, en l'occurrence.



## *Metsora*

teurs” ou “les auteurs, tout comme<sup>(15\*)</sup> il dit, par ailleurs : “Mena’hem Ben Sarouk explique”.

4. L’explication de tout cela est la suivante. Rachi dit ici que : “la racine de ce mot ne m’est pas connue” parce que, selon le sens simple de la Torah, celui que Rachi adopte dans son commentaire, il est nécessaire d’écarter l’interprétation qui est faite par le Torat Cohanim, à cette référence et qui établit un lien entre le “lobe” et la “partie médiane”, comme nous le monterons au paragraphe 5. En effet, cette interprétation du Torat Cohanim n’est pas conforme au sens simple du verset. Rachi entend donc l’écarter en disant que : “la racine de ce mot ne m’est pas connue”.

Rachi doit écarter cette explication du Torat Cohanim, même s’il n’a pas pour objet de réfuter d’autres commentaires, mais énonce, d’emblée, le sens simple du verset, quelle que soit la Hala’ha, parce que plusieurs des commentaires qu’il donne

dans notre Paracha ou, plus généralement, dans le livre de Vaykra, sont extraits du Torat Cohanim, comme Rachi le précise lui-même, à plusieurs reprises. Bien plus, dans le verset précédent, Rachi rapportait le début de l’interprétation donnée par le Torat Cohanim et il disait : “etc., selon le Torat Cohanim”<sup>(16)</sup>, afin que l’on consulte la suite de l’explication, à cette référence.

On pourrait donc penser que, quand Rachi dit ici : “la partie médiane de l’oreille”, il ne fait que citer le Torat Cohanim, dont il adopte l’interprétation sur le rapport qui existe entre le “lobe” de l’oreille et sa “partie médiane”. De ce fait, Rachi précise aussitôt que : “la racine de ce mot ne m’est pas connue”.

Ceci fait disparaître deux questions qui ont été posées, au préalable :

A) celle qui portait sur la formulation de Rachi, “la racine de ce mot ne m’est pas connue”,

(15\*) On verra, notamment, les versets Le’h Le’ha 15, 2, Vayetsé 30, 8 et 30, 41.

(16) Dans la seconde version : “comme l’indique le Torat Cohanim”.

*Likouteï Si'hot*

B) le fait que Rachi ne mentionne rien de tout cela dans la Parchat Tetsavé.

En effet, Rachi ne peut pas dire : “je ne sais pas quelle est la racine de ce mot”, car il sait effectivement ce qu’est le lobe, selon l’explication qu’en donne le Torat Cohanim. Toutefois, celle-ci ne lui est pas “connue”<sup>(17)</sup>, n’est pas adaptée à “moi”, Rachi, qui : “ai pour unique objet de définir le sens simple du verset”<sup>(18)</sup>.

C’est pour cette même raison que Rachi fait mention de tout cela uniquement ici, dans notre Paracha, mais non dans la Parchat Tetsavé. Tout d’a-

bord, Rachi n’a pas pour objet d’écarter d’autres commentaires, y compris ceux qui sont donnés par nos Sages afin de définir la Hala’ha. Et, notre Paracha fait exception en la matière, comme nous l’avons vu. En outre, on ne trouve pas, dans les propos de nos Sages sur le verset de la Parchat Tetsavé, une explication de ce que dit le Me’hilta, sur ce terme de : “lobe”<sup>(19)</sup>.

5. Il est dit, dans le Torat Cohanim : “Je pourrais penser qu’il s’agit de l’intérieur (*To’h*) de l’oreille, d’une manière certaine. C’est pour cela que le verset introduit aussi un *Noun*, *No’h*, hauteur. S’il en est ainsi, je peux penser qu’il s’a-

(17) Ceci peut être rapproché du verset Mikets 41, 21 : “on ne savait pas qu’elles les portaient en elles”.

(18) A différentes références, Rachi écrit : “je ne sais pas”, par exemple, alors que des Midrashim de nos Sages existent, sur la question et l’on verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, tome 5, page 1, dans la note 2, avec les références indiquées. En effet, Rachi n’a pas l’habitude de repousser les interprétations des Sages, comme le texte l’a dit. En outre, les propos des Sages, en l’occurrence, vont dans le même

sens que le Torat Cohanim. Il est donc inutile de les écarter, car il est bien évident qu’il est impossible de les retenir, dès lors qu’ils ne correspondent pas du tout au sens simple des versets.

(19) Dans la Parchat Tsav également, aux versets 8, 23-24, Rachi cite l’explication du Torat Cohanim : “c’est la partie médiane”, mais il ne précise pas le rapport que l’on peut faire avec le mot : “lobe”, comme il le fait dans notre Paracha.

## Metsora

git de la partie supérieure de l'oreille<sup>(20)</sup>. Or, le verset dit à la fois *To'h* et *No'h*. Dès lors, comment les accorder ensemble ? Quand ils désignent la partie médiane".

Les commentateurs<sup>(21)</sup> expliquent ce que le Torat Cohanim veut dire ici. Le terme *Tenou'h*, "lobe", ne désigne pas uniquement la "partie médiane" de l'oreille. Ce mot, en outre :

A) est de la même étymologie que *To'h*, "intérieur" et il comporte aussi un *Noun*, comme c'est le cas de plusieurs autres mots de la Langue sacrée, ayant parfois un *Noun* et, d'autres fois, n'en ayant pas<sup>(22)</sup>,

B) est aussi de la même étymologie que *No'h*, "élévation", comme dans le verset<sup>(23)</sup> : "un mur de hauteur (*Ana'h*)". Ce terme désigne la hauteur<sup>(24)</sup> et l'élévation<sup>(25)</sup>.

(20) C'est ce qui est dit dans les éditions imprimées du Torat Cohanim, avec le Korban Aharon, le commentaire de Rabbénou Hillel et celui du Malbim. C'est aussi ce qui figure dans le Rach et les Tossafot Yom Tov sur le traité Negaïm, chapitre 14, à la Michna 9, de même que dans le Torat Cohanim qui est basé sur un manuscrit ponctué de Rome, lequel retient la formule suivante : "je pourrais penser qu'il s'agit de l'intérieur et que cela suffit". En revanche, le Torat Cohanim imprimé, avec le commentaire du Rabad, dit : "C'est pour cela que le verset parle ici de 'lobe'. Mais, si c'est le lobe, ce peut être sa partie haute". Le Zaït Raanan adopte la version suivante du Yalkout : "il s'agit du lobe de l'oreille, d'une manière certaine... c'est pour cela que le verset mentionne l'oreille, mais, si c'est l'oreille...". C'est aussi ce que reproduit le commentaire de Rabbénou Hillel : "je pourrais penser qu'il s'agit du lobe de l'oreille, d'une manière certaine".

On verra aussi, à cette référence, les différentes versions du commentaire de Rabbénou Hillel.

(21) On verra le Malbim, à cette référence, le Rabad et le Korban Aharon, commentant le Torat Cohanim et les Tossafot Yom Tov, sur le traité Negaïm, chapitre 14, à la Michna 9.

(22) Comme c'est le cas pour le mot *Anafâ*, "le héron", que le texte mentionnera par la suite.

(23) Amos 7, 7.

(24) On verra la note 2, ci-dessus, qui dit que le Targoum Onkelos rend : "lobe" par : "haut de l'oreille".

(25) On peut s'interroger sur ce que dit le Korban Aharon, à cette référence : "Je ne connais pas la signification du mot *No'h*. Comment donc désignerait-il ce qui est extérieur ?". Le Rabad, commentant le Torat Cohanim, à cette référence, indique : "peut-être déduit-on ce mot du verset : 'les hommes tenaces se sont ligüés contre moi', désignant des hommes très durs. De même, la par-

*Likouteï Si'hot*

L'*Aleph* manque ici, alors que, là-bas, c'est le *Tav* qui est absent, mais, comme on l'a dit, on trouve l'équivalent de cela pour d'autres termes de la Langue sacrée. Ainsi, dans beaucoup de mots du Tana'h, on ajoute un *Aleph* ou un *Tav* à la racine pour en faire un nom propre. C'est le cas, par exemple, du mot *Ana'h*, "hauteur", signalé par Rachi dans son commentaire<sup>(26)</sup>, ou encore du mot *Tevouna*, "compréhension", à propos duquel Rachi dit : "c'est celui qui comprend la dimension profonde"<sup>(27)</sup>. Il existe de nombreux autres exemples encore.

En l'occurrence, le mot *Tenou'h*, "lobe", a deux explications, *To'h*, intérieur et *No'h*, élévation. On peut en déduire que le verset fait allusion à : "la partie médiane"<sup>(28)</sup>. Néanmoins, on ne doit pas

penser que cette interprétation soit conforme au sens simple du verset, d'autant que l'on a déjà appris, au préalable, dans le commentaire de Rachi<sup>(29)</sup>, que *Anafa*, "le héron", est : "coléreux". Ainsi, le mot *Anafa*, comportant un *Noun*, est de la même étymologie que *Af*, "la colère". C'est pour cela qu'il désigne cet animal coléreux.

Cela veut dire que, y compris selon le sens simple des versets, celui qui est défini par Rachi, certains mots peuvent parfois comporter une certaine lettre, par exemple un *Noun*, d'autres fois en être dépourvus. C'est la raison pour laquelle Rachi dit : "la racine de ce mot *Tenou'h* ne m'est pas connue". C'est par ces mots qu'il exclut l'interprétation venant d'être exposée.

tie dure de l'oreille en est la plus haute". Le commentaire du Zaït Raanan sur le Yalkout, à cette référence, dit : "il s'agit du lobe, d'une manière certaine, c'est-à-dire de la partie tendre de l'oreille, qui est la plus basse". Et, le commentaire de Rabbénou Hillel indique : "c'est la partie inférieure de l'oreille, se trou-

vant en dessous de ce qui est haut, *No'h*". On verra les différentes versions qui existent, en la matière.

(26) Du verset 'Hayé Sarah 25, 3.

(27) Tissa 31, 3.

(28) C'est aussi ce que dit le Targoum Yonathan qui a été cité dans la note 2.

(29) Chemini 11, 19.

## Metsora

6. Pour quelle raison Rachî n'adopte-t-il pas cette interprétation ? Parce qu'il considère qu'un mot, selon qu'il comporte un *Noun* ou bien n'en a pas, a un sens différent, d'après le sens simple du verset<sup>(30)</sup>. Où observe-t-on

(30) Les commentaires du Rabad, du Korban Aharon et des Tossafot Yom Tov, notamment et aussi du Malbim, indiquent que, selon l'avis du Torat Cohanîm, le mot *Tenou'h* est composé des deux mots *To'h* et *No'h*. Dans le mot *To'h*, la lettre *Noun* ne figure donc pas. Et, cette constatation conduit à s'interroger sur ce que dit le Malbim. Il affirme, en effet, que le *Noun* est introduit dans le *To'h* pour l'affaiblir. Or, *To'h* n'est qu'un mot et c'est pour cela que le Torat Cohanîm lui adjoint un second mot. De fait, on peut classer de telles interprétations en plusieurs catégories. La première est celle que l'on observe ici. Un mot peut être constitué de deux mots et il a alors une signification qui dépend de ces deux mots à la fois. La seconde catégorie est, par exemple, celle de l'expression : "les réduire à néant (*Afheihem*)", dans le verset Haazinou 32, 26, à propos de laquelle Rachî explique : "Onkelos interprète ce terme à partir de trois mots *Af*, même, *I*, si, *Hem*, eux". Toutes les lettres d'*Afheihem* figurent dans ces trois mots et il suffit donc de les scinder en trois. Il n'en est pas de même, en l'occurrence, puisque les deux lettres *Vav* et '*Haf* servent aux deux mots à la fois, à *To'h* et à *No'h*. La troisième catégorie est celle du mot *Chamaïm*, "les cieux", dans le verset Béréchit 1, 8. Rachî dit : "*Sa Maïm*, porte l'eau, *Ech*, le feu, *Maïm*, l'eau. Il les mélan-

gea". L'ajout essentiel est ici la lettre *Aleph*, "*Sa Maïm*, *Ech*, *Maïm*". En effet, "nous avons de nombreux mots dans lesquels la lettre *Aleph* manque, car elle ne se prononce pas", selon le commentaire de Rachî sur le verset Bo 10, 21. On verra aussi les commentateurs de Rachî, à cette référence, notamment le Réem, le Levouch, le Dikdoukeï Rachî et le Maskil Le David. Enfin, la dernière catégorie est le commentaire que donne Rachî, à la référence qui vient d'être citée : "*Chamaïm*, les cieux, *Cham Maïm*, là-bas est l'eau". Dans ce cas, le *Mêm* figure à la fois à la fin du premier mot et au début du second. On verra ce que dit le Maskil Le David, à ce propos. Le Séfer Ha Zikaron sur le commentaire de Rachî, à cette référence, affirme que : "les versions retenant *Cham Maïm*, avec un *Mêm*, ne me semblent pas exactes. C'est l'avis de Rabbi Yochoua Ben 'Hanina, mais cette mention n'apparaît pas dans les manuscrits du commentaire de Rachî n°1131 et 1145, "du mont de Toulouse". La seconde édition indique uniquement : "*Chamaïm*, *Ech* et *Maïm* qui furent mélangés". En revanche, la plupart des éditions et les commentateurs de Rachî retiennent cette mention. C'est aussi ce que l'on peut déduire du Ramban, à cette référence. Il n'en est pas de même, en l'occurrence, puisque l'on considère que les lettres *Vav* et '*Haf* sont égale-

*Likouteï Si'hot*

que telle soit sa conception ? Commentant le verset(31) : “par le souffle de Tes narines”, Rachi dit : “celui qui émane des deux narines du nez. Le verset, en quelque sorte, parle ici de D.ieu comme il le ferait d'un roi de chair et de sang, afin de faire entendre aux créatures ce qui est fréquent et qu'elles peuvent comprendre. Quand un homme est en colère, un souffle émane de ses narines. De même, il est dit : ‘la fumée Lui monta au nez’ et : ‘ils seront décimés par le souffle de son nez’. C’est pour cela qu’il est dit : ‘pour Mon Nom, Je retarderai Ma colère’. Quand Sa colère tombe, Sa respiration est longue et quand Il s’emporte, Sa respiration est cour-

te. Et, je considère qu’il en est de même chaque fois que le verset parle de colère et de courroux”(32).

Cela veut dire que, même si le mot *Af* peut signifier colère et courroux, comme dans le mot *Anafa*, “héron”, on le comprend mieux quand il est accompagné des mentions, “souffle”, “fumée”, “retarder” ou “respirations”(32\*), par exemple. En revanche, le mot *Af* seul ne désigne pas la colère, mais le nez, un membre du corps de l’homme(33). C’est la raison pour laquelle on ne peut accepter, selon le sens simple du verset, le rapport qui est ainsi proposé entre *Tenou’h*, le “lobe” et *To’h*, l’intérieur.

ment liées au *Tav*, bien que le *Noun* les sépare. Et, il y a d’autres exemples encore.

(31) Bechala’h 15, 8.

(32) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Vayéra 18, 23.

(32\*) De fait, il est impossible d’allonger le nez lui-même.

(33) Comme l’indique Rachi, commentant le verset Le’h Le’ha 17, 11 : “*Ounemaltem* et *Oumaltem* signifient, l’un et l’autre : ‘vous circoncierez’. Le *Noun* s’ajoute ici à la racine, mais il est parfois supprimé, comme le *Noun* de *Noche’h*, ‘il mord’ et *Nossé*, ‘il porte’. Le *Noun*, qui est superflu, tombe

donc quand il se trouve au début d’un mot”. Il n’en est pas de même lorsque le *Noun* est au milieu du mot. En outre, ce terme est un impératif, qui ne peut donc pas désigner un passif, comme le font remarquer le Dikdoukeï Rachi et le Mira Da’hya, à cette référence. Rachi, commentant le verset de Bechala’h, ne dit pas que la racine est le mot *Anaf*, colère, comme le précise, pour sa part, le Radak, dans son Séfer Ha Chorachim. Il faut bien en conclure qu’il n’est pas de cet avis et il en est donc de même, en l’occurrence.

## Metsora

Rachi ne peut donc pas accepter ce rapport entre *Tenou'h*, le lobe et *No'h*, la hauteur, l'élévation, comme dans : "un mur de hauteur (*Ana'h*)", tout d'abord parce que l'*Aleph* a été remplacé par un *Tav*, comme on l'a dit et, en outre, parce que *Ana'h* ne signifie pas : "hauteur", mais désigne, au sens propre, un fil à plomb, qui est un instrument destiné à vérifier la droiture d'un mur<sup>(34)</sup>. Le rapport entre ce fil à plomb et la hauteur, l'élévation, réside uni-

quement dans le fait que le fil à plomb est placé sur le point le plus haut du mur<sup>(35)</sup>.

On ne peut donc pas lire : "le lobe de l'oreille" comme : "la hauteur de l'oreille", même si le mot *Tenou'h* évoque *Ana'h*, parce que ce terme lui-même, selon son sens propre, ne désigne pas la hauteur. En outre, les lettres de *Tenou'h* ne sont pas les mêmes<sup>(36)</sup> que celles de *Ana'h*, comme on l'a indiqué<sup>(37)</sup>.

(34) On verra les commentaires, notamment de Rachi et des Metsoudot, sur le verset Amos 7, 7.

(35) Bien plus, le commentaire de Rachi sur le verset 'Hayé Sarah 25, 3 dit, entre parenthèses : "un mur de droiture (*Ana'h*)" est à rapprocher de : "celui dont les pieds sont infirmes (*Ne'hé*)". On verra aussi le Rabad sur le Torat Cohanin, à cette référence de la Parchat Tsav.

(36) Le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat 'Hayé Sarah, dit que l'*Aleph* de *Ana'h* est ajouté à la racine. Celui du verset Chemot 3, 2 précise que l'on rajoute parfois un *Tav*. Ainsi, on retrouve effectivement, dans *Tenou'h*, la racine *Ana'h* qui est aussi dans *Ne'hé*. Toutefois, d'après le commentaire de Rachi sur la Parchat 'Hayé Sarah, on ne peut pas établir, comme le fait le Torat Cohanin, un rapprochement avec *No'h*, élévation, selon l'explication qui a été donnée

dans la note précédente. En revanche, on peut dire que, selon le commentaire de Rachi, *No'h* est identique à *Ne'hé*, ce qui évoque la partie médiane de l'oreille, conformément à la seconde explication du Rabad sur le Torat Cohanin, à cette même référence de la Parchat Tsav. En outre, Rachi explique aussi, dans son commentaire de la Parchat Chemot, qu'un *Tav* est ajouté pour faire allusion à l'attachement. On verra, à ce propos, le Dikdoukeï Rachi, Béer Re'hovot, expliquant pour quelle raison ceci est sans rapport avec ce qui fait l'objet de notre propos.

(37) D'après l'explication du Tséma'h Tsédek qui a été citée à la note 2, à propos de la partie médiane de l'oreille, on peut peut-être voir en cela une explication merveilleuse, selon la Hala'ha, figurant dans ce commentaire de Rachi. En effet, quand il dit : "la racine de ce mot *Tenou'h* ne m'est pas

*Likouteï Si'hot*

7. Ce qui vient d'être exposé nous permettra de comprendre pourquoi Rachi dit ici : "ceux qui se consacrent à l'interprétation l'appellent : 'tendrum'", alors que, dans la Parchat Tetsavé, il indique : "que l'on appelle 'tenrus'". En effet, les personnes se consacrant à l'interprétation dont il est question ici, ceux qui formulent une telle interprétation, rappellent aussi ceux qui font l'interprétation des rêves. Comme on l'a vu au préalable, dans le livre de Béréchit, l'échanson

vit en rêve : "trois rameaux de vigne" et Yossef lui expliqua que ceux-ci correspondaient à : "trois jours"<sup>(38)</sup>. Il en fut de même également quand le Pharaon rêva de : "sept vaches". Yossef lui dit alors qu'elles représentaient : "sept années"<sup>(39)</sup>.

L'interprétation de ce rêve est, en l'occurrence, la suivante. Ceux qui le firent ne virent pas des : "jours" ou des : "années". C'est donc Yossef qui découvrit la vérité pour eux et qui leur expliqua ce

connue", il entend non seulement écarter l'interprétation du Torat Cohanim sur le mot *Tenou'h*, mais aussi en montrer l'incidence sur la Hala'ha : "la 'partie médiane' de l'oreille peut, en fait, être sa partie supérieure, faite en cartilage et dure, car elle est entourée, par le bas, de la partie la plus importante de cette oreille. En outre, sa partie supérieure comprend aussi un peu de peau, qui est tendre et qui se trouve au dessus de la partie dure", selon les termes du Tséma'h Tsédek, à cette même référence. On verra aussi la note 13, ci-dessus, rappelant que le Rambam formule la même explication dans son commentaire de la Michna et il conclut : "De ce fait, nos Sages disent que le lobe de l'oreille est sa partie

médiane". Il n'en est pas de même, en revanche, selon le Torat Cohanim, qui rapproche *Tenou'h* de *Tô'h* et de *No'h*. Il faut alors dire qu'il s'agit de la partie médiane de l'oreille, à l'avant de son orifice, comme l'avancent le Rabad et le Kehilat Aharon, commentant le Torat Cohanim, à cette référence. C'est aussi ce que dit le Tséma'h Tsédek, commentant les propos du Kehilat Aharon. Les responsa Malboucheï Yom Tov, en revanche, comprennent le Kehilat Aharon d'une autre façon et interprètent les propos du Torat Cohanim comme on l'a dit à propos de Rachi, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela.

(38) Vayéchev 40, 12.

(39) Mikets 41, 26.



## *Metsora*

que ces rêves voulaient dire, “trois jours” ou bien “sept années”. Ceux qui “se consacrent à l’interprétation” sont donc les personnes qui savent découvrir le point commun à deux situations qui ne sont pas identiques.

De ce fait, après que Rachi ait dit : “la racine de ce mot *Tenou’h*, ‘lobe’, ne m’est pas connue” et montré que, selon le sens simple des versets, on ne peut nullement comparer *Tenou’h*, “lobe”, à *To’h*, “intériorité”, il ajoute, par la suite, que : “ceux qui se consacrent à l’interprétation l’appellent : ‘*tendrum*’”.

Ceux qui établissent de telles interprétations comparent donc des termes<sup>(40)</sup> entre eux et, de la manière dont ils lisent ces mots, *Tenou’h* peut effectivement être rapproché de *To’h* et de *No’h*. Ils en déduisent que la traduction française de *Tenou’h* est *ten-*

*drum*. Ces deux mots se ressemblent par la manière dont on les prononce, puisque *Tendrum* comporte un *Tav*, un *Noun* et un *Vav*, comme *Tenou’h*. De ce fait, la signification de *Tenou’h*, en français, est *Tendrum*.

8. En apparence, comment envisager, selon le sens simple du verset, qu’un mot exprimé dans le français de l’époque de Rachi ait la même racine qu’un terme de la Langue sacrée, figurant dans le ‘Houmach ?

Bien plus, le commentaire de Rachi sur la Parchat Devarim<sup>(41)</sup> à propos du verset : “les Tsidonim appellent le ‘Hermon Siryon et l’Emori l’appelle Senir”, indique que : “ce mot désigne la neige (*Chéleg*) dans la langue allemande comme dans celle de Canaan”. Cela veut dire que le mot *Chéleg*, en Allemand et dans la langue de Canaan, à

(40) Ceci permet, en outre, de mieux comprendre les termes de Rachi, dans son commentaire du verset Tetsavé 28, 22 : “Mena’hem rapproche *Charcherot*, ‘chaînes’ de *Chorachim*, ‘racines’ et dit que le *Reïch*...”.

(41) Devarim 3, 9.

*Likouteï Si'hot*

l'époque de Rachi, avait la même prononciation qu'un mot de la langue des Emorim, *Snir*, à l'époque du 'Houmach.

De fait, encore à l'heure actuelle, la neige porte encore un nom proche de *Snir*, en allemand et en anglais, *shnei* et *snow*<sup>(42)</sup>. Il en est donc de même pour le mot *tendrum* qui, à l'époque de Rachi, avait la même racine que *Tenou'h*, le mot qui figure dans le 'Houmach.

9. On trouve aussi le "vin de la Torah" dans ce commentaire de Rachi. En effet, il est expliqué, dans la Kabbala<sup>(43)</sup> que les plaies s'expliquent par : "le retrait de la Lumière de la Sagesse, 'Ho'hma, car le lépreux est considéré comme mort et il est dit : ils mourront, mais non par 'Ho'hma". La 'Hassidout commente<sup>(44)</sup> longuement tout cela et elle en donne l'application au service

de D.ieu. L'aspect féminin de l'intellect, l'attribut de Bina permet ainsi la méditation à la grandeur de D.ieu et met en éveil, chez l'homme, un amour extatique, un désir de se départir de sa propre personne et de s'inclure en la Divinité.

Néanmoins, l'aspect masculin de l'intellect, l'attribut de 'Ho'hma, est plus haut que celui de Bina et c'est lui qui provoque la soumission à D.ieu la plus totale. Ce sentiment prend alors la forme d'une réintégration de la matière, non plus de l'extase, mais bien de la soumission à l'étude de la Torah et à la pratique des Mitsvot, ici-bas.

Les plaies sont donc provoquées par le retrait de la Lumière de 'Ho'hma, lorsque la soumission la plus parfaite découlant de 'Ho'hma est insuffisante et empêche ainsi cette extase d'aboutir à une

(42) Bien plus, on peut penser que tous ces termes découlent de la racine *Chéleg*, "neige", dans la Langue sacrée. Ceci peut donc être rapproché de ce qui fait l'objet de notre propos.

(43) Ets 'Haïm, porte 38, au chapitre 7, qui est cité par le Likouteï Torah,

notamment au début de notre Paracha et au chapitre 37, selon l'édition de Shklov, parue en 5560.

(44) Likouteï Torah, Parchat Metsora, à cette référence et Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, notamment dans la Mitsva de l'impureté du lépreux.

*Metsora*

réintégration de la matière, à l'étude de la Torah et à la pratique des Mitsvot. De ce fait, quand on médite par l'aspect féminin de l'intellect, l'extase peut permettre une emprise des forces du mal, tout comme la ferveur de la prière, à elle seule, peut suggérer, par la suite, un sentiment d'orgueil et même une passion indésirable<sup>(45)</sup>.

C'est pour cette raison que la réparation et la guérison des plaies sont confiées au Cohen, qui révèle la Lumière de 'Ho'hma. De la sorte, les plaies sont purifiées et l'emprise des forces du mal, repoussée, comme l'explique longuement la 'Hassidout.

10. Le Cohen peut purifier celui qui doit l'être de deux façons<sup>(46)</sup> : "il sera conduit devant le Cohen", ou bien : "le Cohen sortira à l'extérieur du campement". Pour réparer

l'impureté, en effet, il n'est pas suffisant de révéler la Lumière de 'Ho'hma par elle-même, "le Cohen sortira". Il est nécessaire, au préalable, d'être : "conduit devant le Cohen", c'est-à-dire de réparer l'endroit proprement dit<sup>(47)</sup> de ces plaies, le mouvement d'extase, qui a été suggéré par l'aspect féminin de l'intellect, Bina, afin qu'il permette la réintégration à la matière, laquelle est possible grâce à 'Ho'hma, l'attribut du Cohen. Lorsque l'extase est "réparée" de cette façon, après avoir été obtenue, on peut ensuite révéler la Lumière de 'Ho'hma, "le Cohen sortira", dans l'aspect féminin de l'intellect et de la sorte, supprimer la possibilité que les plaies existent encore.

Ces deux manières de purifier apparaissent, en allusion, dans le verset et dans le commentaire de Rachi : ainsi, l'expression : "le Cohen place-

(45) Likouteï Torah, à la même référence. Ce sont les "Philistins du domaine de la Sainteté", selon l'expression du Torah Or, à partir de la page 61c et le Torat 'Haïm, au début de la Parchat Toledot, au chapitre 6.

(46) Likouteï Torah, Parchat Metsora, à partir de la page 25a.

(47) On notera qu'il doit être conduit en un endroit dans lequel il a le droit de se rendre, qui peut donc être défini comme son endroit à lui, tout en étant proche de l'endroit du Cohen, selon le Sforno, commentant ce verset. Ou encore doit-il venir par son esprit, sans attendre, selon le Torat Cohanim, sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

ra sur le lobe de l'oreille droite de celui qui est purifié" fait allusion à la fois à la révélation de la Lumière de 'Ho'hma, "le Cohen placera" et à l'aspect féminin de l'intellect, "l'oreille", qui permet d'entendre et donc de méditer<sup>(48)</sup>.

Rachi dit, à ce propos : "La racine de ce mot *Tenou'h*, 'lobe', ne m'est pas connue".

La purification et la réparation du : "lobe de l'oreille", de l'aspect féminin de l'intellect, ne sont pas "connues"<sup>(49)</sup> et ne s'opèrent pas d'elles-mêmes, dès que le Cohen a révélé l'aspect masculin de l'intellect. Et, Rachi précise bien ici : "ne m'est pas connue", au passif, plutôt que : "je ne sais pas", par exemple, afin de faire allusion à une action qui s'effectue d'elle-même.

(48) On verra le Meoreï Or, à cet article et les références. Il y est dit que l'oreille correspond à l'Attribut de Bina, celui de la compréhension. On verra aussi le Séfer Ha Mitsvot, à la même référence, à la page 100b, qui dit que Bina, aspect féminin de l'intellect, correspond à la perception et à la méditation, comparable à l'audition, grâce à laquelle on comprend une idée. On trouvera l'équivalent de ce que le texte dit ici dans le Torat Lévi Its'hak, notes sur le traité Negaïm, à partir de la page 359.

(49) C'est ainsi qu'il est dit : "mon âme, je ne sais pas" et l'on verra, à ce

propos, le Mikdach Méle'h, au début de la Parchat Tsav, "les dix Sefirot, nous ne les savons pas", dans le Likouteï Torah, Parchat 'Houkat, à la page 64a, "je ne sais pas sur quel chemin", dans le traité Bera'hot 28b, "par la dimension profonde de l'âme, transcendant ce que l'on sait", dans le Or Ha Torah, Parchat Pin'has, à partir de la page 1059 et dans les discours 'hassidiques intitulés : "uniquement par tirage au sort", de 5626 et : "comme nous sommes heureux", de 5688 et de 5696. On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Vaykra, à la page 50d.

*Metsora*

Il est donc indispensable de rectifier, au préalable, le défaut ayant été constaté dans l'aspect féminin de l'intellect, dans l'attribut de Bina, tout comme la Techouva s'effectue : "à l'endroit de la faute"<sup>(50)</sup>. Et, cette rectification de l'aspect féminin de l'intellect apparaît, en allusion, dans l'expression : "ceux qui se consacrent à l'interprétation". En effet, comme on l'a indiqué à propos de l'interprétation des rêves, il peut exister deux éléments qui semblent différents et, dès lors, on effectue une "interprétation" en mettant en évidence, en commentant le contenu profond qui les rapproche et qui les unit.

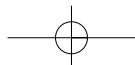
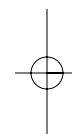
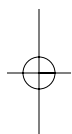
Cela veut dire, pour le service de D.ieu et en se référant à ce qui fait l'objet de notre propos, que l'on interprète l'aspect féminin de l'intellect, l'enthousiasme et l'extase provoqués par Bina, en les maintenant en conformité avec ce qu'ils doivent être réellement.

Par la suite, la lumière de 'Ho'hma se révèle dans le lobe de l'oreille, puis : "sur la paume de sa main... sur la paume de son pied...", à travers la pratique concrète des Mitsvot, faisant intervenir la main et le pied<sup>(51)</sup>. Dès lors, les plaies disparaissent et : "le Cohen obtient son expiation et le purifie"<sup>(52)</sup>.

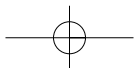
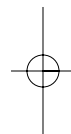
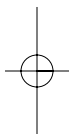
(50) Likouteï Torah, Parchat Metsora, à la même référence, qui dit, à ce propos, qu'il convient de réparer, tout d'abord, le défaut causé à l'aspect féminin de l'intellect.

(51) On verra aussi le Torat Lévi Its'hak, à la même référence.

(52) Metsora 14, 20.



# **A'HAREI**





*A'hareï**A'hareï****La sainteté de Yom Kippour****(Discours du Rabbi, 6 Tichri, Chabbat Parchat Haazinou  
et Sim'hat Torah 5736-1975)**(Likouteï Si'hot, tome 17, page 182)*

1. A la fin du traité Yoma<sup>(1)</sup>, la Guemara dit : "Il a été enseigné, dans la maison d'étude de Rabbi Ichmaël, que celui qui a une perte séminale à Yom Kippour doit être soucieux tout au long de l'année, mais, si celle-ci s'écoule, il est assuré d'avoir part au monde futur. Rav Na'hman Bar Its'hak dit : pour preuve, si le monde entier a faim, lui-même sera rassasié. Quand Rav Dimi s'en revint d'Erets Israël, il ajouta : il aura une longue vie, des enfants et des petits-enfants".

(1) Ceci est une conclusion de l'étude du traité Yoma.

(1\*) Au début de ce passage, il est dit que : "tous ceux qui sont soumis à une immersion rituelle pourront le faire, par exemple ceux qui ont eu une perte séminale..."

Au sens le plus simple, on doit dire que la Guemara mentionne ces enseignements parce qu'ils font suite, par leur contenu, à ce qui est enseigné, au préalable : "celui qui a une perte séminale à Yom Kippour se rendra au bain rituel"<sup>(1\*)</sup>. On peut, toutefois, se poser la question suivante : comment est-il concevable, alors que le chapitre intitulé : "Yom Ha Kippourim", comme son nom l'indique<sup>(2)</sup>, est consacré à la

(2) On y présente toutes les Mitsvot constituant : "le service de ce jour, les sacrifices et les confessions instaurés à Yom Kippour afin que toutes les fautes soient rachetées, comme l'indiquent les versets. C'est le service décrit par A'hareï Mot", selon les termes du Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à l'Injonction n°49.

*Likouteï Si'hot*

Techouva<sup>(3)</sup> et à l'expiation, alors que le contenu de la dernière Michna et de la Guemara qui lui fait suite, notamment, traitent de cette Techouva, que la fin et la conclusion de la Guemara soient une idée allant à l'encontre<sup>(4)</sup> de la Techouva et de l'expiation ?

Plus encore, il s'agit bien, en l'occurrence, d'une des fautes les plus graves, quand elle est commise délibérément. La Techouva et l'expiation<sup>(5)</sup> sont particulièrement difficiles, en la matière et l'on peut en déduire aussi ce qu'il en est, quand la faute est com-

mise par inadvertance<sup>(6)</sup>, puisqu'elle reste alors comparable à une faute intentionnelle. C'est aussi ce que l'on peut déduire des punitions qui sont infligées, quand la faute est commise délibérément et des sacrifices qui sont apportés, quand elle n'est pas intentionnelle.

Certes, la Guemara conclut, au final, que : "il est assuré d'avoir part au monde futur... Il aura une longue vie, des enfants et des petits-enfants", mais cela veut dire uniquement que, par la suite, après Yom Kippour, un bien résultera de ce qui s'est passé.

(3) Le Rambam, dans ses lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 7, indique que : "Yom Kippour est le temps de la Techouva pour tous, pour chaque individu comme pour la communauté. C'est un temps de pardon et d'absolution pour Israël. Tous doivent parvenir à la Techouva et se confesser, à Yom Kippour". Le Chaareï Techouva, porte 4, au chapitre 17, explique que le verset A'hareï 16, 30 : "de toutes vos fautes, vous vous purifierez devant l'Eternel" énonce l'Injonction de parvenir à la Techouva, à Yom Kippour.

(4) C'est, en outre, le contraire de ce qui est dit au début de ce traité. Or, le début est lié à la fin, comme ceux qui concluent l'étude de traités talmu-

diques ont l'usage de le montrer. Ce début indique, en effet, que : "sept jours avant Yom Kippour, on sépare le grand Prêtre de sa maison et l'on prépare un autre Cohen qui le remplacera s'il se trouvait disqualifié" et Rachi précise : "par une perte séminale ou bien par une autre forme d'impureté". (5) On verra le Zohar, notamment le tome 1, aux pages 62a et 219b, de même qu'Iguéret Ha Techouva, au chapitre 4.

(6) L'expiation est alors également nécessaire, comme le disent le commentaire de Rachi, au début du traité Chevouot, Iguéret Ha Kodech, à la fin du chapitre 28 et le Kountrass A'haron, au chapitre : "afin de comprendre les détails".

*A'harei*

En revanche, le jour même de Yom Kippour, aura bien été commis un acte qui va à l'encontre de la Volonté de D.ieu.

On peut aussi s'interroger sur le sujet lui-même : comment est-il possible qu'un fait doublement négatif, une perte séminale, d'une part, se produisant à Yom Kippour, d'au-

tre part, ait une conséquence aussi merveilleuse, "il est assuré d'avoir part au monde futur... Il aura une longue vie, des enfants et des petits-enfants"<sup>(7)</sup> ?

Rachi explique, à ce propos, que : "s'il passe l'année et n'est pas mort, il est certain qu'il possède de bonnes

(7) Rachi explique que : "il aura des enfants et des petits-enfants, car il est dit, dans le verset Ichaya 53, 10, que celui qui observe la semence aura une longue vie" et les Tossafot précisent que : "l'on trouve une allusion à cela, selon laquelle celui qui observe la semence aura une longue vie". Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 615 écrit uniquement : "il est certain d'avoir part au monde futur et il aura une longue vie". En revanche, il ne parle pas d'enfants et de petits-enfants. En effet, la récompense qu'il mentionne est concevable pour chaque homme, alors que la possibilité d'avoir des enfants et des petits-enfants dépend de l'âge. Le Beth Yossef écrit seulement : "il est assuré d'avoir part au monde futur" et le Tour : "il est assuré d'avoir part au monde futur, il aura une descendance et il vivra longtemps", ce qui veut dire aussi qu'il aura des enfants. Mais l'on peut penser aussi que tout dépend du sens que l'on donne à cette descen-

dance. On peut en déduire deux points. Rachi interprète l'expression : "il aura une descendance" au sens de voir la semence et d'avoir des enfants. En outre, le verset dit clairement que : "il vivra longtemps". Selon les Tossafot, par contre, "il aura une descendance" est la cause, exprimant aussi l'effet, en l'occurrence la récompense, les enfants. Selon eux, cette récompense est énoncée par la suite du verset : "il vivra longtemps". De fait, Rachi dit : "il aura une descendance et il vivra longtemps", à la différence du verset lui-même, selon différentes versions. Il en est de même pour le commentaire de Rachi sur le Rif, mais non pour celui du Eïn Yaakov ou de l'édition de Vilna. A l'inverse, les Tossafot disent que : "celui qui voit la semence vivra longtemps". On verra aussi ce que Rachi explique avant cela. Le Choul'han Arou'h, en revanche, introduit la formulation la plus simple, celle qui est acceptée par tous.

*Likouteï Si'hot*

actions et que celles-ci le protègent<sup>(8)</sup>. Mais, cela veut dire qu'un autre élément, en l'occurrence ces bonnes actions, assurent sa protection, afin que rien de mal ne lui arrive. En revanche, il est bien dit ici que : "celui qui a une perte... est assuré<sup>(9)</sup> d'avoir part..." et cela signifie que ces deux éléments sont liés<sup>(10)</sup>, ce qui conduit à s'interroger<sup>(11)</sup> : comment justifier une situation aussi élevée, "il est assuré d'avoir part au monde futur" et, bien plus, le fait que, déjà dans ce monde, il ait une longue vie, des enfants et des petits-enfants ?

2. Une question encore plus forte que celle qui vient d'être présentée est également

posée à propos de la Techouva qui est inspirée par l'amour de D.ieu, grâce à laquelle, dit la Guemara<sup>(12)</sup> : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits". Le Maharcha s'interroge, à ce propos et il se demande s'il n'y a pas là une rétribution de celui qui a fauté. Puis, il explique que l'homme dont le repentir est inspiré par l'amour de D.ieu : "fait une Techouva entière et multiplie ses bonnes actions, au-delà de ce qui est nécessaire du fait de sa faute. Ce sont donc ces bonnes actions qui deviennent des bienfaits et le verset cité, à ce propos, en fait la preuve, puisqu'il est dit<sup>(13)</sup> : 'quand l'impie se repend de sa méchanceté, il fait le juge-

(8) Rachi conclut : "et, il aura part au monde futur". C'est aussi ce que dit le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken : "il est certain qu'il a des mérites" et : "il a part au monde futur". Le Tour, à l'inverse, dit : "il aura une descendance et il vivra longtemps, car il est certain qu'il a accumulé de nombreux mérites". On verra ce que dit le texte au paragraphe 10, de même que dans la note 85.

(9) Rachi explique que : "cela est un bon signe" et l'on verra aussi le Maharcha, à cette référence, le

Elyahou Zouta sur le Levouch, au paragraphe 3 et le Baït 'Hadach, à cette référence.

(10) Il en est ainsi même s'il ne s'agit que d'un indice, établissant ce qu'est la réalité préexistante, non pas ce qui est à l'origine de cette réalité. On verra, à ce propos, le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois des aliments interdits, au début du chapitre 1.

(11) On verra le Péri 'Hadach, à cette référence du Choul'han Arou'h.

(12) Traité Yoma 86b.

(13) Yé'hezkel 33, 19.

*A'hareï*

ment et la Tsedaka sur lesquels il vivra<sup>(14)</sup>. Cela veut bien dire que sa vie est basée sur le jugement et la Tsedaka qu'il a ajoutés, grâce à sa Techouva".

Mais, il semble que cette interprétation soit difficile à comprendre, car la Guemara dit bien ici que : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits". Il ne s'agit donc pas, en l'occurrence, de l'introduction d'un élément indépendant des fautes qui ont été intentionnellement commises, d'un ajout de bienfaits à cause de ces fautes. Ce sont les fautes intentionnellement commises elles-mêmes qui se transforment en bienfaits<sup>(15)</sup>. Et, la question préalable se pose

donc encore : pourquoi celui qui a commis une faute est-il rétribué ?

On peut penser que c'est bien là ce que la Guemara veut dire<sup>(16)</sup>, quand elle affirme que : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits". Ces bienfaits sont effectifs parce qu'un homme a changé et qu'il a transformé ses fautes, grâce à sa Techouva. Cela signifie que ces fautes intentionnellement commises sont à l'origine de sa Techouva inspirée par l'amour de D.ieu et de ses bonnes actions, qu'elles les ont provoquées.

Ceci peut être comparé au fait qu'un acte écrit<sup>(17)</sup> est, a priori, considéré comme vali-

(14) C'est ce que dit le Maharcha, mais, dans la Guemara, le mot : "vit" est placé entre parenthèses. Néanmoins, il figure bien dans ce verset. On verra aussi, dans le chapitre 16 les versets 18, 27 et 28, de même que le Kapot Temarim, à cette référence du traité Yoma.

(15) Il est dit ici : "comme des bienfaits", avec un "comme" de comparai-

son et l'on verra, à ce propos, la note 48.

(16) On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence, qui précise : "sur lesquels il vivra : sur tout ce qu'il a fait, y compris les fautes".

(17) On verra le Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, au début du chapitre 46.

*Likouteï Si'hot*

de, tant qu'il n'est pas contesté. Si c'est le cas, en revanche, il faut alors le faire confirmer par le tribunal. Or, c'est précisément de cette façon qu'il reçoit une valeur supérieure à celle d'un acte ordinaire, qui n'a jamais été contesté<sup>(18)</sup>. Il en résulte que la contestation est effectivement à l'origine de la valeur de cet acte<sup>(19)</sup>.

Toutefois, cette comparaison n'est pas suffisante, car, en l'occurrence, c'est la contestation qui confère à cet acte une valeur accrue et, de même, pour ce qui fait l'objet de notre propos, les fautes intentionnellement commises apportent l'élévation à l'homme qui parvient à la

Techouva<sup>(20)</sup>. En revanche, la phrase : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits" établit que ce sont ces fautes elles-mêmes qui se transforment en bienfaits<sup>(21)</sup>.

3. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, la Michna qui conclut le traité Yoma<sup>(22)</sup> : "Rabbi Akiva enseigne : Comme vous êtes heureux, enfants d'Israël ! Devant Qui vous purifiez-vous et Qui vous purifie ? C'est votre Père Qui se trouve dans les cieux, ainsi qu'il est dit<sup>(23)</sup> : 'Je vous aspergerai d'eaux pures et vous serez purifiés'. Il est dit aussi<sup>(24)</sup> : 'l'Eternel est le

(18) Il y a un avis, une explication du Tour et du Choul'han Arou'h, à cette référence, au paragraphe 7, de même que dans le Samé, même référence, au paragraphe 22, affirmant que l'on certifie uniquement un acte ayant été contesté, puis rétabli. On le met alors scrupuleusement en application, ce qui n'est pas le cas d'un acte n'ayant pas été contesté.

(19) On verra le Likouteï Dibbourim, tome 3, à la page 780, qui dit que, d'après la Hala'ha, la valeur de l'acte commence à partir du moment de la contestation.

(20) C'est aussi ce que dit le Kapot Temarim, à cette référence, de même que le Rambam, à la référence qui sera citée à la note 49.

(21) On verra aussi, notamment, le Netivot Olam, du Maharal de Prague, Netiv de la Techouva, chapitre 2 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, à partir de la page 28a.

(22) A la page 85a.

(23) Yé'hezkel 36, 25.

(24) Yermyahou 17, 13. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 17, page 177, à la note 36.

*A'hareï*

Mikwé d'Israël'. Tout comme un Mikwé purifie ceux qui sont impurs, le Saint béni soit-Il purifie les enfants d'Israël".

même, en revanche, pour l'immersion dans le Mikwé, qui purifie aussi celui qui n'en a pas l'intention<sup>(28)</sup>.

Rabbi Akiva introduit ici deux points :

A) Devant Qui vous purifiez-vous ?

B) Qui<sup>(25)</sup> vous purifie ?

Deux versets sont donc cités, à ce propos :

A) "Je vous aspergerai d'eaux pures",

B) "l'Eternel est le Mikwé d'Israël".

Le Rav de Ragatchov explique<sup>(26)</sup>, à ce propos, que ces deux points correspondent, en fait, à deux formes de pureté, l'aspersion et l'immersion. L'aspersion purifie si elle est faite dans cette intention<sup>(27)</sup>. Il n'en est pas de

Ceci permet de comprendre la différence de formulation que l'on constate entre les deux versets qui sont cités par Rabbi Akiva, "Je vous aspergerai d'eaux pures" et : "l'Eternel est le Mikwé d'Israël". L'un et l'autre se réfèrent à la purification réalisée par le Saint béni soit-Il. Néanmoins, le premier dit : "Je vous aspergerai" et c'est D.ieu Lui-même Qui est à l'origine de cette aspersion, alors que le second ne fait mention d'aucune action, d'aucune intention, de la part de celui qui se purifie, car, en cette forme de purification, celle-ci n'est pas indispensable.

(25) La Michna, selon la version que nous en possédons, dans le Talmud comme dans l'ordre des Michnayot, dit : "Qui ?". On consultera les différentes versions qui existent, en la matière.

(26) Tsafnat Paané'h sur le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 2.

(27) On verra le traité Para, chapitre 12, à la Michna 2 et le Rambam, lois

de la vache rousse, chapitre 10, aux paragraphes 7 et 8. On verra aussi les références qui sont mentionnées, à ce propos, par le Tsafnat Paané'h.

(28) Néanmoins, un avantage a été accordé aux prélèvements agricoles et aux biens consacrés pour lesquels l'intention de les consacrer est nécessaire. On verra, à ce propos, le traité 'Haguiga 18b et le Rambam, lois du Mikwé, chapitre 1, au paragraphe 8.

*Likouteï Si'hot*

Tout comme y a deux formes de purification, de la part de Celui Qui l'accorde, en l'occurrence le Saint béni soit-Il, la Techouva et la pureté de l'homme en ont deux également, qui sont, comme l'explique la Guemara<sup>(29)</sup>, les deux catégories générales de Techouva, celle qui est inspirée par la crainte de D.ieu et accompagnée de souffrances, d'une part, celle qui est inspirée par l'amour de D.ieu, d'autre part. Cette dernière suppose un désir sincère de revenir vers Lui et de réparer ce qui s'est passé. La première, en revanche, notamment quand elle est accompagnée de souffrances, est motivée par le désir d'éviter la punition. C'est ce sentiment qui suggère à l'homme le regret.

La différence entre ces deux effets est précisée par la Guemara. De la Techouva inspirée par la crainte, le verset<sup>(30)</sup> dit : "Je guérirai leur férocité" et Rachi explique<sup>(31)</sup> : "c'est comme un infirme qui guérit, mais en porte encore quelque peu le titre". S'agissant de la Techouva inspirée par l'amour, en revanche, "sa faute est totalement effacée"<sup>(32)</sup>.

Cette différence a, en outre, une incidence sur la 'Hala'ha. Si un homme épouse une femme à la condition qu'elle n'ait pas de fautes, puis qu'il s'avère, par la suite, qu'elle en a effectivement commises, mais qu'elle est parvenue à la Techouva inspirée par la crainte de D.ieu<sup>(33)</sup>, cette union n'est pas valable.

(29) A la page 86a.

(30) Hochéa 14, 5.

(31) Le titre de son commentaire est : "il est écrit : Je guérirai".

(32) Dans le commentaire de Rachi intitulé : "ici, par amour".

(33) Le Tsafnat Paanéa'h, à cette référence, distingue : "trois formes de Techouva, l'une inspirée par l'amour de D.ieu, comme l'érudit qui annule un vœu, la seconde qui est inspirée par la crainte, proche de la plaie et de sa guérison, cette dernière précédant la première et en annulant l'effet, la

troisième obtenue par des souffrances, qui porte uniquement sur l'avenir". C'est à ce propos que sera cité, par la suite, le traité Ketouvoth. C'est aussi ce qu'indique Rabbi Ichmaël, à cette référence du traité Yoma. Selon plusieurs versions et différentes explications, lui-même définit aussi trois catégories. Et, l'on verra le Maharcha et le Dikdoukeï Sofrim, à cette référence, alors que le commentaire de Rachi ne fait pas cette distinction. Au préalable, concernant la Techouva qui est inspirée par la crainte de D.ieu,



## *A'harei*

Au moment du mariage, en effet, ses fautes n'avaient pas totalement disparues<sup>(34)</sup>. À l'inverse, si sa Techouva était inspirée par l'amour de D.ieu, l'union est valable, car ses fautes ont effectivement disparu et n'étaient déjà plus présentes, lors du mariage.

La Guemara<sup>(35)</sup> introduit la même distinction entre les vœux et les infirmités : "si cette femme se rend chez un érudit qui annule ses vœux, son mariage est valable, si elle se rend chez un médecin qui la guérit, son mariage n'est pas valable". En effet, "l'érudit annule le vœu rétroactivement, alors que le médecin ne la guérit que pour l'avenir".

4. La différence globale qui vient d'être constatée entre la Techouva qui est inspirée par l'amour de D.ieu et celle qui est inspirée par la crainte, selon laquelle la première implique un retour véritable, mais non la seconde, existe aussi dans les formes spécifiques que prend la Techouva inspirée par l'amour proprement dite<sup>(36)</sup>.

La Techouva inspirée par l'amour de D.ieu efface rétroactivement la faute, mais cet effet ne représente pas encore toute sa perfection, laquelle est atteinte uniquement quand : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits", sont non seulement annulées, mais, à proprement parler, des bienfaits.

---

Rabbénou 'Hananel écrivait : "à partir de maintenant", comme le texte le disait au préalable.

(34) C'est l'explication qu'il convient de donner, selon le commentaire de Rachi sur le traité Ketouvoth 74b, que le texte citera par la suite, mais il n'en est pas de même, en revanche, selon les Tossafot, qui admettent, cependant, que : "maintenant, après sa guérison, la faute est répugnante pour lui, quand il se rappelle de ce qu'elle était". On peut donc expliquer, en

---

l'occurrence, selon ce commentaire de Rachi, que la Techouva inspirée par la crainte de D.ieu, "en porte encore quelque peu le titre".

(35) Traité Ketouvoth 74b.

(36) On verra le Mefarech sur le Rambam, au début du chapitre 2 des lois des fondements de la Torah, définissant deux formes d'amour de D.ieu et la longue explication du Chnei Lou'hot Ha Berit, dans le discours Assara Maamarot, à partir de la page 46b.

*Likouteï Si'hot*

Il existe plusieurs niveaux de D.ieu et l'on cite, de façon générale : "de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir". Différentes manières de Techouva en découlent et, comme on l'a dit, c'est l'intention qui fait la qualité de celle qui est inspirée par l'amour de D.ieu. Bien entendu, l'intention la plus intègre est celle de la Techouva par amour de D.ieu sous sa forme la plus haute, au point que l'intention liée à la forme la plus basse de cette Techouva, qui ne fait qu'annuler rétroactivement la faute, n'en soit pas réellement une<sup>(37)</sup>.

Ainsi, nos Sages disent<sup>(38)</sup> de ceux qui éprouvent un amour de D.ieu : "de tout votre cœur et de toute votre âme", mais n'ont pas encore atteint : "de tout votre pou-

voir", que : "ils ne font pas la Volonté de D.ieu". Et, l'on peut le comprendre, de façon générale, d'après l'explication suivante du Rav de Ragatchov : "pour supprimer la faute, aucune intention particulière n'est nécessaire. A l'inverse, celle-ci est indispensable si l'on veut réparer la faute.

On peut aussi déduire la distinction qui vient d'être faite au sein de la Techouva inspirée par l'amour de D.ieu d'une Hala'ha tranchée. La Guemara dit<sup>(39)</sup>, en effet, que : "si un homme épouse une femme à la condition d'être un Juste, cette union est valable, y compris quand il est un impie avéré, car il a pu avoir une pensée de Techouva". Or, on peut s'interroger sur cette affirmation, car, de deux choses l'une, ou bien l'on parle ici

(37) Ainsi, le traité 'Haguiga 18b dit que celui qui fait une immersion rituelle pour la consommation de biens profanes est réputé être en mesure de les consommer. En revanche, il ne peut pas consommer la dîme. Rachi explique, à cette référence que le terme : "réputé" fait référence à l'intention. Et, celui qui pratique une immersion rituelle pour ce qui est

consacré est réputé capable d'effectuer une telle sanctification, mais le sacrifice d'expiation lui reste interdit et les vêtements consacrés ont le même effet.

(38) Traité Bera'hot 35b et Maharcha, à cette référence. On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 42c.

(39) Traité Kiddouchin 49b.

*A'hareï*

de la Techouva qui est inspirée par la crainte de D.ieu, auquel cas la condition n'est pas remplie, car celle-ci ne fait pas de lui un Juste, puisque : "il en porte encore quelque peu le titre", ou bien cette Techouva est inspirée par l'amour de D.ieu et, dès lors, l'union ne devrait pas être valable non plus, car celui qui accède à la Techouva est alors plus haut que le Juste. Car, comme le constatent nos

Sages<sup>(40)</sup>, "le niveau acquis par ceux qui parviennent à la Techouva ne peut<sup>(41)</sup> pas être atteint<sup>(42)</sup> par les Justes parfaits".

En effet, la Hala'ha précise que, si l'homme abuse la femme en se sous-estimant<sup>(43)</sup>, par exemple en prétendant être d'une famille plus modeste que celle qui est réellement la sienne<sup>(44)</sup>, ou bien en affirmant être pauvre alors

(40) C'est l'avis de Rabbi Eliézer, dans le traité Bera'hot 34b. C'est aussi ce que dit le Rambam, dans ses lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 4.

(41) La version figurant dans la Guemara est : "n'est pas atteint". En revanche, le Rambam, à cette référence, dit bien : "ne peut pas être atteint". C'est aussi ce que disent le Dikdoukeï Sofrim, à cette référence, d'après le Guilaïon et plusieurs textes de 'Hassidout : "le niveau de ceux qui accèdent à la Techouva ne peut pas être atteint".

(42) On verra le Chneï Lou'hot Ha Berit, à la page 36a, qui constate que la Guemara rapporte une discussion, mais qu'en fait, chacun présente un point de vue différent. Le Juste parfait surpasse celui qui est parvenu à la Techouva par crainte de D.ieu. A l'in-

verse, celui dont la Techouva est motivée par l'amour de D.ieu est plus haut que le Juste parfait. On verra, à ce propos, la note figurant dans le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 183.

(43) Traité Kiddouchin 48b, dans la Michna et 49a.

(44) La Guemara précise, à cette référence, que la discussion entre Rabbi Chimeon et les Sages, dans la Michna, porte sur une meilleure situation financière. En revanche, si c'est son rang familial qui est plus élevé, tous s'accordent pour admettre que le mariage n'est pas valable. Or, le cas présent ressemble, en apparence, au rang familial, bien qu'il s'agisse, pour l'homme, de se vanter devant cette femme, comme le précise Rachi. Ce point ne concerne donc pas ce qui est exposé ici.

*Likouteï Si'hot*

qu'il est riche, le mariage n'est pas valable<sup>(45)</sup>.

L'explication est donc la suivante. Un tel homme a pu avoir une pensée de Techouva inspirée par l'amour de D.ieu et supprimant donc rétroactivement ses fautes, mais n'ayant cependant pas le pouvoir de transformer celles qui ont été intentionnellement commises en bienfaits. En effet, c'est uniquement d'une Techouva pouvant avoir un tel effet qu'il est dit que : "le niveau acquis par ceux qui parviennent à la Techouva ne peut pas être atteint par les Justes parfaits".

Bien plus encore, si l'on peut imaginer qu'il n'ait eu cette pensée de Techouva qu'un seul instant, il est difficile d'admettre qu'elle soit la plus parfaite et il est plus logique de considérer qu'elle ne transforme pas les fautes intentionnellement commises en bienfaits et qu'elle ne le place donc pas au-dessus du Juste<sup>(46)</sup>.

On peut justifier cette conclusion de la façon suivante<sup>(47)</sup> : la qualité de celui qui accède à la Techouva, par rapport à celle du Juste parfait, n'ayant jamais commis la moindre faute, n'est pas uniquement un apport quantita-

(45) Ceci conduit à s'interroger sur Le Moadim Ba Hala'ha, du Rav Chlomo Yossef Zevin, qui cite, au nom du Rav de Ragatchov, à la page 68, la référence de la décision hala'hique du Rambam, dans ses lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 4, selon laquelle celui qui accède à la Techouva est plus grand que le Juste lui-même. Cette référence est le traité Kiddouchin, précédemment cité. Or, d'après ce qui vient d'être exposé, si l'on admet que celui qui accède à la Techouva est le plus grand, ce maria-

ge n'est pas valable. On verra le Likouteï Biyourim sur le Tanya, tome 1, à la page 77.

(46) Il n'y a pas là une évidence absolue, car on peut penser que la Guemara ne fait pas allusion au Juste, et à celui qui accède à la Techouva, au sens propre, mais plutôt à celui qui est couramment défini comme un Juste, dans le langage des hommes. On verra ce que dit, sur ce point, le Likouteï Biyourim, à cette référence.

(47) On verra le Déré'h Mitsvoté'ha, à partir de la page 191a.

*A'hareï*

tif de mérites, grâce auquel les fautes transformées s'ajouteraient aux mérites que cet homme possède par lui-même. En fait, cet apport est, avant tout et essentiellement, qualitatif. Ce sont les fautes intentionnellement commises qui deviennent comme des bienfaits et leur valeur qualitative est alors toute autre.

C'est pour cette raison que : "le niveau acquis par ceux qui parviennent à la Techouva ne peut pas être atteint par les Justes parfaits". Même si ce Juste accumule les plus grands mérites, par son service de D.ieu, il ne pourra pas accéder à cette forme nouvelle du service, dont la

dimension qualitative est différente<sup>(48)</sup> et dont les mérites ne sont pas les mêmes<sup>(49)</sup>.

Néanmoins, il en est ainsi uniquement quand la Techouva est suggérée par l'amour de D.ieu le plus parfait, comme on l'a dit. C'est dans ce cas que l'intention est parfaite également, comme nous le montrerons. Et, c'est de cette façon que les fautes sont réparées et que celles qui ont été intentionnellement commises se transforment en bienfaits.

5. On peut définir la perfection de l'amour de D.ieu et de l'intention de l'homme, d'une part, expliquer com-

(48) Ceci peut peut-être permettre de comprendre l'expression : "comme des bienfaits". Ce "comme" de comparaison, en l'occurrence, n'est pas péjoratif, mais doit être lu dans un sens positif. Les fautes intentionnellement commises, quand elles sont transformées en bienfaits, sont plus hautes que les bienfaits courants. Elles sont donc uniquement : "comme des bienfaits" et l'on verra ce que dit, à ce propos, le Déré'h Mitsvoté'ha, à cette référence.

(49) Le Rambam, à cette référence des lois de la Techouva, indique que :

"c'est comme s'il n'avait jamais commis de fautes. Bien plus, une grande récompense lui revient. Nos Sages disent que le niveau atteint par ceux qui accèdent à la Techouva est inaccessible aux Justes parfaits, ce qui veut dire qu'ils sont plus grands que ceux qui n'ont jamais commis de fautes, car ils maîtrisent leur mauvais penchant plus qu'eux". Cela veut dire que cette qualité est en leur personnalité, plutôt qu'en leur possession de fautes intentionnellement commises ayant été transformées en bienfaits.

*Likouteï Si'hot*

ment les fautes intentionnellement commises se transforment en bienfaits, d'autre part, de la façon suivante. L'Admour Hazaken explique, dans le Tanya<sup>(50)</sup>, que : "les aliments interdits sont attachés en permanence aux forces du mal et ils ne s'élèvent jamais au-dessus d'elles tant que l'on n'a pas fait<sup>(50\*)</sup> une Techouva si grande que les fautes intentionnellement commises deviennent, à proprement parler, des bienfaits. C'est la Techouva qui est inspirée par l'amour de D.ieu, du fond de son cœur, avec un grand amour, une soif, un esprit qui désire s'attacher à D.ieu, béni soit-Il. Son esprit a soif de D.ieu, comme une contrée aride et desséchée, à l'ombre de la mort qu'est 'l'autre côté', profondément éloigné de la Lumière de la Face de l'Eternel. C'est pour cette raison que la soif de son âme est beaucoup plus forte que celle des âmes des Justes. Comme le disent nos Sages, dont la

mémoire est une bénédiction : 'le niveau atteint par ceux qui accèdent à la Techouva...'. De cette Techouva inspirée par un grand amour, nos Sages disent que les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits, puisque c'est de cette façon que l'on atteint un amour aussi intense".

Ce passage introduit deux notions, l'élévation de l'être créé, d'une part, puisque les fautes intentionnellement commises provoquent : "la soif de son âme, beaucoup plus forte que celle des âmes des Justes", le changement de la nature de ces fautes intentionnellement commises, d'autre part, "puisque c'est de cette façon que l'on atteint un amour aussi intense".

On peut, en outre, expliquer toutes ces notions selon la Hala'ha. Concernant la préparation d'une certaine action et son introduction, on trouve

(50) Au chapitre 7.

(50\*) De la sorte, les aliments interdits reçoivent eux-mêmes l'élévation, comme le texte l'a indiqué à la fin du paragraphe 2.

*A'hareï*

plusieurs lois, différents niveaux, de par leur importance comme de par leur rapport avec l'action qui est préparée<sup>(51)</sup>.

On peut en citer pour exemple ce qui prépare la Mitsva et qui est indispensable pour pouvoir la mettre en pratique. Une telle action reçoit, de cette façon, une importance intrinsèque. Ainsi, selon Rabbi Eliézer<sup>(52)</sup>, "on peut couper du bois pour en faire des charbons afin de façonner le fer" qui servira à confectionner un couteau de circoncision, pendant le Chabbat. D'après lui, la plupart des actions servant à pré-

parer la Mitsva sont autorisées, durant le Chabbat<sup>(53)</sup>.

D'une manière encore plus claire, on trouve l'avis du Yerouchalmi<sup>(54)</sup> concernant la préparation et la construction de la Soukka et du Loulav, par exemple. Ainsi, "celui qui se fait une Soukka dira la bénédiction : 'Béni soit Celui Qui nous a sanctifiés par Ses Commandements et nous a ordonné de faire<sup>(55)</sup> une Soukka'. Celui qui se fait un Loulav dira la bénédiction : 'Béni soit Celui Qui nous a sanctifiés par Ses Commandements et nous a ordonné de faire un Loulav...<sup>(56)</sup>'". Il en est de

(51) On verra le Likouteï Si'hot, tome 12, à partir de la page 196, de même que tome 17, à partir de la page 235.

(52) Traité Chabbat 130a.

(53) Traité Chabbat 131a.

(54) Traité Bera'hot, chapitre 9, au paragraphe 3.

(55) Il y a ici une idée nouvelle par rapport à l'avis de Rabbi Eliézer, énoncé dans le traité Ma'hchirin, qui a été précédemment rappelé. Selon lui, l'importance que l'on accorde à la Mitsva se manifeste seulement par le fait de repousser le Chabbat. En revanche, l'acte introductif reste uniquement une préparation. A l'inverse, le Yerouchalmi instaure la bénédiction : "Il nous a ordonné".

Concernant la Soukka, on peut penser que l'on s'en remet au verset Re'eh 16, 13 : "tu feras la fête de Soukkot". En revanche, on ne peut pas en dire de même pour le Loulav et l'on verra, à ce propos, la note 57, ci-dessous.

(56) Le Babli considère que l'on ne récite pas de bénédiction en les faisant, dans les traités Soukka 46a et Mena'hot 42b. On verra aussi les Tossafot, à cette référence et plusieurs textes des premiers Sages, qui constatent que : "ceci va à l'encontre de notre Guemara". Néanmoins, on peut penser qu'il en est ainsi uniquement pour la bénédiction. En revanche, le Babli admet qu'il y a bien là une Mitsva. Ainsi, le traité Mena'hot, à

*Likouteï Si'hot*

même pour la Mezouza, les Tefillin, les Tsitsit...<sup>(57)</sup>.

Au sens le plus simple, l'explication de tout cela est la

cette référence, indique que : "la Mitsva de la faire n'est pas la conclusion finale, comme c'est le cas pour les Tefillin". On verra aussi le même traité, à la page précédente. Le Rambam, dans ses lois des bénédictions, chapitre 11, au paragraphe 8, précise qu'il en est ainsi : "lorsque, pour une Mitsva, il reste encore une Injonction après l'avoir faite, par exemple la fabrication d'une Soukka, d'un Loulav, d'un Chofar, de Tsitsit, de Tefillin, d'une Mezouza". Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 641, au paragraphe 1, le dit à propos de la Soukka : "la construire n'est pas l'essentiel de la Mitsva" et l'on verra aussi le Touréï Zahav, à cette même référence. Au chapitre 625, se basant sur le Rama et le Maguen Avraham, il dit encore que : "il est une Mitsva de préparer la Soukka et de la construire entièrement. C'est une Mitsva qui se présente à l'homme". On verra aussi le traité Makot 8a et le commentaire de Rachi, de même que les termes de la Guemara, dans le traité Ketouvot 86a : "s'il s'agit d'une Injonction, par exemple si on lui demande de faire une Soukka, mais qu'il ne le fait pas...". On verra aussi la note suivante.

(57) De toutes ces Mitsvot, c'est seulement de la Soukka et des Tsitsit qu'il est dit : "tu feras", dans les versets

suivante. Lorsque la Torah demande aux hommes de mettre en pratique une certaine Mitsva et qu'une action de préparation, de leur part, est

Reéh 16, 13, Chela'h 15, 38, Tétsé 22, 12 et l'on verra aussi, en particulier, les traités Soukka 11a et Mena'hot, à la même référence. On consultera également le Likouteï Si'hot, tome 12, à la page 214, l'explication de Rabbénou 'Hananel, à cette référence du traité Soukka, qui précise que : "on les découpe pour les faire. C'est de cette façon qu'on les fabrique". Le Rambam change de formulation, dans le Séfer Ha Mitsvot et il dit, à propos des Tefillin, dans les Injonctions n°12 et 13 : "Il nous a ordonné de les porter", à propos des Tsitsit, dans l'Injonction n°14 : "Il nous a ordonné de faire des Tsitsit", à propos de la Mezouza, dans l'Injonction n°15 : "de faire une Mezouza", à propos de la Soukka, dans l'Injonction n°168 : "de résider dans la Soukka", à propos du Loulav, dans l'Injonction n°169 : "de prendre le Loulav" et l'on verra aussi la formulation concernant ces Mitsvot qui figure dans l'édition Kafa'h. Concernant la Mezouza, le Tour, Yoré Déa, au début du chapitre 285, note : "d'écrire une Mezouza". En revanche, dans le décompte des Mitsvot, au début du Yad Ha 'Hazaka, il écrit : "de fixer une Mezouza". Il en est de même pour le titre des lois des Tefillin et de la Mezouza. Dans ses lois de la Mezouza, chapitre 5, au paragraphe 7, il précise que : "la Mitsva consiste à la



*A'hareï*

nécessaire<sup>(58)</sup>, à cet effet, on doit considérer que celle-ci est également incluse dans la Mitsva proprement dite<sup>(59)</sup>. En d'autres termes, l'importance de la préparation n'est pas moins grande que celle de la Mitsva elle-même. Et, selon le Yerouchalmi, la préparation de la Soukka est, elle aussi, considérée comme une Mitsva.

Il est aussi une forme encore plus haute de préparation des Mitsvot, dans le service de D.ieu du Temple,

notamment la conduite du sang vers l'autel. En effet, ce sang y est conduit afin d'y être aspergé, mais la Hala'ha<sup>(60)</sup> tranche que le fait de conduire le sang vers l'autel est un acte du service de D.ieu à part entière<sup>(61)</sup>, au point que : "une pensée improprie le disqualifie"<sup>(62)</sup>.

Plus généralement, le service de D.ieu est à la mesure de sa préparation. Celle-ci est donc un service qui n'a pas été conduit à son terme<sup>(63)</sup>. De ce fait, la préparation a les lois

fixer". On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 25, au paragraphe 11, qui indique que : "on pensera, en mettant les Tefillin, que le Saint béni soit-Il nous a ordonné de les écrire". On verra aussi le commentaire du Rav Y. P. Perla sur Rabbi Saadia Gaon, tome 3, additifs, au paragraphe 4, mais ce point ne sera pas développé ici.

(58) On verra le Or Zaroua, tome 1, au chapitre 583, qui dit : "le raisonnement du Yerouchalmi...".

(59) On verra le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois des serments, chapitre 5, au paragraphe 15.

(60) Traité Zeva'him 13a, dans la Michna, présentant la discussion entre un premier Sage et Rabbi

Eliézer. Rambam, lois des sacrifices disqualifiés, chapitre 13, au paragraphe 4.

(61) On verra, notamment, le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Masseï et, dans la seconde édition, à la page 51c.

(62) Selon l'avis de Rabbi Chimeon également, à cette référence du traité Zeva'him, on prépare le sang en le conduisant, car, selon lui, on pourrait ne pas avoir à le faire. En revanche, quand la préparation de la Mitsva est indispensable, on peut penser que, y compris selon Rabbi Chimeon, celle-ci devient une préparation à part entière.

(63) Traité Yoma 24a et commentaire de Rachi.

*Likouteï Si'hot*

et les définitions d'un acte du service. En revanche, elle n'est pas : "un acte du service qui achève et conclut l'action", puisqu'elle doit avoir une suite. C'est la raison pour laquelle celui qui effectue cette préparation alors qu'il n'est pas Cohen ne sera pas passible d'une condamnation à mort.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Comme l'indique le Tanya, précédemment cité, on peut parvenir à la Techouva qui est inspirée par l'amour de Dieu uniquement par les fautes que l'on a commises intentionnellement, au préalable. Grâce à ces fautes, puis, par la suite, grâce aux Mitsvot que l'homme met en pratique, grâce à ses mérites personnels, aussi importants qu'ils puissent être, les fautes qu'il a commises intentionnellement reçoivent l'élévation et elles sont considérées comme des bienfaits, comme c'est le cas pour la préparation de la Mitsva.

6. Il semble, toutefois, que cette analyse ne soit pas encore totalement satisfaisante :

A) L'acte préparatoire de la Mitsva ne se transforme pas au point de devenir lui-même une Mitsva. Il n'est rien de plus qu'une préparation, y compris selon l'avis de Rabbi Eliézer. Et, même si le Yerouchalmi considère que l'on récite une bénédiction en construisant une Soukka ou bien en attachant un Loulav, "Il nous a sanctifiés par Ses Commandements et nous a ordonné", il n'y a bien là qu'une construction et pas encore l'accomplissement du verset : "vous résiderez dans des Soukkot". Il en est de même également pour le sang qui est transporté jusqu'à l'autel. Le service de Dieu ne s'arrête pas là.

B) Point essentiel, une telle préparation et l'action qui l'accompagne appartiennent à la même catégorie que la Mitsva proprement dite et, bien plus, elles lui sont directement liées. Un tel homme construit une Soukka, il attache un Loulav, il conduit le sang vers l'autel. En revanche, il n'en est pas du tout de même, en l'occurrence. Tout d'abord, un homme accomplit des actions qui vont clairement à l'encontre du mérite,

*A'hareï*

mais, malgré cela, on lui indique, par la suite, que celles-ci : “deviennent comme des mérites”.

Et, cette question est d'autant plus forte que les préparatifs et l'action préparatoire sont, en l'occurrence, des actes permis, comme le labourage, les semailles, tout ce qui est lié à : “tu entreposeras ton blé, ta vigne et ton huile”. Si l'on ne réalise pas toutes ces actions, on ne peut pas mettre en pratique les Mitsvot afférentes, les prélèvements agricoles et les dîmes. Pour autant, on ne constate pas que ces travaux du champ aient valeur de Mitsva, ni même de préparation de la Mitsva<sup>(64)</sup> et l'on peut en énoncer la raison. Selon l'avis de Rabbi Chimeon Ben Yo'hai<sup>(65)</sup>, en effet, de tels travaux ne sont pas souhaitables et lui-même dit, à leur propos : “Est-il concevable qu'un homme laboure et plante ? Que deviendra la Torah ?”. De même, selon les Sages qui discutent son avis, de tels travaux ne peuvent pas être défi-

nis comme souhaitables, ni, en tout état de cause, être considérés comme des préparatifs de la Mitsva.

7. L'explication de tout cela est donc brièvement la suivante. Chaque Mitsva possède un aspect général, un point commun qu'elle partage avec toutes les autres. En la mettant en pratique, “on fait la Volonté de D.ieu”, selon l'expression de nos Sages, puisque : “J'ai ordonné et Ma Volonté a été respectée”. Et, l'inverse est vrai pour la faute, par laquelle, quelle qu'elle soit : “on transgresse la Volonté de D.ieu”. Chaque Mitsva possède, en outre, un aspect qui lui est spécifique, l'ablation du prépuce grâce à la circoncision ou bien la résidence dans la Soukka.

En ce qui concerne tous ces aspects spécifiques, l'acte de préparation et l'entrée en matière portent sur l'objet qui permettra d'accomplir la Mitsva, ou bien qui est en relation avec elle. En revanche, cet acte n'est pas partie

(64) On consultera le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 74.

(65) Traité Bera'hot 35b.

*Likouteï Si'hot*

intégrante de la Mitsva proprement dite. La fabrication d'un couteau de circoncision ne fait pas partie de l'ablation du prépuce, la construction de la Soukka et la confection du Loulav ne permettent pas de résider dans la Soukka, le transport du sang est indépendant de son aspersion.

Le Rambam énonce une définition générale de la Techouva(66), qui est la suivante : "En quoi consiste la Techouva ? Celui qui a mal agi doit abandonner sa faute, l'ôter de son esprit et prendre la ferme résolution, en son cœur, de ne plus la commettre<sup>(67)</sup>, ainsi qu'il est dit : 'l'im-

pie abandonnera sa voie'<sup>(68)</sup>". La Techouva appartient donc à la même catégorie que la Mitsva. Bien plus, elle possède elle-même le point commun à toutes les Mitsvot, dont on retrouve l'équivalent pour les fautes. Il est nécessaire, en l'occurrence, d'adopter une attitude forte, de : "prendre la ferme résolution, en son cœur". Or, la Techouva qui est inspirée par l'amour et la soif de D.ieu est bien provoquée par les fautes intentionnellement commises. C'est pour cette raison que ces fautes peuvent devenir : "comme des bienfaits"<sup>(69)</sup>.

(66) Lois de la Techouva, chapitre 2, au paragraphe 2.

(67) Certes, il est nécessaire de restituer ce qui a été volé. Même un impie avéré, à l'époque du Temple, était considéré comme un Juste parfait dès qu'il avait eu une seule pensée de Techouva, comme l'indique le traité Kiddouchin, à cette référence. On verra aussi le 'Helkat Me'hokek sur le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 38, au paragraphe 44 et Baït 'Hadach, même référence, au paragraphe 55.

(68) Le texte se poursuit, à la même référence, par : "il regrettera ses transgressions" et l'on verra aussi Iguéret

Ha Techouva, au chapitre 1, avec le Likouteï Biyourim, à cette référence.

(69) Ceci peut donc être comparé à ce qu'écrit le Ran, au début du second chapitre du traité Kiddouchin : "bien qu'une femme ne soit pas astreinte à la Mitsva de croître et de se multiplier, elle y participe en permettant à son mari de l'accomplir". Il a été expliqué, à ce propos, dans le Likouteï Si'hot, tome 14, à partir de la page 41, que son rôle est indispensable et que, de ce fait, cela peut être considéré comme une Mitsva pour elle. C'est elle qui assure la "multiplication", dans l'expression : "croître et se multiplier".

*A'hareï*

Toutefois, il en est ainsi uniquement quand l'amour de D.ieu que l'on ressent est parfait et que l'on a l'intention en conséquence, comme on l'a dit. Car, c'est alors que les fautes intentionnellement commises deviennent une partie de la Techouva et donc des bienfaits. En revanche, si cette perfection est absente, et même si, par ailleurs, la Techouva est effectivement inspirée par l'amour de D.ieu, les fautes intentionnellement commises ne se transforment pas en bienfaits. Elles sont uniquement effacées, comme si elles n'avaient jamais été commises<sup>(70)</sup>.

8. On peut proposer, au moins brièvement, quelques exemples illustrant ce qui vient d'être dit ou s'en rapprochant. Il y a, tout d'abord,

la préparation de la Mitsva, qui est de la même nature que cette Mitsva et qui en devient une à son tour. Ce fut le cas, lors de l'inauguration du Sanctuaire, des sacrifices qui furent offerts et des actes du service qui furent accomplis, au cours de cette période d'inauguration<sup>(71)</sup>, comme l'offrande d'intronisation des Cohanim. Il en est de même pour l'éducation à la Torah qu'un homme dispense à son enfant, comme la Torah elle-même lui en fait obligation<sup>(71\*)</sup>. Et, il y a d'autres exemples encore.

Il y a aussi les Mitsvot qui sont mises en pratique pendant la période de l'exil, comme l'explique le Sifri<sup>(72)</sup>, commentant le verset : "vous serez perdus... et vous placerez", qui indique, à ce propos :

(70) La Techouva inspirée par l'amour de D.ieu et seulement elle, à l'exception de celle qui est inspirée par Sa crainte, permet de mettre en évidence sa nature véritable, le bien et la sainteté. De ce fait, l'existence des fautes intentionnellement commises disparaît rétroactivement. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 54 et dans la note 46. En l'occurrence, une intention parfaite n'est pas nécessaire, ce qui n'est pas

le cas pour la situation qui a été décrite par le Tanya, précédemment cité.

(71) On verra le commentaire de Rachi sur les versets Tetsavé 28, 41 et Tsav 7, 37.

(71\*) Selon le début des lois de l'étude de la Torah de l'Admour Hazaken et les références indiquées.

(72) Sur le verset Ekev 11, 17, qui est cité par le commentaire de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

“Bien que Je vous exile, distinguez-vous par les Mitsvot. Ainsi, lorsque vous reviendrez, elles ne seront pas nouvelles pour vous”<sup>(73)</sup>. Et, il y a d’autres exemples encore.

On retrouve aussi l’équivalent, en les Mitsvot elles-mêmes, de ces fautes intentionnellement commises qui sont transformées en bienfaits. C’est le cas du bouc émissaire, de la vache rousse et de la génisse égorgée. Le service de D.ieu les concernant<sup>(74)</sup> est effectué à l’extérieur du campement. Et, c’est

de cette façon qu’est obtenue l’expiation, puisque : “la Torah parle d’une offrande délictive”<sup>(75)</sup>, au même titre que pour tous les sacrifices effectuées à l’intérieur du Sanctuaire, ou même d’une manière encore plus forte<sup>(76)</sup>.

Une autre pratique équivalente est le taureau que le prophète Elie sacrifia sur le mont Carmel, à titre exceptionnel. Il y a d’autres exemples encore et, bien plus, nos Sages disent que : “c’est de la forêt et en son sein qu’est constituée la cognée”.

(73) Ce qui est expliqué ici par le texte nous permettra de répondre à la question bien connue, selon laquelle il s’agit, en l’occurrence, de Mitsvot qui ne dépendent pas de la Terre sainte. On verra, à ce propos, le commentaire du Ramban sur le verset A’hareï 18, 25.

(74) Nos Sages disent, dans le traité Yoma 64a, qu’on le repousse en lui faisant la Ché’hita et l’on verra, à ce propos, le Tsafnat Paanéa’h, dans les lois de la Techouva, chapitre 8, au paragraphe 4 et à la fin des lois des espèces mélangées, chapitre 24, au paragraphe 4, de même que les responsa Dvinsk, tome 2, au chapitre 33 et sur le traité Sanhédrin 11b, à la page 201a. D’après cette explication du Tsafnat Paanéa’h, on peut comprendre que le bouc émissaire trans-

forme les fautes intentionnellement commises en bienfaits pour tout Israël. Ainsi, le verset A’hareï 16, 21 dit bien : “toutes les fautes des enfants d’Israël, toutes leurs transgressions et toutes leurs révoltes”.

(75) Traité Avoda Zara 23b.

(76) On verra, à ce sujet, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 28, le Séfer Ha Mitsvot du Tséma’h Tsédek, à la Mitsva de la génisse égorgée. La raison de la qualité ainsi révélée est expliquée par les discours ‘hassidiques définissant les épreuves, qui sont basés sur le verset : “Car, l’Eternel vous met à l’épreuve”, dans le Likouteï Torah, Devarim, notamment à partir de la page 19a et à la fin du Séfer Ha Mitsvot du Tséma’h Tsédek, à partir de la page 185b.

*A'hareï*

De même, le grand principe de la Torah est la permission qu'elle accorde de la transgresser en cas de force majeure, y compris en commettant toutes les fautes qui sont définies par cette Torah elle-même<sup>(77)</sup>, à l'exception de celles qui la remettent en cause. Un homme doit donc se laisser tuer plutôt que de commettre ces dernières, bien que celui qui se suicide n'ait pas part au monde futur<sup>(77\*)</sup>. Il y a d'autres exemples encore et l'on pourrait développer tout cela, mais on ne le fera pas ici.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprend-

re la conclusion de ce traité : "celui qui a une perte séminale à Yom Kippour doit être soucieux tout au long de l'année, mais, si celle-ci s'écoule, il est assuré d'avoir part au monde futur" et il convient, tout d'abord, d'analyser l'expression : "il doit être soucieux tout au long de l'année", alors que l'expression courante, en pareil cas, serait plutôt : "c'est un mauvais signe pour lui".

L'explication est la suivante. Ce souci de toute l'année est précisément le contenu de la Techouva<sup>(78)</sup>. En effet, la raison véritable de la peur ressentie par cet homme n'est

(77) Traité Sanhédrin 74a.

(77\*) Commentaire du Maharit sur le traité Ketouvet 103b. Chévet Moussar, au chapitre 20. Mil'hémet Ha Yehoudim, chapitre 3, aux paragraphes 8 et 5. Yossephoun, au chapitre 71. 'Hovat Ha Levavot, "confiance en D.ieu", au chapitre 40. Pnéï Yochoua sur le traité Baba Metsya 59a. Yaabets sur le traité Ketouvet 103b. Techouva Me Ahava, tome 3, au paragraphe 409. Responsa Youda Yaalé, Yoré Déa, au chapitre 355, Hagahot Nathanson sur le Yoré Déa, au chapitre 345. Responsa Even Yekara, Yoré Déa, au chapitre 56.

Ramataïm Tsofim sur le Tana Dveï Elyahou, au début du chapitre 4, à la page 163. Responsa Besamim Roch, au chapitre 345. 'Hatam Sofer, Yoré Déa, au chapitre 326. Yerouchalmi, traité Sanhédrin, chapitre 10, au paragraphe 2 et dans le Korban Ha Eda. Midrash Tehilim sur le verset 120, 4 et l'on verra également, à ce sujet, le Torah Cheléma, Parchat Noa'h, au verset 9, 5, au paragraphe 31.

(78) On consultera le Elef La Maté sur le Maté Ephraïm, au chapitre 615, paragraphe 3 et le 'Ho'hmat Chlomo, du Maharchak, à cette référence commentant les propos du Levouch.

*Likouteï Si'hot*

pas la perspective de ne pas terminer l'année, mais plutôt le simple fait d'avoir eu une perte séminale. Comme le précise Rachi<sup>(79)</sup> : "peut-être son jeûne n'a-t-il pas été accepté et on l'a donc rassasié de ce dont il était possible de le rassasier, comme un serviteur qui remplit la coupe de son maître, alors que celui-ci, par la suite, lui en lance le contenu au visage". A ceci, l'Admour Hazaken ajoute<sup>(80)</sup> : "comme pour lui dire : Je ne veux pas de ton service". Ce souci et la méditation à tout cela doivent conduire l'homme à une forme du service de D.ieu plus haute que celle qu'il possédait déjà au préalable.

D'une manière quelque peu différente, on peut avancer qu'un tel homme a eu une perte séminale, à Yom

Kippour, sans le vouloir<sup>(81)</sup>, alors que l'on s'impose, à Yom Kippour, cinq mortifications et que l'on ne pense donc pas du tout à la faute<sup>(82)</sup>. Il en résulte que ce qui s'est passé n'est pas un effet de son mauvais penchant, mais plutôt une intervention de la divine Providence. Or, "le mal n'émane pas de la bouche du Très-Haut"<sup>(83)</sup> et il faut bien en conclure que le but de tout cela est de le faire parvenir à un niveau plus haut du service de D.ieu, celui de la Techouva, que le Juste ne peut pas atteindre, d'ordinaire, comme l'indique le Tanya, précédemment cité.

Celui qui parvient à la perfection du service de D.ieu de la Techouva et qui est : "soucieux tout au long de l'année" raffermira non seulement la dimension morale de

(79) Au paragraphe : "il se souciera".

(80) Dans le Choul'han Arou'h, à la même référence et l'on verra aussi le Maguen Avraham, même chapitre, au paragraphe 2.

(81) Selon le commentaire de Rachi, au paragraphe : "celui qui voit".

(82) On consultera le Iyoun Yaakov sur le Ein Yaakov, à cette référence, le

Or Zaroua sur le Levouch, dans le même chapitre, au paragraphe 2, citant le Chiboleï Ha Léket, précisément dans le cas où l'on ne pense pas à la faute. On verra aussi les responsa du Tséma'h Tsédek, dans la porte des additifs, au chapitre 62.

(83) E'ha 3, 38.



*A'hareï*

ce service, mais aussi ce qui le concerne physiquement. Il aura une plus grande vitalité, au-delà de ce qui est fixé en la source de son âme ou bien en vertu de la manière courante de servir D.ieu.

10. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la fin et la conclusion du traité Yoma et du chapitre : "Yom Ha Kippourim" font référence à celui qui a une perte séminale, en ce jour sacré, de même que le rapport et le fil conducteur de ce texte avec la Michna et le passage précédents.

Dans cette Michna, Rabbi Akiva envisage les deux formes de purification émanant du Saint béni soit-Il, l'aspersion et l'immersion. Comme on l'a dit, l'aspersion suppose que l'on ait eu l'intention de se purifier en la subissant, ce qui n'est pas nécessaire pour l'immersion. La Guemara poursuit ensuite sur ce sujet et elle définit aussi deux formes de Techouva, de la part de l'homme.

Elle distingue, de la sorte, la Techouva qui est inspirée par la crainte de D.ieu de celle

qui est inspirée par Son amour. La première est effectuée sans intention ou, en tout état de cause, celle-ci n'est pas la plus parfaite, ce qui n'est pas le cas de la seconde.

Plus précisément, il existe aussi deux formes de Techouva inspirée par l'amour de D.ieu. La première efface les fautes d'une manière rétroactive et elle fait de l'homme un Juste. Pour cela, une seule pensée de Techouva est suffisante, ne durant qu'un seul instant, sans intention, ou, en tout cas, sans l'intention la plus parfaite, à l'image de l'immersion. Puis, vient la forme la plus haute de Techouva, grâce à laquelle : "les fautes intentionnellement commises deviennent comme des bienfaits". Pour l'atteindre, l'intention de la subir doit être parfaite, à l'image de l'aspersion, comme on l'a longuement montré.

La Guemara conclut ce passage consacré à la Techouva en introduisant, encore une fois, deux points :

A) "Il est assuré d'avoir part au monde futur". Cela veut dire que son attitude ne lui apporte aucun élément

*Likouteï Si'hot*

nouveau, mais, néanmoins : “il a accumulé de bonnes actions” et sa situation est donc comparable aux fautes qui sont effacées de manière rétroactive. Comme le dit Rachi<sup>(84)</sup>, “il faut savoir qu’il est un Juste parfait”. Cet homme a été soucieux, tout au long de l’année et il a eu l’intention d’accéder à la Techouva, mais son intention n’a pas été la plus parfaite.

B) “Il aura une longue vie, des enfants et des petits-enfants”. Non seulement la perte de liquide séminale, à Yom Kippour, n’a pas été un manque et une punition, ce qu’à D.ieu ne plaise, mais, bien plus, il en résulte une qualité, un ajout, “une longue vie”. Ceci est comparable au fait que : “les fautes intentionnellement commises devien-

nent pour lui comme des bienfaits” et il en est ainsi parce que son intention a été la plus parfaite<sup>(85)</sup>.

L’idée nouvelle qui est introduite par la fin du texte, par rapport à tout ce qui a été exposé au préalable, concernant les deux formes de Techouva inspirées par l’amour de D.ieu, réside donc en ces points :

A) Le résultat obtenu apparaît beaucoup plus clairement et l’on voit bien de quelle manière il a été atteint. Ceci est vrai aussi bien pour la disparition rétroactive des fautes que pour la transformation en bienfaits de celles qui ont été intentionnellement commises. En effet,

(84) Au paragraphe : “tu sauras”.

(85) Ceci nous permettra de comprendre pourquoi l’Admour Hazaken écrit : “il est certain qu’il possédait de nombreux mérites qui l’ont protégé”. Ceci souligne que le Juste est bien ici celui qui a été décrit par le commen-

taire de Rachi, selon lequel : “il est certain d’avoir une part dans le monde futur”, non pas uniquement : “il vivra longtemps”, comme le précise le Tour, à la référence mentionnée dans la note 8.

*A'hareï*

1. on souligne à celui qui a intentionnellement commises  
eu une perte séminale, à Yom se transforment en bienfaits.  
Kippour, sans le vouloir, qu'il B) L'ajout grâce à la  
y a là un effet de la divine Techouva prend également la  
Providence, forme d'une récompense

2. en étant "soucieux, tout matérielle, la longévité et  
au long de l'année", un même de la pl nit de de la  
homme parvient à la perfec- rétribution, des enfants et des  
tion de l'intention et de la petits-enfants se consacrant    
Techouva qui est suscit e par la Torah et aux Mitsvot.  
cette perte. Dès lors, ses fautes

\* \* \*

*Likouteï Si'hot*

***Veille de Pessa'h***

*(Likouteï Si'hot, tome 17, page 434)*

***Lettre du Rabbi***

Par la grâce de D.ieu,

Je fais répondre à votre lettre de ce lundi, dans laquelle vous m'interrogez sur la coutume des 'Hassidim concernant le moment de la vérification du 'Hamets, lorsque l'on fait seul la prière d'Arvit.

J'ai observé la pratique de mon beau-père, le Rabbi, dont le mérite nous protégera et dont l'âme est en Eden. Il faisait lui-même cette vérification entre Min'ha et Arvit, puis, il disait la prière d'Arvit après la vérification.

\*

*A'hareï*

***Télégrammes adressés par le Rabbi  
aux 'Hassidim du monde entier,  
à l'occasion de la fête de Pessa'h***

5739-1979

Ayez une fête de Pessa'h cachère et joyeuse,

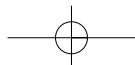
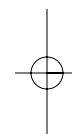
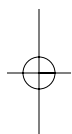
Mena'hem Schneerson,

\*

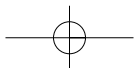
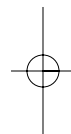
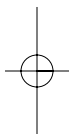
5740-1980

Ayez une fête de Pessa'h cachère et joyeuse. Le D.ieu de notre salut nous viendra en aide et Il nous montrera des merveilles, très bientôt et véritablement de nos jours, avec la venue de notre juste Machia'h. En effet, "nous sommes Ton peuple et le troupeau que Tu fais paître, nous te rendons grâce pour l'éternité. En chaque génération, nous relaterons Ta louange".

Mena'hem Schneerson,



**KEDOCHIM**





## *Kedochim*

### *Kedochim*

#### *Vol et idolâtrie*

(Discours du Rabbi, 10 Chevat  
et Chabbat Parchat Bechala'h 5735-1975)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 205)

1. On constate<sup>(1)</sup> une différence entre l'Interdit : "vous ne volerez pas", qui est énoncé dans notre Paracha<sup>(1\*)</sup> et celui des dix Commandements : "tu ne voleras pas"<sup>(2)</sup>. La Guemara<sup>(3)</sup> explique, à ce propos, et Rachi en fait mention dans son commentaire de ce verset, qu'il est

question, dans notre Paracha, du vol de biens<sup>(4)</sup> et, dans les dix Commandements, du vol de personnes. Concernant l'interdiction de voler des biens, nos Sages soulignent<sup>(5)</sup> que : "celui qui les vole est considéré comme s'il avait servi les idoles".

(1) Cette causerie est la conclusion d'une étude du traité Sanhédrin.

(1\*) Kedochim 19, 11.

(2) Yethro 20, 13.

(3) Traité Sanhédrin 86a et Me'hilta sur le verset Yethro 20, 13.

(4) Le Rambam, au début de ses lois du vol, selon la version que nous en possédons, cite le verset : "tu ne voleras pas". En revanche, le 'Hinou'h, à la Mitsva n°224, reproduit les termes du Rambam en disant : "vous ne volerez pas". C'est aussi ce que cite le Rambam, dans son Séfer Ha Mitsvot, à l'Interdiction n°244 et dans le

compte des Mitsvot qui figure au début de son Yad Ha 'Hazaka : "vous ne volerez pas". Il en est de même également pour le Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, au chapitre 348, paragraphe 2 et l'on consultera aussi le Rambam, au début du chapitre 9. En revanche, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken dit, dans ses lois du vol, à la fin du chapitre 2 : "l'interdiction pour vous de voler", mais ce point ne sera pas détaillé ici.

(5) Traité Sema'hot, chapitre 2, au paragraphe 11.

*Likouteï Si'hot*

Nos Sages disent de certaines Mitsvot que celui qui les transgresse est considéré comme s'il avait servi les idoles<sup>(6)</sup> et l'on sait à quel point leurs termes sont précis. De la sorte, non seulement ils expriment la gravité d'une telle faute, comparable à celle de la transgression la plus grave, l'idolâtrie, mais, en outre, ils établissent un parallèle entre cette faute et l'idolâtrie.

Bien plus, c'est, plus généralement, l'ensemble des fautes qui peut être comparé à l'idolâtrie, car, comme l'Admour Hazaken l'explique longuement dans le Tanya<sup>(7)</sup> : "l'Injonction : 'tu n'auras pas d'autres dieux' inclut en elle

tous les trois cent soixante-cinq Interdits". En effet<sup>(8)</sup>, chaque faute est une transgression de la Volonté de D.ieu et, au moment où on la commet<sup>(9)</sup>, on est alors séparé de Lui, comme on le serait du fait d'une pratique idolâtre.

Toutefois, même si la comparaison avec l'idolâtrie est un point commun à toutes les fautes, on peut constater que nos Sages ont distingué certaines d'entre elles en ajoutant, à leurs propos, la mention : "comme s'il avait servi les idoles"<sup>(10)</sup> Cela veut bien dire que ces fautes sont encore plus clairement liées à l'idolâtrie. Or, on peut s'interroger sur cette conclusion : en quoi

(6) On trouvera un recueil d'un grand nombre de ces enseignements énoncés par nos Sages dans le Torah Cheléma, tome 19, additifs, à la page 301.

(7) À partir du chapitre 20.

(8) Aux chapitres 24 et 25.

(9) On verra Iguéret Ha Techouva, au chapitre 7.

(10) Peut-être est-ce pour cette raison que l'Admour Hazaken dit, à la fin du chapitre 7 d'Iguéret Ha Techouva, que ces fautes sont : "véritablement comme l'idolâtrie". On verra aussi le

Tanya, à la fin du chapitre 22, qui précise clairement que : "de ce fait, nos Sages disent que l'orgueil est considéré comme l'idolâtrie". Néanmoins, le texte indique, à cette référence que, l'idolâtrie, qui est le point commun à toutes les fautes, apparaît encore plus clairement en celle de l'orgueil. On verra aussi Iguéret Ha Kodech, au chapitre 25, à la page 138b, qui commente l'affirmation de nos Sages selon laquelle : "celui qui se met en colère est comme s'il servait les idoles".

*Kedochim*

l'interdiction du vol, qui régit les comportements entre les hommes, est-elle comparable à l'idolâtrie<sup>(11)</sup> ?

2. Nous le comprendrons en commentant la conclusion du traité Sanhédrin<sup>(12)</sup>, qui expose la gravité particulière du vol. La Guemara s'interroge sur l'affirmation de la Michna, qui dit : “tu n'attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué”<sup>(13)</sup> : tant que les impies se trouvent dans le monde, la colère se trouve dans le monde. Dès que les impies disparaissent du monde, la colère disparaît du monde”. Puis, la Guemara

explique, à ce sujet : “Rav Yossef dit : qui sont ces impies ? Ce sont les voleurs”.

Il semble difficile de comprendre à la fois la question de la Guemara et la réponse de Rav Yossef :

A) Comment la Guemara peut-elle demander, à la fin du traité Sanhédrin : “qui sont ces impies ?”, alors que le mot impie apparaît de nombreuses fois dans le Tana'h et qu'il occupe une place fondamentale dans les discussions des précédents chapitres de ce même traité ?

B) Que signifie cette réponse, selon laquelle les impies

(11) Il est écrit, à cette référence du traité Sema'hot, que : “celui qui vole est considéré comme un criminel” et on peut comprendre simplement qu'il en soit ainsi, car un tel homme ôte la vie à celui qu'il vole. Concernant le vol public, on consultera le traité Baba Kama 119a, le Rambam, lois des vols, chapitre 1, au paragraphe 13 et le Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 359, au paragraphe 3. On verra aussi le Tanya, chapitre 37, à la page 48b, de même que la note 44, ci-dessous, la version retenue de cet enseignement des Sages et son explication, dans le commentaire du Maharal, à la fin du traité Sanhédrin.

(12) Selon l'ordre qui est imprimé dans le Babli. C'est aussi l'avis de Rachi et l'on consultera son commentaire au début de la Parchat Balak, de même que celui du 'Ho'hmat Chlomo, à cette référence. C'est l'avis du Me'iri, du Colbo, à la fin du chapitre 40. Il n'en est pas de même, en revanche, selon l'ordre qui est adopté par ces textes de la Michna. Dans le Yerouchalmi, c'est le chapitre 10, alors que le chapitre 11 est intitulé : “Voici ceux qui sont étranglés”. C'est aussi l'avis du Rambam, dans son commentaire de la Michna et l'on verra encore, à ce propos, les Tossafot Yom Tov et le Melé'het Chlomo, au début du chapitre 'Hélek.

(13) Re'eh 13, 18.

*Likouteï Si'hot*

sont les voleurs ? Quiconque transgresse un Interdit de la Torah n'est-il pas un impie, dont le témoignage est disqualifié, comme on l'a déjà appris au préalable<sup>(14)</sup> ?

Les commentateurs<sup>(15)</sup> expliquent que la fin de la Michna fait suite à la notion qui a été préalablement traitée par le texte, celui d'une ville qui a été entièrement convaincue d'idolâtrie et le verset : "tu n'attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué afin que l'Eternel calme Sa colère" est énoncé à la fin de cette Paracha, justement à propos de cette ville entièrement convaincue d'idolâtrie.

La question qui se pose ici est donc la suivante : que veut dire la Michna avec l'expression : "tant que les impies se trouvent dans le monde" ? Elle ne fait sûrement pas allu-

sion aux habitants de la ville convaincue d'idolâtrie, car les mots : "tu n'attacheras rien" figurent dans le verset après : "frapper, tu frapperas les habitants de la ville"<sup>(16)</sup>. Cela veut bien dire que ces personnes ont déjà été punies et qu'elles ne se trouvent plus dans le monde. Et, c'est bien là le sens de la question posée par la Guemara : "qui sont ces impies ?" : de quels impies s'agit-il quand on parle d'une ville entièrement convaincue d'idolâtrie ?

Rav Yossef répond, à ce propos : "ce sont les voleurs", ceux qui ont volé les objets confisqués, appartenant au butin de cette ville idolâtre. C'est ce que l'on déduit du verset : "tu n'attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué afin que l'Eternel calme Sa colère" : tant qu'il existe des impies qui se sont empa-

(14) Traité Sanhédrin 27a. Il en est de même pour celui qui transgresse une Injonction, y compris quand elle est d'ordre rabbinique. Un tel homme est qualifié d'impie, comme l'indique le premier chapitre du Tanya et l'on verra aussi la note 42, ci-dessous.

(15) On verra le Yad Rama, à cette référence, le Torat 'Haïm, cité par le Ets Yossef sur le Eïn Yaakov et le Béer Cheva, à cette référence, le commentateur du Rif sur le Eïn Yaakov et le Cheïlat Yaabets, tome 1, au chapitre 79.

(16) On verra, à cette même référence, le verset 16.

*Kedochim*

rés de biens confisqués, il y a effectivement : “la colère dans le monde”.

Une question se pose encore, à l’issue de tout cela : pourquoi Rav Yossef dit-il : “des voleurs”, alors que le caractère impie auquel il est fait référence ici n’est pas lié au vol proprement dit, mais au fait que celui-ci portait sur des biens confisqués, appartenant à la ville idolâtre ? Rav Yossef aurait donc dû employer une

expression soulignant l’aspect essentiel de cette faute et dire, par exemple : “ceux qui ont pris des biens confisqués” ou encore reprendre la formulation du verset : “ceux qui ont attaché à leur main des objets confisqués”<sup>(17)</sup>.

Bien plus, il existe une discussion à propos du vol de biens confisqués dont on ne peut pas tirer profit, tendant à déterminer si, en pareil cas, il s’agit bien d’un vol<sup>(18)</sup>. Même

(17) Il est difficile d’admettre qu’en l’occurrence, on insiste sur l’idée d’un vol portant sur des biens confisqués, d’après ce qui est exposé dans le traité Sema’hot, chapitre 2, à la fin du paragraphe 9 : “celui qui vole l’argent des taxes ou encore les biens confisqués est considéré comme s’il avait servi les idoles”. On verra aussi ce que dit le Maharats ‘Hayot, à cette référence. En effet, ceci est sans rapport avec le sujet de la Michna, une ville entière convaincue d’idolâtrie, ni même avec le verset : “tu n’attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué”, qui est cité par la suite. Ceci nous permettra de comprendre qu’il est difficile d’adopter l’interprétation du Yad Rama, selon laquelle les impies sont, en fait, les voleurs. Et, lui-même parle, à ce

propos, de la “colère de D.ieu”, comme l’indiquent le traité Sema’hot, qui est cité au début de cette causerie, le commentaire du Maharal, à cette référence et le Cheïlat Yaabets. On verra aussi le Iyoun Yaakov, à la même référence. En outre, Rav Yossef aurait dû souligner ce qui est le point essentiel, comme le texte le fait ici : “il a volé des biens confisqués”, par exemple.

(18) On verra le traité Kritout 24a, à propos du bœuf lapidé, le commentaire du Rachba sur le traité Nedarim 85a et le Ran, à cette référence, citant le Rachba. On verra aussi le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, au chapitre 435 et dans le Kountrass A’haron, au paragraphe 2.

*Likouteï Si'hot*

si l'on trouve l'expression : "voler des biens confisqués"<sup>(19)</sup>, et c'est effectivement le terme que le verset emploie à propos d'Akan, "il l'a volé"<sup>(20)</sup>, cette formulation veut dire uniquement que le verbe "voler" s'applique aussi aux biens confisqués<sup>(21)</sup>. En revanche, la réponse de Rav Yossef n'aurait pas dû mettre en avant le vol, mais plutôt faire mention des biens confisqués. Pourquoi donc

dit-il : "les voleurs", sans même faire mention des biens confisqués ?

3. Nous comprendrons tout cela en analysant, au préalable, l'un des changements de formulation que l'on constate entre la Michna et la Boraïta concluant le traité. Cette Boraïta dit, en effet : "Nos Sages ont enseigné que, quand l'impie arrive dans le monde"<sup>(22)</sup>, la colère (*'Haron*)

(19) Dans le traité Sema'hot, à la référence citée dans la note 17.

(20) Yochoua 7, 11. On verra, à ce propos, le Yad Rama et, de même, le Chochanim Le David, qui est cité dans les Likoutim sur la Michna, à cette référence. En revanche, le commentaire du Radak du Na'h, notamment, souligne que, selon le sens simple du verset, ils ne furent pas frappés en public, mais seulement en cachette.

(21) Il semble qu'il ne soit pas juste de les inclure dans la catégorie des voleurs. On verra, sur ce point, le Yad Rama, à cette référence, qui indique : "il en est de même pour les hommes qui profitent des biens confisqués, on les appelle des voleurs".

(22) Il est dit que : "un impie vient au monde", bien qu'il ne soit pas précisé, lors de la naissance, s'il sera un Juste ou bien un impie, comme l'indique le traité Nidda 16b. On fait donc allu-

sion ici à la date à laquelle cet homme commence à commettre des fautes. C'est alors qu'il devient un impie et, de ce fait, on peut constater que : "un impie vient au monde", comme le texte le dira par la suite. En outre, le verset Tehilim 58, 4, dit que : "dès la conception, les impies sont égarés", comme l'expliquent nos Sages, dans le traité Yoma 83a. On verra aussi le Midrash Ruth Rabba sur le verset 3, 13. C'est aussi la version qui est retenue par les Tossafot sur le traité 'Haguïga 15a, d'après le Yerouchalmi, à propos d'Elisha, "l'autre". Enceinte de lui, sa mère sentit l'odeur d'un sacrifice idolâtre et elle fut ainsi conduite à en manger. C'est la raison pour laquelle son fils se détourna du droit chemin. On verra aussi le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset Michlé 18, 3 et le Anaf Yossef sur le Eïn Yaakov, à cette référence, d'après le Sfat Emet.

*Kedochim*

arrive dans le monde, ainsi qu'il est dit(23) : 'avec l'impie vient l'opprobre, la calomnie et la honte'. Quand l'impie quitte le monde, le bien arrive au monde, ainsi qu'il est dit(24) : 'la perte des impies est l'allégresse'". Puis, la Boraïta se conclut par : "quand le Juste arrive dans le monde, le bien arrive au monde, ainsi qu'il est dit<sup>(25)</sup> : 'celui-ci nous consolera de nos actions et de la tristesse de nos mains'".

La Boraïta est plus détaillée que la Michna et l'on peut comprendre qu'il en soit ainsi. Comme l'a écrit le Rambam<sup>(26)</sup>, Rabbi rédigea la Michna : "d'une manière concise", "avec des propos brefs, incluant en eux de nombreuses notions". Puis, dans les générations ultérieures, les perceptions des hommes se

réduisirent et il fallut donc avoir recours à la Boraïta, plus longue, plus détaillée, comprenant des preuves qui émanent des versets. Comme c'est le cas, à différentes références du Talmud, les notions présentées brièvement dans la Michna sont ensuite précisées et détaillées dans la Boraïta.

Ce que l'on ne comprend pas ici, en revanche, c'est la formulation de la Michna et celle de la Boraïta, opposées l'une à l'autre. La Michna rend la colère par '*Haron Af*', alors que la Boraïta, plus concise, dit seulement '*Haron*'. Or, la Boraïta, faisant suite à la Michna, aurait dû dire elle-même '*Haron Af*', ou bien, en tout état de cause, se référer au verset mentionné par la suite, qui ne cite même pas le mot '*Haron*'<sup>(27)</sup>. Et, la conclu-

(23) Michlé 18, 3.

(24) Michlé 11, 10.

(25) Béréchit 5, 29.

(26) Dans son introduction au commentaire de la Michna, au paragraphe : "par la suite, il voulut se contenter".

(27) La Tossefta du traité Sotta, chapitre 10, au paragraphe 1, est plus développée que la Michna. En revanche, elle ne comporte pas

l'expression : "la colère ('*Haron*') arrive au monde", mais elle dit : "le malheur arrive au monde". Par la suite, le texte ajoute encore : "et, il est dit aussi : 'afin que D.ieu calme Sa colère'. Tant que les impies sont dans le monde, la colère est dans le monde. Quand les impies sont perdus...", selon les termes de la Michna telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous. On verra aussi la note 31\*, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

sion, "l'impie arrive dans le monde" aurait dû être : "le mal<sup>(28)</sup> arrive au monde", formulation qui est l'opposé de celle qui est énoncée ensuite : "quand l'impie quitte le monde, le bien arrive au monde".

4. L'explication de tout cela est la suivante. La Michna et la Boraïta présentent une différence de contenu. La Michna parle d'une ville qui est entièrement convaincue d'idolâtrie et elle se conclut par : "tu n'attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué<sup>(29)</sup>, car, tant que les impies sont dans le monde, la colère est dans le monde". Elle fait allusion, par ces mots, à la faute commise par cette ville idolâtre, la transgression la plus grave, celle de l'idolâtrie. Pour cette raison, elle dit que : "la colère ('Haron Af) est dans

le monde", car le mot *Af* est spécifiquement employé à propos de l'idolâtrie, comme le précise le Rambam<sup>(30)</sup>.

Le Boraïta, en revanche, ne fait pas allusion à un impie ayant commis la faute d'idolâtrie, d'autant que le mauvais penchant pour l'idolâtrie a déjà été supprimé<sup>(31)</sup>. Elle se réfère, plus exactement, aux impies, en général, non pas à ceux qui appartiennent spécifiquement à une catégorie, du reste très peu fréquente, celle de l'idolâtrie ou, plus encore, sa forme qui est le fait d'une ville entière. En conséquence, la Boraïta dit : "quand l'impie arrive dans le monde" et elle pense alors à tous les impies, commettant des fautes, qui ne sont pas nécessairement celle de l'idolâtrie. C'est pour cela que la conclusion est : "la colère ('Haron) arrive dans le

(28) On trouvera cette formulation dans le Dikdoukeï Sofrim.

(29) C'est ce que dit la Michna, selon la version que nous en possédons. Dans plusieurs autres versions et, de même, dans le Yerouchalmi, la Michna cite aussi la suite de ce verset : "afin que D.ieu calme Sa colère". On verra les différentes versions existant de cette Michna, à cette référence du Dikdoukeï Sofrim.

(30) Guide des égarés, tome 1, au chapitre 36. On verra aussi les commentateurs du Guide des égarés, à cette même référence. En tout état de cause, on comprend qu'il en soit ainsi, en l'occurrence, car la Paracha parle d'une ville entière qui a commis la faute d'idolâtrie.

(31) Traité Yoma 69b.



*Kedochim*

monde”, sans ajouter le mot *Af*, spécifiquement lié à l’idolâtrie, comme on l’a dit à propos de la Michna<sup>(31\*)</sup>.

Pour autant, la Michna et la Boraïta ont aussi un contenu commun. La Michna dit que : “tant que les impies se trouvent dans le monde, la colère se trouve dans le monde” et la Boraïta : “quand l’impie arrive dans le monde, la colère arrive dans le monde”, cette colère étant, en l’occurrence, liée à l’impie. Tant que celui-ci est présent, la colère est effective et il en sera ainsi jusqu’à ce que : “l’impie disparaisse du monde”.

Toutefois, cette analyse conduit à se poser la question suivante. On comprend bien que la Michna dise : “tant que les impies se trouvent dans le monde, la colère se trouve dans le monde”, car il s’agit, en l’occurrence, d’idolâtrie. Or, tant que l’idolâtrie existe, tant qu’il y a des biens confisqués, la colère est présente également, comme l’indique le Sifri<sup>(32)</sup> : “tant que l’idolâtrie est dans le monde, la colère est dans le monde”. En revanche, pourquoi les autres fautes, commises par un simple “impie”, se maintiennent-elles, après qu’elles aient été commises, au point de provoquer la colère, alors même que l’effet de la faute a disparu<sup>(33)</sup> ?

(31\*) On trouve, dans la Tossefta, l’expression ‘*Haron Af*, comme dans la Michna et l’on verra, à ce propos, la note 27, ci-dessus. On peut penser, en effet, que la Tossefta fait allusion à toutes les catégories d’impies et notamment à la forme la plus grave, celle de l’idolâtrie. En d’autres termes, la Tossefta inclut la Michna en elle, comme l’indique sa formulation et comme on peut le déduire aussi de sa tournure longue. À l’inverse, la Boraïta du traité Sanhédrin est concise et elle dit uniquement : “impie”, sans introduire aucune autre précision. Elle est, en effet, la suite de la Michna, s’ajoutant à elle. Or, la

Michna mentionne elle-même la colère, ‘*Haron Af*, de l’idolâtrie.

(32) Reéh 14, 18, cité par le commentaire de Rachi sur ce verset.

(33) On pourrait penser qu’il y a, là encore, une différence entre la Michna et la Boraïta. La Michna dit : “tant que les impies se trouvent dans le monde, la colère se trouve dans le monde, dès que les impies disparaissent du monde...”, ce qui veut bien dire que la colère se maintient, pendant toute cette période, dans le monde. La Boraïta, en revanche, ne parle pas de l’ensemble de cette période, mais elle dit uniquement : “quand l’impie arrive dans le monde”, c’est-à-

*Likouteï Si'hot*

5. L'explication est la suivante. La Michna dit, précisément : "tant que les impies se trouvent dans le monde", plutôt que, comme le Sifri : "tant que l'idolâtrie est dans le monde" et il faut en conclure que, selon cette Michna, la colère est présente, non pas parce que l'idolâtrie existe encore, ni parce qu'il y a des biens confisqués dans le monde, mais parce que les impies ont commis une faute liée à l'idolâtrie et qu'ils ont ainsi transgressé l'Injonction : "tu n'attacheras rien à ta main de ce qui est confisqué"<sup>(34)</sup>, y compris quand cet objet confisqué n'existe plus.

C'est donc à ce propos que la Guemara s'interroge : "Qui sont ces impies ?", à quelle catégorie d'impies fait-on allusion ici et quelle forme prend leur impiété pour prolonger la colère de l'idolâtrie même après que celle-ci ait disparu ?

A ceci, Rav Yossef répond : "ce sont les voleurs", la Michna fait allusion à des impies dont la relation avec l'idolâtrie passe par le vol du butin pris dans la ville idolâtre. Il y a bien, en l'occurrence, un vol et, de ce fait, "tant que les impies se trouvent dans le monde, la colère se trouve dans le monde". Cette colère se poursuit même après que

dire uniquement à cet instant précis, sans que l'action se poursuive, par la suite. Néanmoins, il est clair que cette interprétation n'est pas la bonne et la raison du changement de formulation est, en fait, la suivante. La Michna traite ici de la colère qui est liée à la ville idolâtre, de laquelle il était dit, au préalable : "tant que les impies se trouvent dans le monde", ce qui veut dire que la colère y était d'ores et déjà présente, au préalable et qu'elle y est

donc restée. A l'inverse, la Boraïta parle de la colère qui se manifeste à l'arrivée de l'impie, mais elle admet, bien évidemment, que cette colère se maintient tant que l'impie est présent dans le monde.

(34) On verra le Rambam, lois de l'idolâtrie, chapitre 4, au paragraphe 7 et le Séfer Ha Mitsvot, Interdit n°24, de même que le 'Hinou'h, à la Mitsva n°466.

*Kedochim*

les biens confisqués aient été brûlés et qu'ainsi, ils aient disparu<sup>(34\*)</sup>.

6. L'explication est celle-ci. L'interdiction de voler, en cachette ou publiquement, présente une gravité particulière car elle est une action se poursuivant dans le temps. En effet, tant que l'objet volé n'est pas restitué, le voleur transgresse, à chaque instant, les Interdits : "vous ne volerez pas", en cachette et : "tu ne voleras pas", publiquement.

Le Rav de Ragatchov explique<sup>(35)</sup>, à ce propos, que telle est la raison pour laquelle le Rambam définit<sup>(36)</sup> l'interdiction de voler, en cachette

ou publiquement, comme : "un Interdit détaché d'une Injonction". En pareil cas, en effet, l'interdit est transgressé uniquement au moment précis de la faute. De ce fait, la Torah émet une Injonction qui permet de détacher l'Interdit et de le réparer. Il faut alors admettre que cette réparation a valeur rétroactive et qu'elle porte aussi sur le moment de la faute.

En revanche, pour ce qui est du vol, en cachette ou publiquement, on continue à transgresser l'Interdit tant qu'il n'y a pas eu de restitution, à chaque instant, depuis le moment du vol, ce qui veut dire que l'action se poursuit

(34\*) Le Béer Cheva écrit que Rav Yossef s'interroge ici sur la formulation de la Michna : "tant que les impies se trouvent dans le monde", alors que le Sifri dit : "tant que l'idolâtrie est dans le monde". Il explique donc qu'il s'agit, en l'occurrence, des voleurs, convoitant le butin de cette ville idolâtre. Par leur faute, ce butin, lié à l'idolâtrie, reste dans le monde. On consultera ce texte. Toutefois, cette interprétation est difficile à accepter, comme on l'a dit au paragraphe 2, car il n'était pas nécessaire de préciser qu'ils sont des voleurs. En l'occurrence, peu importe de quelle manière ils se sont appropriés ces

biens. En outre, selon cette interprétation, dans la Michna également, la raison de la colère dans le monde est l'idolâtrie que les impies y maintiennent. Un élément essentiel manque donc, dans la formulation de la Michna.

(35) Tsafnat Paanéa'h, lois des prélèvements agricoles, dans les additifs, à la page 52c et compléments, à la page 63, cité par le Mefanéa'h Tsefounot, chapitre 5, au paragraphe 34, chapitre 13, au paragraphe 4 et dans les références indiquées.

(36) Lois du Sanhédrin, chapitre 18, au paragraphe 2.

*Likouteï Si'hot*

par la suite. Puis, quand on restitue l'objet volé, cela devient uniquement un Interdit pouvant être réparé, par le fait qu'à l'avenir, on ne commettra plus cette faute. L'action se poursuivant dans le temps disparaît de cette façon. En revanche, le passé n'est pas réparé pour autant<sup>(37)</sup>.

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'idée nouvelle qui est introduite ici. Le vol est une action qui se poursuit dans le temps et celui qui le commet, transgresse, à chaque instant, l'Interdiction : "vous ne volez pas", tant qu'il n'en a pas effectué le dédommagement. Cela veut dire que, même lorsque les biens confisqués

(37) On peut se demander comment son explication s'accorde-t-elle avec ce que le Rambam précise, au début de ses lois du vol et de la perte : "on ne reçoit pas de flagellation si l'on transgresse l'Interdit du vol, car le verset l'a détaché d'une Injonction. Celui qui brûle l'objet volé proprement dit n'est pas passible de flagellation, puisqu'il doit en rembourser la valeur. Or, chaque Interdit donnant lieu à un paiement n'entraîne pas de flagellation". Dans les lois du Sanhédrin, en revanche, le Rambam ne fait pas de distinction selon que l'objet est visible ou non, sans doute en s'en remettant au fait qu'il avait déjà donné cette précision, au préalable, dans ses lois du vol et de la perte. On verra, à ce propos, le *Yad Mala'hi*, dans les principes du Rambam, au paragraphe 6. Dans son commentaire de la *Michna*, traité *Makot*, chapitre 3, à la *Michna* 1, le Rambam écrit, en une seconde partie de son propos : "un Interdit donnant lieu à un paiement n'entraîne pas de

flagellation. C'est le cas, par exemple, du vol, en cachette ou publiquement". Il ne fait pas non plus de distinction selon que l'objet est visible ou non et il conclut : "celui qui a transgressé cet Interdit est astreint à un remboursement financier". C'est aussi ce que dit le Rambam, dans son *Séfer Ha Mitsvot*, à l'Interdiction n°245. Dans la version dont nous disposons, il est écrit : "même s'il ne s'est pas conformé à l'Injonction, il ne reçoit pas de flagellation, car cet Interdit est détaché de l'Injonction du remboursement". En revanche, dans un manuscrit en arabe, il est précisé que : "c'est un Interdit qui donne lieu à remboursement". On consultera, à ce propos, le *Séfer Ha Mitsvot* des éditions Heller et celui des éditions *Kafa'h*. On verra aussi la discussion des derniers Sages sur l'avis du Rambam, dans l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "vol" et les références qui y sont indiquées, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Kedochim*

de la ville idolâtre n'existent déjà plus, l'impiété des voleurs se poursuit encore, du fait de leur vol<sup>(38)</sup>. Car, on n'observe pas qu'il en soit ainsi uniquement jusqu'à ce que ces biens soient brûlés.

L'impiété est donc une action qui se poursuit dans le temps, lorsque des biens confisqués ont été volés dans une ville idolâtre. De ce fait, "tant que les impies se trouvent dans le monde" et ne sont pas parvenus à la Techouva sur le fait d'avoir volé des biens idolâtres, la colère de cette idolâtrie est également présente dans le monde.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre les termes de la Boraïta : "quand l'impie arrive dans le monde, la colère arrive dans le monde", y compris après que la faute ait déjà été commise. En effet, la Michna ne parle pas d'un cas en lequel l'idolâtrie existe encore dans le monde. Elle décrit ici le prolongement d'une faute, en l'occurrence celle d'un homme qui s'est rendu coupable de vol.

Cet aspect peut donc être retrouvé également en d'autres fautes, y compris celle qui n'introduisent pas un processus se poursuivant dans le temps. Ainsi, quand un Juif

(38) Le Tsafnat Paané'a'h indique, à la même référence, notamment dans la seconde édition, à la page 74d, qui est citée par le Mefané'a'h Tsefounot, chapitre 5, au paragraphe 33, que l'action se poursuit dans le temps uniquement quand l'objet volé, en cachette ou publiquement, reste visible. Néanmoins, ceci concerne uniquement l'objet volé, qui, de cette

façon, peut être considéré comme s'il était volé, de nouveau, à chaque heure. En revanche, pour ce qui est de l'homme ayant transgressé l'Interdiction de voler, en cachette ou publiquement, l'action se poursuit également quand l'objet n'est pas visible, tant qu'il n'a pas effectué le remboursement.

*Likouteï Si'hot*

commet une faute, il a immédiatement<sup>(39)</sup> la Mitsva et l'obligation de se repentir de cet agissement<sup>(40)</sup>. Tant qu'il n'est pas parvenu à la Techouva, il contrevient, à chaque instant, à cette Mitsva de Techouva<sup>(41)</sup>.

De ce fait, la Boraïta dit : "quand l'impie arrive dans le

monde, la colère arrive dans le monde". Tant qu'il porte encore le nom d'impie<sup>(42)</sup> et qu'il existe dans le monde en tant que tel, la colère y subsiste. La Boraïta ne précise pas de faute particulière, à ce sujet, car elle fait allusion à l'impiété de toutes les fautes, en général. Tant que se pour-

(39) On verra, à ce propos, le traité Yoma 86a, qui dit que : "celui qui transgresse une Injonction et se repent sera pardonné". Cela veut bien dire que, tant qu'il ne s'est pas repenti, on ne lui pardonnera pas et l'expiation lui manquera. Bien plus, Iguéret Ha Techouva explique que : "la Lumière est perdue" et qu'il en est de même également pour un Interdit. On consultera ce texte.

(40) Comme l'explique le Likouteï Biyourim sur le Tanya, tome 2, à partir de la page 40, le Rambam et l'Admour Hazaken définissent la Techouva comme une Mitsva positive, à la différence du Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°364, lequel propose une interprétation différente des propos du Rambam. A mon humble avis, comme on peut le déduire du traité Yoma 86a, de plusieurs versets et même de la logique, ceux qui ne sont pas de cet avis considèrent uniquement qu'il ne faut pas compter la Techouva parmi les Mitsvot et ils n'en retiennent que la confession. Il en est de même également pour l'étude de la

Torah et pour la prière, qui sont verbales, selon la longue explication du Likouteï Biyourim, à la même référence. En revanche, l'obligation de la Techouva est admise par tous, comme l'indiquent, au sens le plus simple, tous les versets de la Torah, des Prophètes et des Ecrits saints. Toutefois, plusieurs, parmi les derniers Sages, n'acceptent pas cette interprétation. En tout état de cause, ce point ne sera pas développé ici.

(41) On verra, à ce sujet, le Min'hat 'Hinou'h, à la même référence, selon lequel, si l'on définit la Techouva comme une Mitsva positive, cela implique que celui qui ne se repent pas la transgresse à chaque instant.

(42) On verra les traités Chevouot 12b et Zeva'him 7b, qui disent, à ce propos : "Quelle est cette Injonction ? Si cet homme n'est pas parvenu à la Techouva, le sacrifice d'un impie est une abomination !". On verra aussi le Tanya, au chapitre 1, le Toureï Aven sur le traité Roch Hachana 29a et le recueil de commentaires sur le Tanya, chapitre 1, à la page 32.

*Kedochim*

suit ce manquement à la Mitsva de Techouva, la colère se prolonge, d'une manière constante<sup>(43)</sup>.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pour quelle raison le vol ressemble à l'idolâtrie plus que toute autre faute. Concernant l'idolâtrie, on constate que la faute, après qu'elle ait d'ores et déjà été commise, maintient la colère dans le monde. Selon les termes du Sifri, "tant que l'idolâtrie est dans le monde, la colère est dans le monde". Tant que l'idolâtrie existe encore, la colère continue à se révéler

dans le monde et il en est de même également pour le vol, qui est une action se poursuivant dans le temps. Tant que le voleur n'est pas parvenu à la Techouva, il continue à provoquer la colère du Saint béni soit-Il dans le monde.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour les autres fautes. Celles-ci révèlent aussi la colère de D.ieu dans le monde, elles sont également liées à l'idolâtrie et proches d'elles. Les concernant, néanmoins, la colère, par la suite, ne dépend plus d'elles, mais uniquement du fait que l'homme n'a pas mis en pra-

(43) Ceci nous permettra de comprendre ce que Rachi explique, à la fin de ce traité : "quand le Juste arrive dans le monde, le mal cesse, dans le monde, ainsi qu'il est dit : 'celui-ci nous consolera'. En effet, la Guemara formule également une affirmation plus forte que cela : "le bien arrive au monde". En outre, pourquoi Rachi reproduit-il le verset : "celui-ci nous consolera", qui est cité par la Guemara, sans en mentionner la fin, alors que la Guemara le fait ? L'explication est la suivante. La Boraïta dit que : "quand l'impie arrive dans le monde, la colère arrive dans

le monde" et elle est alors une action qui se poursuit dans le temps. Puis, elle ajoute : "le Juste arrive dans le monde" et, dès lors, le fait que : "le bien arrive" n'est pas suffisant, car le mal qui a été engendré par le comportement de l'impie subsiste encore. De ce fait, Rachi précise que : "le mal cesse". Non seulement le bien arrive au monde, mais, en outre, le mal en disparaît. Et, il déduit tout cela du verset : "celui-ci nous consolera", permettant d'établir, y compris selon son sens simple, celui qui est adopté par Rachi dans son commentaire, que : "il le laissera" et cessera donc d'exister.

*Likouteï Si'hot*

tique la Mitsva de la Techouva. Pour ce qui est du vol, par contre, c'est la faute elle-même qui est une action se poursuivant dans le temps, comme on l'a indiqué<sup>(44)</sup>.

10. Toutefois, quelques questions se posent encore :

A) Rav Yossef ne mentionne, dans son propos, que ceux qui volent en cachette, mais non ceux qui le font publiquement. Or, ces deux formes de vol introduisent, l'une et l'autre, une action qui se poursuit dans le temps.

B) La Boraïta dit : "la colère arrive dans le monde", plutôt que : "le mal arrive au monde", ce qui aurait été le contraire de : "le bien arrive au monde", conséquence du fait que : "le Juste arrive dans le monde".

C) La colère est plus grave que le mal. Pourquoi les fau-

tes provoqueraient-elles non seulement : "le mal", mais aussi : "la colère" ?

Nous déduirons tout cela des propos suivants de la Guemara<sup>(45)</sup> : "Les disciples interrogèrent Rabbi Yo'hanan Ben Zakai : Pourquoi la Torah a-t-elle adopté une position plus rigoriste envers le voleur en cachette qu'envers celui qui vole publiquement ? Il leur répondit : Parce que l'un a placé l'honneur du serviteur au même rang que l'honneur du Maître, alors que l'autre n'a pas placé l'honneur du serviteur au même rang que l'honneur du Maître, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il a fait comme si l'œil céleste ne voyait pas et comme si l'oreille céleste n'entendait pas, ainsi qu'il est dit : 'l'Eternel a abandonné la terre'<sup>(46)</sup>.

(44) Cette analyse apporte aussi une précision sur ce qui est dit, à cette référence du traité Sema'hot : "celui qui verse le sang" et l'on verra, à ce propos, la note 11. En effet, le crime est aussi un processus qui se poursuit dans le temps, car cette faute reste à jamais, selon, notamment, le Tsafnat Paané'h sur le traité Makot 5b. En

l'occurrence, celui qui prend la vie de l'autre fait une action qui se poursuit, jusqu'à ce qu'il se rachète.

(45) Traité Baba Kama 79b et l'on verra ce que dit le commentaire du Maharal, à cette référence.

(46) On verra aussi, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 16, à partir de la page 265 et les références indiquées.



*Kedochim*

Cette explication précise la réponse de Rav Yossef, selon laquelle les impies suscitant la colère, d'après la Michna, sont des "voleurs", sans autre précision et sans indiquer que l'on parle ici de : "biens confisqués". En effet, le vol, par lui-même, évoque l'idolâtrie. Le voleur considère, lui aussi, que : "l'Éternel a abandonné la terre, l'Éternel ne voit pas". De ce fait, il suscite une colère comparable à celle de l'idolâtrie.

Ceci permet également de comprendre que, selon la Boraïta, chaque faute provoque la colère dans le monde, non uniquement le mal. En effet, chaque faute a la même relation avec "l'honneur du Maître" que le vol. Quand un homme se permet de commettre une faute, c'est qu'il lui semble, que : "l'œil céleste ne le voit pas". Et, c'est à ce propos que le verset<sup>(47)</sup> manifeste son étonnement : "un homme peut-il se dissimuler dans des cachettes, de sorte que Je ne le vois pas ?".

Comme le dit Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï à ses disciples<sup>(48)</sup>, "Dieu fasse que vous Le craignez comme vous craignez un homme de chair et de sang. Ses disciples s'insurgèrent : rien de plus ? Il leur dit : Dieu fasse qu'il en soit ainsi. D'ailleurs, quand un homme commet une faute, il souhaite que nul ne le voit".

On comprend donc ce qu'explique la Boraïta, à propos de la faute de l'impie qui arrive. Celle-ci est punie par la colère, qui se révèle : "mesure pour mesure", comme le souligne le verset que la Boraïta cite elle-même : "avec l'impie vient l'opprobre, la calomnie et la honte". En effet, cette faute est une insulte à "l'œil céleste". Il en résulte donc la colère dans le monde, conséquence de cet opprobre<sup>(49)</sup>.

Par la suite, après que la faute ait d'ores et déjà été commise, la colère se maintient encore, tant qu'il y a un impie. En effet, avant que cet

(47) Yermyahou 23, 24.

(48) Traité Bera'hot 28b.

(49) On verra le Rachach, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

homme accède à la Techouva, la cause de cette colère subsiste et l'impie est donc toujours dans la même situation. Il fait comme si l'œil céleste ne le voyait pas.

11. On sait<sup>(50)</sup> que la conclusion de chaque traité a un rapport et un lien avec son début

et avec le nom qu'elle porte. C'est la raison pour laquelle, lors d'une conclusion, on relie la fin du traité à son début et c'est bien le cas, en l'occurrence<sup>(51)</sup>.

Dans la première Michna, selon la présentation qui en est faite par la Guemara<sup>(52)</sup>, sont énoncées les différentes lois relatives à un

(50) On verra le Likouteï Si'hot, tome 17, page 135, dans la note 31 et tome 16, aux pages 311 et 312, paragraphe 3 et références indiquées.

(51) Tout d'abord, au sens le plus simple, la Michna dit que : "les problèmes financiers sont soumis à trois juges, les paiements doubles..." et : "seul le tribunal de soixante et onze juges proclame toute une ville idolâtre".

(52) Il n'en est pas de même, en revanche, selon la répartition proprement dite de la Michna et ceci a également une incidence sur la Hala'ha, dans le cas de celui qui épouse une femme à la condition qu'il connaisse la Michna. On verra notamment, à ce propos, le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, au chapitre 38 et le 'Helkat Me'hokek, au chapitre 140, de même que le Likouteï Si'hot, tome 4, page 1175, dans la note 1. Toutes les lois du Sanhédrin sont présentées par la Guemara, depuis la juridiction constituée de trois juges jusqu'à celle de soixante et onze juges, dans une seule Michna, afin d'indiquer, de manière allusive, ce qu'est le Sanhédrin. Les juges qui constituent ce tribunal ont

reçu l'ordination se transmettant, d'une génération à l'autre, depuis Moché, notre maître, comme l'explique le Rambam, au début du chapitre 4 de ses lois du Sanhédrin. Rava, pour sa part, pense que les prêtres et les aveux sont également prononcés devant des juges ayant reçu une telle ordination. Néanmoins, pour ne pas fermer la porte à ceux qui doivent contracter des prêtres, les Sages ont instauré que trois juges ne possédant pas cette ordination soient suffisants également, selon le traité Sanhédrin 3a. En tout état de cause, la continuité de l'ordination souligne bien que tous ne forment qu'une seule et même entité. Cette idée apparaît également en allusion dans le fait que toutes les juridictions, depuis celle de trois juges jusqu'à celle de soixante et onze juges, sont présentées dans une même Michna. Et, d'un tribunal siégeant en diaspora et à l'heure actuelle, on dit que : "ils assument leur mission", dans les traités Baba Kama 84b et Guittin 88b, de même que dans le Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 5, au paragraphe 85 et le Tour, 'Hochen Michpat, au chapitre 1.

*Kedochim*

tribunal et à un Sanhédrin, en commençant par le fait que : “les problèmes financiers sont soumis à trois juges” jusqu’à la définition du grand Sanhédrin, constitué de soixante et onze juges.

Chaque tribunal, qu’il ait trois juges ou qu’il en ait soixante et onze, possède sa propre compétence. En revanche, tous sont identiques par le fait que leur contenu et leur finalité sont non seulement de juger celui qui a fauté et de le condamner, pour mettre en pratique l’Injonction : “tu détruiras le mal d’en ton sein”, de faire disparaître l’existence du mal et de la faute, “afin que l’on entende et que l’on craigne”, mais aussi de faire en sorte que, d’emblée, il n’y ait pas de place pour ce mal et pour cette faute.

Comme le dit le Tana Dvei Elyahou Rabba<sup>(53)</sup>, les soixante et onze juges du Sanhédrin avaient pour mission : “d’attacher des chaînes de fer à leurs hanches, de soulever leurs vêtements au-dessus de leurs genoux et de parcourir toutes les villes d’Israël, dans tous les endroits du pays, afin d’enseigner aux Juifs...”.

Or, une telle affirmation peut surprendre. Les membres du Sanhédrin avaient : “une immense connaissance de la Torah et une grande sagesse”<sup>(54)</sup>. Leur place était donc dans le Lichkat Ha Gazit du Temple<sup>(55)</sup>. S’ils ne se trouvaient pas en cet endroit, ils n’étaient pas considérés comme le grand Sanhédrin<sup>(56)</sup>. Dès lors, comment leur demander “d’attacher des chaînes de fer à leurs hanches et de soulever leurs vêtements

(53) Au chapitre 11.

(54) On verra, à ce propos, le Rambam, lois du Sanhédrin, au chapitre 2.

(55) Traités Midot, chapitre 5, à la Michna 4 et Sanhédrin 86b, dans la Michna, de même que dans le Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 14, au paragraphe 12.

(56) En pareil cas, les juges ne peuvent pas prononcer de condamnation à mort, selon le traité Avoda Zara 8b et, d’après le Ramban, dans ses commentaires du Séfer Ha Mitsvot, à l’Injonction n°153, qui dit que : “tous les jugements ont été annulés”, non uniquement les condamnations à mort, “car ils dépendent du grand Tribunal”.

*Likouteï Si'hot*

au-dessus de leurs genoux" ? Comment attendre une telle attitude<sup>(57)</sup> de la part de ceux qui possédaient une connaissance aussi profonde de la Torah, une aussi grande sagesse ? Pourquoi devaient-ils abandonner le Lichkat Ha Gazit pour enseigner la Torah à un Juif se trouvant dans l'une des villes d'Israël ?

La réponse à cette question figure à la fin de ce traité. Quand il y a : "un impie dans le monde", la colère de D.ieu est également présente, dans le monde, non seulement quand la faute est commise, mais aussi par la suite, en une action qui se poursuit dans le temps.

Bien plus, cette action se poursuit non seulement dans

le temps, mais aussi dans l'espace. La colère se trouve dans le monde et elle s'exerce non seulement envers celui qui a commis la faute, mais aussi envers le monde entier<sup>(58)</sup>, envers tous les Juifs, y compris les membres du Sanhédrin, constitué de soixante et onze juges. De ce fait, ces juges ont l'obligation et la responsabilité de faire en sorte que, d'emblée<sup>(59)</sup>, nul ne parvienne à une situation provoquant la colère de D.ieu dans le monde.

12. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre encore un autre point. Chaque idée de la Torah délivre un enseignement à tous les Juifs<sup>(60)</sup>. Une question se pose donc sur ce qui fait l'objet de notre propos : quel

(57) On verra, à ce propos, l'enseignement de nos Sages selon lequel le vêtement d'un érudit de la Torah doit apparaître, d'un *Tefa'h*, sous son Talith, selon le traité Baba Batra 57b. On verra aussi le traité Taanit 23b et le Maguen Avraham, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 2.

(58) On verra le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 3, au paragraphe 4, qui dit : "chacun doit considérer

qu'il se trouve sur une balance en équilibre, de même que le monde entier. Il peut donc la faire pencher, pour lui-même et pour le monde entier, du côté du bien".

(59) On verra, sur ce point, le commentaire de Rachi sur le verset Devarim 1, 13, d'après le Sifri, à cette référence.

(60) On verra le Zohar, tome 3, à la page 53b.

*Kedochim*

enseignement un Juif peut-il apprendre du fait que : "quand l'impie arrive dans le monde, la colère arrive dans le monde, quand le Juste arrive dans le monde, le bien arrive dans le monde" ?

Il est difficile d'admettre qu'il s'agit uniquement, en l'occurrence, de souligner la gravité de la faute, de montrer qu'elle provoque la colère de D.ieu, qu'à l'inverse, les bonnes actions suscitent le bien et la récompense. On trouve, en effet, déjà dans la Loi écrite, des Injonctions et des Mitsvot, pour lesquelles est largement expliquée et soulignée la récompense de celui qui les met en pratique, de même que la punition de celui qui commet la faute, l'Injonction la plus générale, en la matière, étant : "si vous marchez dans Mes Décrets... Je donnerai vos pluies en leur temps... la paix sur la terre...".

D'après ce qui vient d'être dit, on peut effectivement apprendre ici un enseignement merveilleux. Quand un Juif trébuche et commet la faute, ce qu'à D.ieu ne plaise, il pourrait se dire :

"Il est bien clair que je dois parvenir à la Techouva et, à terme, je le ferai. Mais, pourquoi se hâter ?"

Il remettra donc sa Techouva à plus tard et, avant cela, il s'absorbera à d'autres préoccupations, surtout si celles-ci sont positives. Il en est de même également dans le sens du bien, lorsque quelqu'un prend la décision d'accomplir une bonne action, une Mitsva, mais ne se dépêche pas de le faire et, avant cela, se consacre aux domaines permis.

La Guemara fait donc référence à cette conception et elle vient souligner à un Juif qu'il n'a pas le droit d'adopter une telle attitude, car, tant qu'il n'est pas parvenu à la Techouva, il y a, en permanence, la colère dans le monde et non uniquement quand la faute est commise. Bien plus, il en est ainsi non seulement pour lui-même, mais aussi pour le monde entier. Tant qu'il n'est pas parvenu à la Techouva, la colère domine dans l'ensemble du monde.

Ceci est vrai également dans le sens du bien, puisque le Juste n'est pas uniquement,

*Likouteï Si'hot*

en l'occurrence, celui qui est un Juste à proprement parler. Il peut être uniquement quelqu'un qui porte ce titre au sens figuré<sup>(61)</sup>. Un tel homme révèle le bien non seulement pour lui-même, mais aussi pour le monde entier et ce bien est alors, à son tour, une action qui se poursuit dans le temps.

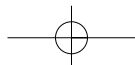
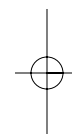
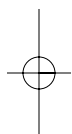
Si un Juif médite à tout ce qui vient d'être exposé, s'il se

dit que l'enjeu est aussi considérable que ce qui vient d'être décrit, qu'il lui est possible de faire disparaître, un instant plus tôt, la colère du monde, qu'il peut révéler, un instant plus tôt, le bienfait de Dieu dans le monde, il en éprouvera un frisson et ceci lui permettra de prendre, au plus vite, la bonne décision, d'une manière concrète. De la sorte, le bien se révélera immédiatement dans le monde.

\* \* \*

(61) On verra le Tanya, au chapitre 1.

**EMOR**





## *Emor*

## *Emor*

### ***La joie de Soukkot***

*(Discours du Rabbi, Sim'hat Beth Ha Choéva  
5719-1958 et 5720-1959,  
et Chabbat Béréchit 5731-1970, seconde réunion 'hassidique)  
(Likouteï Si'hot, tome 17, page 267)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> :  
“vous vous réjouirez devant  
l’Eternel votre D.ieu pendant  
sept jours”, qui est énoncé à  
propos de la fête de Soukkot,  
le Rambam en déduit<sup>(2)</sup> la  
nécessité d’une “joie accrue”,  
en cette fête, dépassant celle  
de toutes les autres. Voici ce  
qu’il dit :

“Bien qu’il soit une Mitsva  
de se réjouir en chaque fête<sup>(3)</sup>,  
il y avait, dans le Temple, à  
Soukkot, un jour<sup>(4)</sup> de joie  
accrue, ainsi qu’il est écrit :  
‘vous vous réjouirez devant

l’Eternel votre D.ieu pendant  
sept jours’. Qu’y faisait-on ? A  
la veille du premier jour de  
fête, on y préparait un endroit  
pour les femmes, en haut et  
pour les hommes, en bas, afin  
qu’ils ne se mélangent pas. Et,  
l’on commençait à se réjouir à  
l’issue du premier jour de  
fête, puis chaque jour de ‘Hol  
Ha Moéd”.

Les commentateurs<sup>(5)</sup> expli-  
quent que le Rambam men-  
tionne ici le verset : “vous  
vous réjouirez devant  
l’Eternel votre D.ieu, pendant

(1) Emor 23, 40.

(2) Lois du Loulav, chapitre 8, au  
paragraphe 12.

(3) Comme l’écrit le Rambam, dans  
ses lois de la fête, chapitre 6, au para-  
graphe 17 et dans le Séfer Ha Mitsvot,  
à l’Injonction n°54.

(4) On verra les différentes versions  
du Rambam, dans l’édition Fraenkel,  
parue à Jérusalem, en 5735.

(5) Selon le commentaire du Rav Y. P.  
Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi  
Saadia Gaon, tome 3, additifs, au cha-  
pitre 5.

*Likouteï Si'hot*

sept jours" afin d'établir que : "il y avait, dans le Temple, à Soukkot, un jour de joie accrue". En revanche, il ne précise pas que cette joie était liée aux libations d'eau<sup>(6)</sup>, à Sim'hat Beth Ha Choéva. Il faut bien en conclure que, selon lui, cette : "joie accrue" est sans rapport avec ces libations d'eau<sup>(7)</sup>. C'est donc la Torah qui fait obligation de se

réjouir<sup>(8)</sup> dans le Temple, "devant l'Eternel votre D.ieu", pendant Soukkot, en tant que fête<sup>(9)</sup>. Et, ceci s'ajoute à la joie commune à toutes les fêtes<sup>(10)</sup>, y compris Soukkot, en dehors du Temple.

La Michna<sup>(11)</sup> parle de Sim'hat Beth Ha Choéva, de cette joie qui s'exprimait lorsque l'eau des libations

(6) Il fait mention des libations d'eau uniquement dans les lois des sacrifices perpétuels et supplémentaires, au chapitre 10, à partir du paragraphe 6. En revanche, il n'y est pas question de la joie, qui, bien entendu, n'a pas sa place à cette référence.

(7) On verra le Rambam, dans ses lois du Loulav, chapitre 8, au paragraphe 14, qui dit que : "ils dansaient pendant les jours de la fête de Soukkot".

(8) On ne peut pas adopter l'explication selon le principe énoncé par le Yad Mala'hi, règles du Rambam, au paragraphe 4, qui dit que le Rambam mentionne l'explication la plus simple, bien qu'elle ne figure pas dans la Guemara. En effet, la mention de ce verset ici prête à confusion, car l'obligation de la joie est instaurée par la Torah et elle doit durer sept jours.

(9) Dans le Séfer Ha Mitsvot, du Rambam et dans le 'Hinou'h, à la Mitsva n°488, il est précisé que : "de façon générale, il est dit : 'tu te réjouiras dans ta fête', en jouant des instruments (ou bien, selon plusieurs ver-

sions : 'en jouant de tout' et l'on verra le Séfer Ha Mitsvot, qui est publié par le Rav 'Haïm Heller) et en dansant dans le Temple. C'est le sens de Sim'hat Beth Ha Choéva". Il s'agit donc bien de la joie de la fête, non pas de celle qui est liée aux libations d'eau. A l'inverse, le Rav Y. P. Perla se demande, à cette référence, à la page 236c-d, pourquoi le verset n'en fait pas une Mitsva indépendante, déduite du verset : "et, vous vous réjouirez". On verra, à ce propos, la note 37 ci-dessous.

(10) Les termes de la Guemara, dans le traité Soukka 50b, ou 51a selon la version de Rachi, sont : "une joie accrue". Or, "celle-ci n'est pas instaurée par la Torah. Elle a pour objet de faire chérir les Mitsvot et elle ne repousse pas le Chabbat". C'est, en fait, une part accrue de la joie de la fête, nécessaire en tout état de cause. On verra, à ce propos, la note 40, ci-dessous.

(11) Traité Soukka, chapitre 5, à la Michna 1.

*Emor*

était puisée et la Guemara<sup>(12)</sup> cite, à ce propos, le verset<sup>(13)</sup> : “vous puiserez de l’eau dans l’allégresse”, mais celui-ci n’est qu’un appui, permettant d’affirmer qu’à Soukkot, la “joie accrue” a été juxtaposée à ces libations d’eau.

C’est la raison pour laquelle on ne dit pas Sim’hat Ha Choéva, ce qui voudrait dire que le fait de puiser l’eau est la cause de la joie, mais bien Sim’hat Beth Ha Choéva, ce qui signifie que la joie est inspirée par la fête de Soukkot, célébrée lorsque cette eau est puisée, à Beth Ha Choéva, nom de l’endroit qui était préparé pour cette joie<sup>(14)</sup>.

2. On peut toutefois s’interroger sur ce qui vient d’être dit, car le Rambam semble ici se contredire. Il commence par indiquer que l’obligation de : “joie accrue” est déduite

du verset : “vous vous réjouirez devant l’Eternel votre D.ieu pendant sept jours”, qui établit que le temps de cette joie inclut aussi le premier jour de la fête, qui est l’un des sept. Puis, par la suite, dans le même paragraphe, le Rambam ajoute : “on commence à se réjouir à l’issue du premier jour de fête”.

Certes, le Rambam explique lui-même, par la suite<sup>(15)</sup>, pourquoi il en est ainsi : “Cette joie ne repousse ni le Chabbat, ni la fête”, mais l’on peut aussi s’interroger sur cette affirmation. Car, si l’on admet que la : “joie accrue” n’est pas une obligation de la Torah, mais uniquement une disposition des Sages<sup>(16)</sup>, on comprend que l’on n’ait pas pu se réjouir, en ce premier jour. En effet, on le faisait en : “jouant de la flûte, de la harpe, des lyres, des

(12) Traité 50b et Yerouchalmi, à la même référence, de même que le commentaire de Rachi, à la page 48b.  
(13) Ichaya 12, 3. On verra le commentaire de la Michna du Rambam, au début du chapitre 5 du traité Soukka.

(14) Selon les termes du Rambam, à cette référence et la Michna 3 indique : “la lumière de Beth Ha Choéva”.

(15) Dans le paragraphe 13, à partir de la Michna, à la page 50a.

(16) D’après l’avis de Rachi, qui est rapporté dans la note 10 et le traité Chabbat 21a.

*Likouteï Si'hot*

cymbales et de tous les instruments dont on sait jouer”<sup>(17)</sup>. Or, l’obligation de se réjouir, instaurée par les Sages, n’a pas le pouvoir de repousser l’interdiction de jouer des instruments de musique, pendant le Chabbat et les fêtes<sup>(18)</sup>, également instaurée par les Sages<sup>(19)</sup>.

En revanche, si l’on considère que la : “joie accrue” est une obligation de la Torah, une question se pose ici : pourquoi cette obligation de la Torah ne repousserait-elle pas l’interdiction faite par les Sages d’utiliser des instruments de musique<sup>(20)</sup>, d’autant<sup>(21)</sup> que : “les interdictions des Sages ne s’appliquent pas, dans le Temple”<sup>(22)</sup> ? Or, la Sim’hat

(17) Rambam, même référence, au paragraphe 13 et l’on verra aussi la Michna, même référence, à la page 51b.

(18) Traité Erouvin 104a et l’on verra aussi le traité Beïtsa 30a et 36b, de même que le Rambam, lois du Chabbat, chapitre 24, au paragraphe 4.

(19) On verra les Tossafot sur le traité Soukka 50a.

(20) Ceci n’est pas comparable à la sonnerie du Chofar pendant le Chabbat, que le texte et la note 21 évoqueront par la suite. Le Rav Y. P. Perla note, à cette référence, que : “le verset n’a pas demandé cela, mais uniquement une joie accrue, laquelle ne repousse donc pas le Chabbat” et l’on peut donc s’interroger, à ce propos.

(21) Ceci n’est pas comparable non plus à la sonnerie du Chofar, lorsque Roch Hachana est un Chabbat. En pareil cas, on ne le sonne pas à l’extérieur du Temple, à cause de la décision de Rabba, selon le traité Roch Hachana 29b et les références indi-

quées. En pareil cas, en effet, la Mitsva n’est pas totalement annulée, de cette façon et elle ne disparaît que certaines années. Il n’en est pas de même, en l’occurrence, puisque la : “joie accrue” disparaît totalement du premier jour de la fête de Soukkot, ce qui remet en cause l’accomplissement du Précepte : “vous vous réjouirez pendant sept jours”. Or, les Sages ne peuvent pas supprimer totalement une Mitsva de la Torah, comme l’indique le Yad Mala’hi, principe n°10, au chapitre 295 et les références indiquées. On verra également le commentaire de Rachi sur le traité Soukka 51a, qui dit que : “la joie accrue repousse aussi le Chabbat, car elle est une joie de Mitsva. Or, l’interdiction de la flûte n’est pas celle d’un travail. C’est uniquement une disposition des Sages”. En revanche, Rachi ne mentionne pas ici le fait que les Interdictions des Sages ne s’appliquaient pas dans le Temple.

(22) Traités Pessa’him 65a et Beïtsa 11b.

*Emor*

Beth Ha Choéva était célébrée précisément dans le Temple<sup>(23)</sup> !

3. D'autres questions se posent également :

A) Quelle est la référence du Rambam, lui permettant d'affirmer que le verset : "vous vous réjouirez devant l'Eternel votre D.ieu pendant sept jours" se rapporte à cette : "joie accrue"<sup>(24)</sup> ?

B) Bien plus, comment envisager que ce verset introduise une obligation de : "joie

accrue" dans le Temple, alors que le Rambam affirmait lui-même, dans un paragraphe précédent<sup>(25)</sup>, qu'une autre déduction est faite de ce même verset : "la Mitsva du Loulav... C'est uniquement dans le Temple qu'on le prend, chacun des sept jours de Soukkot, ainsi qu'il est dit : vous vous réjouirez devant l'Eternel votre D.ieu..."<sup>(26)</sup> ?

4. Le Rambam écrit ensuite<sup>(27)</sup> : "Il est une Mitsva de multiplier cette joie. Elle n'était pas le fait des ignorants et de quiconque le désirait, mais

(23) L'explication des Tossafot, à la référence qui est citée dans la note 19, celle du Rachba sur le traité Soukka 50a, s'entend uniquement si l'on admet que Sim'hat Beth Ha Choéva n'est pas instaurée par la Torah. La formulation des Tossafot permet d'établir qu'il en est bien ainsi.

(24) C'est la question posée par le Rav Y. P. Perla, à cette référence et l'on verra aussi son analyse des propos du Yerouchalmi, dans le traité Roch Hachana, chapitre 4, au paragraphe 3 et dans le traité Soukka, chapitre 3, au paragraphe 11, selon les références qui sont adoptées par le Rambam. Et, l'on connaît aussi l'explication du Yad Mala'hi, principe n°4, au chapitre 144. Le Sdeï 'Hémed, tome 9, principe des Décisionnaires, chapitre 16, au

paragraphe 50, se demande si l'on peut encore commenter les versets et en déduire des Halá'hot, après la conclusion du Talmud. On verra aussi l'ordre des bénédictions de l'Admour Hazaken, chapitre 13, au paragraphe 2, qui emploie l'expression : "s'il était entravé par des chaînes de fer" et il semble que ce soit celle qui est utilisée par le verset Tehilim 107, 10 : "entravés par la pauvreté et le fer", d'après le Chaar Ha Collel, au chapitre 23.

(25) Dans ses lois du Loulav, chapitre 7, au paragraphe 13 et l'on verra aussi le traité Soukka 43a.

(26) C'est la question qui est posée par le Rav Y. P. Perla, à cette référence et par les Mi'htaveï Torah, à la lettre n°152.

(27) Au paragraphe 14.

*Likouteï Si'hot*

bien des Grands et des Sages d'Israël, des recteurs de Yechiva et des membres du Sanhédrin, des hommes vertueux et des anciens<sup>(28)</sup>. Ce sont les hommes de bonnes actions qui dansaient, tapaient des mains, chantaient et se réjouissaient dans le Temple, durant la fête de Soukkot. En revanche, tout le peuple, les hommes et les femmes n'y venaient que pour voir et entendre".

La référence de cette Hala'ha est la Michna<sup>(29)</sup>, qui affirme que : "les hommes vertueux et les hommes de bonnes actions dansaient devant eux". Cependant, on peut encore se poser les questions suivantes :

A) Le Rambam définit cette joie comme une obligation de la Torah, en tant que joie de la fête, non pas comme une disposition des Sages, liée aux libations d'eau. Dès lors, pourquoi : "les ignorants et quiconque le désire" n'y participaient-ils pas ? Pourquoi : "le peuple, les hommes et les femmes" venaient-ils uniquement : "voir et entendre" ? En effet,

1. comment peut-il y avoir des différences dans l'accomplissement d'une Injonction de la Torah, qui est énoncée sans aucune précision en ce sens ?
2. quelle est la référence permettant d'établir qu'il en bien ainsi<sup>(30)</sup> ?

(28) Il y a nécessairement une différence entre l'ancien, "celui qui a acquis la sagesse", selon le traité Kiddouchin 32b et : "les Grands et les Sages d'Israël dont il est question au préalable". On peut penser que l'ancien, "celui qui a acquis la sagesse", a mis en pratique les termes du verset Job 32, 7 : "le nombre des années confère la sagesse". Nombreux sont ceux qui en portent témoignage, selon le traité Kiddouchin 33a et : "nul n'est aussi sage que celui qui a acquis de l'expérience". En revanche, les Sages d'Israël possèdent cette qua-

lité par la nature même de leur intellect et ils sont "sages depuis leur plus jeune âge", selon le traité Kiddouchin 32b.

(29) Traité Soukka 51a.

(30) Il n'en est pas de même, en revanche, pour les différences constatées dans la joie de la fête, selon le Rambam, lois de la fête, chapitre 6, aux paragraphes 17 et 18, car il est bien précisé : "chacun de la manière qui lui convient", selon les termes du Rambam, à cette référence. Il en est de même également pour le Hakhel, selon le verset Vayakhel 31, 12.

*Emor*

B) La Michna mentionne uniquement : “les hommes vertueux et les hommes de bonnes actions”. Pourquoi le Rambam ajoute-t-il que ces réjouissances concernaient aussi : “les Grands et les Sages d’Israël, les recteurs de Yechiva et les membres du Sanhédrin, les hommes vertueux, les anciens et les hommes de bonnes actions” ?

Bien plus, la Guemara cite<sup>(31)</sup> la Boraïta rapportant ce que disaient alors : “les hommes vertueux et les hommes de bonnes actions”, de même que ceux qui avaient accédé à la Techouva. Il y avait donc bien, en l’occurrence, trois catégories distinctes, hommes vertueux, hommes de bonnes actions et ceux qui avaient accédé à la Techouva. Le Rambam, en revanche, ajoute d’autres catégories, qui ne sont pas mentionnées par la Boraïta, mais, à l’inverse, il omet ceux qui accèdent à la Techouva, bien que ceux-ci apparaissent, dans la Boraïta.

5. Le Rambam précise ensuite<sup>(32)</sup> que : “la joie que l’homme éprouvera en mettant en pratique la Mitsva et en aimant D.ieu Qui l’a ordonnée est un acte important du service de D.ieu. Quiconque s’abaisse lui-même et dénigre son propre corps est plus grand et plus honorable que celui qui sert D.ieu par amour. C’est ainsi que David, le roi d’Israël, dit<sup>(33)</sup> : ‘je serai plus humble encore et je resterai petit à mes propres yeux’”.

Une question se pose ici. Pourquoi le Rambam fait-il mention de tout cela dans ses lois du Loulav, à la suite de la : “joie accrue” de la fête de Soukkot ? Même si l’on admet qu’il souhaite associer cette loi relative à la joie à une autre loi traitant du même sujet, il aurait pu le faire dans les lois de la fête<sup>(34)</sup>, qui :

1. sont énoncées au préalable,
2. définissent une joie ayant un caractère plus général,

(31) A la page 53a.

(32) Au paragraphe 15.

(33) Chmouel 2, 6, 22.

(34) Au chapitre 6, après le paragraphe 20.

*Likouteï Si'hot*

3. se concluent, point essentiel, en faisant référence à la joie du service de D.ieu, dans sa généralité, comme c'est le cas ici.

Il faut déduire de tout cela que la joie de la Mitsva, en général, est directement liée à la : "joie accrue" de la fête de Soukkot. C'est ce que nous montrerons.

6. L'explication de tout cela est donc la suivante. En mentionnant le verset : "tu te réjouiras devant l'Eternel ton D.ieu pendant sept jours" comme référence de la : "joie accrue" inhérente à la fête de Soukkot, le Rambam ne veut pas dire que la Torah impose une obligation supplémentaire de se réjouir, à Soukkot, s'a-

joutant à la joie de la fête.

En fait, la Torah souligne la nécessité de se réjouir pendant la fête, précisément à Soukkot, dans le Temple, plus que pour toute autre fête<sup>(35)</sup> : "vous vous réjouirez devant l'Eternel votre D.ieu pendant sept jours", bien que l'on connaisse déjà l'obligation de se réjouir, pendant la fête, à partir du verset : "tu te réjouiras pendant ta fête"<sup>(36)</sup>. Et, il en est ainsi parce que : "un jour de joie supplémentaire" avait lieu, dans le Temple, "pendant sept jours". Ce qui fut à l'origine de cette : "joie accrue" est donc bien la joie de la fête proprement dite, en tant que Mitsva ayant une portée générale<sup>(37)</sup>, la réjouissance pendant la fête<sup>(38)</sup>.

(35) On verra le Yalkout Chimeoni, Parchat Emor, au paragraphe 654, qui indique que : "il est question dans la Torah, à trois reprises, de la joie, à propos de la fête de Soukkot".

(36) Reéh 16, 14.

(37) Ceci permet de comprendre pourquoi il ne s'agit pas d'une Mitsva indépendante. En effet, celle-ci est partie intégrante de la Mitsva de se réjouir pendant la fête, comme on l'a indiqué à la note 9.

(38) Ceci permet de répondre à une question que l'on pourrait se poser sur la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva, dans son ensemble. En effet, on ne doit pas mêler deux motifs différents de réjouissance, selon le traité Moéd Katan 8b, le Yerouchalmi, traité Moéd Katan, chapitre 1, au paragraphe 7 et le Rambam, dans ses lois de la fête, chapitre 7, au paragraphe 16. On verra aussi l'Encyclopédie talmudique, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.



*Emor*

C'est donc ce que le Rambam indique ici, quand il écrit, deux paragraphes plus loin, que : "il est une Mitsva d'intensifier cette joie". Il n'introduit pas ici une autre Mitsva, une obligation supplémentaire<sup>(39)</sup>, mais la même obligation de se réjouir pendant la fête, qui est ainsi soulignée et mise en exergue<sup>(40)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva ne repousse pas la fête. Bien que cette joie soit celle qui est désignée par le verset : "tu te réjouiras devant l'Eternel ton D.ieu, pendant sept jours". En multipliant sa joie, en effet, on met en pratique la Mitsva de se réjouir pendant la fête, en général, comme on l'a dit. En revanche, la Torah ne fait pas

une obligation spécifique d'intensifier sa joie. La joie de la fête suffit pour s'acquitter de cette : "joie accrue" et elle ne permet donc pas de repousser l'interdiction de se servir, pendant la fête, d'instruments de musique, bien que celle-ci soit introduite par les Sages<sup>(41)</sup>.

On peut ainsi justifier également l'affirmation du Rambam, selon laquelle : "à la veille du premier jour de la fête, on aménageait un endroit pour les femmes, dans le Temple", bien que, selon les termes de la Michna<sup>(29)</sup>, il semble qu'on l'ait fait uniquement : "à l'issue du premier jour de la fête". En effet, il n'y a pas d'obligation de : "joie accrue", d'après la Torah, comme on l'a dit et, dès lors,

(39) Si c'était le cas, il aurait fallu dire au paragraphe 12 : "il est une Mitsva de ressentir une joie accrue dans le Temple, pendant la fête de Soukkot, ainsi qu'il est dit : vous vous réjouirez...".

(40) Peut-être est-ce là ce que Rachi veut dire, à la référence qui est mentionnée à la note 10, quand il emploie les mots : "l'obligation de la Torah est uniquement de chérir les Mitsvot". En d'autres termes, la Torah demande

de chérir les Mitsvot qu'elle prescrit et l'on verra, à ce sujet, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "obligation, Mitsva et acte permis", précisant les différences entre ces trois catégories, de même que les références indiquées.

(41) On verra aussi le Rachba, cité à la note 23, qui précise : "avec la flûte de Sim'hat Beth Ha Choéva, qui n'est pas une obligation, mais introduit une joie accrue".

*Likouteï Si'hot*

comment pourrait-on, du fait de cette joie, repousser l'interdiction d'effectuer un travail pendant 'Hol Ha Moéd<sup>(42)</sup> ? Le Rambam en déduit qu'on le faisait à la veille de la fête<sup>(43)</sup>.

7. Ceci nous permet de comprendre pourquoi l'accomplissement d'une Mitsva, énoncée sans autre précision, prend différentes formes, selon les catégories de Juifs. En effet, la "joie accrue" n'est pas une obligation indépendante, mais bien un ajout, un renforcement de l'amour de la Mitsva de se réjouir, durant la fête de Soukkot. En effet, la

joie est alors plus clairement soulignée par le verset, comme on l'a dit et elle dépend totalement du cœur<sup>(44)</sup>, du sentiment de l'homme, de la manière dont il ressent de l'amour pour cette Mitsva.

De ce fait, ceux qui appartenaient aux catégories les plus hautes exprimaient leur joie : "en dansant et en tapant des mains". En revanche, "tout le peuple, les hommes et les femmes" se réjouissaient uniquement par le fait que : "ils venaient voir et entendre"<sup>(45)</sup>.

(42) Rambam, lois de la fête, au chapitre 7.

(43) On verra la longue explication du Chiareï Knesset Ha Guedola, Ora'h 'Haïm, qui mentionne : "les termes du Rambam, dont la mémoire est une bénédiction", à cette référence des lois du Loulav et le Arou'h Le Ner, à cette référence du traité Soukka. On comparera cette explication à celle que le Rambam développe à propos du Hakhel et on le comprendra plus clairement d'après ce qui est exposé dans le texte, en l'occurrence le fait que la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva ne soit pas une obligation.

(44) Telle est la joie, dans son aspect essentiel et fondamental et l'on en

trouve l'équivalent dans une Injonction de la Torah s'appliquant dans le cœur. C'est le cas de l'amour et de la crainte de D.ieu, auxquels tous sont astreints de façon identique. Or, la manière, pour l'homme, de mettre en pratique ces Préceptes, est de méditer, comme le souligne le Rambam, dans ses lois des fondements de la Torah, au début du chapitre 2. On peut en déduire la grande différence qui existe entre les hommes, en la matière.

(45) En effet, tous viennent voir et entendre. Bien entendu, ils se réjouissent de cette façon. Le Rambam précise : "ils dansent et réjouissent", non pas : "se réjouissent".

*Emor*

En conséquence, si l'on admet que cette : "joie accrue" n'est pas une obligation de la Torah, mais bien un ajout à la joie de la fête, conditionné par la manière dont l'homme ressent de l'amour pour cette Mitsva, ceci nous permettra de comprendre :

1. la raison pour laquelle toutes ces catégories, "les Grands et les Sages d'Israël, les hommes de bonnes actions" participaient à cette joie. En effet, chacun possédait une qualité que les autres n'avaient pas et mettait ainsi en évidence un aspect particulier de l'amour de la Mitsva,
2. la référence permettant d'établir que toutes les catégories mentionnées prenaient effectivement part à la Mitsva.

La Guemara, dans le Babli<sup>(31)</sup> et dans le Yerouchalmi<sup>(46)</sup>, cite le nom de

quelques Sages de la Michna et elle décrit leur comportement, ce qu'ils faisaient ou ce qu'ils disaient, pendant Sim'hat Beth Ha Choéva. Or, il est certain que tous les Sages de la Michna présents dans le Temple participaient aussi à Sim'hat Beth Ha Choéva et que de nombreux autres prononcèrent également des paroles, à cette occasion. Néanmoins, la Michna distingue certains d'entre eux et uniquement ceux-là. Et, elle les cite par leur nom parce qu'ils sont représentatifs de toutes les catégories de participants à Sim'hat Beth Ha Choéva. Chacun d'eux représente une certaine catégorie de ceux qui éprouvaient cette : "joie accrue" parce qu'ils éprouvaient un amour particulier pour cette Mitsva<sup>(47)</sup>.

(46) Chapitre 5, au paragraphe 4.

(47) En d'autres termes, en énonçant le nom de l'auteur de ces propos, on délivre une leçon et l'on enseigne une loi relative à la joie. Il est difficile d'admettre que leurs propos définissent les différentes formes de la joie et que le nom de l'auteur ait uniquement un rôle accessoire, indiquant, en l'occurrence, que Hillel, malgré son

humilité, déclara, cependant : "si je suis là, tout est là". Bien plus, le texte précise, à ce propos : "il disait", ce qui veut dire qu'il répétait ces mots fréquemment, non pas uniquement pendant Sim'hat Beth Ha Choéva, tout comme il disait : "si je ne suis pas pour moi, qui le sera ?", selon le traité Avot, chapitre 1, à la Michna 14. Il en est de même pour le reste également.

*Likouteï Si'hot*

8. La Guemara relate :

A) "Rabbi Yochoua Ben 'Hananya dit : lorsque nous nous réjouissions, à Sim'hat Beth Ha Choéva, nous ne goûtions pas le sommeil. L'un somnolait<sup>(48)</sup> sur les épaules de l'autre". Quelle est la qualité particulière de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya, conduisant la Guemara à rapporter ce qu'il déclara lui-même<sup>(49)</sup>, à propos de Sim'hat Beth Ha Choéva ?

La Guemara raconte<sup>(50)</sup> que Rabbi Yochoua Ben 'Hananya eut une discussion avec : "les sages de la maison d'Athènes", qui étaient de

grands érudits et il en fut le vainqueur. La Guemara rapporte<sup>(51)</sup> encore qu'avant son décès, les Sages des enfants d'Israël lui demandèrent : "que nous arrivera-t-il du fait de ces impies ?". Il leur répondit en citant le verset<sup>(52)</sup> : "les fils ont perdu le conseil, leur sagesse s'est altérée", ou encore, selon une autre version, le verset<sup>(53)</sup> : "il dit : voyageons, avançons et j'irai face à toi". Tout ceci permet d'établir que Rabbi Yochoua Ben 'Hananya fut bien l'un des plus grands Sages d'Israël. Le Rambam en déduit que ce sont : "les Grands et les Sages d'Israël" qui participaient à Sim'hat Beth Ha Choéva.

(48) On peut avancer, au moins pour approfondir le sujet, que l'on trouve ici un appui pour ceux qui ne dorment pas dans la Soukka et l'on trouvera une longue analyse, d'après la Hal'ha, à ce sujet, dans les causeries de Sim'hat Torah et de Chabbat Béréchit 5730. En effet, même si l'on somnole, même si le sommeil n'a pas un caractère fixe, on doit se trouver dans une Soukka, selon le traité Soukkot 26a, le Rambam, dans ses lois de la Soukka, chapitre 6, au paragraphe 6, le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 639,

au paragraphe 2 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 639, au paragraphe 7. Or, au sens le plus simple, on voit bien ici que ces Sages somnolaient en dehors de la Soukka.

(49) En effet, nombreux étaient avec lui et ils adoptaient sa conception, selon son expression : "sur les épaules les uns des autres".

(50) Traité Be'horot 8b.

(51) Traité 'Haguiga 5b.

(52) Yermyahou 59, 7.

(53) Vaychla'h 33, 12.

*Emor*

B) "On dit que Rabban Chimeon Ben Gamlyel, quand il se réjouissait à Sim'hat Beth Ha Choéva, prenait...". La Guemara précise<sup>(54)</sup> qu'il était le chef du grand Sanhédrin<sup>(55)</sup>, constitué de soixante et onze juges et que : "c'était le plus grand de tous, par la sagesse, qui en était nommé le chef. Il était le recteur de la Yechiva et c'est lui que les Sages appellent toujours : le prince".

Le prince est donc le chef du Sanhédrin. Le Rambam en

déduit<sup>(56)</sup> que les membres du Sanhédrin<sup>(57)</sup> participaient, eux aussi, à la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva.

C) "On dit que Hillel l'ancien, quand il prenait part aux réjouissances de Sim'hat Beth Ha Choéva, déclarait...". La Guemara l'appelle ici : "l'ancien", bien que ce terme n'apparaisse pas, à son propos, dans différents textes. Il y a donc bien là un enseignement : Hillel se réjouissait, pendant Sim'hat Beth Ha

(54) Traité Chabbat 15a, puisqu'il s'agit de l'époque du Temple, de Rabban Chimeon Ben Gamlyel l'ancien, selon le Séder Ha Dorot, à cet article et le Yaabets, à cette référence du traité Soukka.

(55) Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 1, au paragraphe 3.

(56) Rabbi Yochoua Ben 'Hananya était aussi un membre du Sanhédrin, présidant le tribunal rabbinique, selon les traités Baba Kama 74b et Sanhédrin 17b. Néanmoins, on ne peut pas penser que son nom soit mentionné en tant que membre du Sanhédrin, car, si c'était le cas, pourquoi citer, en outre, le nom de Rabban Chimeon Ben Gamlyel ? Il faut bien en conclure que Rabbi Yochoua Ben

'Hananya représente les Grands et les Sages d'Israël, alors que Rabban Chimeon Ben Gamlyel est mentionné en tant que chef du Sanhédrin.

(57) On ne peut pas penser que seul le chef du Sanhédrin devait se réjouir, car il n'y en a qu'un par génération et il est donc bien évident qu'il participait à Sim'hat Beth Ha Choéva. On verra aussi, à ce propos, la note 74, ci-dessous. Il faut en conclure qu'il est cité, dans ce texte en tant que l'un des soixante et onze membres du Sanhédrin, puisque son chef en est aussi un membre, ce qui n'est pas le cas du recteur de la Yechiva, par rapport à ses élèves, qui constituent bien deux catégories différentes et l'on verra, à ce propos, la note 61.

*Likouteï Si'hot*

Choéva en sa qualité d'ancien<sup>(58)</sup> et le Rambam en déduit que les anciens participaient aux réjouissances.

9. D) Un autre nom figure également dans le Yerouchalmi : "Ben Yehotsadak était fier de ses bonds". Et, ce récit est mentionné pour que l'on en tire un enseignement. Il n'a donc pas pour objet de rester dans l'imprécision et il se réfère effectivement à un Grand d'Israël, de l'époque du Temple, dont il est question par ailleurs. Dans

la liste des Sages de la Michna, on trouve bien le nom de Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak. A son propos<sup>(59)</sup>, cependant, les Sages ne font pas état d'une qualité particulière et il faut en déduire que celle-ci apparaît, en allusion, dans son nom, Rabbi Chimeon.

En l'occurrence, concernant ce titre de : "Rabbi", la Tossefta précise<sup>(60)</sup> que : "l'on appelle Rabbi celui qui a des disciples. Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak était donc un rec-

(58) Il était aussi le prince, selon, notamment, les traités Chabbat 15a et Pessa'him 66a. Néanmoins, il est mentionné ici uniquement en tant que Hillel l'ancien, comme l'indique le texte. En outre, le cas du chef du Sanhédrin a déjà été déduit de Rabban Chimeon Ben Gamlyel, comme le disait le texte.

(59) On verra le Séder Ha Dorot, à cet article, qui dit que, selon le Séfer Ha Yo'hassin, Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak était un contemporain de Rabbi Tarfon. Mais, le Séder Ha Dorot s'interroge, sur cette affirmation et il conclut que le Sage de la Michna, Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak était le maître de Rabbi Yo'hanan, comme le disent les Tossafot sur le traité Nidda 10b. On

consultera cette longue explication. Mais, certains considèrent qu'il y avait trois Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak et il convient donc d'approfondir cette analyse.

(60) A la fin du traité Edouyot, qui est cité dans la lettre de Rav Chérira Gaon, elle-même reproduite dans le Arou'h, à l'article : "Abbayé". Le traité Sanhédrin 41b indique : "quand il était étudiant, on l'appelait Ben Zakaï, quand il enseignait, on l'appelait Rabban Yo'hanan Ben Zakaï", mais d'autres textes disent que l'on recevait le titre de Rabbi en même temps que l'ordination. On verra la lettre de Rav Chérira Gaon, à cette référence, le 'Hasdeï David sur la Tossefta, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

*Emor*

teur de Yechiva et le Rambam en déduit que les recteurs de Yechivot<sup>(61)</sup> participaient aussi aux réjouissances de Sim'hat Beth Ha Choéva.

On peut s'interroger sur ce qui vient d'être dit : comment imaginer que le Yerouchalmi cite Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak uniquement parce qu'il portait le titre de Rabbi, alors que le Yerouchalmi lui-même, à cette référence, indique uniquement : "Ben Yehotsadak", sans préciser : "Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak" ?

(61) On ne peut déduire cette catégorie de Rabban Chimeon Ben Gamlyel, qui était le prince. Or, le prince est aussi le recteur de la Yechiva, comme le précise le Rambam, à cette référence. En effet, il s'agit bien, en l'occurrence, du recteur de la Yechiva du Sanhédrin, qui est constituée d'amis, tous comparables les uns aux autres, de sorte que l'on se conformait à l'avis majoritaire. Il n'en est pas de même, en revanche, entre le recteur de la Yechiva et ses disciples. Ces derniers sont, bien entendu, ses élèves.

(62) Le Pnéï Moché, à cette référence, dit : "il proclamait son éloge devant ceux qui le voyaient". En revanche, le Korban Ha Eda, à cette référence indique : "ils proclamaient son éloge",

La réponse est la suivante : "il était fier de ses bonds" et il s'en vantait lui-même<sup>(62)</sup>. Or, quand on décrit ses propres qualités, on doit le faire en se préservant d'afficher, devant les autres, un sentiment d'orgueil, ou même de le ressentir personnellement. C'est pour cette raison qu'il se désigna lui-même par une expression ayant pour but de réduire son honneur<sup>(63)</sup>. Et, cette attitude peut être rapprochée<sup>(64)</sup> de celle de Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï, qui, parlant de lui-même, déclara : "si Ben Zakaï n'avait pas baissé la tête", sans mentionner son propre

mais peut-être disposait-il d'une autre version du Yerouchalmi. Le titre de ce commentaire du Korban Ha Eda est : "Il était fier de ses bonds", mais les commentateurs précisent qu'il y a tout lieu de penser que ces titres ont été rajoutés par le copiste.

(63) Ceci ne fait pas partie des propos de Rabbi Chimeon Ben Yehotsadak lui-même. Ce sont ceux de l'auteur de ce passage, ce qui n'est pas le cas pour Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï, comme l'indique le texte. Malgré cela, le Yerouchalmi indique, précisément : "Ben Yehotsadak", afin de souligner que, lorsqu'il prononçait sa propre éloge, il employait, à cette occasion, une expression qui allait à l'encontre de son honneur.

(64) Traité Bera'hot 32b.

*Likouteï Si'hot*

nom<sup>(65)</sup> et en se présentant uniquement comme le fils de son père.

10. La raison pour laquelle le Rambam ne mentionne pas ceux qui accèdent à la Techouva est la suivante. Selon lui, la Boraïta n'est pas un ajout à la Michna, mais plutôt une explication, un détail de ce que celle-ci énonce brièvement<sup>(66)</sup>, comme c'est, du reste, systématiquement le cas. Les hommes vertueux, mentionnés dans la Michna, incluent donc à la fois ceux qui sont vertueux d'emblée et ceux qui ont accédé à la Techouva.

De fait, il y a là une reprise d'une conception déjà exposée par ailleurs. Rachi explique<sup>(67)</sup> que : "chaque<sup>(68)</sup> homme vertueux l'est d'emblée". Cette définition ne permet donc pas d'inclure les personnes accédant à la Techouva. Toutefois, le Rambam tranche, dans ses lois des opinions<sup>(69)</sup>, que : "celui qui est particulièrement intransigeant envers lui-même s'écartera de l'avis moyen, un peu d'un côté ou un peu de l'autre. Il est alors défini comme un homme vertueux". Une telle attitude peut être à la fois celle d'un Juste, d'un homme vertueux, d'emblée et aussi, ou même surtout, celle d'un homme qui accède à la Techouva<sup>(70)</sup>.

(65) On ne peut penser que ceci se passait avant qu'il ait des élèves et qu'il était alors appelé par tous : "Ben Zakaï", comme l'indique la note 60. En effet, cet épisode intervint quand : "Rabbi 'Hanina Ben Dossa se rendit chez Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï afin d'étudier la Torah auprès de lui".

(66) On verra le commentaire de la Michna du Rambam, dans l'introduction, au paragraphe : "par la suite".

(67) Dans le passage introduit par : "ces hommes vertueux".

(68) Non pas uniquement les hommes vertueux dont il est question dans la Boraïta.

(69) Chapitre 1, au paragraphe 5. On verra aussi le traité Nidda 17a et les Tossafot, à cette référence.

(70) On verra le traité Baba Kama 103b, qui dit : "ensuite, il était un homme vertueux". On verra aussi le début du Séfer 'Hassidim.



*Emor*

Le Rambam en déduit que les hommes vertueux dont il est question dans la Michna<sup>(71)</sup> sont aussi ceux qui accèdent à la Techouva. De ce fait, il n'en fait pas une catégorie indépendante et il parle uniquement ici d'hommes vertueux, expression qui, dans son ouvrage, désigne à la fois ceux qui ont été d'emblée des hommes vertueux et ceux qui sont parvenus à la Techouva.

11. Tout ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre qu'après avoir fait allusion à Sim'hat Beth Ha Choéva, la joie de la fête se trouve accrue par l'amour de cette Mitsva d'être joyeux. Il en résulte que cette pratique a effectivement le même contenu que la joie de la Mitsva, en général<sup>(72)</sup>, s'ajoutant à l'essentiel, à la pratique de la Mitsva. C'est : "la joie que l'homme

éprouve en mettant en pratique la Mitsva, par amour pour D.ieu, Qui l'a ordonnée".

Autre point, la joie de la Mitsva, en général, est beaucoup plus large que celle de Sim'hat Beth Ha Choéva, car l'homme est déjà joyeux, en tout état de cause, puisqu'il est clair que la tristesse est exclue. Il ne lui est donc pas difficile de faire un ajout à cet état. Mais, la joie de la Mitsva, en général, qui est requise pour chaque Mitsva, chaque jour, en chaque situation, est effectivement : "un acte important du service de D.ieu".

C'est la raison pour laquelle le Rambam cite l'exemple du roi David, qui : "bondissait et sifflait de toute sa force"<sup>(73)</sup>, afin de montrer à quel point il

(71) Il n'en est pas de même pour la Boraïta, qui définit, précisément, trois catégories, les hommes vertueux, les hommes de bonnes actions et ceux qui accèdent à la Techouva.

(72) On consultera aussi le Kiryat Séfer sur le Rambam, à cette référence, qui dit : "c'est le cas de toutes les

fêtes, mais celle de Soukkot est encore plus joyeuse. Il est alors une Mitsva d'y intensifier cette joie, car la joie éprouvée par l'homme, quand il met en pratique la Mitsva, est un acte important du service de D.ieu".

(73) Chmouel 2, 6, 16.

*Likouteï Si'hot*

est nécessaire de chérir toutes les Mitsvot<sup>(74)</sup>, même s'il est difficile d'y parvenir.

Le Rambam présente ainsi son idée en allant du plus aisé vers le plus complexe. Il cite, tout d'abord, la joie de la fête, en général, "il est nécessaire de se réjouir en chaque fête". Puis, il fait référence à la joie qui est spécifique à celle de Soukkot, qui constitue une forme plus haute du service de D.ieu, puisque, comme on l'a dit, elle est inspirée par la valeur que l'on accorde à la Mitsva. Enfin, il traite de la joie de la Mitsva, en général, plus difficile à obtenir et qui est, de ce fait : "un acte important du service de D.ieu".

12. En outre, il y a là un enseignement, concrètement applicable. En effet, un Juif pourrait admettre la nécessité de se réjouir pendant : "le temps de notre joie", mais, en revanche, se demander comment la maintenir encore après ce moment particulier, propice pour la joie ?

Le Rambam explique, en conséquence, qu'après la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva, commence : "un acte important du service de D.ieu", la joie de la Mitsva. En permanence, en effet, y compris pendant les jours de semaine, chaque mouvement d'un Juif doit être lié au service de D.ieu, qu'il s'agisse d'une Mitsva, au sens littéral ou

(74) Le Yerouchalmi cite ce point concernant David à la suite de Sim'hat Beth Ha Choéva, alors que le Rambam en fait mention après la joie de la Mitsva, en général. Les versets permettent d'établir qu'il s'agissait, en l'occurrence, d'apporter l'arche. D'après l'explication qui est développée dans ce texte, Sim'hat Beth Ha Choéva et la joie de la Mitsva, en général sont identiques. Ceci justifie que, dans le Yerouchalmi, ce point soit énoncé à la suite de Sim'hat Beth

Ha Choéva. D'après ce qui vient d'être dit, on peut ajouter que chacun des Sages qui sont cités par la Guemara comme ayant participé à la joie de Sim'hat Beth Ha Choéva correspond à une catégorie de Juifs célébrant cette joie. Or, il n'y a qu'un seul roi et il faut en conclure que la preuve du Yerouchalmi porte non pas sur Sim'hat Beth Ha Choéva, qui transcende la répartition entre ces groupes, mais sur la joie de la Mitsva, en général.

*Emor*

bien de l'application des Préceptes : "toutes tes actions seront pour le Nom de D.ieu"<sup>(75)</sup> et : "en toutes tes voies, connais-Le"<sup>(76)</sup>. Tout ceci doit être accompli joyeusement, ainsi qu'il est écrit : "servez l'Eternel dans la joie"<sup>(77)</sup>.

Certes, les Sages, dont la mémoire est une bénédiction, enseignent<sup>(78)</sup> que : "il est interdit qu'un homme emplisse sa bouche de rire, dans ce monde", mais, il est bien clair,

en revanche, que la joie de la Mitsva est une obligation et une nécessité. Et, c'est précisément de cette façon que l'on provoque la Joie céleste<sup>(79)</sup>, ainsi qu'il est écrit : "Celui Qui réside dans les cieux rira"<sup>(80)</sup>, Il se rira de tous ceux qui veulent nuire aux Juifs, ce qu'à D.ieu ne plaise, jusqu'à ce que s'accomplisse la promesse selon laquelle : "alors, notre bouche s'emplira de rire", avec la venue de notre juste Machia'h, très prochainement.

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

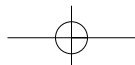
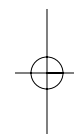
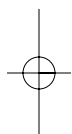
(76) Michlé 3, 6.

(77) Tehilim 100, 2.

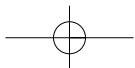
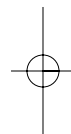
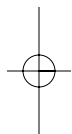
(78) Traité Bera'hot 31a.

(79) On verra le Zohar, tome 2, Parchat Tetsavé, à la page 184b et le Méa Chéarim, à la page 107b.

(80) Tehilim 2, 4.



# **BEHAR**



## *Behar*

## *Behar*

### *Le repos de la terre*

*(Discours du Rabbi, Tichri 5733-1972*

*année de Chemitta)*

*(Likouteï Si'hot, tome 17, page 286)*

1. Faisant<sup>(1)</sup> référence à la Mitsva du repos de la terre, durant le septième année, le Rambam dit<sup>(1\*)</sup> : "Il est une Injonction de se reposer du travail de la terre et de celui des arbres, pendant la septième année, ainsi qu'il est dit<sup>(2)</sup> : 'la terre se reposera d'un Chabbat pour l'Eternel'. Il est dit aussi<sup>(3)</sup> : 'du labourage et

de la récolte, tu te reposeras'". Et, l'on connaît l'analyse<sup>(4)</sup> qui est faite, à ce propos : la Mitsva consiste-t-elle à ce que la terre se repose, comme on peut le déduire de la formulation des versets de notre Paracha, "la terre se reposera d'un Chabbat pour l'Eternel... ce sera le Chabbat du Chabbat pour la terre... ce

(1) Ceci est une conclusion de l'étude du traité talmudique Cheviit.

(1\*) Au début des lois de le Chemitta et du Jubilé.

(2) Behar, 25, 2.

(3) Tissa 34, 21.

(4) On verra le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°112 et le commentaire du

Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, à l'Injonction n°61, à partir de la page 263c et à partir de la page 265b. Le recueil Le Or Ha Hala'ha, du Rav Ch. Y. Zevin cite, à la page 94, d'autres ouvrages traitant de cette question.

*Likouteï Si'hot*

sera une année de Chabbat pour la terre"<sup>(5)</sup> ? Car, comme le Rambam l'explique par ailleurs<sup>(6)</sup>, la Mitsva est que : "la terre se repose de son travail, pendant la septième année"<sup>(7)</sup>. Ou bien la Mitsva est-elle que l'homme cesse de

travailler la terre, comme l'indique le verset : "du labourage et de la récolte, tu te reposeras" ? Et, le Rambam, précédemment cité<sup>(8)</sup>, dit aussi : "se reposer du travail de la terre et de celui des arbres"<sup>(9)</sup>.

(5) Behar 25, 4-5. Et, le Rambam, au début de ses lois de la Chemitta et du Jubilé, cite, de ce qui est rapporté ici par le texte, uniquement le verset : "la terre se reposera". Dans son Séfer Ha Mitsvot, à l'Injonction n°135, il indique : "c'est à ce propos qu'il est dit : 'du labourage et de la récolte, tu te reposeras'. Cette Injonction a été répétée à maintes reprises et il est dit aussi : 'ce sera le Chabbat du Chabbat pour la terre'. Ce Chabbat est une Injonction. Puis, il est dit aussi : 'la terre se reposera'". Rachi, commentant le traité Avoda Zara 16b, cite le verset : "ce sera une année de Chabbat pour la terre". On verra aussi les notes 8 et 12.

(6) Dans le compte des Mitsvot, Mitsva n°1, figurant en titre des lois de la Chemitta et du Jubilé.

(7) On verra le Torat Cohanim sur les versets Be'houkotaï 26, 34 et 43 : "alors la terre voudra... la terre sera abandonnée par eux et elle agréera ses Chabbats : afin que vous sachiez que la terre M'appartient. Elle sera abandonnée d'elle-même, pour toutes les années de Chemitta qu'elle Me doit".

(8) On trouve la même formulation dans le compte des Mitsvot, au début du Yad, à la Mitsva n°135 et à la même référence du Séfer Ha Mitsvot.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi ce dernier cite le verset : "du labourage et de la récolte, tu te reposeras", puis, seulement après cela : "cette Injonction a été répétée à maintes reprises et il est dit aussi : 'ce sera le Chabbat du Chabbat pour la terre'". A cette référence, dans le compte des Mitsvot, il ne mentionne que le verset : "du labourage et de la récolte, tu te reposeras". C'est aussi ce que dit le 'Hinou'h, à cette référence et il ajoute : "il faut supprimer le travail de la terre, pendant la septième année, ainsi qu'il est dit : 'du labourage et de la récolte, tu te reposeras' et l'explication est la suivante...". On notera, toutefois, qu'au début des lois de la Chemitta et du Jubilé, le Rambam mentionne, tout d'abord, le verset : "la terre se reposera".

(9) On peut dire que cela dépend des raisons que l'on donne à la Mitsva de la Chemitta. Le Guide des égarés, tome 3, au chapitre 39, la définit en ces termes : "pour que la terre produise une plus large récolte et pour qu'elle se renforce, on fait la Chemitta". C'est donc le repos de la terre qui est mis en avant. En revanche, le 'Hinou'h, aux Mitsvot n°84 et 328, dit : "afin de fixer en nos cœurs l'idée que le monde a été créé, car D.ieu le



*Behar*

En revanche, pour ce qui est des Interdictions émises à ce propos, “tu ne planteras pas ton champ et tu ne vendangeras pas ta vigne”<sup>(10)</sup>, il est bien évident que celles-ci incombent à l’homme, qui : “ne doit pas travailler la terre pendant cette année”<sup>(11)</sup>.

L’une des incidences de cette distinction est la suivante. Si la Mitsva est que la terre appartenant à un Juif se repose, peu importe qui passe outre à cet Interdit et travaille cette terre. Même s’il s’agit d’un non Juif<sup>(12)</sup>, le proprié-  
 taire de la terre transgresse cette

Injonction. A l’inverse, si l’interdiction repose sur l’homme, un Juif ne la transgresse pas quand c’est un non Juif qui travaille sa terre.

2. On trouve aussi une même analyse et une controverse à propos d’une autre Injonction relative à la septième année. Le verset<sup>(13)</sup> dit, en effet : “la septième année, tu lui donneras du repos et tu en abandonneras les fruits”. En l’occurrence, la Mitsva de la Chemitta des fruits consiste-t-elle, pour le propriétaire de la

fit en six jours, puis Il édicta le repos pour Lui-même. Rien n’est séparé de Son domaine. Tout appartient à Celui Qui est le Maître de toute chose”. Il s’agit donc, selon cette conception, du repos de l’homme et l’on verra aussi, à ce propos, le commentaire du Ramban sur le verset Behar 25, 2 et, plus longuement, celui d’Abravanel sur le début de la Parchat Behar.

(10) Behar 25, 4.

(11) Selon les termes du Rambam, dans le titre de ses lois de la Chemitta et du Jubilé, à la Mitsva n°2. On verra aussi ce qu’il explique dans le Séfer Ha Mitsvot et dans son compte des Mitsvot, au début du Yad, à partir de l’Interdit n°220. On consultera aussi

le Tsafnat Paanéa’h, seconde édition, à la page 3c.

(12) On verra les Tossafot Rid, à cette référence du traité Avoda Zara, dans la première édition et le ‘Ho’hmat Chlomo, du Maharchal, sur le traité Baba Metsya 90a. Les Tossafot Rid, citant : “le maître”, c’est-à-dire Rachi et le ‘Ho’hmat Chlomo mentionnent tous le verset : “un Chabbat du Chabbat sera pour la terre”.

(13) Michpatim 23, 11 et l’on verra le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°84, qui dit : “Cette Mitsva consiste à abandonner tous les fruits de la terre et une autre Mitsva qui nous a été ordonnée par D.ieu et de s’y reposer. Les deux sont liées”.

*Likouteï Si'hot*

terre, à abandonner ces fruits<sup>(13\*)</sup>, au cours de cette septième année ? Ainsi, le Rambam dit, dans son Séfer Ha Mitsvot<sup>(14)</sup> : “Il nous a ordonné d’abandonner tout ce qui pousserait” et, dans le Yad<sup>(15)</sup> : “Il faut abandonner tout ce que produit la terre pendant cette septième

année”. Ou bien la Chemitta est-elle un : “abandon décrété par le Roi”<sup>(16)</sup>, ce qui veut dire que c’est la Torah qui prend la décision de cet abandon<sup>(17)</sup> des fruits<sup>(18)</sup> de la septième année, sans que le propriétaire de la terre ait son mot à dire, à ce propos<sup>(19)</sup>.

(13\*) Son attitude fait la preuve qu’il a abandonné ces fruits et il n’a donc nul besoin de le préciser oralement ou, en tout état de cause, à l’absence d’autres précisions, on présume qu’il agit de la manière qui convient.

(14) A l’Injonction n°134 et il en est de même pour le ‘Hinou’h, au début de la Mitsva n°84.

(15) Dans les lois de la Chemitta et du Jubilé, chapitre 4, au paragraphe 24 et dans le compte des Mitsvot, à la Mitsva n°134, au début du Yad : “faire la Chemitta de la terre”. Et, l’on verra la note 18, ci-dessous.

(16) Selon les termes de la Guemara, dans le traité Baba Metsya 39a et Rachi explique, à cette référence : “la Mitsva du Roi”, de même que 106a et Rachi dit, à cette référence : “Le Roi l’empêche de planter” et 109a à propos du Jubilé.

(17) On verra les termes du Rambam, dans le titre précédemment cité, à la Mitsva n°6 : “il fera la Chemitta de tout ce que produit la terre”.

(18) Selon les termes de la Guemara dans le traité Nedarim 42b : “la Torah a aussi abandonné la terre”, ce qui

veut dire que l’on ne peut cueillir de fruits, comme le disent le Ran et le Roch, à cette référence.

(19) On verra, à ce propos et sur ce qui suit, la discussion entre le Beth Yossef et le Mabit, dans les responsa Avkat Ro’hel, au chapitre 24, les responsa Mabit, tome 1, au chapitre 11, le Maharit, tome 1, aux chapitres 42 et 43, le Min’hat ‘Hinou’h, à la Mitsva n°84, le commentaire du Rav Y. P. Perla, à cette référence, à partir de la page 266a, le Or Ha Hala’ha, à cette référence, à la page 96, mentionne plusieurs autres livres, l’Encyclopédie talmudique, à cet article, le Tsafnat Paané’a’h, notamment dans les lois des aliments interdits, chapitre 10, au paragraphe 15, à la page 90d, dans les lois des vœux, chapitre 6, au paragraphe 5, à la page 63b, dans les lois des prélèvements agricoles, chapitre 2, à la fin du paragraphe 12, à la page 45b et dans les lois des dons aux pauvres, chapitre 6, au paragraphe 5, à la page 63a. Les premiers Sages discutent, à ce propos, notamment Rachi et les Tossafot sur le traité Roch Hachana 15a.

*Behar*

La différence entre les deux définitions est, au sens le plus simple, la situation<sup>(20)</sup> en laquelle le propriétaire de la terre refuse d'abandonner ses fruits, mettant une clôture autour de son champ et de sa vigne<sup>(21)</sup>. Si l'on considère que cet homme a une obligation personnelle d'abandonner ses fruits<sup>(22)</sup>, il transgresse, certes, une Injonction, dans ce cas, mais, en tout état de cause, une autre personne ne peut lui prendre ses fruits et si elle le fait, elle sera considérée comme les ayant volés. À l'inverse, si l'abandon est prononcé par le Roi, on peut prendre ces fruits et les acquérir, même si le propriétaire du champ s'y oppose.

Il y a encore une autre différence simple, en la matière. Pendant la septième année, il n'y a pas de dîme, puisque les fruits sont abandonnés. S'il incombe à l'homme une obligation de les abandonner, la dîme doit effectivement être prélevée sur les fruits de la septième année n'ayant pas été abandonnés, parce que l'homme a clôturé son champ. En revanche, si ces fruits sont abandonnés par la décision du Roi, le refus du propriétaire du champ de les abandonner ne change rien et ces fruits sont effectivement dispensés du prélèvement de la dîme.

3. Néanmoins, on peut penser que, même si le propriétaire refuse d'abandonner

(20) Min'hat 'Hinou'h, à cette référence.

(21) On verra le Rambam, à cette référence, chapitre 4, au paragraphe 24, qui rappelle que : "quiconque clôt sa vigne ou entoure son champ pendant la septième année transgresse une Injonction". Il n'en est pas de même quand il n'y a aucune précision particulière. On peut alors penser que l'a-

bandon s'applique normalement pour tous et l'on verra, notamment, ce qui est cité dans l'Encyclopédie talmudique, à cette référence.

(22) Les termes de la Guemara, qui sont cités dans les notes 16 et 18, sont expliqués par les derniers Sages selon cet avis. On verra aussi les références qui sont citées dans la note 19.

*Likouteï Si'hot*

ces fruits, ceux-ci n'en sont pas moins dispensés de la dîme, y compris quand on définit cet abandon comme une obligation personnelle<sup>(23)</sup>. En effet, les fruits de la septième année, étant abandonnés, ne sont pas soumis à la dîme, non pas du fait de leur abandon effectif, mais simplement parce qu'il est une obligation de les abandonner.

L'explication est la suivante. Au cours des six années précédentes, l'obligation de la dîme n'est pas toujours la même. En effet, la première année, la seconde, la quatrième

me et la cinquième, on prélève la seconde dîme, alors que, la troisième et la sixième, celle-ci est remplacée par la dîme du pauvre. Au sens le plus simple, il en est ainsi afin qu'il ne soit pas nécessaire de donner toutes les formes de dîmes en une seule année<sup>(24)</sup>. Pour autant, aucun texte ne permet d'affirmer que celui qui n'a pas donné la seconde dîme au cours de la première année, par exemple, la remplacera alors par la dîme du pauvre. En effet, la récolte de cette année-là n'est pas soumise à la dîme du pauvre.

(23) La discussion entre le Beth Yossef et le Mabït, citée à la note 19, porte essentiellement sur les fruits des non Juifs, pendant la septième année. Dans ses propos, le Beth Yossef écrit, comme l'indique le Avkat Ro'hel, à cette référence, que : "les fruits de la septième année ont été dispensés des prélèvements uniquement parce qu'ils sont abandonnés. Ce qui ne l'est pas n'est donc pas dispensé de ces prélèvements. Si un Juif a clôturé sa vigne et ne l'a pas abandonné, il sera tenu de prélever la dîme, en pareil cas, bien que la Torah prononce cet abandon. En effet, lui-même ne l'a pas fait. Même si l'on admet qu'il en est dispensé, on peut penser que ce cas est

différent, puisque la Torah elle-même proclame l'abandon de ses fruits, mais non de ceux d'un non Juif". Cela veut dire que, selon sa conception, bien qu'il soit une Mitsva, pour l'homme, d'abandonner ses fruits, ceci ne concerne pas les fruits d'un Juif.

(24) On le déduit des versets Re'eh 14, 28-29 et l'on verra le Sifri, à cette référence, le traité Roch Hachana 12b, le Rambam, lois des dons aux pauvres, chapitre 6, au paragraphe 4. On peut penser que telle est la raison pour laquelle le verset considère qu'il ne doit y avoir qu'une seule dîme. Il ne s'agit donc pas d'une décision sans raison de la Torah.

*Behar*

Il en est donc de même également pour la récolte et les fruits de la septième année. La Torah demande de les abandonner et il n'y a donc aucune obligation de

prélever la dîme, en cette septième année<sup>(25)</sup>, y compris pour celui qui, concrètement, n'a pas prononcé l'abandon de sa récolte et de ses fruits<sup>(26)</sup>.

(25) On consultera les Tossafot sur le traité Roch Hachana 15a, le Tsafnat Paanéa'h qui est cité à la note 19 et plusieurs des derniers Sages. On verra ce qu'il en est pour la permission, pour celui que l'on a contraint à transgresser le Chabbat, pour celui qui est tenu de porter les Tefillin : ainsi, celui qui travaille à 'Hol Ha Moéd est-il tenu de mettre les Tefillin ? On verra, à ce propos, les responsa Imrei Yocher, tome 2, au paragraphe 159, qui commentent aussi le cas de l'homme qui se rend dans le désert et qui oublie quel jour est le Chabbat. On verra aussi le Tséma'h Tsédek sur le traité Moéd Katan, chapitre 3, à la Michna 4.

(26) On verra le Sifri sur le verset Reéh 14, 28 et Tavo 26, 12. Le Yalkout, à cette référence, dit : "je pourrais penser que l'obligation de la dîme s'applique aussi à la septième année. C'est pour cela que le verset indique : 'l'année de la dîme', c'est-à-dire celle en laquelle la dîme s'ap-

plique". Le Maharit, à cette référence, au chapitre 43, en déduit que les fruits de la septième année sont dispensés de dîme par une décision sans raison de la Torah, non pas à cause de l'abandon et l'on constatera qu'il cite le commentaire de Rachi sur le traité Roch Hachana, à cette référence. Le Zaït Raanan sur le Yalkout, à cette référence de la Parchat Reéh, au paragraphe 48, constate que : "tout est abandonné". D'après ce que dit le texte, on peut comprendre, au sens le plus simple, le fait que les fruits de la septième année ne soient pas soumis à la dîme, car il est une obligation de les abandonner. De fait, le Sifri et le Yalkout poursuivent : "je pourrais penser que les deux dîmes s'appliquent à la troisième année. C'est pour cela qu'il est dit : 'l'année de la dîme', d'une seule dîme" et l'on verra le Tsafnat Paanéa'h, dans les lois des dons aux pauvres, à la référence précédemment citée.

*Likouteï Si'hot*

4. On peut, en apparence, tirer une preuve du fait que l'état d'abandon, pendant la

septième année, résulte d'une décision du Roi, des termes<sup>(27)</sup>

(27) On peut aussi démontrer, en apparence, que la septième année est l'abandon du Roi en rappelant que les jeunes pousses étaient alors gardées, afin d'apporter l'Omer et les deux pains de Chavouot, selon le traité Shekalim, chapitre 4, à la Michna 1 et la Tossefta du traité Mena'hot, chapitre 10, au paragraphe 5, de même que les Tossafot, à différentes références, notamment Yebamot 122a, Baba Metsya 58a et Mena'hot 84a. On trouve une discussion pour déterminer comment cela est permis, puisqu'on doit les prélever sur ce qui est autorisé aux enfants d'Israël. Le Torat Cohanim, sur le verset Emor 25, 5 dit : "tu ne récolteras pas ce qui est gardé sur la terre". Pourquoi ne faisaient-ils pas acquérir ces champs, avant la septième année, à des enfants, qui ne sont pas astreints à la Mitsva et qui ne doivent donc pas abandonner ces champs ? Ainsi, il sera possible d'en apporter l'Omer et les deux pains. Cela veut bien dire, en apparence, que cet abandon est prononcé par le Roi. De ce fait, les champs appartenant aux sourds, aux sots et aux enfants sont abandonnés d'eux-mêmes. On verra, à ce propos, le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°84. En conséquence, ce que dit le Min'hat 'Hinou'h, le fait que le champ soit éloigné de Jérusalem, n'est pas suffisant. Puis, il poursuit : "même si les champs appartenant aux sourds, aux sots et aux enfants sont proches de

Jérusalem, on ne peut pas y faire d'acquisition, selon la Torah". Ceci est lié à la discussion tendant à déterminer si l'on peut donner un Loulav à un enfant. En effet, le don d'un enfant a-t-il une valeur, y compris d'après la Torah ? On verra, à ce propos, le Sdeï 'Hémed, tome 2, à partir de la page 380b. Néanmoins, ceci doit encore être transmis à la communauté, de la manière qui convient et c'est à ce propos qu'il y a une discussion pour déterminer si l'on peut en faire de même avec un adulte, selon le Yerouchalmi, à cette référence du traité Shekalim et les commentateurs, de même que le traité Baba Metsya 118a. On verra les Tossafot Yom Tov, à cette référence du traité Shekalim, qui font une différence entre ce cas et les Shekalim que l'on reçoit d'enfants, selon le traité Shekalim, chapitre 1, à la Michna 5 et Rabbi Ovadya de Bartenora, à la même référence. On ne tient donc pas compte de tout cela. On verra aussi la longue explication, notamment du Lé'hem Michné et du Chaar Ha Méle'h sur les lois des Shekalim, chapitre 4, au paragraphe 6. En tout état de cause, on peut penser qu'il est possible de les recevoir des enfants, parce que ce qui est déclaré comme étant abandonné par le tribunal est effectivement considéré comme tel. Cependant, cette interprétation ne peut pas être la bonne, car les Mitsvot de la Torah n'ont pas été données pour que l'on puisse les met-

*Behar*

du Midrash<sup>(28)</sup>, commentant le verset<sup>(29)</sup> : “les puissants qui possèdent la force et accomplissent Sa Parole, en entendant la Voix de Ses propos”. Le Midrash explique, en effet : “Ce sont les hommes qui respectent la septième année. Pourquoi sont-ils appelés : ‘les puissants qui possèdent la force’ ? Parce qu’ils voient leur champ à l’abandon, leurs arbres à l’abandon, leurs clôtures ouvertes, leurs fruits mangés par les autres, mais ils se contiennent et ils ne disent rien”.

Le Midrash précise que : “ils voient leur champ à l’abandon, leurs arbres à l’abandon”, ce qui veut bien dire

que ceux-ci sont abandonnés par eux-mêmes, c’est-à-dire par la décision du Roi, mais non parce qu’ils ont pris eux-mêmes la décision de les abandonner.

Toutefois, on peut penser aussi, même si cela semble difficile à admettre, que le Midrash décrit l’état de ce champ et de ces arbres, tels qu’ils sont concrètement, “leur champ à l’abandon, leurs arbres à l’abandon”, sans envisager la raison ayant conduit à une telle situation. Mais, en fait, le Midrash considère aussi que le champ est abandonné parce que l’homme en a pris la décision<sup>(30)</sup>. Le fait nouveau,

tre en pratique uniquement par la ruse. Bien entendu, il n’y a pas lieu de dire que la Mitsva de l’Omer et des deux pains de Chavouot soit accomplie, pendant la septième année, de telle façon qu’il faille sélectionner le champ de quelqu’un qui est astreint à la pratique des Mitsvot, puis le donner à un enfant afin de mettre en pratique les Préceptes de la Torah, c’est bien évident.

(28) Midrash Tan’houma, au début de la Parchat Vaykra et l’on verra le Midrash Vaykra Rabba, à cette référence.

(29) Tehilim 103, 20.

(30) On peut aussi s’interroger quelque peu, si l’on admet que l’abandon est prononcé par le Roi, sans aucune relation avec l’action de l’homme. En effet, pourquoi parle-t-on de : “ceux qui respectent la septième année”, ceux qui : “se maîtrisent et ne parlent pas”. Le Midrash Vaykra Rabba, à cette référence, indique que : “selon l’usage du monde, un homme met en pratique une Mitsva pendant un jour, une semaine, un mois, mais non pour tout le reste de l’année”, ce qui veut dire que la Mitsva est le fait qu’il ne dise rien pendant toute une année.

*Likouteï Si'hot*

quand il : “voit” tout cela, même s’il a lui-même prononcé cet abandon, est que cet homme observe alors ce qui en a résulté concrètement, tout comme il est dit que : “la vision n’est pas comparable à l’audition”.

5. On peut trouver une référence et une preuve à l’avis et au raisonnement selon lesquels la Chemitta de la terre n’est pas le résultat d’un abandon du Roi, mais bien une obligation individuelle. En effet, la Chemitta de la terre a été comparée à celle de

l’argent<sup>(31)</sup>, ainsi qu’il est dit : “Voici le fait de cet abandon : abandonne...”<sup>(32)</sup> : le verset envisage ici deux formes d’abandon, de Chemitta, celle de la terre et celle de l’argent<sup>(33)</sup>. Certes, tel est l’avis de Rabbi et les Sages ont une autre conception<sup>(34)</sup>. Néanmoins, leur controverse porte uniquement sur l’affirmation de Rabbi selon laquelle : “ceci s’applique au moment de la Chemitta de la terre”. En revanche, les Sages ne remettent pas en cause la comparaison entre la Chemitta de la terre et celle de l’argent<sup>(35)</sup>.

(31) On notera que, dans le Raya Méhemna, au début de la Parchat Behar, Zohar, tome 3, à la page 108b, il est dit que : “il est une Injonction de se reposer pendant la septième année et, par la suite, de supprimer les dettes financières, pendant cette septième année”. Le Midrash Vaykra Rabba, à la même référence, indique : “si tu avances qu’il ne s’agit pas ici de ceux qui respectent la septième année, considère qu’il est bien question ici de : ‘ceux qui accomplissent Sa Parole’ et qu’il est dit ensuite : ‘voici le fait de cet abandon’. De même que le ‘fait’ dont il est question dans le verset concerne ceux qui respectent la septième année, il en est de même également pour ‘ceux qui accomplissent Sa Parole’”.

(32) Reéh 15, 2.

(33) Traité Guittin 36a et références

indiquées.

(34) Le traité Guittin 36a dit : “ceci s’applique à la septième année, en la présente époque, selon l’avis de Rabbi”. On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence. Mais, le traité Moéd Katan 2b ajoute : “tu peux penser qu’il en est ainsi également selon l’avis des Sages”.

(35) Le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à l’Injonction n°141 et le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°477, disent : “la Tossefta rappelle que le verset fait allusion à deux formes de Techouva, celle de la terre et celle de l’argent”. On verra aussi Le Or Ha Hala’ha, à la page 110, qui dit que les premiers Sages, pour la plupart, tranchent la Hala’ha selon l’avis de Rabbi et que le Rambam lui-même la tranche en ce sens. On verra, à ce propos, la note 60, ci-dessous.



*Behar*

Concernant la Chemitta de l'argent, une Michna du traité Cheviit<sup>(36)</sup> dit : "si quelqu'un rembourse sa dette durant la septième année", après que celle-ci ait été effacée<sup>(37)</sup>, "le créancier lui dira : 'je l'ai abandonnée'. S'il lui répond : 'je tiens, néanmoins, à la rembourser', il acceptera, ainsi qu'il est dit : 'voici le fait de cet abandon'". Or, si la Chemitta est un abandon du Roi, la dette est effacée et, dès lors, on ne comprend pas pourquoi la Michna dit : "si quelqu'un rembourse sa dette" et : "je l'ai abandonnée", de même que l'affirmation des commentateurs selon laquelle le prêteur dit : "je

tiens, néanmoins, à la rembourser", ayant pour objet de signifier son désir d'effectuer, néanmoins, ce remboursement<sup>(38)</sup>.

Bien plus, la Torah dit que la septième année annule le prêt et le fait disparaître. Le prêteur n'aurait donc pas dû avoir le droit d'effectuer l'action inverse, c'est-à-dire de restituer cet argent au titre d'un remboursement. Or, la Michna affirme non seulement qu'il a le droit de le faire, mais aussi que : "l'esprit des Sages est satisfait par sa décision", comme le précise la Michna suivante<sup>(39)</sup>.

(36) Chapitre 10, à la Michna 8 et traité Guittin 37b, avec une autre formulation.

(37) Lorsque la septième année est respectée et qu'elle s'est écoulée, selon le commentaire de Rachi sur le traité Guittin 36a. On verra, notamment, le Roch, à cette référence du traité Cheviit, le Rach et le commentaire du Mahari Ben Malki Tsédek et Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence du traité Cheviit.

(38) Le Rach et Rabbi Ovadya de

Bartenora disent, à cette référence : "je veux te rembourser". On verra la question qui est posée par les Tossafot Yom Tov sur le traité Cheviit, à cette référence et la Michna Richona. Le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Guittin, dit : "je veux te le rendre". Bien plus, le commentaire de Rachi sur le traité Chabbat 148b : "s'il dit qu'il ne veut pas que la dette soit effacée, il acceptera ce remboursement".

(39) La Michna 9, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

Tout ceci permet d'établir que la Chemitta de l'argent, pendant la septième année, n'est pas : "l'abandon du Roi", que la dette n'est pas totalement annulée et effacée, d'elle-même<sup>(40)</sup>. En fait,

A) celui qui a consenti un prêt a une obligation personnelle de l'annuler<sup>(41)</sup>,

B) l'obligation n'est pas d'annuler le prêt et de le supprimer totalement, mais, plus exactement, de l'abandonner et de ne plus le réclamer.

(40) En revanche, le Morde'haï, sur le traité Guittin, chapitre 4, au paragraphe 380, indique que : "la septième année correspond à l'abandon du Roi, y compris pour celui qui ne dit pas : 'je l'abandonne'" et l'on verra le Samé sur le Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 67, au paragraphe 15. Cela est évident également pour le Min'hat 'Hinou'h, au début de la Mitsva n°477. On verra aussi le Séfer Ha Teroumot, porte 45, tome 1, au paragraphe 5 et les responsa du Roch, principe n°77, au paragraphe 4, qui cite la réponse du Ramban. On consultera, en outre, le commentaire de Rachi sur le verset Guittin 36a, selon lequel l'explication de Rava, "l'abandon prononcé par le tribunal est valable", porte aussi sur la première question qui est posée à cette référence : "si la Chemitta s'applique, selon la Torah, dans un certain domaine, Hillel peut-il venir par la suite et affirmer qu'elle ne s'applique pas ?". Il en est de même également pour les commentaires du Rachba, à

cette référence, qui constate : "Hillel met à l'abandon l'argent de celui qui a contracté le prêt, par rapport à celui qui le lui a consenti et qu'il devra rembourser". Il convient donc d'analyser tout cela plus profondément.

(41) C'est ce que l'on peut déduire de la réponse du Maharachdam, 'Hochen Michpat, au chapitre 61, de même que de la question des Toumim, chapitre 67, au paragraphe 25. Et, peut-être est-il même inutile d'avoir recours au principe selon lequel : "le tribunal est le père des orphelins", lorsque des enfants orphelins ont prêté de l'argent, car ils ne sont pas en âge d'accomplir la Mitsva et ils ne sont donc pas visés par ce verset. On verra aussi la fin de cette réponse. Or, s'il s'agissait bien ici de : "l'abandon du Roi", l'obligation tomberait d'elle-même et, dès lors, comment faire intervenir ces éléments, comme le demande le Min'hat 'Hinou'h, à cette référence ? On verra aussi les références citées dans la note 50, ci-dessous.

*Behar*

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le Rambam dit<sup>(42)</sup> : “Il est une Injonction, pour celui qui a consenti un prêt, de l’annuler, lors de la septième année, ainsi qu’il est dit...”. En effet, cette formulation indique que c’est l’homme ayant consenti le prêt qui doit l’annuler, non pas que ce prêt subit : “l’abandon du Roi”<sup>(43)</sup>.

Et, l’on pourra ainsi comprendre une autre affirmation du Rambam<sup>(44)</sup>, selon laquelle : “celui qui a consenti le prêt

doit dire à celui qui le lui restitue : ‘je l’abandonne et tu ne me dois plus rien’. S’il lui répond : je souhaite, néanmoins, que tu acceptes cet argent’, il l’acceptera, car il est dit : ‘il n’aura pas recours à la contrainte’. Or, il n’y a pas eu recours, en ce cas”. En d’autres termes, l’obligation et la Mitsva incombant à celui qui a prêté se limitent à ne pas exercer de pression. Il ne s’agit pas là d’une seconde Interdiction, liée à la Chemitta de l’argent<sup>(45)</sup>. C’est, en fait, de cette façon que l’on met en

(42) Au début du chapitre 9 et dans le Séfer Ha Mitsvot, à l’Injonction n°141. On verra aussi le commentaire du Rav Y. P. Perla, même référence, à la page 266c.

(43) Il est difficile d’admettre que la Mitsva consiste uniquement à prononcer ces mots, par la parole, alors que l’abandon du Roi se fait de lui-même. En effet, c’est uniquement quand l’emprunteur vient rembourser sa dette que le prêteur doit lui dire : “je l’abandonne”. Cette disposition n’est donc pas énoncée pour toutes les dettes, au point qu’il est possible de dire : “Il est une Mitsva d’abandonner la dette, pendant la septième année”. En outre, si telle était son intention, il aurait dû le préciser. On verra ce que dit le Rav Y. P. Perla, à ce propos et la note 417, ci-dessous.

(44) Chapitre 9, au paragraphe 28. On verra aussi le Radbaz et le Kesef Michné, à cette référence.

(45) Ceci nous permettra de comprendre pourquoi une seule Interdiction, l’Interdiction n°230 dans le Séfer Ha Mitsvot, inclut tout cela à la fois : “Il nous est interdit de réclamer les dettes pendant la septième année. Toutes ensemble sont abandonnées, ainsi qu’il est dit : ‘tout créancier retirera sa main’”. C’est ce que dit la version qui est en notre possession. En revanche, la traduction de Kafa’h dit : “on les abandonnera totalement” et la traduction de l’édition Heller indique : “ils tomberont définitivement”. De même, dans le Yad, au début du chapitre 9, le Rambam écrit : “il est une Mitsva d’abandonner le prêt et celui qui réclame la dette transgresse une Interdiction, ainsi qu’il est dit...”. Il ne dit pas qu’il est une Mitsva des les abandonner au point qu’il soit interdit de les réclamer.

*Likouteï Si'hot*

pratique l'Injonction proprement dite de la Chemitta.

trouve chez ton frère, que ta main l'abandonne"<sup>(47)</sup>.

C'est pour cette raison que le 'Hinou'h dit<sup>(46)</sup> : "on abandonnera les dettes", ce qui veut dire qu'on ne les réclamera pas, comme on peut le déduire de la formulation du verset : "tout créancier doit abandonner sa créance, ce qu'il a prêté à son prochain, il n'exercera pas de contrainte envers son prochain et son frère... ce qui est à toi, mais se

L'Interdiction d'exercer une contrainte conduit celui qui a consenti un prêt à l'abandonner et à ne pas le réclamer. Il en résulte que l'assujettissement, l'obligation personnelle de remboursement, pour celui qui a contracté le prêt, disparaît également, car il est clair que ces deux éléments sont liés<sup>(48)</sup>. C'est le sens des termes suivants du

(46) A la Mitsva n°477.

(47) En conséquence, la nécessité de dire : "je l'abandonne", selon le Rambam, dans la mesure où il s'agit uniquement de ne pas exercer une contrainte, peut être justifiée de la façon suivante. Il considère qu'il est une Mitsva d'exprimer l'abandon par sa bouche, comme Rachi le précise aussi, à ces références des traités Guittin et Chabbat. C'est aussi l'avis de l'Admour Hazaken, dans ses lois du prêt, au chapitre 36 et c'est ce qu'écrit le Morde'haï, à cette référence et le Or Zaroua, au premier chapitre du traité Avoda Zara, chapitre 108. Selon ces avis, la septième année introduit l'abandon d'elle-même et l'on consultera également les Tossafot Rid sur le traité Guittin 37b, le Baït 'Hadach, 'Hochen Michpat, chapitre 67, aux paragraphes 35 et 36, le début de l'explication du Rav Y. P. Perla, à cette référence, à la page 262d, qui considère que, d'après le Rambam, celui qui ne stipule pas qu'il abandonne la dette

est considéré comme ayant exercé une contrainte.

(48) Bien plus, on verra le Ketsot Ha 'Hochen, chapitre 104, au paragraphe 2, qui dit que, pour tout prêt, y compris en dehors de la septième année, si le créancier ne le réclame pas, il n'y a pas d'obligation de le rembourser. Le Netiv Ha Mélé'h, même référence, au paragraphe 1 considère qu'il doit le rembourser, puisque la Torah le lui demande. Toutefois, il en est ainsi uniquement lorsque le créancier ne réclame rien. Pour ce qui fait l'objet de notre propos, en revanche, il est, bien au contraire, une Mitsva de ne pas le réclamer et même une interdiction de le faire. On peut donc penser qu'il admet également qu'en pareil cas, l'emprunteur n'est pas tenu de rembourser. C'est aussi ce que l'on peut déduire de l'expression : "l'esprit des Sages est satisfait par sa décision", non pas : "par la Mitsva du remboursement", par exemple, comme l'indique le texte.

*Behar*

Rambam : “je l’abandonne et tu ne me dois plus rien”. Celui qui a emprunté n’a plus d’obligation envers son prêteur<sup>(49)</sup>. Mais, cela veut dire uniquement que la contrainte disparaît de la relation entre l’un et l’autre. Pour autant, le

prêteur conserve un droit sur les biens de l’emprunteur<sup>(50)</sup>, car la dette proprement dite n’a pas disparu<sup>(51)</sup>.

Ceci permet de comprendre pourquoi, d’après la plupart des Décisionnaires, à

(49) Il dit : “tu ne me dois plus rien”, ce qui veut dire qu’il l’a dispensé de le rembourser en déclarant : “je l’abandonne”.

(50) On verra le Toumim, à la même référence, qui dit que Rachi, commentant les propos du Rach dans le Sifri, précise : “le créancier, mais non l’héritier”. En effet, la Torah insiste, avant tout, pour que l’on ne fasse pas usage de la contrainte, à son égard. Certes, il est assujéti au remboursement, mais, durant la septième année, la Torah supprime cet assujettissement envers quiconque pourrait exercer des pressions sur lui. Par contre, si l’emprunteur meurt et possède encore des biens, ceux de son père seront garants pour son père et ses propres biens le seront depuis le jour du prêt. Ils permettront donc le remboursement. On verra, à ce propos, le Beth Ridbaz, lois de la septième année, à la fin du chapitre 10. On le comprendra mieux d’après l’avis de Rabbénou Tam, qui est cité par le Ran, dans son commentaire du traité Ketouvoth 85b, considérant que celui qui contracte le prêt est

assujéti de deux façons à celui qui le lui consent, un assujettissement personnel, d’une part, qui est son obligation de rembourser et un assujettissement sur les biens qu’il possède, d’autre part. S’il renonce à la dette, l’assujettissement personnel disparaît et l’assujettissement des biens est supprimé en conséquence. Il n’en est pas de même, en revanche, lorsque celui qui contracte le prêt meurt. En pareil cas, celui qui l’a consenti n’a pas renoncé à son assujettissement. Les biens lui restent donc encore assujettis.

(51) Au chapitre 9, fin du paragraphe 4, le Rambam écrit que : “dès le coucher du soleil, à la veille de Roch Hachana, à l’issue de la septième année, la dette a disparu”. Cela ne veut pas dire qu’elle soit supprimée ou annulée, mais, plus exactement, qu’il est impossible de la réclamer. Ceci fait suite à ce qui était indiqué au préalable : “pendant la septième année elle-même, sa dette lui sera remboursée, puis, dès le coucher du soleil... la dette a disparu”.

*Likouteï Si'hot*

l'exception notable du Yereïm<sup>(52)</sup>, celui qui a emprunté de l'argent n'a pas de Mitsva de rembourser sa dette, avant même que son créancier lui dise : "je l'abandonne". Malgré cela, quand il le fait, il est effectivement considéré<sup>(53)</sup> comme remboursant sa dette, bien qu'il en soit dispensé, car cette dette subsiste encore et elle n'a pas été supprimée<sup>(54)</sup>. En d'autres termes, celui qui contracte un

prêt met, en quelque sorte, une partie de ses biens à la disposition de son créancier, à concurrence de la valeur de ce prêt.

Il est difficile de considérer cela comme la Mitsva, pour celui qui a contracté une dette, de la rembourser, selon l'interprétation que certains commentateurs donnent de notre Michna<sup>(55)</sup>. Et, la preuve en est celle que l'on a citée.

(52) Au chapitre 278 et, dans l'édition complète, au chapitre 164. On verra le Toafat Reém, à cette référence, au paragraphe 16, qui cite le Rekanati, affirmant que le Yereïm est revenu sur sa position. On verra sa précision selon laquelle il ne remet pas en cause la nécessité, pour celui qui a contracté une dette, de la rembourser et le fait qu'il peut garder le prêt uniquement si celui qui le lui a consenti lui signifie son accord. Il pense que tout cela n'a d'autre raison que d'empêcher le créancier d'exercer des pressions. On verra aussi le commentaire d'Abraham sur le verset 15, 2.

(53) Certes, "quand il le lui donne, il ne doit pas lui préciser qu'il le fait au titre du remboursement de son prêt, mais bien en tant que cadeau", comme l'indique le traité Guittin 37b. On verra aussi le Yereïm, à cette référence, au chapitre 278, qui précise que : "c'est une façon de parler, comme on le fait à propos d'un

cadeau, afin qu'il soit bien évident qu'il n'exerce pas de pressions sur lui". On a écrit que, selon son avis, la Chemitta de la Torah n'efface pas la dette. Mais, certains avis, mentionnés dans la note précédente, considèrent que le Yereïm est revenu sur sa position. Néanmoins, quand il rembourse l'argent avant que le créancier lui ait dit : "j'abandonne", il est bien évident qu'il est considéré comme restituant effectivement sa dette, de cette façon. Puis, quand il affirme son désir de s'acquitter, néanmoins, de sa dette, cela veut bien dire qu'il effectue ce remboursement à ce titre, comme le précisait la note 38. On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Guittin.

(54) On verra le Tsafnat Paané'a'h, lois des mélanges d'espèces, chapitre 10, au paragraphe 27, à la page 19c-d, à la fin de la seconde édition.

(55) Michna Richona, traité Cheviit, même référence, à la Michna 9.

*Behar*

Seul un avis considère que celui qui a contracté le prêt doit le rembourser à son créancier, si ce denier ne dit pas : “je l’abandonne”. En outre, s’il y a, en l’occurrence, une Mitsva de rembourser sa dette, y compris selon l’avis

considérant qu’il s’agit d’une disposition des Sages<sup>(56)</sup>, celle-ci doit être une obligation absolue<sup>(57)</sup> et l’on ne peut donc pas dire que : “l’esprit des Sages<sup>(58)</sup> est satisfait par sa décision”<sup>(59)</sup>.

(56) On verra l’Encyclopédie talmudique, tome 9, à partir de la page 227 et les références indiquées.

(57) On verra le traité Ketouvoth 86a, qui précise que l’on peut faire usage de la contrainte pour obtenir la pratique d’une Injonction.

(58) On verra la longue explication du Tséma’h Tsédek, dans son commentaire du Talmud, à la fin du traité Cheviit, commentant le fait que : “l’esprit des Sages est satisfait par sa décision”. Toutefois, d’après le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Ketouvoth, “il est une Mitsva pour lui de rembourser sa dette et d’authentifier ses propos, ainsi qu’il est dit : ‘une mesure exacte’ et ses mots doivent aussi être exacts”. Selon plusieurs commentateurs, notamment le Ram et Rabbi Ovadya de Bartenora, c’est ainsi qu’il faut comprendre la fin de notre Michna : “si quelqu’un tient parole, l’esprit des Sages est satisfait par sa décision”. On consultera aussi

le Yerouchalmi, à cette référence du traité Cheviit. Mais, l’on verra aussi ce que le texte dira par la suite.

(59) D’après le Réém, précédemment cité, on peut penser qu’au sens le plus simple, l’expression : “l’esprit des Sages est satisfait par sa décision” s’entend après que le créancier ait dit : “je l’abandonne”, de sorte qu’il n’a plus d’obligation de remboursement. C’est ce qu’indique l’ordre de la Michna, puisque : “l’esprit des Sages est satisfait par sa décision” fait suite à la Michna 8 : “si quelqu’un rembourse sa dette durant la septième année, le créancier lui dira : ‘je l’ai abandonnée’”. On verra le Melé’het Chlomo, à cette référence. En revanche, le Rambam indique, tout d’abord : “si quelqu’un rembourse une dette qui a passé la septième année, l’esprit des Sages est satisfait par sa décision”, puis, après cela : “celui qui a prêté l’argent doit dire à celui qui le lui rend : je l’ai abandonné”.

*Likouteï Si'hot*

6. On peut penser que l'explication qui vient d'être donnée, concernant la Chemitta de l'argent, s'applique aussi à celle de la terre. En effet, c'est le même concept de Chemitta, de septième année qui est énoncé à la fois pour la terre et pour l'argent. Bien plus, les deux notions sont liées par le

verset : "voici le fait de cet abandon", comme le Rambam en fait mention dans son Séfer Ha Mitsvot, à propos de l'Injonction relative à la Chemitta de l'argent : "la Tossefta précise que le verset fait allusion à deux formes de Chemitta, celle de la terre et celle de l'argent"<sup>(60)</sup>.

(60) Ceci est également conforme au commentaire de Rachi sur le traité Guittin 36a, qui précise que la Chemitta de la terre est celle de la septième année. Mais, même d'après Rabbénou Tam, dans les Tossafot, le Ramban, le Ritva, le Ran et le Meïri, à cette référence, de même que de nombreux Décisionnaires adoptant l'avis de Rabbi, l'affirmation de ce dernier, dans le Yerouchalmi, est que la Chemitta de la terre est celle du Jubilé et la Chemitta de l'argent, celle de la septième année, mais il est bien évident que l'une et l'autre restent identiques, puisqu'il les présente comme une seule et même catégorie. Bien plus, il appelle la septième année : "Chemitta de l'argent". On notera, toutefois, que la première explication qui est donnée par Rabbénou Tam, dans le traité Kiddouchin 38b, est la suivante : "il cite la Chemitta de l'argent qui ressemble à celle du Jubilé, lorsque les champs retournent de l'acheteur au vendeur. De même, lors de la

Chemitta de l'argent, ce montant retourne de l'emprunteur au prêteur". Le Rachba donne la même explication, à cette référence du traité Guittin et le Rambam, dans ses lois de la Chemitta et du Jubilé, chapitre 9, au paragraphe 2, dit : "la Chemitta de l'argent s'applique uniquement quand le Jubilé est en vigueur, car on ne peut restituer la terre à son propriétaire sans argent. Nos Sages ont donc affirmé que la Chemitta de la terre s'applique alors". On verra aussi ce qu'il dit au chapitre 10, paragraphe 9 et à la fin de ce chapitre : "le Jubilé a pour effet que la terre soit abandonnée dès le début de l'année. En revanche, la septième année ne supprime les dettes qu'à sa fin". Le Kessef Michné, chapitre 4, au paragraphe 25, chapitre 9, au paragraphe 2 et chapitre 10, au paragraphe 9 précise que, selon le Rambam, seule la Chemitta de l'argent est comparée au Jubilé. On verra aussi le Michné La Méle'h, au chapitre 4, à cette référence.



*Behar*

Au sens le plus simple, le verset : “voici le fait de cet abandon” veut dire que ce qui est énoncé par la suite constitue la Mitsva de la Chemitta. Il en est résulte qu’il y a effectivement une Mitsva personnelle pour chacun de mettre en pratique ce : “fait” et d’abandonner son champ<sup>(61)</sup>.

La différence entre la terre et l’argent est donc uniquement la suivante. Concernant la Chemitta de l’argent, la Mitsva est que : “tout créancier retirera sa main... il ne fera pas subir de contrainte à son prochain”. Il lui est seulement interdit d’en réclamer le remboursement. En revanche, l’assujettissement au prêt demeure, comme on l’a indiqué. Pour ce qui est de la Chemitta de la terre, en revanche, il est dit que : “la septième année, tu lui donneras du

repos et tu en abandonneras les fruits”. Dès lors, les fruits et la récolte sont totalement abandonnés.

7. Nous venons de définir la Chemitta de l’argent et nous avons expliqué pourquoi : “lorsque quelqu’un rembourse sa dette, la septième année, l’esprit des Sages est satisfait par sa décision”. Ceci nous permettra de comprendre aussi la suite de cette Michna, à la fin du traité Cheviit : “celui qui emprunte de l’argent à un converti, dont les enfants se sont convertis avec lui, ne doit pas rembourser ses fils, mais, s’il le fait, l’esprit des Sages en est satisfait. Tous les biens mobiliers sont acquis en les tirant et, chaque fois que quelqu’un tient parole, l’esprit des Sages en est satisfait”.

(61) D’après ce qui est dit à la note 47, on peut, peut-être, avancer que la comparaison entre la Chemitta de la terre et celle de l’argent porte aussi sur le fait qu’il soit nécessaire : “d’abandonner tout ce qui est produit par la terre” et de le laisser en l’état. Celui qui clôt sa vigne, en revanche, trans-

gresse une Injonction”, selon le Rambam, chapitre 4, au paragraphe 24. En outre, cet abandon doit être prononcé verbalement. On verra le Rambam, à cette référence, qui souligne : “il abandonnera tout” et l’explication du Rav Y. P. Perla, à partir de la page 266a.

*Likouteï Si'hot*

Les deux dernières propositions sont liées à la première, "lorsque quelqu'un rembourse sa dette, la septième année", non seulement par le fait que, dans ces trois cas, "l'esprit des Sages est satisfait", mais aussi par la raison de cette satisfaction.

Celui qui rembourse sa dette pendant la septième année n'en a pas l'obligation personnelle et il n'est pas tenu de le faire. L'obligation repose sur la dette elle-même et le remboursement ne fait donc que satisfaire l'esprit des Sages. Il en est de même également dans les deux autres cas. L'emprunteur n'a pas d'obligation personnelle envers les enfants du converti, ni le vendeur envers l'acheteur. Cette obligation repose uniquement sur l'objet et il en est ainsi uniquement pour satisfaire l'esprit des Sages.

On peut ajouter le point suivant. Selon un principe établi, l'ordre des propositions d'une Michna est, de façon générale<sup>(62)</sup> rédigé sous la forme de : "non seulement ceci mais aussi cela" et il faut en déduire, en l'occurrence, que les trois propositions de cette Michna sont elles-mêmes bâties de la sorte. Chacune d'elles introduit, par rapport à la précédente, un point nouveau, suscitant la satisfaction des Sages.

8. Nous le comprendrons en envisageant un autre point de cette Michna. Pourquoi est-il spécifié, dans la seconde proposition, que : "il ne doit pas rembourser ses fils" ? N'aurait-on pu écrire uniquement : "si celui qui emprunte de l'argent à un converti, dont les enfants se sont convertis avec lui, rembourse les fils, l'esprit des Sages en est satisfait" ? N'aurait-on pas com-

(62) On verra le traité Erouvin 76a et les références qui sont indiquées, plusieurs textes qui les citent conjointement, le Darkeï Chalom, principes du Talmud, au chapitre 180 et les références indiquées, le Sdeï Hémed, principes, chapitre 7, principe n°11, qui dit que : "les premiers Sages écrivirent, à différentes références, que l'in-

terprétation basée sur : 'si l'on dit ceci, il est bien évident que l'on doit dire cela' est difficile à accepter, mais qu'en revanche, celle qui est basée sur : 'non seulement ceci, mais aussi cela' ne présente aucune difficulté". On verra aussi les Tossafot sur le traité Yebamot 30a.

*Behar*

pris, alors, qu'il n'y a pas d'obligation d'effectuer ce remboursement aux enfants ?

La troisième proposition dit ensuite : "Tous les biens mobiliers sont acquis en les tirant et, chaque fois que quelqu'un tient parole, l'esprit des Sages en est satisfait". Les commentateurs posent, à ce propos, la question suivante : le but de la Michna est d'affirmer l'importance de tenir parole. En effet, ce texte n'a pas pour objet d'enseigner les lois de l'acquisition. Or, on ne tient pas parole uniquement à propos des biens mobiliers<sup>(63)</sup>. Dès lors, pourquoi introduire le sujet en affirmant que : "tous les biens mobiliers sont acquis en les tirant" ?

L'explication est la suivante. Au sens le plus simple, l'expression : "l'esprit des Sages en est satisfait" signifie que : "les Sages l'aiment pour cela et ce qu'il a fait est droit à leurs yeux"<sup>(64)</sup>, non pas parce qu'il accomplit une Mitsva accessoire, ou bien parce qu'il

n'a pas transgressé une interdiction accessoire, alors qu'il n'était pas tenu de le faire, mais bien parce que, de cette façon, il introduit le bien en ce qu'il accomplit.

En l'occurrence, s'agissant du prêt, "l'esprit des Sages est satisfait" parce que cet homme a accompli une bonne action, alors qu'il n'en avait pas l'obligation. Sa qualité et sa bonne action résident précisément dans ce prêt, non pas dans un domaine accessoire. L'effet d'un prêt ou, de la même façon, d'une acquisition est constitué des éléments suivants :

- A) un prêteur,
- B) un emprunteur,
- C) l'argent qui instaure une relation entre eux.

Quand quelqu'un "rembourse un prêt pendant la septième année", "l'esprit des Sages en est satisfait" du fait des trois éléments à la fois. Le prêteur reçoit son argent, car il a accompli une Mitsva, "si tu prêtes de l'argent à Mon

(63) S'il s'agit de nous enseigner le don de la terre, par exemple, il aurait fallu le préciser clairement.

(64) Le Ram dit, à ce propos : "on verra la longue explication du Tséma'h Tsaddik, à cette référence".

*Likouteï Si'hot*

peuple". Les Sages sont donc satisfaits de constater que, grâce à la restitution du prêt, cet homme ne subit aucun dommage pour avoir accompli une Mitsva. S'agissant de l'emprunteur, pour lequel le prêteur est : "le puits dont tu as bu de l'eau", quelqu'un qui lui a rendu service, les Sages sont satisfaits d'observer un sentiment de reconnaissance, en son cœur, envers celui qui lui a prêté de l'argent<sup>(65)</sup>. En outre, cela lui sera personnellement utile, car s'il a besoin d'obtenir encore une fois un prêt, il pourra le trouver<sup>(66)</sup>.

Pour ce qui est de l'objet du prêt, de la dette proprement dite, un assujettissement subsiste encore, même si l'emprunteur n'est pas tenu de rembourser, à titre personnel, comme on l'a longuement montré. De ce fait, "l'esprit des Sages est satisfait" quand ils constatent que la dette

contractée a effectivement été remboursée<sup>(67)</sup>.

9. Dans le second cas également, "celui qui emprunte de l'argent à un converti, dont les enfants se sont convertis avec lui, ne doit pas rembourser ses fils, mais, s'il le fait, l'esprit des Sages en est satisfait", cette satisfaction n'a pas non plus une cause accessoire, par exemple la nécessité de faire en sorte que les enfants ne retrouvent pas le mauvais comportement qu'ils avaient au préalable. Elle est également justifiée par le prêt lui-même. Toutefois, elle ne concerne, cette fois-ci, que deux aspects, l'emprunteur et la dette proprement dite.

L'emprunteur a été aidé par un converti, qui lui a prêté l'argent dont il avait besoin. Après la mort de ce converti, il n'est plus tenu de rembourser sa dette. Néanmoins, il a

(65) On verra le Rach Sirilio et le Melé'het Chlomo, à cette référence, qui disent que : "cet homme a un esprit de sagesse et de vertu en lui et il ne veut pas tirer profit de l'argent des autres". On verra le Baal Ha Itour, au chapitre sur le Prouzboul, qui précise : "il ne veut pas tirer profit de l'argent

de son prochain, mais, a priori, il n'a pas à le rendre".

(66) On verra la Michna Richona, à cette référence.

(67) On notera les termes des commentateurs qui sont cités à la note 65 : "l'argent des autres", "l'argent de son prochain".

*Behar*

reçu cette somme en ayant l'intention de la restituer. La dette se maintient donc pour lui et, quand il la rembourse, il fait effectivement une bonne action.

Il en est de même pour la dette proprement dite. Il n'y a plus de prêteur, auquel celle-ci pourrait être remboursée. En revanche, pourquoi l'assujettissement des biens de l'emprunteur, à concurrence de la dette, comme si ces biens appartenaient au prêteur, aurait-il disparu<sup>(68)</sup> ? Il est donc envisageable que ce prêt soit remboursé.

Or, cet argent ne peut être restitué qu'aux enfants, afin qu'ils ne retrouvent pas le mauvais comportement qu'ils avaient au préalable. Cet homme rendra donc l'argent aux enfants et l'esprit des Sages en sera satisfait<sup>(69)</sup>. Il

n'en est pas de même, en revanche, pour le prêteur, le converti, qui est mort et auquel on ne peut donc plus rendre service, car ses enfants n'héritent pas de sa dette.

On peut ainsi comprendre pourquoi la Michna ajoute : "il ne doit pas rembourser ses fils", bien que, s'il le fait, "l'esprit des Sages en est satisfait", bien évidemment. Elle souligne, par ces mots, qu'il n'y a pas de rapport entre le prêteur et ses fils, tout d'abord de par la Hala'ha, car ils ne sont pas eux-mêmes des prêteurs et l'emprunteur ne leur est nullement assujetti, mais aussi du point de vue de l'esprit des Sages.

On peut ainsi comprendre le point nouveau qui est introduit par cette seconde proposition, l'emprunt à un converti, par rapport à la première, le

(68) On verra le traité Baba Kama 109a, à propos de celui qui vole le converti en exigeant le remboursement d'un prêt, selon l'avis de Rabbi Akiva. La Hala'ha est tranchée en ce sens par le Rambam, au chapitre 8 des lois du vol, paragraphe 4 et il doit donc lui restituer cet argent. Rabbi Ichmaël, à la même référence, dit qu'il doit renoncer à la dette, après la mort

du converti. On consultera ce texte et l'on verra la Guemara, à cette référence, affirmant qu'il l'a acquis.

(69) Ceci permet de répondre à la question posée par la Michna Richona, à cette référence : "Pourquoi parle-t-il de celui qui emprunte de l'argent à un converti ? N'en est-il pas de même pour celui qui en emprunte à un non Juif ?".

*Likouteï Si'hot*

remboursement d'un prêt durant la septième année, qui répond effectivement au principe : "non seulement ceci mais aussi cela". En l'occurrence, l'esprit des Sages est satisfait non seulement quand la bonne action concerne les trois aspects à la fois, comme dans le remboursement du prêt pendant la septième année, mais aussi quand elle se limite uniquement à deux aspects.

10. Il est dit ensuite que : "tous les biens mobiliers sont acquis en les tirant et, chaque fois que quelqu'un tient parole, l'esprit des Sages en est satisfait". Là encore, la satisfaction des Sages ne découle pas du fait accessoire de tenir parole, mais aussi de l'objet proprement dit, c'est-à-dire du bien immobilier. En revanche, il n'est pas inspiré par les

deux autres éléments, qui sont le vendeur et l'acheteur.

L'acheteur n'a pas tiré l'objet vers lui, bien qu'il ait donné de l'argent<sup>(70)</sup>. Le vendeur n'a donc aucune obligation envers lui, de sorte qu'il n'y a pas, entre eux, une relation de vendeur à acheteur. Bien plus, en tenant parole, le vendeur ne rend pas service à l'acheteur, qui ne subit aucune perte, puisque, s'il a donné de l'argent, celui-ci lui sera restitué. Seule la transaction elle-même est prise en compte ici. Ces biens ont été mis en relation avec l'acheteur par la parole du vendeur ou même par l'argent que l'acheteur a donné. La Michna affirme donc que, dans ce cas également, lorsque la bonne action concerne uniquement un seul de ces trois aspects, "l'esprit des Sages en est satisfait"<sup>(71)</sup>.

(70) Selon le Ram et Rabbi Ovadya de Bartenora. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le Rach et les Tossafot Yom Tov. On verra aussi le Tséma'h Tsaddik, à cette référence.

(71) Le Yerouchalmi, dans le traité Cheviit, évoquant le fait que : "quand Rav demandait aux membres de sa famille de donner un cadeau à quel-

qu'un, il ne revenait jamais sur sa parole", conclut que : "c'est uniquement là un comportement vertueux". Selon les commentateurs de notre Michna, ce cadeau est de l'argent, ce qui permet de comprendre l'idée nouvelle qui est exposée ici, conforme au principe : "non seulement ceci, mais aussi cela".

*Behar*

11. Concernant la Chemitta de l'argent, précédemment évoquée, on constate deux aspects opposés. D'une part, son contenu est le fait que : "tout créancier retirera sa main... il ne fera pas subir de contrainte à son prochain", ce qui est une formulation négative, une demande de ne pas faire. Et, c'est précisément pour cela que : "si quelqu'un rembourse sa dette pendant la septième année, l'esprit des Sages en est satisfait", comme on l'a dit.

Et, l'on retrouve le même contenu dans la Chemitta de la terre, ainsi qu'il est dit : "la terre se reposera d'un Chabbat pour l'Eternel" et : "tu ne planteras pas ton champ et tu ne vendangeras pas ta vigne, tu ne couperas pas les pousses de ta récolte et tu ne détacheras pas les raisins de ta vigne, ce sera une année de Chabbat pour la terre". La terre ne doit donc pas être travaillée et l'on retrouve ici une même formulation négative.

A l'inverse, cet aspect négatif de la Chemitta doit aussi recevoir une formulation positive, conduire à l'action concrète, à prononcer une parole. Ainsi, comme on l'a dit, "si quelqu'un rembourse un prêt pendant la septième année, on lui dira : 'je l'abandonne'... ainsi qu'il est dit : 'voici le fait de l'abandon'". Selon différents avis, cette phrase, "je l'abandonne", est effectivement une Mitsva de la Torah<sup>(72)</sup>.

La Michna dit ensuite : "si un assassin est exilé dans une ville de refuge et que ses habitants veulent l'honorer, il leur dira : 'je suis un assassin'. S'ils lui répondent : 'nous le voulons malgré tout', il pourra recevoir ces honneurs, ainsi qu'il est dit : 'voici le fait de l'assassin'". Cela veut dire qu'il est interdit de l'honorer par erreur, comme le précise le Yerouchalmi<sup>(73)</sup>. De la même façon, si l'on honore un homme parce qu'il connaît deux traités talmudiques, alors qu'en réalité, il n'en connaît qu'un seul, il doit rétablir la vérité.

(72) On verra les notes 47 et 61 ci-dessus.

(73) A cette référence du traité Cheviit.

*Likouteï Si'hot*

On peut expliquer tout cela selon la dimension profonde de la Torah. La septième année correspond à la Sefira de Mal'hout<sup>(74)</sup>, qui possède également ces deux aspects. D'une part, elle est totalement soumise aux Sefirot se trouvant au-dessus d'elle, mais, d'autre part, elle correspond elle-même au monde de la Parole.

C'est donc pour cette raison que la septième année possède ces deux aspects, "la terre se reposera", la soumission et le repos de la terre, Mal'hout, d'une part, "tu ne planteras pas", d'autre part. Il en est de même également pour la Chemitta de l'argent. Simultanément, il y a aussi une Mitsva de parler, "voici le fait de l'abandon".

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre le Midrash précédemment cité, selon lequel les hommes qui respectent la septième année

sont appelés : "ceux qui accomplissent Sa Parole, en entendant la Voix de Ses propos" plutôt que, selon la formule usuelle en pareil cas, "ceux qui font Ses Mitsvot" ou : "ceux qui accomplissent Ses Décrets", par exemple. En effet, la Chemitta est spécifiquement liée à la parole.

Le Midrash établit qu'il s'agit bien ici de : "ceux qui respectent la septième année". Il explique : "il est dit ici : 'ceux qui accomplissent Sa Parole' et il est indiqué plus loin : 'voici le fait de l'abandon'. Tout comme ce fait est celui des hommes qui respectent la septième année, de même, ici, le verset fait allusion aux hommes qui respectent la septième année". Et, tout ceci nous permet de comprendre pourquoi la fin et la conclusion du traité Cheviit est : "chaque fois que quelqu'un tient parole, l'esprit des Sages en est satisfait".

(74) On verra, notamment, le Déré'h Mitsvoté'ha, Mitsva de la sainteté de la septième année, selon les écrits du Ari Zal, qui fait aussi référence à la Chemitta de l'argent, le Torat Lévi

Its'hak, à la page 135, le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 244 et le Likouteï Torah, Parchat Behar, à la page 42d.



*Behar*

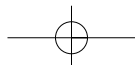
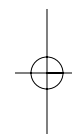
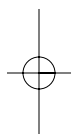
En étudiant les lois de la septième année, en se consacrant à elles, puisque : "quiconque se consacre aux lois est considéré comme s'il l'avait fait"<sup>(75)</sup>, nous rapprochons le temps en lequel : "Eternel, Tu agréas Ta terre", car on y respectera la Chemitta. Ainsi, "Tu feras revenir la captivité de Yaakov" et : "Tu aimes le repos de la maison de Yaakov". De la sorte, "l'Eternel donnera également le bien et notre terre fournira sa production"<sup>(76)</sup>. Nous

serons : "ceux qui accomplissent Sa Parole, en entendant la Voix de Ses propos", ceux qui respectent la septième année et accomplissent la Mitsva de la Chemitta, au sens le plus littéral, en Terre sainte et selon les dispositions de la Torah, très prochainement, lorsque D.ieu accomplira Sa Parole, "la Parole de D.ieu, c'est la fin de l'exil"<sup>(77)</sup>, "et le règne sera à l'Eternel", avec la venue de notre juste Machia'h, qui nous conduira, la tête haute, en notre terre.

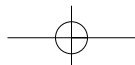
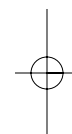
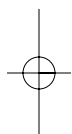
(75) On verra la fin du traité Mena'hot, à propos des sacrifices.

(76) Tehilim 85, 2 et 13, avec les commentaires et le Targoum.

(77) Traité Chabbat 138b.



# **BE'HOUKOTAI**



*Be'houkotai**Be'houkotai****La pratique des Mitsvot et l'effort de l'étude****(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Be'houkotai 5725-1965)**(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Be'houkotai 26, 3)**(Likouteï Si'hot, tome 17, page 313)*

1. Au début de notre Paracha, Rachi reproduit les mots du verset : “si vous marchez dans Mes Décrets” et il explique : “je pourrais penser que ceci fait allusion à la pratique des Mitsvot, mais, lorsqu’il est dit : ‘et vous garderez Mes Mitsvot’<sup>(1)</sup>, c’est bien de pratique des Mitsvot qu’il s’agit. Dès lors, comment dois-je comprendre : ‘si vous marchez dans Mes Décrets’ ? Cela veut dire que vous devez faire porter vos efforts sur la Torah”.

La source de ce commentaire de Rachi est le Torat Cohanim<sup>(2)</sup>, mais, comme on l’a maintes fois souligné, Rachi, dans son commentaire de la Torah, définissant le sens simple du verset, ne cite, des commentaires de nos Sages, que ce qui est nécessaire pour le comprendre. Il faut en conclure que la présente explication du Torat Cohanim est effectivement indispensable pour comprendre le sens simple de ce verset.

(1) C’est ce qui est dit dans la première édition de Rachi et dans la plupart des éditions que nous avons pu consulter. Dans quelques éditions, est ajouté le mot : “etc.”. La seconde édition de Rachi et plusieurs manuscrits indiquent : “il est dit : et vous les ferez”. C’est aussi ce que disent le Réém et la plupart des commentateurs de Rachi : “il est dit : vous garderez Ses Mitsvot et vous les ferez”. On verra aussi la note 4, ci-dessous.

(2) Rachi dit : “vous devez faire porter vos efforts sur la Torah”. La première édition et un manuscrit disent : “ils doivent faire porter leurs efforts sur la Torah”. C’est aussi ce que dit le Réém. Le Réém indique : “afin de faire porter vos efforts sur la Torah”. Rachi modifie les termes de cette phrase pour les employer à la seconde personne, “vous devez”, conformément à la formulation du verset : “vous marchez”.

*Likouteï Si'hot*

Ceci nous permettra aussi de comprendre la longue formulation de Rachi : "je pourrais penser que ceci fait allusion à la pratique des Mitsvot, mais, lorsqu'il est dit...", alors qu'il aurait pu se limiter à en énoncer directement l'explication : "si vous marchez dans Mes Décrets : cela veut dire que vous devez faire porter vos efforts sur la Torah". En effet, si son commentaire avait été rédigé de cette façon, on aurait pu penser que tel est le sens simple du verset : "si vous marchez dans Mes Décrets", ce qui n'est pas le cas, puisque, de façon générale, les Décrets sont des Mitsvot.

C'est donc pour cette raison que Rachi précise, tout d'abord : "je pourrais penser que" et il indique, au préalable, sa première idée, selon laquelle cette expression se rapporte à la pratique des Mitsvot. Puis, il constate que cette pratique est mentionnée dans la suite du verset, ce qui veut bien dire que les mots : "si vous marchez dans Mes Décrets" ne se rapportent pas à la pratique des Mitsvot. Ils s'appliquent donc aux efforts de la Torah. Toutefois, on peut

se poser, à ce propos, les questions suivantes :

A) Rachi explique que : "Mes Décrets" ne se rapporte pas ici aux Mitsvot, mais bien à la Torah. Il aurait donc dû citer, comme titre de son commentaire, les mots : "si... dans Mes Décrets", puis expliquer : "je pourrais penser que ceci fait allusion aux Mitsvot, mais, lorsqu'il est dit : 'Mes Mitsvot', c'est bien des Mitsvot qu'il s'agit", sans rien ajouter de plus.

B) La question qui vient d'être formulée est d'autant plus forte que le Torat Cohanim, qui est la source de ce commentaire de Rachi, dit effectivement : "je pourrais penser que cela fait allusion aux Mitsvot". Pourquoi donc Rachi en modifie-t-il les termes, en écrivant : "la pratique des Mitsvot" ?

C) On doit en conclure que Rachi fait allusion ici à un autre aspect de la pratique des Mitsvot, qui est, en l'occurrence, l'effort de la Torah. Or, on peut s'interroger, à ce propos, car : "vous garderez Mes Mitsvot" signifie uniquement que les Décrets, dans ce cas

*Be'houkotai*

précis, ne sont pas les Mitsvot, mais que ce terme se rapporte à la Torah. Comment établir, en revanche, qu'il est bien fait allusion ici à l'effort de la Torah<sup>(3)</sup> ?

D) Commentant le verset : "vous garderez Mes Mitsvot", Rachi explique : "faites porter vos efforts sur la Torah afin de la garder et de la mettre en pratique". Or, cette affirmation semble contredire ce que

Rachi indiquait lui-même, au préalable : "lorsqu'il est dit : 'et vous garderez Mes Mitsvot', c'est bien de pratique des Mitsvot qu'il s'agit". Selon lui, "vous garderez Mes Mitsvot" se rapporte donc bien à la pratique des Mitsvot, non pas à l'un des aspects de l'étude de la Torah, en l'occurrence la nécessité d'être pratiquée : "afin de la garder et de la mettre en pratique"<sup>(4)</sup>.

(3) Le Gour Aryé, le Divrei David et le Maskil Le David, notamment, expliquent que Rachi tire sa preuve de l'expression : "vous marchez", qui s'applique uniquement à l'effort de la Torah, mais non à la pratique des Mitsvot. Mais, par ailleurs, cette expression : "vous marchez" est également employée à propos de l'action. Ainsi, le verset A'hareï 18, 3 dit : "vous ne suivrez pas leurs décrets" et l'on verra, sur ce point, le commentaire de Rachi, à cette référence et ici-même : "pour les suivre". Néanmoins, Rachi ne se réfère pas ici à cette explication, pas même en allusion. En outre, les termes de Rachi indiquent l'inverse : "je pourrais penser que ceci fait allusion à la pratique des Mitsvot, mais, lorsqu'il est dit... c'est bien de pratique des Mitsvot qu'il s'agit. Dès lors, comment dois-je comprendre... ?". Cela veut dire qu'au sens simple, "vous marcherez dans Mes Décrets" se rapporte à la pratique des Mitsvot, non pas à la

Torah. De plus, il est question d'effort de la Torah uniquement parce qu'il a déjà été question de pratique des Mitsvot.

(4) Le Réem et la plupart des commentateurs de la Torah expliquent qu'il est dit, à propos de la pratique des Mitsvot : "et, vous les ferez", "si vous marchez dans Mes Décrets et si vous gardez Mes Mitsvot". Dans les deux cas, il s'agit bien de faire porter ses efforts sur la Torah. Néanmoins, un verset fait allusion à un simple effort, alors que l'autre se réfère à celui qui conduit à garder les Mitsvot et à les mettre en pratique. Il en est ainsi selon la version que ces commentateurs adoptent du commentaire de Rachi : "il est dit : vous les ferez". Selon plusieurs versions, le commentaire de Rachi cite aussi : "vous garderez Mes Mitsvot", comme on l'indiquait dans la note 1. En outre, y compris selon la version précédente et son commentaire, on peut se poser ici les questions suivantes. Rachi aurait dû

*Likouteï Si'hot*

2. L'explication de tout cela est donc la suivante. L'étude de la Torah est l'une des six cent treize Mitsvot. L'enfant de cinq ans le sait, puisque, tous les matins, il récite, à ce propos, la bénédiction : "Il nous a sanctifiés par Ses Commandements". Cette constatation nous permet de comprendre pourquoi : "vous marcherez dans Mes Décrets" ne peut pas faire allusion à l'étude de la Torah, qui est l'une des Mitsvot. La question se pose donc ici : "il a déjà été question de pratique des Mitsvot et, dès lors, comment dois-je comprendre : 'si vous marchez dans Mes Décrets' ?".

Rachi en déduit que : "vous marchez dans Mes Décrets" ne fait pas allusion à une simple étude de la Torah,

mais plutôt à celle qui présente un aspect spécifique, ne pouvant pas être déduit de l'expression : "vous gardez Mes Mitsvot", parce que la Mitsva est accomplie également en l'absence de cet aspect. C'est le sens de : "vous marchez", plutôt que : "vous gardez", dans l'étude de la Torah, telle qu'on la pratique couramment.

Quel est cet aspect spécifique pouvant être ajouté à l'étude de la Torah et ne remettant pas en cause le respect de cette Mitsva, "vous gardez" ? S'il s'agit d'un temps supplémentaire qui lui serait consacré, la manière de mettre cette Mitsva en pratique serait la même et : "vous gardez" ne serait pas modifié. Il en est de même également pour la pratique de la Mitsva : "elle sera

citer également, au début de son commentaire : "et vous garderez Mes Mitsvot" ou, tout au moins, y faire allusion par un : "etc.", car il apporte une preuve, à ce propos et il explique aussi que : "vous garderez Mes Mitsvot" se rapporte à l'étude de la Torah, d'autant qu'il est plus légitime de voir en ces mots une allusion à la pratique des Mitsvot que dans l'ex-

pression : "vous marcherez dans Mes Décrets". En outre, d'où Rachi déduit-il que l'expression : "vous garderez Mes Mitsvot" fait allusion à l'effort nécessaire pour garder et mettre en pratique la Torah, plutôt qu'à l'étude de la Torah proprement dite, sous sa forme la plus courante, destinée à garder les Mitsvot et à les mettre en pratique ?



*Be'houkotai*

en signe sur ton bras", car, que l'on porte les Tefillin brièvement ou bien pendant un long moment, on la met en pratique d'une manière identique.

Il faut conclure de tout cela que le verset : "si vous marchez dans Mes Décrets"<sup>(5)</sup> ne fait pas que souligner la pratique de la Mitsva, "vous gardez", mais qu'en outre, il introduit un ajout qualitatif à la pratique de l'étude de la Torah, celui de l'effort, lequel n'est pas induit par le Précepte : "vous gardez Mes Mitsvot", puisque l'on s'acquitte de cette Mitsva également quand on étudie la Torah sans effort.

3. Néanmoins, ce qui vient d'être dit conduit à s'interroger sur la formulation du verset. Si : "vous gardez Mes Mitsvot" inclut aussi l'étude de la Torah telle qu'elle est pratiquée de façon courante, sans s'approfondir, le verset aurait dû l'indiquer au préalable, avant : "vous marchez

dans Mes Décrets", car, au sens le plus simple, c'est bien ainsi que l'étude est organisée. Dans un premier temps, elle n'est pas très profonde, puis, par la suite, elle inclut l'effort, la profondeur<sup>(6)</sup>, laquelle ne peut pas être obtenue d'emblée et doit nécessairement être précédée par une première approche. Dès lors, pourquoi dire, tout d'abord : "vous marchez dans Mes Décrets", puis, seulement après cela : "vous gardez Mes Mitsvot" ?

Si l'on admet que : "vous marchez dans Mes Décrets" fait allusion à une simple étude de la Torah et : "vous gardez Mes Mitsvot" à la pratique des Mitsvot, on peut comprendre que : "vous marchez dans Mes Décrets" précède : "vous gardez Mes Mitsvot". En effet, "c'est l'étude de la Torah qui conduit à l'action"<sup>(7)</sup> et, au sens le plus simple, pour savoir ce que l'on doit faire, il est nécessaire, au préalable, d'étudier la Torah.

(5) On verra les commentateurs du verset Le'h Le'ha 17, 1 : "marche devant Moi" et Be'houkotai 26, 12 : "J'irai et Je viendrai parmi vous".

(6) On verra, à ce propos, les traités Chabbat 63a et Avoda Zara 19a.

(7) On verra les traités Kiddouchin 40b, Baba Kama 17a et Meguila 27a.

*Likouteï Si'hot*

En revanche, si l'on considère que : "vous marchez dans Mes Décrets" fait bien allusion à cet effort de la Torah, il ne semble plus possible d'expliquer pourquoi ce verset est énoncé en premier, comme s'il était une condition préalable, devant être satisfaite pour pouvoir mettre en pratique les Mitsvot, ainsi qu'il est dit : "vous gardez Mes Mitsvot".

En tout état de cause, pour connaître : "le comportement qu'il convient d'adopter", il n'est pas indispensable d'étudier la Torah avec effort. Si l'on veut déterminer la Hala'ha concrètement applicable, une étude sans profondeur des ouvrages hala'hiques est suffisante<sup>(8)</sup> pour y parvenir.

Rachi en déduit qu'il s'agit effectivement, en l'occurrence, d'un aspect particulier de cet effort de la Torah. Ainsi, non seulement l'étude en laquelle on ne s'implique pas profondément doit être menée avec l'intention de la garder et de la mettre en pratique, mais, en outre, il doit en être de même également pour l'étude impliquant l'effort.

Rachi ajoute, à ce propos, l'indication suivante : "ainsi qu'il est dit<sup>(9)</sup> : 'vous les enseignerez et vous les garderez pour les faire'", ce qui veut dire que l'étude de la Torah, quelle que soit la manière de la pratiquer, y compris quand elle implique un effort<sup>(10)</sup>, doit avoir pour objet de : "la garder et la mettre en pratique".

(8) Concernant la Hala'ha, on verra les deux manières de la trancher qui sont rapportées dans les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 2, Kountrass A'haron, au paragraphe 1, soit l'avis du Rambam, d'une part, qui considère que l'on peut la trancher même sans en connaître la raison et celui du Roch, d'autre part, selon lequel cette connaissance est indispensable. Néanmoins, même pour connaître les

raisons de la Hala'ha, l'effort de la Torah n'est pas indispensable. On verra aussi, à ce sujet, la fin du traité Horayot.

(9) Vaét'hanan 5, 1. Dans la première édition, la fin du commentaire de Rachi ne figure pas : "ainsi qu'il est dit...".

(10) On notera que, dans ces versets, il est déjà dit, au préalable : "écoute, Israël, les Décrets", ce qui se rapporte à leur connaissance courante.

*Be'houkotai*

On peut en déduire que Rachi peut dire : “vous devez faire porter vos efforts sur la Torah” à propos de : “vous gardez Mes Mitsvot” sans pour autant contredire son affirmation précédente selon laquelle : “vous gardez Mes Mitsvot” fait allusion à la pratique des Mitsvot. En effet, ce commentaire de Rachi porte, non pas sur les mots : “vous gardez Mes Mitsvot”, mais bien sur : “si vous marchez

dans Mes Décrets”<sup>(11)</sup>. Tout d’abord, Rachi explique ces mots et il indique ce qu’ils veulent dire : “vous devez faire porter vos efforts sur la Torah”. Puis, par la suite, il précise pour quelle raison ils sont mentionnés avant : “et, vous gardez Mes Mitsvot” et il indique que l’effort dans l’étude de la Torah doit avoir pour objet de : “garder et mettre en pratique”<sup>(12)</sup>.

(11) Ceci fait allusion à son commentaire de : “si vous marchez dans Mes Décrets”. Néanmoins, au sein même de son commentaire, Rachi cite les termes du verset : “et vous garderez Mes Mitsvot” afin de justifier que : “vous marcherez dans Mes Décrets” soit écrit au préalable, comme l’indique le texte, mais le copiste ne s’en est pas aperçu, comme c’est parfois le cas et il a donc séparé ces mots comme un commentaire indépendant.

(12) La répétition des termes du verset : “vous garderez Mes Mitsvot et vous les ferez”, comme on l’a indiqué à la note 4, n’est pas une difficulté, selon le sens simple du verset. En effet, ceci fait suite et renforce ce qui est dit au préalable, comme l’indique aussi la formulation : “vous les ferez”, non pas : “vous ferez Mes Mitsvot”,

par exemple, selon une formulation plus courante. On verra aussi les versets A’hareï 18, 4-5, avec le commentaire de Rachi sur le verset 5. Ceci permet de comprendre la répétition qui figure dans les termes de Rachi, “garder et mettre en pratique”. Selon la Hala’ha, en effet, on peut dire que : “vous garderez Mes Mitsvot” se rapporte aux Interdits et : “vous les ferez” aux Injonctions, comme l’indiquent, notamment, le Korban Aharon sur le Torat Cohanim et le Kéli Yakar. En revanche, d’après le sens simple du verset, ceci est comparable au verset que Rachi cite pour preuve : “vous les garderez en les faisant”. Et, cette analyse est conforme au sens simple du présent verset : “vous les ferez : Mes Mitsvot”, dont il est question au préalable.

*Likouteï Si'hot*

4. Toutefois, on peut encore s'interroger sur ce qui vient d'être dit. Rachi explique : "je pourrais penser que ceci fait allusion à la pratique des Mitsvot". Il en résulte que l'on aurait été en droit de considérer que : "vous marchez dans Mes Décrets" se rapporte effectivement à la pratique des Mitsvot. Néanmoins, "c'est bien de pratique des Mitsvot qu'il s'agit" par la suite, quand le verset dit : "vous gardez Mes Mitsvot" et il faut en conclure que : vous marchez dans Mes Décrets" fait allusion à l'effort de la Torah.

Ce qui vient d'être dit conduit à se poser la question suivante. Comme on le sait, il existe plusieurs catégories de Mitsvot, les Témoignages, les Décrets, les Jugements. Et, les Décrets sont des : "Décisions du Roi", comme Rachi l'a déjà précisé lui-même dans la Parchat A'hareï(13). On peut donc s'interroger : pourquoi ne pas dire simplement ici que l'on fait allusion ici aux Mitsvot appartenant à cette

catégorie des Décrets(14), transcendant toute rationalité, selon la définition que la Torah en donne, à différentes références, alors que l'expression : "vous gardez Mes Mitsvot" introduit celles qui sont logiques, les Jugements ?

On peut répondre, très simplement, que si le verset, en disant : "Mes Mitsvot", se référerait uniquement aux Jugements, il n'aurait pas employé ce terme, qui se rapporte à l'ensemble des Commandements, mais il aurait dit : "Mes Jugements". C'est ainsi qu'un verset(15) indique : "voici les Décrets, les Jugements et les enseignements". Lorsque la Torah fait allusion à plusieurs catégories de Mitsvot, elle parle bien, pour celles-ci, de : "Jugements" et non de : "Mitsvot", en général. Or, en l'occurrence, le verset précise bien : "Mes Mitsvot", ce qui signifie, a priori, qu'il fait allusion à l'ensemble des Mitsvot<sup>(16)</sup>.

(13) Au verset 4.

(14) On verra le Sforno, à cette référence.

(15) Be'hukotai 26, 46.

(16) C'est aussi ce qu'écrit le Malbim, à cette référence.

*Be'houkotai*

Il semble, pourtant que cette explication ne soit pas suffisante, car, déjà avant cela, un verset mentionnait les différentes catégories de Mitsvot : “parce qu’Avraham a entendu Ma Voix et gardé Ma garde, Mes Mitsvot, Mes Décrets et Mes enseignements”<sup>(17)</sup>. Rachi expliquait, à ce propos : “Mes Mitsvot : les Préceptes qui, s’ils n’avaient pas été inscrits dans la Torah, auraient mérité d’être édictés”, c’est-à-dire les Jugements, “Mes Décrets : les Préceptes contre lesquels le mauvais penchant et les nations du monde s’insurgent. Mes enseignements : ceci introduit la Loi orale”, ce qui veut dire que le pluriel fait allusion ici à la fois à la Loi écrite et à la Loi orale.

On observe donc bien, en l’occurrence, que le verset emploie le terme de : “Mitsvot”, sans autre préci-

sion, mais qu’il mentionne aussi les : “Décrets”. Dès lors, on en déduit qu’il fait référence à deux catégories différentes de Mitsvot. Pourquoi donc ne fait-on pas la même déduction pour ce qui fait l’objet de notre propos<sup>(18)</sup> ?

5. L’explication est la suivante. Le mot Mitsvot est de la même étymologie que *Tsivoui*, Injonction. Les Mitsvot sont les Injonctions de D.ieu et ce terme, dans le présent verset, ne peut désigner que celles qui ont été énoncées après le don de la Torah<sup>(18\*)</sup>. Car, c’est alors que D.ieu édicta l’ensemble des Commandements. En revanche, avant cette Injonction divine du don de la Torah, les Mitsvot desquelles il est dit : “parce qu’Avraham a entendu Ma Voix” ne pouvaient pas être définies comme des Injonctions<sup>(19)</sup>.

(17) Toledot 26, 5.

(18) On notera que, dans le verset Vaét’hanan 6, 2, il est également dit : “pour garder tous Ses Décrets et toutes Ses Mitsvot”. Néanmoins, ceci fait suite au verset précédent : “la Mitsva, les Décrets et les Jugements”. Et, il en est de même également pour le verset

5, 28, mais ce point ne sera pas développé ici.

(18\*) On verra aussi, à ce propos, la note 21, ci-dessous.

(19) En revanche, “Mes enseignements” étaient déjà connus avant que la Torah soit donnée, ici-bas.

*Likouteï Si'hot*

Il en résulte que l'expression : "Mes Mitsvot" employée à propos de notre père Avraham, avant le don de la Torah, ne désigne pas les Injonctions de D.ieu, dès lors que, comme on l'a dit, les Commandements n'avaient pas encore été édictés.

Cela veut dire que : "Mes Mitsvot", dans ce cas, sont, en fait, les Préceptes qui : "auraient mérité d'être édictés dans la Torah", en toute logique<sup>(20)</sup> et qui sont présentées comme des Mitsvot uniquement parce que la rationalité établit la nécessité de les respecter<sup>(21)</sup>.

(20) On peut donc écarter une difficulté particulièrement importante, selon le sens simple du verset, celle de dire que ces noms auraient été attribués en fonction des Injonctions qui seraient énoncées par la suite.

(21) Il n'y a pas lieu de se demander pourquoi, selon Rachi, "Mes Mitsvot" ne seraient pas celles qui ont été édictées aux descendants de Noa'h, comme l'indique le Sforno, à cette référence. De même, le 'Hizkouni dit : "selon le sens simple du verset, il s'agit des sept Mitsvot des descendants de Noa'h", ou encore de la Mitsva de la circoncision, comme l'indiquent le Rachbam et le 'Hizkouni, à cette référence. En effet, celle-ci fut édictée à Avraham et, commentant le verset : "Avraham a entendu Ma Voix", Rachi dit : "Je l'ai mis à l'épreuve", non pas : "la Mitsva que Je Lui ai ordonnée". Car, le verset : "parce qu'Avraham a entendu Ma Voix" explique la raison des bénédictions ayant été précédemment énoncées : "Je serai avec toi et Je te bénirai... tous les peuples de la terre

seront bénis par ta descendance". Et, il en était ainsi du fait des qualités particulières que possédait Avraham, qui : "a entendu Ma Voix". Il est donc impossible de voir ici une allusion aux sept Mitsvot des descendants de Noa'h, car la qualité de les mettre en pratique n'était pas l'apanage d'Avraham. Tous les hommes de la génération le faisaient ou, en tout état de cause, c'était le cas d'un bon nombre d'entre eux. C'est la raison pour laquelle les hommes de Ché'hem furent punis pour avoir transgressé l'une de ces sept Mitsvot, comme l'indiquent le Rambam, à la fin du chapitre 9 des lois des rois et Rachi, dans son commentaire du verset Vaychla'h 14, 7 : "les nations se sont écartées de la moralité". On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 150, à partir de la page 155 et dans les références. De ce fait, la circoncision d'Avraham n'est ni une qualité, ni un fait nouveau, puisqu'il en avait reçu l'Injonction de D.ieu et l'on verra, à ce propos, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 21. En outre, l'expression :

*Be'houkotai*

Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'expression : "Mes Mitsvot" figurant dans le présent verset, qui fut énon-

cé après le don de la Torah. Le terme de Mitsvot s'applique alors à l'ensemble des Commandements de D.ieu,

"Mes Mitsvot" est au pluriel. Rachi interprète donc ce verset uniquement en référence à des Préceptes qu'Avraham mit en pratique lui-même, de sa propre initiative, sans en avoir reçu l'Injonction. Il faut en déduire que Rachi, quand il dit : "Mes Mitsvot : par exemple l'interdiction du vol et du crime" ne fait que citer les cas les plus évidents de Préceptes qui : "auraient mérité d'être édictés". En revanche, il ne veut pas dire qu'il s'agit de : "Mitsvot", de Commandements qui avaient déjà été reçus de D.ieu, à l'époque. En tout état de cause, il est bien clair que cette interprétation est la bonne, car, si ce n'était pas le cas, Rachi aurait dû dire, plus brièvement : "Mes Mitsvot : les sept Mitsvot des descendants de Noa'h". Du reste, le commentaire de Rachi sur les versets Noa'h 9, 4 et suivants explique que, selon le sens simple du verset, la seule Mitsva expressément énoncée aux fils de Noa'h fut l'interdiction de l'idolâtrie. Caïn et la génération du déluge furent punis parce que ces Mitsvot : "auraient mérité d'être édictées", dès lors que la logique permet de les établir. C'est pour cela que ces versets emploient, notamment, les termes : "mauvais", "rapine", "corrompu" pour désigner la réserve à

laquelle ils s'étaient eux-mêmes engagés. On peut déduire qu'il en est bien ainsi du fait que la Torah n'énonce pas clairement une Interdiction de l'idolâtrie, selon le sens simple du verset. Rachi ne mentionne pas non plus l'explication de nos Sages, dans le traité Sanhédrin 56b, à propos du verset Béréchit 2, 16 : "l'Eternel D.ieu ordonna". En effet, celle-ci n'est pas conforme au sens simple du verset. On notera qu'à propos de ces sept Mitsvot, Rachi demande : "d'où le déduit-on", ce qui veut bien dire que ce verset en est la seule référence. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Béréchit 2, 24, à propos d'Adam, le premier homme, qui précise : "il avait l'inspiration divine... les fils de Noa'h...". On verra aussi le verset Vaychla'h 32, 33 et le commentaire de Rachi sur le verset Michpatim 24, 3 : "et, tous les Jugements", ce qui fait référence aux sept Mitsvot édictées aux descendants de Noa'h, mais ce point ne sera pas développé ici. En outre, "Avraham a entendu Ma Voix", selon Rachi, désigne, non pas les Injonctions qu'il reçut, mais les épreuves qu'il subit. On verra ce qu'expliquent, à ce sujet, les commentateurs de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

qu'Il a tous édictés<sup>(22)</sup>. Et, il est alors difficile d'admettre que ce terme soit mis en opposition à : "Mes Décrets", figurant dans le même verset et désignant aussi des Injonctions divines, pour ne faire allusion ici qu'aux seuls Jugements. Il faut bien admettre, au contraire, que l'expression : "vous gardez Mes Mitsvot" s'applique à l'ensemble de celles-ci. Il en résulte que : "vous marchez dans Mes Décrets" se rapporte effectivement à l'effort de la Torah.

6. On peut expliquer tout ce qui vient d'être exposé éga-

lement selon la dimension profonde de la Torah. Rachi déduit que : "si vous marchez dans Mes Décrets" fait allusion à l'effort de la Torah, non pas du mot Be'houkotaï lui-même, mais plutôt de ce qui est indiqué par la suite : "lorsqu'il est dit : 'et vous garderez Mes Mitsvot', c'est bien de pratique des Mitsvot qu'il s'agit". Néanmoins, on doit admettre que l'effort de la Torah apparaît également, en allusion, dans l'expression : "vous marchez dans Mes Décrets".

En effet, "la Torah est une lumière"<sup>(23)</sup>, tout ce qui la

(22) C'est aussi l'explication profonde du mot : "Mitsva", qui désigne un lien, une attache, selon, notamment, le *Likouteï Torah*, *Parchat Be'houkotaï*, à la page 45c. Après le don de la Torah, c'est le contenu global de toutes les Mitsvot, qui sont des liens, des attaches entre le Créateur et la créature, comme l'explique longuement le *Likouteï Si'hot*, tome 7, à partir de la page 30. Il n'en était pas de même avant le don de la Torah. A l'époque, le Décret empêchant les créatures célestes de descendre ici-bas n'avait pas encore été abrogé, comme l'indiquent le *Midrash, Chemot Rabba*, chapitre 12, au paragraphe 3 et le *Midrash Tan'houma, Parchat Vaéra*, au chapitre 15. Le Créateur et

la créature n'avaient pas encore d'attache. Bien entendu, ceci ne concerne pas les sept Mitsvot des descendants de No'h, qui ont pour seul objet de faire en sorte que le monde soit habitable, comme l'indique le *Likouteï Si'hot*, tome 5, à partir de la page 159. Et, c'est, du reste, la raison pour laquelle, selon le "vin de la Torah" que contient le commentaire de Rachi, celui-ci ne dit pas, dans la *Parchat Toledot* : "Mes Mitsvot : les sept Mitsvot confiées aux descendants de No'h". Avant le don de la Torah, en effet, il n'était pas encore possible de définir les Mitsvot comme un lien, comme une attache entre le Créateur et la créature.

(23) Michlé 6, 23.



*Be'houkotai*

constitue est lumineux et illumine toute chose. Cela veut dire que la Torah, a fortiori la Loi écrite<sup>(24)</sup>, est rédigée de telle façon que le contenu de chacun de ses versets soit bien clair. Si l'expression : "Mes Décrets" ne faisait en aucune façon allusion à la Torah, si elle se rapportait uniquement aux Mitsvot, elle aurait été remplacée par : "Ma Torah" ou : "Mes enseignements", afin de lever toute ambiguïté. Or, en l'occurrence, la Torah a choisi de dire : "Mes Décrets", ce qui permet d'établir que cette formulation souligne, le plus clairement, l'effort de la Torah.

7. Afin de mieux comprendre comment les mots : "Mes Décrets", quand ils sont appliqués à l'étude de la Torah, expriment l'effort, on peut, au préalable, apporter une précision sur ce terme de : "Décrets" désignant les Mitsvot.

Le mot Mitsvot a une portée générale et il s'applique à

tous les Commandements à la fois, comme on l'a indiqué. En outre, chaque catégorie de Mitsvot a un nom spécifique, Témoignages, Jugements et Décrets<sup>(25)</sup>. Les Témoignages sont des Mitsvot qui portent témoignage à propos de certains événements, la création des cieux et de la terre, la sortie d'Egypte. C'est le cas, par exemple, du Chabbat et des Tefillin. Les Jugements sont des Mitsvot qui, "si la Torah n'avait pas été donnée", auraient pu être établies par la logique. Enfin, les Décrets sont des Mitsvot qui sont uniquement des Décisions du Roi, sans explication rationnelle, à la différence des Jugements et même des Témoignages. On les met en pratique seulement parce que : "J'ai pris une Décision, émis un Décret".

Dans la Langue sacrée, qui n'est pas une langue conventionnelle, chaque terme est précis et les Mitsvot qui n'ont pas d'explication logique sont appelées des 'Houkim,

(24) A la différence du Talmud Babli, duquel il est dit : "Il m'a fait asseoir dans la pénombre", selon le traité Sanhédrin 24a.

(25) Ceci a été longuement expliqué, notamment, dans les discours hassidiques intitulés : "Il établit un témoignage" et : "si vous marchez dans Mes Décrets" de 5700.

*Likouteï Si'hot*

“Décrets”, de la même étymologie que *Hakika*, “gravure”, comme l’explique le Likouteï Torah<sup>(26)</sup>, à propos du mot Be’houkotaï. Il faut en conclure qu’une relation profonde existe entre le Décret transcendant la logique et la gravure.

L’explication est la suivante. De façon générale, la différence qui existe entre la gravure et l’écriture réside dans le fait que la première exige plus de force et d’effort que la seconde. La parole n’est, pour sa part qu’une action réduite<sup>(27)</sup>. L’écriture, en revanche, est une action à part entière, mais elle ne requiert pas autant de force et d’effort que la gravure. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi

les Mitsvot qui sont uniquement des Décisions du Roi, sont définies comme des Décrets, de la même étymologie que la gravure. En effet, pour mettre en pratique ce qui n’a pas d’explication logique, ou même qui va à l’encontre de la rationalité, un plus grand effort est nécessaire, bien au-delà de celui qui est fourni pour une pratique que l’on admet par sa propre logique<sup>(28)</sup>.

Cela veut dire que l’expression : “Mes Décrets”, quand elle est employée à propos de la Torah, ne fait pas allusion à une simple étude, mais bien à celle qui est accompagnée par l’effort, car le Décret, lié à la gravure, est un travail difficile, qui requiert un effort.

(26) Au début de notre Paracha.

(27) On verra, à ce propos, les traités Sanhédrin 65a et Kritout 3b.

(28) Le Likouteï Torah, Parchat Be’houkotaï, à la page 47d et le discours ‘hassidique intitulé : “Il établit un témoignage”, précédemment cité, au chapitre 2, établissent un lien entre ces Mitsvot et la gravure qui est effec-

tuée sur une pierre précieuse, à cause de leurs effets respectifs : ils permettent la gravure en l’âme animale. En outre, il est expliqué ici que la pratique de ces Mitsvot, l’action concrète, est elle-même comparable à l’effet de la gravure. On verra, à ce propos, le Likouteï Si’hot, tome 3, à la page 1014.

*Be'houkotaï*

Celui qui investit son effort dans l'étude de la Torah, avec toute la difficulté de la gravure, parviendra à la graver en son cœur<sup>(29)</sup>, même si celui-ci est comme une pierre. Dès lors, ce cœur de pierre se fend, grâce à l'effort qui a été consenti et : "les pierres fondent jusqu'à devenir de l'eau"<sup>(30)</sup>.

8. Tout ce qui figure dans la Torah est particulièrement précis. En l'occurrence, l'effort de la Torah est appelé : "Décret", le terme qui désigne les Mitsvot transcendant

toute logique. C'est bien la preuve que l'effort de la Torah est défini comme tel, non seulement parce qu'il exige une profonde concentration, de la part de l'homme, comme on l'a dit, mais aussi parce qu'il est lié à ce qui dépasse sa propre rationalité<sup>(31)</sup>.

L'étude de la Loi orale implique qu'on la saisisse et qu'on la comprenne<sup>(32)</sup>. Si l'on ne comprend pas ce que l'on étudie, on ne peut pas réciter la bénédiction de la Torah<sup>(33)</sup>, à ce propos. Malgré cela, l'effort de la Torah est lié à ce qui

(29) Tout ce qui appartient à la Torah est particulièrement précis, jusque dans le moindre détail. Cela veut dire que l'explication : "Mes Décrets", qui peut être rapprochée de la gravure, pour ce qui concerne l'étude de la Torah, concerne à la fois l'homme qui, par son effort, grave la Torah en lui et l'effet obtenu, c'est-à-dire la gravure sur la pierre précieuse. En effet, l'effort de la Torah se grave dans le cœur de pierre que l'homme porte en lui, comme la note précédente le disait à propos des Mitsvot qui sont des Décrets.

(30) On verra, à ce propos, les Avot de Rabbi Nathan, chapitre 6, au paragraphe 2.

(31) On verra, sur ce point, le Gour Aryé sur le commentaire de Rachi et

le Or Ha 'Haïm, à cette référence.

(32) On verra aussi le Zohar, Parchat Be'houkotaï, à la page 113a, qui dit : "si vous marchez dans Mes Décrets : ceci fait allusion à la Loi orale". Et, l'on consultera, en outre, le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence. Le Divreï David sur le Touréï Zahav, au verset 14, considère que l'effort de la Torah porte spécifiquement sur la Loi orale et l'on verra aussi, à ce sujet, le début de l'explication du Or Ha 'Haïm sur ce verset.

(33) Lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, à la fin du chapitre 2. Likouteï Torah, Parchat Vaykra, à la page 5b. Et, l'on verra également le traité Avoda Zara 19a, de même que le Boné Yerouchalaïm, au chapitre 63.

*Likouteï Si'hot*

dépasse la logique et c'est précisément le Décret, échappant à toute rationalité, qui exprime pleinement ce qu'est cet effort. Il en est ainsi par deux aspects<sup>(34)</sup> :

A) L'effort de la Torah doit dépasser ce que la logique établit. Si l'on ne va pas au-delà de ce que la logique impose, on ne peut pas parler d'effort.

B) L'effort de la Torah permet de comprendre que les notions que l'on a saisies par son intellect transcendent en fait, l'entendement. Ainsi, il est dit que : "la finalité de la compréhension est de com-

prendre que l'on ne peut pas Te comprendre"<sup>(35)</sup> et ce qui est vrai pour D.ieu l'est aussi pour Sa Torah, qui est Sa Sagesse, partie intégrante de Lui-même. Comme l'écrit le Rambam<sup>(36)</sup>, "tout comme<sup>(37)</sup> aucun intellect créé ne peut percevoir son Créateur<sup>(38)</sup>, nous ne pouvons pas non plus percevoir Sa Sagesse, ainsi qu'il est écrit<sup>(39)</sup> : 'elle est dissimulée aux yeux de tout être vivant'".

Celui qui pense être parvenu à la compréhension la plus parfaite de la Torah fait, par là même, la preuve que l'effort de la Torah lui manque. Comme l'indique mon beau-

(34) Le premier point concerne le service de D.ieu qu'est l'effort de la Torah et le second, ses conséquences. On verra, à ce propos, les notes 28 et 29 ci-dessus.

(35) On verra, à ce sujet, le Be'hinot Olam, tome 7, au chapitre 2, les Ikarim, 2ème partie, à la fin du chapitre 30 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la page 191b.

(36) Dans les lois des fondements de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 10 et les lois de la Techouva, à la fin du chapitre 5. On verra aussi le Guide

des égarés, tome 1, au chapitre 68, tome 3, au chapitre 20 et les huit chapitres, au chapitre 8.

(37) On verra également, à ce propos, le Chaar Ha I'houd Ve Ha Emouna, aux chapitres 4 et 8.

(38) On verra, notamment, le Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 10 et chapitre 2, au paragraphe 8.

(39) Job 28, 21. On verra aussi le Tanya, Kountrass A'haron, au paragraphe commençant par : "David, tu appelles".

*Be'houkotai*

père, le Rabbi<sup>(40)</sup>, les notions de la Torah que l'on parvient à comprendre sont également des Décrets.

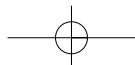
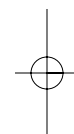
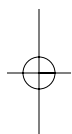
Tout ce qui vient d'être dit justifie l'emploi, à propos de la Torah, de l'expression : "vous marchez dans Mes Décrets", bien qu'il s'agisse,

en l'occurrence, de l'étude de chacune de ses notions, non pas seulement des Décrets, mais aussi des Témoignages et des Jugements<sup>(41)</sup>. C'est, en effet, cet effort de la Torah qui apporte la prise de conscience que les Jugements sont également des Décrets.

(40) Dans le discours 'hassidique intitulé : "Il établit un témoignage", de 5700, à la page 57, à propos de la pratique des Mitsvot. Néanmoins, "grande est l'étude qui conduit à l'action" et il faut en conclure que la pratique des Jugements à la façon des Décrets émane de leur source, telle qu'elle se trouve dans la Torah. En effet, on peut constater qu'il est possible d'étudier les Jugements comme on le ferait pour les Décrets.

(41) Bien plus, les Mitsvot de la Torah appartenant à la catégorie des Décrets sont moins nombreuses que les

Jugements. En outre, il est ici question d'effort de la Torah, d'autant qu'il a été expliqué, au paragraphe 2, que : "vous marcherez dans Mes Décrets" fait uniquement allusion à l'effort de la Torah, alors que l'étude ordinaire est incluse dans : "vous garderez Mes Mitsvot". Or, l'effort de la Torah a essentiellement pour but d'en comprendre les raisons, non pas d'en connaître, à proprement parler, les justifications. Cet objet concerne, précisément, la catégorie des Jugements.



# Likouteï Si'hot

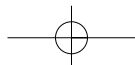
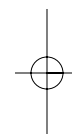
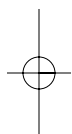
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

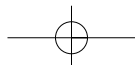
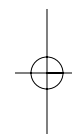
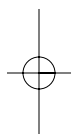
• Onzième série •

*Tome 4*  
**BAMIDBAR**





# **BAMIDBAR**



*Bamidbar*

*Bamidbar*

*Lettres du Rabbi*

(*Likouteï Si'hot*, tome 18, page 423)

Par la grâce de D.ieu,  
jours de l'Omer 5739,  
Brooklyn, New York,

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

Je vous bénis et vous salue,

Cette année, la convention a lieu en les jours qui sont liés au Chabbat Parchat Bamidbar. Tout est effet de la divine Providence, notamment un événement qui est pour le bien du plus grand nombre. Il faut donc le mettre en relation avec la Sidra de la semaine et en déduire des enseignements, puisque tel est l'objet de la Torah, de la même étymologie que *Horaa*, enseignement.

La Parchat Bamidbar introduit le livre de Bamidbar, qui est également appelé : "le livre des comptes", parce que, à son début et à sa fin, la Torah nous relate le recensement des enfants d'Israël, une première fois, dans le désert du Sinaï, après la réception de la Torah, quand ils commencèrent leur parcours long et singulier dans ce désert grand et redoutable, puis une seconde fois, à l'issue des quarante ans de leurs pérégrinations, avant l'entrée en Erets Israël.

*Likouteï Si'hot*

Les enseignements qui sont délivrés ici sont éternels, comme l'est la Torah elle-même. Ils le sont pour tous les Juifs et pour chacun d'eux en particulier, à toute époque et en tout endroit. L'un de ces enseignements est le suivant :

Une âme descend dans ce monde, en lequel elle reçoit une mission divine. Chaque Juif, homme ou femme, doit la mener à bien et elle consiste à bâtir pour D.ieu une demeure, en ce monde matériel et concret. Quand un Juif observe autour de lui, il constate que le monde qui l'entoure est un désert moral, empli de ce qui est profane et souvent même encore plus bas que cela. Il pourrait donc s'interroger : comment mener à bien une telle mission ?

La Torah nous répond qu'il n'y a pas lieu de s'affecter, car c'est bien ainsi que commença la mission des enfants d'Israël, quand ils devinrent un peuple et reçurent la Torah, sur le mont Sinai. Par la force de la Torah, ils furent en mesure de traverser ce désert grand et redoutable, farouche et désolé, dans tous les domaines, un endroit dans lequel, d'une manière naturelle, il était impossible de trouver du pain et de l'eau, où l'on affrontait de multiples difficultés et de nombreuses épreuves.

Bien plus, là où ils allaient, les enfants d'Israël transformaient le désert en un jardin luxuriant, grâce au puits de Myriam. Comme le relatent les Midrashim, ce puits faisait pousser toutes sortes de légumes et de fruits. Ils recevaient le pain du ciel, la colonne de feu leur éclairait le chemin et les colonnes de nuée les protégeaient de tous les dangers...

C'est donc là un des enseignements qui sont délivrés par ces comptes. Ceux-ci étaient effectués de telle façon que l'on recensait chacun, quelle qu'ait été sa situation. Chaque individu n'était pas plus qu'un et pas moins qu'un, afin de souligner qu'il avait sa propre mission, qu'il était "enrôlé dans l'armée", dans les rangs des : "armées de D.ieu", à Son service.

*Bamidbar*

Certes, dans une armée, il existe des différences, depuis le simple soldat jusqu'à l'officier de haut rang. Néanmoins, chacun en particulier et tous ensemble assument la mission divine qui consiste à bâtir pour Lui une "demeure" dans le monde, y compris dans le désert. Et, ce sont précisément ceux qui furent dénombrés lors du second recensement, ceux qui avaient reçu leur éducation dans le désert, qui eurent le mérite d'entrer en Erets Israël.

A ce propos, il convient de souligner encore une fois ici le rôle important incombant aux femmes et aux jeunes filles juives. C'est grâce à elles qu'il y eut des hommes susceptibles d'être enrôlés dans les armées de D.ieu, aussi bien lors de leur sortie d'Egypte qu'au moment de leur entrée en Erets Israël.

Et, il en est de même en toutes les générations, notamment à notre époque. Les femmes et mères juives, les jeunes filles qui se préparent à le devenir, sont les "maîtresses de maison", ayant un rôle fondamental dans la constitution des armées de D.ieu, grâce auxquelles nous quitterons le présent exil, avec notre juste Machia'h, très prochainement.

Puisse D.ieu faire que la convention parvienne, avec succès, à renforcer et à développer les activités des femmes et des jeunes filles 'Habad, dans la direction qui vient d'être définie et que nous puissions, tous ensemble, accueillir très prochainement notre juste Machia'h, qui nous conduira en notre Terre sainte, "avec nos jeunes et nos anciens, nos fils et nos filles", des Juifs fiers et intègres, à la fois matériellement et spirituellement.

A l'occasion de la fête de Chavouot, temps du don de notre Torah, j'adresse ma bénédiction chaleureuse à chacune et à toutes les participantes à la convention, afin qu'elles aient une fête joyeuse et enthousiaste, de même que la bénédiction traditionnelle pour qu'elles reçoivent la Torah dans la joie et d'une manière profonde.

*Likouteï Si'hot*

Avec ma bénédiction de réussite, de même que pour me  
donner de bonnes nouvelles de tout ce qui vient d'être dit,

\*

Par la grâce de D.ieu,  
dimanche de la Parchat Emor 5739,  
"dis... et tu diras",  
Brooklyn, New York,

A tous les participants  
au dîner annuel  
de l'institution éducative  
Ohaleï Torah,  
que D.ieu vous accorde longue vie,

Je vous salue et vous bénis,

J'ai le plaisir de saluer tous les participants au dîner annuel  
qui aura lieu, cette année, le dimanche de la Parchat Bamidbar.  
Il a été maintes fois souligné que tout est effet de la divine  
Providence et que chaque idée de la Torah renferme des ensei-  
gnements immuables. En effet, Torah signifie *Horaa*, enseigne-  
ment, leçon. De ce fait, la fixation de cette fête durant la semai-  
ne de la Parchat Bamidbar permet d'établir un lien avec cette  
Paracha et d'en tirer un enseignement.

Le point central de cette Paracha est le recensement des  
enfants d'Israël, dans le désert du Sinaï, un mois après l'édifi-  
cation du Sanctuaire. L'Injonction divine de les décompter fut  
exprimée en ces termes : "comptez les enfants d'Israël", mais la  
traduction littérale de ce verset est : "élevez la tête des enfants  
d'Israël", alors qu'il aurait été possible de dire, plus briève-  
ment : "comptez". Et, il a été maintes fois souligné, à ce propos,  
que ce recensement s'appliquait à : "quiconque est enrôlé dans  
l'armée", prêt à servir.

*Bamidbar*

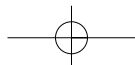
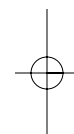
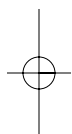
L'un de ces enseignements, spécifiquement lié à ce qui fait l'objet de notre propos, est le suivant. Lorsque l'on recense les enfants d'Israël, chacun d'entre eux, quelle que soit, par ailleurs, sa situation, s'en trouve élevé, car il devient ainsi partie intégrante des armées de D.ieu. Il est prêt à se mobiliser lui-même, avec toutes ses forces et ses moyens, afin de Le servir de la meilleure façon, il est désireux de le faire.

Toutefois, pour être en mesure d'atteindre pleinement cet objectif, une préparation et une formation sont indispensables. Car, un soldat ne naît pas en étant d'ores et déjà prêt à assumer cette fonction. Il lui faut, tout d'abord, avoir une période de structuration et d'entraînement, avec une discipline stricte et rigoureuse... Et, combien plus doit-il donc en être ainsi pour un soldat de l'armée de D.ieu !

Tel est l'objectif de l'éducation, d'une éducation basée sur les valeurs sacrées, précisément celle qui est dispensée à Ohaleï Torah et qui est à même, d'une manière fructueuse, avec l'aide de D.ieu et avec le vôtre, de constituer et de former les "armées de D.ieu", à propos desquelles on peut dire, à juste titre : "les enfants d'Israël dont Je suis fier".

De ce fait, j'ai bon espoir que tous les amis d'Ohaleï Torah s'engageront avec chaleur et se mobiliseront pour soutenir le maintien et le développement de cette institution éducative qui est basée sur les valeurs sacrées, afin de lui permettre d'assumer son rôle de la meilleure façon, compte tenu des exigences. A n'en pas douter, chacun voudra compter dans les rangs de ceux qui : "s'engagent dans l'armée" et qui reçoivent ainsi une part de la bénédiction divine : "élevez la tête des enfants d'Israël", afin d'obtenir cette élévation dans tous les domaines à la fois, de la façon la plus haute et la plus entière, matériellement et spirituellement.

Avec ma bénédiction de réussite, de même que pour me donner de bonnes nouvelles,





## *Bamidbar*

### ***Ceux qui portent l'arche sainte***

*(Discours du Rabbi, mercredi de la Parchat Bamidbar*

*26 Iyar 5739,*

*aux élèves délégués par le Rabbi*

*à la Yechiva supérieure de Miami)*

*(Likouteï Si'hot, tome 18, page 426)*

Faites un bon voyage et ayez une grande réussite. La Paracha de cette semaine est celle de Bamidbar, qui traite de Lévi<sup>(1)</sup> et de Kehat<sup>(2)</sup>. Au sein de la tribu de Lévi, dont l'objet est, de façon générale, l'étude de la Torah<sup>(3)</sup>, les fils de Kehat étaient ceux qui portaient l'arche sainte<sup>(4)</sup>. De nos jours, le port de l'arche sainte,

qui est donc le rôle de Kehat, est confié aux élèves de la Yechiva et à tous ceux qui résident dans la tente de l'étude de la Torah.

Que D.ieu vous accorde donc la réussite en l'étude de la partie révélée de la Torah et en celle de la 'Hassidout, qui seront précédées par une prière

(1) A partir de l'étude de ce jour, 3, 5 et versets suivants.

(2) C'est notamment le cas dans l'étude du Chabbat, à partir du verset 4, 2.

(3) C'est ce que l'on peut déduire du verset Bera'ha 33, 10. En outre, on consultera également sur ce point, le Rambam, à la conclusion de ses lois de la Chemitta et du Jubilé.

(4) Bamidbar 4, 31 et d'autres versets. On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Nasso, aux pages 21a et 23c, le Or Ha Torah, Parchat Nasso, à partir de la page 234, de même que le Midrash Tan'houma, Parchat Bamidbar, au chapitre 12, qui est également cité par le commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 50, 13.

*Likouteï Si'hot*

re fervente<sup>(5)</sup>. Et, cette étude conduira à l'action<sup>(6)</sup>. Comme l'explique le Zohar<sup>(7)</sup>, et le Rabbi Rachab le commente dans le discours 'hassidique de Lag Ba Omer<sup>(8)</sup> qu'il prononça il y a soixante ans, en 5679, la qualité de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï s'expri-

mait par le fait qu'il avait des "cornes de splendeur"<sup>(9)</sup>. Or, il déclara lui-même : "Je sais que mon visage est lumineux", alors que : "Moché ne savait pas que la peau de son visage était brillante"<sup>(10)</sup>. Qu'il en soit donc de même pour vous<sup>(11)</sup> !

(5) On verra le Likouteï Torah, Parchat Bera'ha, à la page 96b.

(6) On consultera le traité Kiddouchin 40b.

(7) Tome 3, à la page 132b.

(8) Il s'agit du discours 'hassidique intitulé : "afin de comprendre le sens de la Hilloula de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï", qui est imprimé dans le Séfer Ha Maamarim 5679, à partir de la page 419.

(9) Les initiales de *Karneï Hod Torah*, "les cornes de la splendeur de la Torah", forment le nom de Kehat et l'on verra également, à ce sujet, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 46, au paragraphe 6 et le Midrash Tan'houma, à la fin de la Parchat Tissa.

(10) Tissa 34, 29. En effet, c'est précisément Rabbi Chimeon Ben Yo'haï qui révéla la partie profonde de la

Torah, comme l'explique le discours : "afin de comprendre..." qui a été précédemment cité, mais, par la suite, celle-ci resta inaccessible, pour la plupart des érudits de la Torah et elle ne fut connue que d'une élite, comme l'explique Iguéret Ha Kodech, au chapitre 26.

(11) En effet, comme l'écrit le Ari Zal, "il est une Mitsva, en ces générations, de révéler cette sagesse", comme l'indique Iguéret Ha Kodech, au chapitre 26. On verra également l'introduction de Rabbi 'Haïm Vital au Chaar Ha Hakdamot, qui, en outre, est reproduite à la fin du Kountrass Ets Ha 'Haïm. Il y est dit que c'est précisément cela qui fait obstacle à la délivrance. On consultera la longue explication de ce texte, de même que celle du Kountrass.

*Bamidbar*

Vous connaîtrez la réussite dans la diffusion du Judaïsme et dans celle de la Torah, partie révélée et 'Hassidout. Comme l'explique ce discours 'hassidique<sup>(12)</sup>, l'apport de Rabbi Chimeon Ben Yo'haï fut : "la révélation de la dimension profonde de la Torah", mais, à l'heure actuelle, "il est une Mitsva de la révéler"<sup>(13)</sup>.

Afin de lier tout ceci à une action concrète, nous donnerons à chacun d'entre vous un

fascicule de Likouteï Si'hot, de même que deux dollars pour la Tsedaka.

*[Le Rabbi distribua à chacun des élèves délégués un fascicule de Likouteï Si'hot 5739, Pirkeï Avot, chapitre 6 et deux billets d'un dollar. Puis, il ajouta :]*

Vous constituez un Minyan<sup>(14)</sup>, une "sainte assemblée"<sup>(15)</sup>. Que votre grande réussite soit donc également celle d'un Minyan<sup>(16)</sup>.

(12) A la page 420.

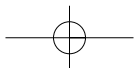
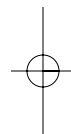
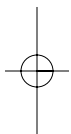
(13) On verra, notamment, Iguéret Ha Kodech et Kountrass Ets Ha 'Haïm, aux références préalablement citées.

(14) On notera que dix personnes s'appellent un Minyan, sans aucune autre précision, notamment dans le Choul'han Arou'h. On verra aussi, à

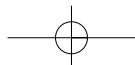
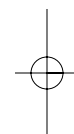
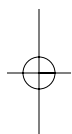
ce propos, le Meoreï Or, à l'article : "Minyan".

(15) On consultera, en particulier, le traité Bera'hot 21b.

(16) On verra aussi Iguéret Ha Kodech, au chapitre 23 et le Kountrass Hé'haltsou.



**NASSO**



## Nasso

## Nasso

### **La bénédiction des Cohanim**

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Nasso 5730-1970)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 76)

(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Nasso 6, 23)

1. Concernant le Précepte de la bénédiction des Cohanim, "lorsque vous bénirez les enfants d'Israël, on leur dira"(1), Rachi commente les mots : "on leur dira : comme 'tu te souviens', 'tu gardes', en français : 'disant'(2). On leur dira : en sorte que tous écoutent. Dira : le mot *Amor* est écrit avec un *Vav* pour indiquer que vous ne les bénirez pas à la hâte et rapidement, mais avec ferveur et d'un cœur entier".

Pour introduire ces commentaires, Rachi cite, à deux reprises, les mots : "on leur dira" et, pour le troisième,

"dira". Cela veut dire que chacune des ces explications introduit une précision différente, en relation avec les mots qui l'introduisent.

Cette constatation soulève, néanmoins, une interrogation. Dans les deux premiers commentaires, Rachi analyse les mots : "on leur dira", alors que, dans le troisième, il explique seulement : "dira". Il aurait donc dû énoncer ce dernier commentaire avant les deux premiers.

Il faut bien en conclure que, même si chacun de ces commentaires est indépen-

(1) Nasso 6, 23.

(2) On notera que, dans la première édition et dans plusieurs manuscrits de Rachi, on ne trouve pas l'expression : "en français : disant". Bien plus,

dans la seconde édition, c'est l'ensemble de ce premier commentaire qui n'apparaît pas, "comme : 'tu te souviens', 'tu gardes'".

*Likouteï Si'hot*

dant, ils doivent nécessairement être énoncés dans cet ordre, car la difficulté résolue par le troisième commentaire se fait jour uniquement après que les deux premiers aient été énoncés.

2. A propos de la première explication de Rachi, "comme 'tu te souviens', 'tu gardes'", les commentateurs expliquent<sup>(3)</sup> que Rachi fait référence ici à une difficulté qui est soulevée par le mot *Amor* : "on verra", lequel n'est pas un impératif, mais bien un présent, ayant aussi la forme d'une racine de verbe, puisque l'*Aleph* n'a pas un *Sékol*, marque de l'impératif. De même, il n'a pas un '*Hirik*, avec un *Vav* à la fin du mot, qui serait alors *Imrou*, "dites". Il porte, en fait, un *Kamats*, *Amor*, comme une racine de verbe.

Rachi explique donc, en se basant sur certains commentateurs<sup>(4)</sup> que ce mot n'est pas un impératif, mais effective-

ment un présent, ce qui n'est pas exceptionnel, puisque c'est aussi le cas de : "tu te souviens" et : "tu gardes". En effet, le présent, quand il remplace un impératif, est employé pour décrire ce qui est permanent, comme Rachi l'a indiqué, au préalable, à propos du verset : "tu te souviens"<sup>(5)</sup>, pour lequel il disait : "prenez à cœur de vous souvenir en permanence".

En revanche, d'autres commentateurs<sup>(3)</sup> considèrent que, même si *Amor* n'est pas un impératif, il est, néanmoins, une racine de verbe et Rachi précise, comme on l'a dit, que, dans la Torah, une racine de verbe peut remplacer un impératif, "comme 'tu te souviens', 'tu gardes'", des verbes qui sont exprimés sous forme de racine, mais doivent être interprétés comme des impératifs.

Tout ceci soulève, néanmoins, une autre difficulté, s'ajoutant à toutes les autres.

(3) On verra, notamment, le Gour Aryé, le Séfer Ha Zikaron, le Béer Maïm 'Haïm et le Béer Re'hovot.

(4) Selon le Réem, à cette référence.

(5) Yethro 20, 8.



## *Nasso*

Car, Rachi commente uniquement l'expression : "on dira" et pourquoi donc reproduit-il aussi le mot : "leur", plutôt que de dire brièvement : "on dira"<sup>(6)</sup> : comme 'tu te souviens', 'tu gardes'" ?

De même, on peut se demander pourquoi Rachi cite, en l'occurrence, deux exemples, "tu te souviens" et "tu gardes". Pourquoi n'est-il pas suffisant d'avoir seulement le premier ou uniquement le second ?

3. Le second commentaire de Rachi, "On leur dira : en sorte que tous écoutent" est interprété par les commentateurs de la façon suivante. On ne doit pas penser que le Cohen peut dire sa bénédiction quand il est isolé et que l'assemblée ne l'entend pas<sup>(7)</sup>. Il est nécessaire, en effet, que : "tu leur dises" de façon à ce

que tous l'entendent. Or, ceci soulève les questions suivantes :

A) De deux choses l'une, si Rachi établit la déduction : "de sorte que tous entendent" à partir du mot : "leur", il n'a pas besoin de citer aussi : "on dira" et, si sa preuve est également basée sur : "on dira"<sup>(8)</sup>, parce qu'il faut dire la bénédiction pour qu'eux l'entendent, ce qui semble plus logique, plus conforme au sens simple du verset, se référant à la parole des Cohanim, non aux enfants d'Israël qui les écoutent, Rachi aurait dû adapter sa formulation et employer les termes de la Guemara<sup>(9)</sup>, qui précise que les Cohanim doivent bénir : "à voix haute"<sup>(10)</sup>.

B) Si Rachi veut écarter la possibilité que la bénédiction soit dite quand le Cohen est

(6) Comme dans la Parchat Yethro, à cette même référence, de même que dans le commentaire du verset Pin'has 25, 17.

(7) Selon le Sifri, à cette référence et la Guemara, dans le traité Sotta 38a. On verra aussi le Gour Aryé et le Séfer Ha Zikaron.

(8) On verra le Gour Aryé.

(9) Selon le traité Sotta 38a.

(10) En revanche, la Guemara explique : "c'est ainsi que vous les bénirez : à voix haute. Mais, peut-être peut-on le faire à voix basse. C'est pour cela que le verset indique : 'on leur dira', comme un homme qui parle à son ami".

*Likouteï Si'hot*

isolé, pourquoi ne le dit-il pas clairement, comme il le fait dans le commentaire suivant : “vous ne les bénirez pas à la hâte” ? Le Sifri et la Guemara apportent effectivement cette précision et combien plus aurait-il dû le faire lui-même. En effet, le Sifri et la Guemara s'adressent à l'enfant de dix ans, commençant l'étude de la Michna ou bien à celui de quinze ans, commençant l'étude de la Guemara. Or, il est nécessaire de leur préciser que les Cohanin ne peuvent pas dire leur bénédiction s'ils sont isolés, ni le faire à voix basse<sup>(11)</sup>. Combien plus Rachi, qui s'adresse à l'enfant de cinq ans, commençant l'étude de la Loi écrite, doit-il donc apporter également cette précision.

C) Pourquoi Rachi dit-il que : “tous” doivent entendre, sans préciser à qui il fait allusion ? Certes, il se réfère aux termes du verset : “lorsque vous bénirez les enfants d'Israël, on leur dira”, qui ne

s'appliquent pas à tous les enfants d'Israël, où qu'ils se trouvent, mais uniquement à ceux qui sont alors présents. Il aurait donc été plus approprié que Rachi dise, comme l'indique le Sifri : “toute l'assemblée doit entendre”, c'est-à-dire tous ceux qui sont réunis.

4. Le troisième commentaire de Rachi, “Dira : le mot *Amor* est écrit avec un *Vav* pour indiquer que vous ne les bénirez pas à la hâte et rapidement, mais avec ferveur et d'un cœur entier” et l'on peut ici se poser les questions suivantes :

A) Comme on l'a maintes fois souligné, la présence ou l'absence d'une lettre, dans un mot, ne soulève pas, d'après le sens simple du verset, une difficulté que Rachi doit résoudre. Bien plus, dans la plupart des cas, quand un mot du 'Houmach a une lettre en plus ou une lettre en moins, Rachi ne s'interroge même pas, à ce sujet, si ce

(11) Le Sifri indique : “ou bien quand il est isolé” et la Guemara ajoute : “peut-être peut-on le faire à voix basse”. Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm,

chapitre 128, à la fin du paragraphe 23, explique : “ils ne peuvent pas donner la bénédiction quand ils sont isolés, à voix basse”, mais ce point ne sera pas développé ici.

## Nasso

n'est quand il y a une incompréhension du sens simple du verset que cette présence ou cette absence de lettre permet de résoudre. En l'occurrence, quelle est la question qui se pose, sur le sens simple du verset à laquelle Rachi répond en soulignant la présence d'une lettre supplémentaire dans ce mot ?

B) Pourquoi devrait-on imaginer que les Cohanim bénissent les Juifs "à la hâte et rapidement", justifiant ainsi que cette précision soit donnée ici ? Le Midrash<sup>(12)</sup> rapporte que : "le Saint béni soit-Il dit aux Cohanim : ce n'est parce que Je vous ai demandé de bénir Israël que vous devez le faire sous la contrainte (*Angarya*) et à la hâte. Bien au contraire, vous le ferez avec la ferveur du cœur".

Au sens le plus simple, comme l'indiquent les commentateurs<sup>(13)</sup>, D.ieu confia aux Cohanim la mission de bénir les Juifs et ils pourraient donc s'acquitter de cette obligation rapidement et sous la contrainte<sup>(14)</sup>. On ne peut cependant pas penser que telle soit la précision qui est donnée ici par Rachi, car, si c'était le cas, il aurait dû l'exprimer dans des termes plus clairs.

Et, l'on comprend bien que cette interprétation ne soit pas conforme au sens simple du verset, car on a déjà appris, au préalable, l'Injonction<sup>(15)</sup> : "tu aimeras ton prochain comme toi-même". Or, le Cohen, quand il est béni, ne souhaite pas qu'on le fasse à la hâte, mais avec ferveur et d'un cœur entier. Il en est donc de même lorsque c'est lui qui

(12) Midrash Rabba, Parchat Nasso, chapitre 11, à la fin du paragraphe 4 et Midrash Tan'houma, Parchat Nasso, au chapitre 10.

(13) On verra, en particulier, le Matanot Kehouna et le commentaire du Razav, à cette référence.

(14) Selon le Matanot Kehouna, à cette référence, qui poursuit : "comme ce maître, qui parle et ordonne à son

serviteur de travailler et de faire son ouvrage". On verra le Razav, à cette référence, qui dit : "le mot *Angarya* désigne, dans le service de l'homme, un travail qu'il effectue sous la contrainte". On notera que, dans la première version du commentaire de Rachi, on trouve aussi le mot *Angarya*, comme dans le Midrash.

(15) Kedochim 19, 28.

*Likouteï Si'hot*

accorde sa bénédiction aux Juifs<sup>(16)</sup>.

On ne peut pas non plus imaginer que cette bénédiction devrait être dite à la hâte et rapidement parce que les Cohanim, ayant reçu l'Injonction divine de bénir les Juifs, en sont troublés. En effet, s'il est nécessaire de préciser qu'un Précepte divin ne doit pas susciter l'effroi chez celui qui le reçoit, la Torah aurait dû le préciser à propos des premières Mitsvot ayant été édictées par D.ieu, dans la Parchat Bo, non pas à propos de la Mitsva de la bénédiction des Cohanim, figurant dans la Parchat Nasso.

C) Quelle nuance introduit Rachi en citant deux expressions à la fois : "à la hâte et rapidement" et d'où déduit-il qu'il en est ainsi<sup>(17)</sup> ?

D) On peut poser la même question à propos des deux expressions que Rachi emploie dans le sens positif : "avec ferveur et d'un cœur entier", d'autant que le Midrash n'en emploie qu'une : "ferveur du cœur"<sup>(18)</sup>.

5. L'explication de tout cela est la suivante. Rachi déduit le fait que : "on leur dira : comme 'tu te souviens', 'tu gardes'" de cette expression elle-même, employée par le verset : "on leur dira" et c'est

(16) Le texte de la bénédiction est : "bénir Son peuple, Israël, avec amour" et l'on verra, à ce propos, le Zohar, Parchat Nasso, à la page 147b, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 128, au paragraphe 19.

(17) Bien plus, dans la Parchat Bo, au verset 12, 11, il explique : "à la hâte : ce terme indique l'effroi et la rapidité". On verra, à ce sujet, la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et ainsi", de 5637, au chapitre 2.

(18) Dans plusieurs versions et dans les manuscrits de Rachi, il est dit, à la fin de ce commentaire : c'est pour cela

qu'il est précisé : "la bénédiction s'exerce envers eux", comme l'indique le Midrash et le texte précise ensuite : "à eux", mais l'on peut réellement s'interroger, sur cette interprétation, car si l'intention de Rachi était d'expliquer : "à eux", il aurait dû reproduire cette expression au début de son commentaire. Dans l'un des manuscrits du commentaire de Rachi, l'expression : "à eux" est effectivement reproduite au début de ce commentaire. En revanche, la conclusion : "c'est pour cela qu'il est précisé : à eux" manque.

## Nasso

pour cette raison qu'il cite ces mots, en titre de son commentaire.

Si le verset disait uniquement : "lorsque vous bénirez les enfants d'Israël, on dira", on aurait pu comprendre, simplement, que la forme grammaticale n'est pas un impératif, mais bien une racine de verbe. Le sens de ce verset serait alors : "vous bénirez les enfants d'Israël, de cette façon, en leur disant<sup>(19)</sup> : que l'Eternel te bénisse".

Cependant, le verset précise : "on leur dira" et cette formulation est impérative, comme il est écrit juste avant cela : "il ne se rendra pas impur pour eux". De fait, on trouve plusieurs autres exemples encore, d'une telle formulation. Or, s'il en est ainsi, la question suivante se pose :

pourquoi est-il écrit *Amor*, la racine de ce verbe, plutôt qu'un impératif, *Emor* ou *Imrou*<sup>(20)</sup> ? La racine d'un verbe et l'ordre de mener une action sont bien deux notions différentes ! Bien plus, la racine d'un verbe ne fait en aucune façon allusion à une action<sup>(21)</sup> !

C'est donc là ce que Rachi explique ici. En l'occurrence, "on leur dira" est bien une Injonction, mais celle-ci peut, néanmoins, être énoncée sous la forme d'une racine de verbe, "comme : 'tu te souviens' et 'tu gardes'"<sup>(22)</sup>, d'autres exemples d'Injonctions elles-mêmes formulées comme une racine de verbe, parce que se rapportant à ce qui est perpétuel. Or, comme Rachi l'explique, à cette référence, il en est de même pour l'Injonction : "on leur dira", qui est exprimée par la racine

(19) On verra aussi le Targoum Yerouchalmi, à cette référence.

(20) Selon le sens simple du verset, il n'est pas logique d'admettre, comme le font le Sifri et le Targoum Onkelos, que : "dis" s'adresse à l'officiant, qui est chargé de : "dire" aux Cohanim. On verra, notamment, le Réem, sur ce point.

(21) On verra, sur tout ceci et sur ce qui est expliqué par la suite, le Likouteï Si'hot, tome 14, à partir de la page 135.

(22) Certes, l'enfant de cinq ans qui commence son étude de la Torah, n'a pas encore étudié le mot : "garde" de la Parchat Vaét'hanan 5, 12. Néanmoins, Rachi l'a cité dans son commentaire de la Parchat Yethro, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

parce que la bénédiction des Cohanim est elle-même perpétuelle.

6. Ceci nous permettra également de comprendre pour quelle raison Rachi a besoin de ces deux preuves, à la fois : “tu te souviens” et : “tu gardes”. En effet, la preuve de : “tu te souviens” n’est pas suffisante, car, pour ce qui la concerne, on peut comprendre que la racine soit employée comme un impératif, puisque l’on doit se souvenir en permanence, comme Rachi l’explique : “prenez à cœur de vous souvenir en permanen-

ce”. Rachi ne fait pas allusion ici au fait de se souvenir, de manière effective, mais plutôt à la concentration qu’il convient d’avoir pour : “se souvenir en permanence”<sup>(23)</sup>, ce qui n’est pas lié à un moment spécifique.

Il n’en est pas de même, en revanche, pour : “on leur dira”, car la bénédiction des Cohanim n’est pas perpétuelle. Elle est prononcée uniquement à certains moments de l’année<sup>(24)</sup>. Même si l’on admet que, d’après le sens simple du verset, elle doit être récitée chaque jour, elle n’est dite, en

(23) Ce souvenir n’implique pas uniquement le fait que : “s’il trouve un bel objet, il le lui consacrerait”, mais aussi que : “vous vous concentrerez pour conserver cette conscience en permanence”. Il n’en est pas de même, en revanche, pour le souvenir de la sortie d’Égypte, évoqué par le verset Bo 13, 3, pour lequel Rachi explique : “cela enseigne que l’on se souvient de la sortie d’Égypte chaque jour”, non pas parce que l’Injonction d’origine est : “souviens-toi”, mais bien parce que le verset précise : “souviens-toi de ce jour” et c’est pour cela que Rachi

reproduit ces mots au début de son commentaire. De fait, Rachi précise : “cela enseigne” et l’on verra la longue explication du Likouteï Si’hot, à ce sujet, à la référence précédemment citée.

(24) On trouvera la Halà’ha correspondante dans le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, dans le chapitre 128, au paragraphe 57 et dans les références indiquées, de même que dans le Sidour de l’Admour Hazaken, au début de la bénédiction des Cohanim.

## Nasso

tout état de cause, qu'une seule fois<sup>(25)</sup> par jour, non pas de manière permanente, comme : "tu te souviens".

C'est pour cette raison que Rachi mentionne également la preuve de : "tu gardes". En effet, il indique : "'tu te souviens' et 'tu gardes'", sans préciser à quel verset il fait allusion et l'on peut donc en déduire qu'il se réfère à ce que l'on a déjà étudié, c'est-à-dire aux deux expressions qui sont liées et qui ont été énoncées à propos du Chabbat.

Le respect du Chabbat n'est pas une action perpétuelle et il est lié à un jour bien précis. Malgré cela, l'Injonction relative à ce respect est exprimée sous la forme d'une racine, "tu gardes", *Chamor*, parce qu'elle est effectivement perpétuelle. C'est la preuve qu'une action qui n'est pas réalisée de tout temps peut également être qualifiée de perpétuelle, quand elle a lieu

à des moments précis. On peut alors employer la racine du verbe pour la désigner.

Le terme : "tu gardes", à lui seul, est encore moins une preuve que : "tu te souviens", car le respect du Chabbat n'est pas une action concrète, mais plutôt une attitude passive. On aurait donc pu penser que la racine du verbe peut être employée uniquement dans ce cas. En effet, l'action positive de : "tu gardes" est effectuée en un moment précis, pendant le jour du Chabbat. A l'inverse, l'attitude passive qu'elle implique est présente à chaque instant, y compris pendant les jours de semaine, car, quand un Juif sert D.ieu, y compris en un temps profane, il ne transgresse pas le Chabbat !

C'est la raison pour laquelle la première preuve citée par Rachi, celle qui est la plus fondamentale, est tirée de : "tu te

(25) Il en est bien ainsi, selon la Hala'ha : il est une Injonction de la Torah qu'ils prononcent leur bénédiction chaque jour. On verra le titre des lois de la prière, du Rambam, le 'Hinou'h, à la Mitsva n°378 et le Choul'han Arou'h de l'Admour

Hazaken, au début du chapitre 128. Les Sages ont instauré qu'ils prononcent leur bénédiction à chaque prière et l'on verra, à ce propos, le traité Taanit 26b, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

souviens", c'est-à-dire de l'action positive consistant à se souvenir. Elle n'est donc pas aussi perpétuelle que l'attitude passive de : "tu gardes". Malgré cela, cette Injonction est énoncée sous forme de la racine d'un verbe.

Or, il en est de même pour : "on leur dira". L'action de la bénédiction des Cohanim n'est pas perpétuelle, mais reçoit un temps précis. Néanmoins, sa fixation dans le temps est toujours la même, à des dates précises de l'année, ou bien chaque jour. On peut donc employer une racine de verbe à son propos, bien que celle-ci se rapporte, de façon générale, à ce qui a un caractère perpétuel.

C'est le sens que reçoit le mot : "perpétuel", quand il est employé à propos du Chandelier<sup>(26)</sup>, lequel était allumé pendant toute la nuit et

n'éclairait donc pas pendant toutes les vingt quatre heures du jour.

7. Ce qui vient d'être dit soulève, toutefois, les questions suivantes :

A) La Torah n'assigne pas ici un temps précis à la bénédiction des Cohanim. Dès lors, qu'ajoute l'expression : "on leur dira", après qu'il ait déjà été dit : "lorsque tu béniras les enfants d'Israël"<sup>(27)</sup> ? Et, il est difficile d'admettre que l'on aurait pu, par erreur, déduire de cette expression, que la bénédiction des Cohanim est facultative et que, quand elle est prononcée, elle doit l'être de cette façon. Cette bénédiction doit recevoir cette formulation et, de ce fait, la Torah ajoute aussitôt : "on leur dira", afin de signifier qu'il s'agit bien d'une Injonction.

(26) On verra aussi le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Tetsavé, au paragraphe : "toujours" et le Likouteï Si'hot, tome 17, à la page 52 et tome 18, à la page 99.

(27) On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence.



## *Nasso*

En effet, si telle était la bonne interprétation, c'est l'ordre inverse qui aurait dû être retenu<sup>(28)</sup>. D'abord, aurait été énoncée l'Injonction, de portée générale, de la bénédiction des Cohanim, puis, son application spécifique, "lorsque tu béniras", la formulation de cette bénédiction.

B) Bien plus, "on leur dira" n'est pas seulement une expression superflue, comme il y paraît, à première vue. C'est aussi une formule qui contredit les termes de la bénédiction, dont le texte est entièrement énoncé au singulier : "Il te bénira... Il te gardera... Il éclairera... pour toi et Il te prendra en grâce, Il tournera... vers toi... pour toi". A l'inverse, "on leur dira" est au pluriel.

Rachi en déduit qu'il ne s'agit pas uniquement, dans

ce contexte, de l'obligation, pour les Cohanim, de dire ces mots et de prononcer cette bénédiction, mais aussi de ce qui concerne les enfants d'Israël eux-mêmes, ceux qui écoutent : "en sorte que tous écoutent".

L'explication de tout cela est la suivante. La bénédiction des Cohanim est effectivement prononcée au singulier, ce qui veut dire que chaque Juif est béni, à titre individuel. A l'inverse, les Cohanim doivent les bénir : "en sorte que tous écoutent", que chaque individu et tous les autres à la fois, en tant qu'assemblée, entendent que cet individu est béni.

Et, tout ceci permet de comprendre pourquoi Rachi cite ensuite, encore une fois, le mot : "dira", qu'il explique ensuite : "vous ne les bénirez

(28) On verra le Gour Aryé, à cette référence, qui souligne que l'Injonction est : "vous bénirez ainsi". Ceci est, en outre, conforme à la Hala'ha et l'on verra, sur ce point, le Séfer Ha Mitsvot, du Rambam, à l'Injonction n°26. Le 'Hinou'h, à la Mitsva n°378, cite le verset : "lorsque vous bénirez les enfants d'Israël, vous leur direz", au point que : "tout

Cohen qui ne se présente pas pour donner sa bénédiction transgresse trois Injonctions, 'ainsi vous bénirez', 'tu leur diras' et 'ils placeront', selon le traité Sotta 38b. On verra aussi le Rambam, à la fin des lois de la bénédiction des Cohanim, qui dit : "c'est comme s'il transgressait" et le Kesef Michné, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

pas à la hâte et rapidement". En effet, tous ces éléments à la fois doivent être réunis, la bénédiction et l'intention de la donner à chacun en particulier, la bénédiction et l'intention de la donner à toute l'assemblée. Il pourrait en résulter que le Cohen prononce sa bénédiction : "à la hâte".

Au sens le plus littéral, sa bénédiction sera prononcée rapidement, "Il te bénira", ce qui s'adresse à chaque membre de l'assemblée, à titre individuel. Elle doit donc s'appliquer à un Juif, puis à un second et à un troisième, à tous à la fois. En pareil cas, la hâte devient une marque de confusion, car le Cohen sera troublé par tout ce qu'on lui demande de penser.

De ce fait, Rachi rappelle que le mot *Amor* est orthographié avec un *Vav*, car une attention particulière est nécessaire pour que la parole du Cohen soit pleine et entière, qu'elle soit prononcée : "avec ferveur et d'un cœur entier", en ayant l'intention de bénir chaque individu et toute l'assemblée à la fois, sans en être troublé, "d'un cœur entier".

En effet, un Cohen peut se dire que, ayant à bénir toute une assemblée de Juifs, il le fera en accordant à chacun d'eux seulement une partie de son cœur. C'est pour cette raison qu'on lui précise : "d'un cœur entier", qu'il doit bénir chaque Juif de tout son cœur.

8. On trouve également, dans ce commentaire de Rachi, le "vin de la Torah". Rachi cite deux exemples de : "on leur dira" : "comme : 'tu te souviens' et 'tu gardes'". Son but n'est pas uniquement d'expliquer les mots : "on leur dira". C'est aussi une introduction à ce sujet, à la bénédiction des Cohanim.

Commentant l'expression : "Il te bénira", Rachi dit : "tes biens seront bénis" et, à propos de : "Il te gardera", il explique : "des brigands ne viendront pas te prendre ton argent". Puis, il développe longuement son propos, montrant comment il peut en être ainsi pour les hommes de chair et de sang : "si quelqu'un offre un cadeau... quel profit en reçoit-il ? En revanche, le Saint béni soit-Il protège Lui-même ce qu'Il donne".

## Nasso

En apparence, comment comprendre cette longue formulation du commentaire de Rachi : "si des brigands viennent et lui reprennent ce cadeau, quel profit en reçoit-il ?". Cette affirmation n'est-elle pas bien évidente ? Qu'ajoute ici Rachi par l'introduction de ces mots ?

En fait, Rachi souligne, de cette façon, que : "Il te bénira... Il te gardera" ne sont pas deux notions indépendantes, mais bien une seule et même bénédiction, grâce à laquelle : "tes biens seront bénis", parce que D.ieu les protège. En effet, sans : "Il te gardera", "quel profit en reçoit-Il ?". La bénédiction n'apporte rien et elle n'en est pas une.

Il en est de même pour : "l'Eternel tournera Sa Face vers toi et Il te donnera la paix". Il n'y a pas, là encore, deux notions différentes, mais bien une seule et même bénédiction présentant un aspect

positif et un autre, négatif. En effet, quand est-il possible que : "Il te donne la paix" ? Lorsque : "l'Eternel tourne Sa face vers toi" et que : "Il contient Sa colère"<sup>(29)</sup>.

Rachi commente donc l'expression : "on leur dira" ces bénédictions : "comme 'tu te souviens' et 'tu gardes'"<sup>(30)</sup>. Ces deux expressions, employées à propos du Chabbat, ne correspondent pas à deux notions différentes. Elles n'en sont qu'une, au point que : "elles furent énoncées en une seule Parole"<sup>(31)</sup>. Car, quand le souvenir est-il parfait ? Lorsque l'on "garde" le Chabbat. Et, il en est de même, affirme Rachi, pour l'expression : "on leur dira". Chaque bénédiction que les Cohanim accordent aux Juifs présente un aspect positif et elle a, en outre, un besoin d'être gardée, qui en constitue l'aspect négatif. Mais, l'un et l'autre ne font qu'un, comme on l'a dit. Ainsi, "Il te bénira",

(29) Selon le commentaire de Rachi sur ce verset. Il en est de même pour la seconde bénédiction : "l'Eternel éclairera Sa face pour toi", ce qui est l'indice et la conséquence du fait que : "Il te prendra en grâce". On verra, à

ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 33, 16.

(30) On consultera également le Ramban, à cette référence.

(31) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Yethro.

*Likouteï Si'hot*

de sorte que : "tes biens seront bénis" doit permettre : "Il te gardera", "c'est Lui Qui donne et Lui Qui garde". C'est à cette condition que la bénédiction est entière.

A la suite de cela, Rachi explique : "on leur dira : en sorte que tous écoutent". La préparation et la phase préalable à cette bénédiction doivent être telles que celle-ci ait un aspect positif et qu'elle soit gardée, par un aspect négatif. Et, il peut en être ainsi quand les Juifs possèdent eux-mêmes ces deux aspects et qu'on les retrouve également dans la bénédiction des Cohanim, comme dans l'intention avec laquelle celle-ci est donnée.

Il y a donc bien un aspect positif et la bénédiction est, de ce fait, énoncée au singulier, s'adressant à chacun à titre individuel. C'est de cette façon qu'elle est prononcée par les Cohanim et entendue par les Juifs. A l'inverse, elle

doit être dite : "en sorte que tous entendent". Chacun doit entendre que l'on accorde une bénédiction à un autre Juif et à tous les autres Juifs, comme on l'a indiqué. Ceci est l'aspect négatif et le moyen de l'acquiescer, la soumission et l'abstraction de toute perception de son ego.

De la sorte, lorsque l'on est : "nous tous comme un", on forge le réceptacle pour : "bénis-nous, notre Père"<sup>(32)</sup>, jusqu'à obtenir la bénédiction la plus générale, "et, Il te donnera la paix", qui est : "l'équivalent de tout"<sup>(33)</sup>. Nous atteindrons la perfection, en la matière, avec la venue de notre juste Machia'h, dont le nom est *Chalom*, "paix"<sup>(34)</sup>. Alors, "Je transformerai toutes les nations, en un langage clair, pour qu'elles invoquent toutes le Nom de l'Eternel et Le servent d'une seule épau-  
le"<sup>(35)</sup>, car : "la terre s'emplira de connaissance de D.ieu, comme l'eau recouvre le fond de la mer"<sup>(36)</sup>.

(32) On verra le Tanya, au chapitre 32.

(33) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Be'hokotai 26, 6.

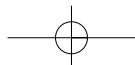
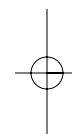
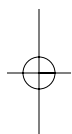
(34) Dans le "chapitre de la paix", à la

fin du Déré'h du Déré'h Erets Zouta.

(35) Tsefanya 3, 9. Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 11.

(36) Ichaya 11, 9. Rambam, lois des rois, à la fin du chapitre 12.

# **BEAALOTE'HA**



*Beaalote'ha**Beaalote'ha**Pessa'h Chéni*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat A'hareï Kedochim 5724-1964)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 117)

1. Il y a trois façons de définir Pessa'h Chéni<sup>(1)</sup>:

A) C'est une fête à part entière.

B) C'est le complément du premier Pessa'h, qui ne peut pas être réparé.

C) C'est la réparation du premier Pessa'h.

La différence entre ces trois avis et leur incidence sur la Hala'ha sont les suivantes<sup>(2)</sup>, comme l'explique longue-

ment une réponse de Rabbi Avraham, fils du Rambam<sup>(3)</sup>.

Une "fête à part entière" signifie que Pessa'h Chéni est indépendant de l'obligation du premier Pessa'h, qu'il "s'impose, au même titre que toutes les autres fêtes"<sup>(4)</sup>. De ce fait, un homme qui se convertit au Judaïsme ou bien un enfant qui devient adulte entre les deux Pessa'h doivent apporter le second Pessa'h<sup>(5)</sup>.

(1) Traité Pessa'him 93a.

(2) On verra, à ce propos, le traité Pessa'him 93a et pages suivantes.

(3) Dans le Séfer Birkat Avraham, au paragraphe 4, qui est reproduit, avec une autre formulation, dans le Kessef Michné, lois du sacrifice de Pessa'h, chapitre 5, au paragraphe 2.

(4) Selon les termes de Rabbi Avraham, fils du Rambam, à cette référence. C'est aussi ce que dit le commentaire de Rachi sur le traité Pessa'him 93a. On verra aussi la suite du texte de cette causerie, à partir du paragraphe 2.

(5) Traité Pessa'him 93a.

*Likouteï Si'hot*

Il n'en est pas de même, en revanche, selon les avis qui parlent de : "complément" ou de : "réparation" du premier Pessa'h. Dans ces derniers cas, l'obligation du second Pessa'h est directement liée à celle du premier. Celui qui n'était pas tenu d'offrir le premier Pessa'h n'a donc pas à apporter le second.

Le "complément du premier Pessa'h" signifie que la Torah accorde à celui qui, délibérément, n'a pas offert le premier, bien qu'il soit passi-

ble de retranchement de l'âme pour cela, la possibilité de se rattraper en offrant un second Pessa'h et, de la sorte, de supprimer cette punition de retranchement de l'âme de laquelle il est passible<sup>(6)</sup>. En revanche, s'il n'a pas apporté le second Pessa'h, même par inadvertance, il n'a pas complété le manque du premier et il conserve donc sa punition de retranchement de l'âme<sup>(7)</sup>.

La "réparation du premier Pessa'h" signifie que celui qui, délibérément, n'a pas

(6) C'est la conception de Rabbi Avraham, fils du Rambam. En revanche, le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Pessa'him, dit que : "de ce fait, il est passible de retranchement de l'âme pour le premier, même s'il apporte le second". Le Or 'Hadach, sur le traité Pessa'him, dit que Rachi écrit cela selon l'avis de Rav Na'hman, mais non selon celui de Rabbi. Par contre, le Tsyoun Le Néfech 'Haya, à cette référence et le commentaire du Rav Y. P. Perla considèrent que le commentaire de Rachi est conforme également à l'avis de Rabbi. On verra le Rambam, qui explique, à cette même références des lois du sacrifice de Pessa'h, que, selon Rabbi également, dont il retient l'avis pour la Hala'ha, un tel homme est passible de retranchement de l'âme

uniquement s'il n'offre pas le second Pessa'h. Pourtant, dans son Séfer Ha Mitsvot, à l'Injonction n°57, il écrit : "s'il n'offre pas, délibérément, le premier Pessa'h, mais sacrifie le second, il est coupable, selon Rabbi, qui considère qu'il n'est pas possible de compléter le premier". On verra aussi, à ce sujet, les responsa de Rabbi Avraham, fils du Rambam, dans le Maassé Nissim, au chapitre 7, affirmant que le Rambam est revenu sur sa position. On consultera, en outre, le commentaire de Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, Injonction n°57, aux pages 240c et 243d, de même que les notes du Rav Heller, à cette même référence du Séfer Ha Mitsvot.

(7) Traité Pessa'him 93b.



*Beaalote'ha*

offert le premier Pessa'h reçoit, d'emblée, de la Torah, la possibilité d'apporter le second, à une autre date, ce qui veut dire que, tant que le moment de la réparation n'est pas passé, le retranchement de l'âme ne s'applique pas<sup>(8)</sup>. De ce fait, s'il n'offre pas le second Pessa'h, par inadvertance, il sera acquitté du retranchement de l'âme, car, au moment de la réparation, quand doit s'appliquer le retranchement de l'âme, c'est par inadvertance qu'il a omis d'offrir le sacrifice<sup>(9)</sup>.

2. Le Rambam, dans son Séfer Ha Mitsvot<sup>(10)</sup>, présente Pessa'h Chéni, dans le compte des Mitsvot, comme une Mitsva indépendante et il en donne la raison. La Hala'ha retient, en effet, l'avis de Rabbi, qui dit que : "Pessa'h Chéni est une fête à part entière".

Or, on peut s'interroger, à ce propos<sup>(11)</sup>, car, même si l'on admet, comme le fait Rabbi, que Pessa'h Chéni est une fête à part entière, son obligation s'applique uniquement à celui qui n'a pas offert le premier Pessa'h. En revanche, celui qui a sacrifié le premier ne peut plus apporter le second. Il en résulte que, même d'après Rabbi, Pessa'h Chéni est bien, au final, une Mitsva de remplacement du premier Pessa'h, c'est-à-dire la même Mitsva que ce premier Pessa'h, celle d'offrir le sacrifice de cette fête. Dès lors, pourquoi le Rambam en fait-il une Mitsva indépendante ?

Il faut bien en conclure que, même si le premier Pessa'h et le second sont liés, puisque l'obligation du second s'applique uniquement quand le premier a manqué, l'un et l'autre n'en restent pas moins deux Préceptes

(8) On verra Rabbénou 'Hananel sur le traité Pessa'him 93a, qui dit : "il ne sera jamais coupable que pour le second".

(9) Selon les termes de Rabbi Avraham, fils du Rambam.

(10) A l'Injonction n°57.

(11) Selon la question qui est posée par Rabbi D. Ha Babli, dans le Maassé Nissim, à la même référence. On verra aussi le commentaire du Rav Y. P. Perla, dans l'introduction de la septième racine et dans l'Injonction n°57, aux pages 239d, 243a et suivantes.

*Likouteï Si'hot*

indépendants et c'est pour cette raison qu'ils sont comptés pour deux, dans le décompte des Mitsvot<sup>(12)</sup>.

3. Nous comprendrons tout cela en précisant, au préalable, la distinction globale qu'il convient de faire entre le premier Pessa'h et le second. On note, en particulier les différences suivantes :

A) Durant le premier Pessa'h, "on n'a pas le droit de voir ou de trouver chez soi du 'Hamets, alors que l'on offre le second en ayant à la fois du 'Hamets et de la Matsa, chez soi"<sup>(13)</sup>.

B) Le premier Pessa'h : "est respecté pendant sept jours", ce qui signifie, non seulement que le 'Hamets est

interdit pendant sept jours<sup>(14)</sup>, mais aussi que le sacrifice du premier Pessa'h, selon les termes de la Guemara<sup>(15)</sup>, "est consommé pendant six jours"<sup>(16)</sup>, en d'autres termes qu'on l'accompagne de Matsot pendant six jours<sup>(17)</sup>. Le second Pessa'h, en revanche, ne dure qu'un seul jour<sup>(18)</sup>.

Les différences entre le premier et le second Pessa'h sont la conséquence des définitions que l'on peut donner de ces deux fêtes.

4. L'explication de tout cela est la suivante. Au sens le plus simple, la différence entre le premier Pessa'h et le second est la suivante. Le premier correspond au sacrifice

(12) On verra les commentaires du Rav Y. P. Perla, à la même référence, dans l'introduction et à la page 243c, qui expliquent cette question. En effet, les Sages considèrent que Pessa'h Chéni est une fête à part entière et ils devraient donc en déduire qu'elle est une Mitsva indépendante. On le comprendra d'après ce qui est expliqué dans le texte, à propos de la différence entre la nature du premier Pessa'h et celle du second.

(13) Traité Pessa'him 95a, dans la Michna.

(14) Traité Pessa'him 96b.

(15) Traité Pessa'him 95b et l'on verra

les termes de la Guemara, qui sont cités par le texte, selon lesquels le 'Hamets est interdit pendant sept jours. De même, la Michna, à la page 96a, dit que : "le Pessa'h des générations s'applique pendant tous les sept jours", ce qui fait allusion à l'interdiction du 'Hamets, comme on l'a dit.

(16) On verra le commentaire de Rachi, à cette référence du traité Pessa'him, qui précise que : "il enseigne les termes du verset".

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

(18) Tossefta du traité Pessa'him, chapitre 8, à la fin du paragraphe 3.

*Beaalote'ha*

de Pessa'h tel qu'il a été instauré de l'offrir, d'emblée, selon l'ordre qui a été instauré par la Torah, quand il est en son temps. Le second Pessa'h, en revanche, est introduit par la Torah quand il n'est pas en son temps.

Ainsi, à ceux qui n'avaient pas apporté le sacrifice en leur temps, la Torah ne disait pas : "quand son temps s'est écoulé, le sacrifice est annulé"<sup>(19)</sup>, mais elle donnait encore la possibilité de l'offrir par la suite, conformément au dicton de mon beau-père, le Rabbi<sup>(20)</sup>, selon lequel : "l'idée de Pessa'h Chéni est que rien n'est jamais perdu, on peut toujours réparer, même si l'on était impur, même si l'on était sur un chemin lointain, même si c'était : 'de votre fait'<sup>(21)</sup>, de son plein gré<sup>(22)</sup>. Malgré tout cela, on peut toujours réparer".

Ceci peut être comparé au service de D.ieu du Juste et à celui de l'homme qui parvient à la Techouva. Le premier sert D.ieu selon une voie droite, car : "D.ieu fit l'homme droit"<sup>(23)</sup>, en vertu de l'ordre instauré par la Torah. Le second, en revanche, a transgressé cet ordre de la Torah et, de ce fait, D.ieu lui donne la possibilité de rectifier le passé, de compléter ce qui a manqué.

Nous retrouvons également, dans la situation des enfants d'Israël, la différence qui existe entre le premier et le second Pessa'h, tels qu'ils survinrent la première fois.

Quand ils offrirent le sacrifice de Pessa'h, les enfants d'Israël étaient comme des enfants venant de naître, comme l'indique la prophétie de Yé'hezkel<sup>(24)</sup>. Ils n'avaient pas fait de fautes,

(19) On verra, notamment, le traité Bera'hot 26a et le Sifri, qui est cité par le commentaire de Rachi sur les versets Pin'has 28, 10 et 14.

(20) Hayom Yom, à la date du 14 Iyar et l'on verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 126.

(21) Beaalote'ha 9, 10.

(22) On verra le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 74, dans la note 60 et tome 125, aux pages 216 et 217.

(23) Kohélet 7, 29.

(24) Au chapitre 16.

*Likouteï Si'hot*

avaient les Mitsvot de la circoncision et du Pessa'h, ainsi qu'il est dit : "vis par ton sang, vis par ton sang"<sup>(25)</sup>. Ils étaient donc comme des Justes et, selon la Hala'ha, se trouvaient comme au début<sup>(26)</sup> d'une conversion<sup>(27)</sup>. En effet, il est dit que : "celui qui se convertit est comparable à l'enfant qui vient de naître"<sup>(27\*)</sup>, lequel n'a pas de fautes et on lui dit<sup>(28)</sup> : "Que D.ieu te récom-

pense pour ton action et que ta rétribution soit entière", car<sup>(29)</sup> : "tu es venu te placer sous Ses ailes"<sup>(30)</sup>.

A l'inverse, Pessa'h Chéni s'adressait à ceux qui : "étaient impurs" et, bien plus, cette impureté avait été contractée par contact avec la mort<sup>(30\*)</sup> et elle affectait : "l'esprit de l'homme"<sup>(31)</sup>. La mort est la conséquence de la faute

(25) Yé'hezkel 16, 6 et l'on verra, notamment, le Me'hilta, qui est cité par le commentaire de Rachi sur le verset Bo 12, 6, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 17, au paragraphe 3 et chapitre 19, au paragraphe 5.

(26) Il semble évident qu'à l'époque, la conversion consistait en cela et ceci a une incidence sur le cas d'un converti qui a pratiqué la circoncision, mais non l'immersion rituelle : doit-il, néanmoins, offrir le sacrifice de Pessa'h ? Il en est de même également pour celui qui tranche le prépuce, mais ne le retourne pas, lorsqu'il n'était pas encore nécessaire de le faire. On verra, à ce propos les Tossafot et les Tossafot Yechénim sur le traité Yebamot 46b, mais ce point ne sera pas développé ici.

(27) On verra les traités Yebamot 46a-b et Kritout 9a.

(27\*) Traité Yebamot 22a et références indiquées.

(28) Ruth 2, 12.

(29) C'est le sens du Midrash Rabba, à cette référence, que certains ont des difficultés à comprendre : "que D.ieu te récompense pour ton action et que ta rétribution soit entière, de la part de l'Eternel : Rabbi 'Hassa dit : parce que tu es venu te placer sous Ses ailes". Je viens de trouver une explication similaire dans le commentaire du Eïn 'Hinou'h.

(30) On verra le Targoum, à cette référence qui dit, à propos de la conversion de Ruth : "par ce mérite, tu seras préservée du jugement du Guéhénom et ta part sera avec Sarah, Rivka, Ra'hel et Léa". Il est difficile d'imaginer qu'il en fut ainsi uniquement à cause de ce que Ruth avait fait pour sa belle-mère. C'était, plus exactement, par le mérite de sa venue au Judaïsme, comme on l'a indiqué.

(30\*) C'est le plus grave de tous, selon le traité Kélim, chapitre 1, à la Michna 4.

(31) Bealote'ha 9, 6.

*Beaalote'ha*

de l'arbre de la connaissance du bien et du mal<sup>(32)</sup>, source de toutes les transgressions<sup>(33)</sup>. Ces hommes formulèrent donc une requête fervente, après avoir avoué et confessé que : "nous sommes impurs en l'esprit de l'homme". Ils demandèrent : "pourquoi serions-nous inférieurs en ne pouvant offrir le sacrifice de l'Eternel en son temps, parmi les enfants d'Israël ?"<sup>(34)</sup>. Une telle démarche est effectivement comparable à celle de la Techouva et à ce qui la constitue, la confession<sup>(35)</sup>, la demande de réparer le passé, la réparation entière permettant non seulement de : "sacrifier", mais aussi de le faire : "en son temps" et : "parmi les enfants d'Israël"<sup>(36)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre la raison profonde pour laquelle la Mitsva de Pessa'h Chéni ne fut pas une Injonction édictée par D.ieu à l'avance, comme c'est le cas, pratiquement, pour tous les Préceptes de la Torah. Celle-ci, en revanche, ne fut énoncée qu'après que les enfants d'Israël se soient motivés pour cela, après qu'ils aient demandé : "pourquoi serions-nous inférieurs ?". En effet, la Techouva est, de façon générale, à l'initiative de celui qui la réalise, même s'il est : "impur en l'esprit de l'homme", dans un état inverse à celui de la pureté, a fortiori étranger à la sainteté. Un tel homme n'est donc pas en mesure de recevoir la révélation céleste et, de ce fait, il se

(32) Traité Chabbat 55b et l'on verra, à ce sujet, le Likouteï Si'hot, tome 7, page 169, à la note 55.

(33) On verra le Torah Or, à la page 79d et le discours 'hassidique intitulé : "Je suis venu dans Mon jardin", de 5711, au chapitre 2.

(34) Beaalote'ha 9, 7.

(35) Ceci nous permettra de comprendre la formulation : "nous sommes impurs en l'esprit de l'homme, pourquoi serions-nous inférieurs ?", sur laquelle on peut effectivement s'interroger, comme le font les commentateurs.

(36) On peut voir en cela une allusion au fait que : "on le fera en conformité avec les lois du Pessa'h". Ce sacrifice est donc considéré comme étant offert : "en son temps", "parmi les enfants d'Israël". Ceci nous permettra de comprendre pourquoi aucune réponse n'est apportée à l'argument qu'ils ont soulevé : "pourquoi serions-nous inférieurs... en son temps, parmi les enfants d'Israël ?". Les termes de "complément" et de "réparation", qui sont employés à propos de Pessa'h Chéni, font allusion, en l'occurrence, à la perfection.

*Likouteï Si'hot*

motive, de sa propre initiative, du bas vers le haut, grâce à sa Techouva<sup>(37)</sup>.

5. Ce qui vient d'être dit nous permettra de répondre à une question qui est soulevée dans la partie révélée de la Torah. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, disent<sup>(38)</sup> que le septième jour de purification de ceux qui étaient: "impurs en l'esprit de l'homme" était la veille de Pessa'h. On aurait donc pu penser que leur purification ne devait pas être obtenue grâce à un fait nouveau, se produisant un mois plus tard, mais qu'elle aurait dû intervenir au cours des sept jours suivants, comme c'est le cas pour les autres sacrifices de la fête, selon la remarque du Or Ha 'Haïm.

Or, ce qui a été exposé ci-dessus nous permettra d'en comprendre la signification

profonde. En effet, la Techouva ne fait pas qu'emplir et combler le manque. Elle est aussi l'une des voies du service de D.ieu, "une fête à part entière". Elle intervient donc en un autre mois, introduisant un renouvellement dans le service de D.ieu.

6. Le Juste sert D.ieu d'une manière: "droite", conformément à l'ordre qui a été instauré par la Torah. Malgré cela, le service de D.ieu de l'homme qui accède à la Techouva présente aussi une qualité<sup>(39)</sup>, car le Juste agit uniquement dans les domaines de la sainteté ou, tout au plus, dans les domaines permis. En revanche, il ne connaît pas la: "Mitsva qui est mise en pratique au moyen d'une faute"<sup>(39\*)</sup>, le mal appartenant aux trois forces du mal totalement impures, auquel on ne peut pas apporter l'élévation et que l'on doit repousser<sup>(40)</sup>.

(37) On verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 9, aux pages 63 et 64, dans la note 26 et à cette référence.

(38) Traités Pessa'him 90b et Soukka 25b.

(39) On verra, à propos de tout cela, en particulier, le Déré'h Mitsvoté'ha, à la page 191a.

(39\*) Traité Bera'hot 47b et références indiquées.

(40) On verra, notamment, le Tanya, au début du chapitre 37.

*Beaalote'ha*

Et, il doit effectivement en être ainsi, selon la Torah<sup>(40\*)</sup>. A l'inverse, celui qui parvient à la Techouva inspirée par l'amour de D.ieu transforme ses fautes intentionnellement commises en bienfaits<sup>(41)</sup>.

Le pouvoir de la Techouva, capable d'accomplir tout cela, émane d'un stade qui transcende l'enchaînement des mondes. En effet, l'ordre de la Torah et celui des mondes ne permettent pas la transformation de fautes intentionnellement commises en bienfaits. Comme le disent nos Sages<sup>(42)</sup>, dont la mémoire

est une bénédiction : "on interrogea la Sagesse... la prophétie... la Torah : comment punir celui qui a fauté ?". Or, les trois, y compris la Torah<sup>(43)</sup>, ne font pas de place à la Techouva. Et, c'est uniquement lorsque : "l'on interrogea le Saint béni soit-Il", transcendant l'enchaînement des mondes, que la réponse fut : "qu'il parvienne à la Techouva et il sera expié !". En effet, quand on se place au-dessus de l'enchaînement des mondes, "l'obscurité et la lumière sont équivalentes"<sup>(44)</sup>. Dès lors, le mal peut se transformer en bien<sup>(44\*)</sup>.

(40\*) On verra aussi le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 6d.

(41) Traité Yoma 86b.

(42) Yalkout Chimeoni sur Tehilim, au paragraphe 702 et l'on verra aussi le Yerouchalmi, traité Makot, chapitre 2, au paragraphe 6.

(43) Bien que la réponse de la Torah, "qu'il apporte un sacrifice d'Acham" s'accompagne aussi de la Techouva, car c'est à cette condition que le sacrifice assure l'expiation. On verra, à ce sujet, le Or Ha Torah, Yom Kippour, à partir de la page 1557, les références

du Séfer Ha Mitsvot, du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la génisse égorgée, de même que la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, page 1152, à la note 12 et tome 13, aux pages 76 et 77, dans le paragraphe 6, qui dit qu'une telle Techouva transforme les fautes intentionnellement commises en bienfaits.

(44) Selon les termes du verset Tehilim 139, 12.

(44\*) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 7, à la page 23 et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pour quelle raison leur argument fut : "pourquoi serions-nous inférieurs ?". En effet, pourquoi imaginer qu'ils aient pu l'être ? Il en est de même également pour le dicton, précédemment cité, de mon beau-père le Rabbi, selon lequel Pessa'h Chéni enseigne que rien n'est jamais perdu. Pourquoi donc aurait-on pu le penser ?

La réponse est celle que l'on indiquait au préalable. Du point de vue de la Torah, la Techouva n'a effectivement aucun effet<sup>(45)</sup>. Elle ne permet pas de transformer les fautes intentionnellement commises en bienfaits et tout est donc bien : "perdu". Malgré cela,

lorsque les enfants d'Israël mettent en éveil en eux un sentiment de Techouva et demandent : "pourquoi serions-nous inférieurs ?", ils atteignent le Saint béni soit-Il, Qui est "interrogé", au-delà de l'enchaînement des mondes. La réponse est alors que : "rien n'est perdu" et que Pessa'h Chéni existe.

Toutefois, cette possibilité est relatée et révélée par la Torah. En effet, même si celle-ci s'inscrit elle-même dans l'enchaînement des mondes, il est dit<sup>(46)</sup>, néanmoins, que : "la Torah et le Saint béni soit-Il ne font qu'un". De ce fait, toute chose, y compris ce qui transcende l'enchaînement des mondes, doit se révéler par l'intermédiaire de la Torah<sup>(47)</sup>.

(45) On notera que la Techouva ne permet pas de changer et d'annuler une punition qui a déjà été prononcée par le tribunal, selon une explication bien connue des responsa Noda Bihouda, première édition, Ora'h Haïm, au chapitre 35.

(46) Tanya, au début du chapitre 23,

citant le Zohar et l'on verra le Séfer Ha Maamarim 5700, à la page 66 et dans la note.

(47) On verra aussi la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, à la page 1408 et le Likouteï Si'hot, notamment tome 1, à la page 75 et tome 4, aux pages 1345 et 1350.



*Beaalote'ha*

7. C'est aussi l'explication des différences qui ont été constatées, au paragraphe 3, entre le premier et le second Pessa'h<sup>(48)</sup>. Le premier Pessa'h correspond au service de D.ieu des Justes, qui n'entre

pas en contact avec le mal et qui le repousse. Il est alors interdit de voir et de trouver du 'Hamets<sup>(49)</sup>. C'est pour cette raison que la fête dure sept jours. En effet, le service de D.ieu du Juste est progres-

(48) On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 7, à la page 327.

(49) On verra le Or Ha Torah, Parchat Beaalote'ha, dans le discours 'hassidique intitulé : "afin de comprendre le sens de Pessa'h Chéni", aux pages 367 et 368, selon lequel Pessa'h Chéni consiste à repousser le mal et à le transformer en bien. En effet, le premier Pessa'h permet uniquement de se départir du mal et c'est la raison pour laquelle le 'Hamets est alors interdit. Le second Pessa'h, en revanche, intervient alors que l'on a d'ores et déjà quitté le mal et que celui-ci est déjà transformé en bien. Dès lors, on peut avoir à la fois le 'Hamets et la Matsa chez soi, à la maison. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1301. Ceci peut être comparé à la différence qui existe entre celui qui accède à la Techouva et le Juste. Le premier Pessa'h correspond à celui qui accède à la Techouva et refuse le mal, selon le Likouteï Torah, Parchat Vaét'hanan, à la page 9d. Le second Pessa'h, à l'inverse, correspond au Juste, qui n'est pas tenu de refuser le mal. Ceci peut être lié à ce qui a été expliqué au paragraphe 4, c'est-à-dire à l'état de convertis qu'avaient les enfants

d'Israël en quittant l'Egypte. En effet, celui qui accède à la Techouva refuse le mal, car il doit prendre des précautions pour ne pas retourner vers lui, comme l'explique le Likouteï Torah, à la même référence. Ce risque existe aussi chez le converti, comme l'indique le traité Kiddouchin 17b. En outre, il est question, en l'occurrence, d'un niveau inférieur de Techouva, lorsqu'une précaution est encore nécessaire pour ne pas connaître la chute, comme on l'a indiqué, au préalable, à propos de la Techouva qui est inspirée par un grand amour, selon le Tanya, au chapitre 7, lequel permet de transformer les fautes intentionnellement commises en bienfaits. Néanmoins, cette explication concerne la transformation qui est effectuée par l'homme et l'on précise donc ici ce que sont le service de D.ieu du premier Pessa'h et celui du second. En l'occurrence, le premier est celui du Juste et le second, celui de l'homme qui accède à la Techouva. De plus, cette transformation s'effectue précisément sur les fautes intentionnellement commises, puisque le premier Pessa'h les repousse et le second les transforme, mais l'on peut encore s'interroger sur tout cela.

*Likouteï Si'hot*

sif et ordonné. Il s'inscrit dans l'enchaînement des mondes et il se répartit en sept jours, correspondant aux sept Attributs de l'émotion<sup>(50)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le second Pessa'h, le service de D.ieu de la Techouva, qui transforme les fautes intentionnellement commises en bienfaits. Il est alors possible d'apporter l'élévation également au 'Hamets<sup>(49)</sup> et c'est pour cela que l'on a : "le Hamets et la Matsa chez soi, à la maison". Or, la Techouva transcende les limites de l'enchaînement des mondes, comme on l'a indiqué. Le second Pessa'h n'est donc qu'un seul jour, faisant allusion, non pas à ce qui est réduit, mais, bien au contraire, à ce qui dépasse toutes les limites et tous les découpages, comme l'explique le Torah

Or<sup>(51)</sup> à propos de Chavouot, qui dure lui-même un seul jour, car c'est : "le temps de réception de la Torah, qui est la couronne, l'essence de l'âme transcendant toutes les distinctions".

C'est aussi pour cette raison que la Guemara<sup>(52)</sup> relate la Techouva de Rabbi Eléazar Ben Dourdaya et constate, à ce propos : "Rabbi pleura et dit : certains acquièrent le monde futur en plusieurs années, d'autres en un seul instant". En effet, le service de D.ieu des Justes est progressif, graduel. Il peut se répartir entre plusieurs années et se découper<sup>(53)</sup>. Par contre, Rabbi Eléazar Ben Dourdaya accéda à la Techouva et, bien plus, il le fit : "avec la tête entre les genoux", c'est-à-dire en transcendant la distinction qui est faite entre la tête et le genou<sup>(54)</sup>.

(50) On verra le Torah Or, qui est cité dans la suite de ce texte.

(51) À partir de la page 109d. On verra aussi, dans le Or Ha Torah, le discours 'hassidique intitulé : "afin de comprendre pourquoi Chavouot ne dure qu'un seul jour", Bamidbar, à la page 1573.

(52) Traité Avoda Zara 17a. On verra aussi le Séfer Ha Maamarim 5562, de

l'Admour Hazaken, à la page 13 et le Déré'h 'Haïm, selon les indications de l'index.

(53) On notera que *Chnaïm*, deux, est de la même étymologie que *Chinouï*, changement, selon le Or Ha Torah, Parchat Mikets, à la page 338b.

(54) On verra aussi le Torah Or, au début de la Parchat Vaéra.

*Beaalote'ha*

De ce fait, il “éclata en sanglots”<sup>(52)</sup> et : “fit l’acquisition du monde futur en un seul instant”. Selon l’expression du Zohar<sup>(55)</sup>, la Techouva peut effectivement être réalisée : “en un seul instant”.

8. La différence qui vient d’être définie entre le premier Pessa’h et le second s’exprime aussi par le fait que le premier est célébré en Nissan et le second en Iyar<sup>(56)</sup>. On connaît<sup>(57)</sup>, en effet, la distinction qu’il convient de faire entre ces deux mois. Nissan correspond à la révélation du haut vers le bas. Or, le dévoilement céleste n’apporte pas une élévation durable et définitive à ce qui se trouve ici-bas. Il ne fait que repousser momentanément le mal<sup>(58)</sup>. Une telle situation est comparable au service de D.ieu des

Justes<sup>(59)</sup>, dont l’objet est la lumière, que le mal repousse.

Iyar, en revanche, est l’élévation du bas vers le haut, affinant définitivement ce qui existe ici-bas, le transformant et assurant son ascension<sup>(58)</sup>. C’est pour cette raison que le compte de l’Omer est lié essentiellement au mois d’Iyar<sup>(60)</sup>. En effet, il a pour objet de transformer les traits de caractère. Et, cette situation est comparable à la Techouva<sup>(59)</sup>, transformant ce qui se trouve au plus bas, au point que le mal soit changé en bien.

Plus généralement, ceci peut être comparé aussi à la différence qui existe entre les deux mois de Nissan et de Tichri. On sait<sup>(61)</sup>, en effet, que Nissan correspond au service

(55) Zohar, tome 1, à la page 129a.

(56) On verra le Or Ha Torah qui est cité à la note 49 et le Likouteï Si’hot, tome 4, à la même référence.

(57) On verra le Likouteï Si’hot, notamment tome 1, Parchat Emor, tome 4, à la même référence et tome 8, page 6 et à partir de la page 235.

(58) On verra le Or Ha Torah et le Likouteï Si’hot, tome 4, à cette référence, expliquant que le premier et le

second Pessa’h sont le rejet du mal et sa transformation, comme on l’a indiqué dans la note 49.

(59) On verra, à ce propos, la note 49, ci-dessus.

(60) On verra le Likouteï Si’hot, tome 1, à cette même référence.

(61) On verra le Or Ha Torah, Parchat Bo, dans le discours ‘hassidique intitulé : “ce mois-ci”, à partir de la page 257.

*Likouteï Si'hot*

de D.ieu des Justes et Tichri, à celui de la Techouva.

faute, il est possible de la réparer par la Techouva.

9. Nous venons d'établir un lien entre Pessa'h Chéni et la Techouva et ceci nous permettra de comprendre, selon la dimension profonde de la Torah, les trois avis énoncés à ce propos, qui ont été énumérés au premier paragraphe et l'on sait que : "l'un et l'autre sont l'avis du D.ieu de vie"<sup>(62)</sup>. En effet, il existe, de façon générale, trois formes de Techouva :

A) Il y a, tout d'abord, la "réparation" de la Techouva. Dès que la faute est commise, celle-ci devient possible. En l'occurrence, celui qui a raté le premier Pessa'h reçoit aussitôt la possibilité de se tenir prêt à "réparer", en offrant le second. Cette forme de Techouva concerne les fautes courantes. Dès l'instant de la

B) Il y a aussi le "complément" de la Techouva, pour la faute qui a été commise par celui qui dit : "Je commettrai une faute et je parviendrai ensuite à la Techouva", auquel cas : "on ne lui accorde pas les moyens de parvenir à la Techouva"<sup>(63)</sup>. Au moment de la faute, un tel homme n'a donc pas la réparation de la Techouva, "parce que c'est la Techouva qui le conduit à faire la faute"<sup>(64)</sup>, tout comme il est dit que : "l'accusateur ne peut pas devenir défenseur"<sup>(65)</sup>. Néanmoins, si, par la suite, "il se renforce et parvient à la Techouva, celle-ci sera acceptée"<sup>(66)</sup>.

C) Il y a, enfin, la Techouva en tant que : "fête à part entière", celle des Justes. On sait<sup>(67)</sup>, en effet, que la

(62) Traités Erouvin 13b et Guittin 6b.

(63) Michna, à la fin du traité Yoma 85b.

(64) Iguéret Ha Techouva, au chapitre 11.

(65) On verra le Tsafnat Paané'a'h, lois du Yiboum, chapitre 4, à la fin du paragraphe 2, à propos de celui qui dit : "je commettrai une faute, puis

Yom Kippour m'apportera l'expiation".

(66) Iguéret Ha Techouva, à la même référence et l'on verra aussi le Tanya, au chapitre 25.

(67) Likouteï Torah, notamment Parchat Re'eh, à la page 24d, Chir Hachirim, à la page 66c et au début de la Parchat Haazinou.

*Beaalote'ha*

Techouva, malgré l'erreur couramment faite à ce propos, n'est pas toujours consécutive à la faute. Elle est, en fait, l'une des voies du service de D.ieu, pouvant être empruntée également par ceux qui ne commettent pas de faute et il est dit<sup>(68)</sup>, précisément que : "le Machia'h viendra pour conduire les Justes à la Techouva".

Certes, Pessa'h Chéni, comme l'indique le dicton de mon beau-père, le Rabbi, précédemment cité, "rien n'est jamais perdu, même pour celui qui était impur, ...même 'de votre fait'", de son plein gré, fait allusion à la Techouva consécutive à la faute. Malgré cela, on retrouve aussi, en Pessa'h Chéni, toutes les formes de la Techouva, y compris celle des Justes, tout comme le mois de Tichri, auquel Pessa'h Chéni est comparé, comme on l'a indiqué au

paragraphe 8, inclut en lui toutes les formes de la Techouva, y compris celle des Justes<sup>(69)</sup>.

10. Ce qui vient d'être dit à propos de la "réparation" de la Techouva apporte une précision sur la Hala'ha<sup>(70)</sup> selon laquelle un impie lui-même, dont la Torah et les Mitsvot raffermissent les forces du mal, doit, néanmoins, étudier la Torah, même de manière intéressée, parce que, "quand il reviendra à la Techouva, par la suite, il parviendra à extraire toute la Torah et les Mitsvot des forces du mal". Cela veut dire qu'un tel homme étudie la Torah, étant encore un impie, en s'en remettant d'emblée à la Techouva qu'il fera par la suite. Tel est bien l'effet de cette "réparation" de la Techouva. La Torah accorde d'emblée, lorsque la faute est commise, la possibilité de la réparer grâce à la Techouva.

(68) Cité par le Likouteï Torah, Chemini Atsérèt, à la page 92b et Chir Hachirim, à la page 50b. On verra, à ce propos, le Zohar, tome 3, à la page 153b. Tout ceci a été expliqué dans le Likouteï Dibbourim, tome 1, à partir de la page 146a.

(69) C'est aussi ce que l'on peut déduire de l'explication figurant dans les discours 'hassidiques du Likouteï Torah, qui sont cités dans la note 67.

*Likouteï Si'hot*

Certes, cette Hala'ha selon laquelle celui qui est un impie doit, néanmoins, étudier la Torah, s'applique à toutes les catégories d'impies à la fois, y compris à celui qui déclare : "Je commettrai une faute et je parviendrai ensuite à la Techouva", lequel, de ce fait, ne possède pas la réparation de la Techouva, comme on l'a dit. En effet, sa déclaration ne remet nullement en cause l'élevation de l'étude, car le fait que : "Je commettrai une faute" est sans rapport avec elle. Il est donc une certitude que la Techouva viendra, par la suite. Bien plus, dans quelques cas limités, un tel homme pourra même étudier la Torah dans le but de raffermir le domaine du mal, ce

qu'à D.ieu ne plaise, mais, il devra, néanmoins, poursuivre son étude, même en pareil cas.

Cependant, une différence existe, puisque : "on ne lui donne pas les moyens de parvenir à la Techouva". En pareil cas, précisément parce qu'il n'en a pas les moyens, un tel homme doit avoir recours à une autre raison : l'assurance est donnée à celui qui est : "repoussé" qu'au final, "il est certain qu'il parviendra à la Techouva"<sup>(71)</sup>, "dans cette vie ou dans une autre, ainsi qu'il est écrit"<sup>(72)</sup> : 'nul ne sera repoussé'"<sup>(73)</sup>.

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

(70) Lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 4, au paragraphe 3.

(71) Tanya, à la fin du chapitre 39.

(72) Chmouel 2, 14, 14, avec une autre formulation.

(73) Lois de l'étude de la Torah, à la même référence et Tanya, à la même référence.

*Beaalote'ha*

ordinaires, pour lesquelles il n'est nul besoin d'invoquer cette raison : "nul ne sera repoussé"<sup>(74)</sup>. En pareil cas, l'homme n'est pas "repoussé", mais uniquement "éloigné" car, dès qu'il commet la faute, s'offre à lui la réparation de la Techouva, comparable à celle de Pessa'h Chéni<sup>(75)</sup>.

11. Tout comme le second Pessa'h inclut en lui toutes les formes de la Techouva, y compris celle des Justes, il en est de même également pour le premier, qui porte en lui tous les aspects du service de D.ieu du Juste, y compris sa Techouva. De ce fait, même si la délivrance future interviendra précisément pendant le mois de Nissan<sup>(76)</sup>, celui du

(74) C'est ce qui est expliqué dans le Tanya, à cette même référence. Celui qui étudie la Torah de manière courante le fera, même sans cette raison, celle de ne pas être : "repoussé". Toutefois, en pareil cas, "cela ne dépend pas de la Techouva, mais, dès qu'on étudiera, encore une fois, la même notion, pour son nom...", de manière désintéressée. L'impie, en revanche, doit avoir recours à la Techouva, afin d'extraire sa Torah et ses Mitsvot des forces du mal. Le Tanya, à cette référence, énonce la raison pour laquelle il n'est pas "repoussé", y compris quand il étudie de manière réellement intéressée, avec un parti-pris. En effet, le Tanya, à cette référence, inclut tous les cas à la fois. En d'autres termes, ce sont les extrêmes qui sont enseignés dans ce texte, d'une part celui qui est "repoussé", parce qu'il a déclaré : "Je ferai une

faute, puis j'accéderai à la Techouva", d'autre part celui qui étudie la Torah de manière courante, la Klipat Noga ne s'introduisant pas dans une telle étude. Et, il existe de nombreux niveaux intermédiaires, comme l'indiquent les lois de l'étude de la Torah, à cette référence et le Kountrass A'haron. A tous ces niveaux, il est souligné que l'étude doit être effective.

(75) Il y a d'autres exemples encore, l'Interdiction qui est consécutive à une Injonction, la combustion des restes des sacrifices, le renvoi de la mère pour prendre les oisillons, selon plusieurs avis, dans le traité 'Houlin 141a-b et les références indiquées.

(76) Selon l'avis de Rabbi Yossi, dans le traité Roch Hachana 11a et le Midrash Chemot Rabba, chapitre 15, au paragraphe 11, énonce ce même avis sans l'attribuer à un auteur.

*Likouteï Si'hot*

service de D.ieu des Justes, elle n'en sera pas moins liée à la Techouva, car, comme on l'a dit, "le Machia'h viendra pour conduire les Justes à la Techouva"<sup>(77)</sup>.

Il en fut ainsi également pour le Pessa'h de l'Égypte, lorsque fut émise l'Injonction<sup>(78)</sup> : "retirez et prenez pour vous". Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, expliquent<sup>(79)</sup> : "retirez vos mains de l'idolâtrie", ce qui correspond à la Techouva. Ceux qui s'étaient circoncis avant la sortie d'Égypte étaient comme des convertis, au début<sup>(80)</sup>.

Autre point, qui est essentiel, ces mots s'adressaient à tous ceux à qui il fut dit : "prenez" et ces deux verbes sont reliés par un "et" de

coordination, incluant également ceux qui n'étaient nullement concernés par l'idolâtrie. Pour ces derniers, la Techouva n'était pas consécutive à la faute, mais comparable à celle du Juste, qui vit dans un monde en lequel l'idolâtrie existe et auquel il est donc nécessaire de dire : "retirez vos mains de l'idolâtrie".

12. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi le Rambam définit Pessa'h Chéni comme une Mitsva à part entière, bien que celui qui a offert le premier Pessa'h n'ait pas à sacrifier le second. De fait, les deux Pessa'h sont deux formes différentes du service de D.ieu. Le premier correspond à celui du Juste et le second, à celui de la Techouva<sup>(81)</sup>. Malgré cela, le sacrifice du second Pessa'h

(77) La délivrance elle-même est liée à la Techouva, selon le traité Sanhédrin 97b et le Rambam, lois de la Techouva, chapitre 7, au paragraphe 5. Néanmoins, selon Rabbi Yossi, si les Juifs n'accèdent pas à la Techouva, "le Saint béni soit-Il fera que se dresse pour eux... et il les fera revenir vers le bien", selon le traité Sanhédrin, à cette référence.

(78) Bo 12, 21.

(79) Selon le Me'hilta, sur ce verset.

(80) On verra les Tossafot sur le traité Kritout 9a.

(81) Bien plus, le Rambam tranche, comme on l'a vu à la note 6, qu'il y a un aspect de "complément" dans Pessa'h Chéni, de "réparation" du premier Pessa'h, comme le dit Rabbi. En effet, c'est grâce à Pessa'h Chéni que l'on est dispensé du retranchement de l'âme.



*Beaalote'ha*

est inutile quand on a offert le premier, car le premier Pessa'h inclut aussi en lui la Techouva des Justes. Ceci inclut également l'aspect de : "fête à part entière" que possède Pessa'h Chéni, avec le service de D.ieu qui lui correspond.

13. Le premier Pessa'h, celui des Justes, inclut donc également en lui la Techouva. Pour autant, celle-ci est la Techouva des Justes et, de ce fait, elle ne possède pas la qualité inhérente à la Techouva de Pessa'h Chéni, qui est essentiellement celle qui est consécutive à la faute<sup>(81)</sup>, la "réparation" et le "complément". Néanmoins, Pessa'h Chéni inclut en lui toutes les formes de Techouva et donc également celle des Justes.

Il en est ainsi en deux points :

A) Celui qui accède à la Techouva éprouve une soif, précisément parce que : "jus-

qu'alors, son âme se trouvait dans une contrée aride, à l'ombre de la mort, de l'autre côté"<sup>(82)</sup>. Cette soif est donc "plus intense" que celle des Justes<sup>(82)</sup>, auxquels tout cela ne s'applique pas<sup>(83)</sup>.

B) La Techouva consécutive à la faute atteint un stade qui transcende l'enchaînement des mondes. Elle a donc le pouvoir de transformer les fautes intentionnellement commises en bienfaits, comme on l'a indiqué au paragraphe 6. Il n'en est pas de même, en revanche, pour les Justes, car, même s'ils parviennent à la Techouva, celle-ci n'a pas la capacité de transformer les fautes intentionnellement commises en bienfaits.

C'est pour cette raison que Pessa'h Chéni n'est qu'un seul jour, alors que le premier Pessa'h en a sept. En effet, même si le premier Pessa'h possède également la Techouva, celle-ci est la Techouva des Justes, qui reste limitée et mesurée. Le : "de

(82) Tanya, au chapitre 7.

(83) On verra la longue explication du Chaareï Techouva, tome 2 et le 'Hinou'h, au chapitre 48.

*Likouteï Si'hot*

tout ton pouvoir” du Juste conserve lui-même un ordre, reste progressif<sup>(84)</sup>. C’est ainsi que, lorsque Rabbi Eléazar Ben Dourdaya parvint à la Techouva, “Rabbi pleura” et ces pleurs font allusion à ce qui dépasse toutes les limites<sup>(85)</sup>, mais lui-même ne fut pas en mesure de : “acquérir le monde futur en un instant”, au-delà de tous les découpages.

C’est donc précisément Pessa’h Chéni, la Techouva consécutive à la faute, qui transforme les fautes inten-

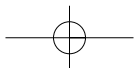
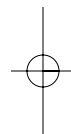
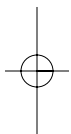
tionnellement commises en bienfaits, selon le dicton de mon beau-père, le Rabbi, précédemment cité, qui précise : “de votre fait : de votre plein gré”. Même en pareil cas, il reste possible de réparer. Pessa’h Chéni atteint ainsi un niveau qui dépasse tous les découpages et il n’est, de ce fait, qu’un seul jour. Telle est la qualité de Rabbi Eléazar Ben Dourdaya dont la Techouva était consécutive à la faute, ce qui lui permit : “d’acquérir le monde futur en un instant”<sup>(86)</sup>.

(84) On verra le Chaareï Techouva, à cette référence, à partir de la page 55d.

(85) On verra, notamment, le Torah Or, à la page 26a.

(86) On consultera le Séfer Ha Maamarim 5562, à la page 13, décrivant la qualité de l’abnégation de Rabbi Eléazar Ben Dourdaya, par rapport à celle des Justes. On verra ce texte.

**CHELA'H**



## *Chela'h*

## *Chela'h*

### ***Myriam et les explorateurs***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Chela'h 5725-1965)*

*(Likouteï Si'hot, tome 18, page 141)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 13, 2)*

1. Au début de la Sidra, Rachi cite les mots : “envoie pour toi des hommes” et il explique : “Pourquoi la Paracha des explorateurs est-elle rapprochée de celle de Myriam ? Car, celle-ci fut punie pour ce qui concerne un colportage, parce qu'elle avait parlé de son frère. Or, ces impies l'ont vu et n'en ont pas tiré un enseignement”.

On peut ici se poser la question suivante. Comme on l'a maintes fois indiqué, Rachi ne justifie la proximité des

passages de la Torah que dans quelques cas. Cela veut dire que, selon le sens simple de la Torah, celui qui est présenté par Rachi dans son commentaire, la question de cette proximité ne se pose pas. A fortiori est-ce le cas quand ces passages sont présentés dans l'ordre chronologique.

On peut donc se demander ce qu'il en est, en l'occurrence et les commentateurs posent effectivement cette question<sup>(1)</sup>. L'envoi des explorateurs se produit juste

(1) On verra la longue explication du Réem et du Gour Aryé, au début de cette Paracha, selon laquelle c'est la Parchat Kora'h qui aurait dû figurer en premier lieu, comme le précise le Réem. C'est, en outre, ce que l'on peut déduire du verset lui-même, à la fin de la Parchat Beaalote'ha. Nous en concluons que la Torah peut rapprocher certains passages, comme le constatent le Gour Aryé et Rabbi Ovadya de Bartenora. Or, tout cela

n'apparaît pas dans le commentaire de Rachi, pas même en allusion. La formulation de Rachi montre que sa question est formulée uniquement sur la base du présent verset, “envoie pour toi des hommes”. Par ailleurs, on peut observer que les explications qui sont données par les autres commentateurs ne sont pas conformes au sens simple du verset, mais ce point ne sera pas évoqué ici.

*Likouteï Si'hot*

après l'épisode de Myriam, très précisément au lendemain des sept jours de son isolement<sup>(2)</sup>. Dès lors, pourquoi faut-il s'interroger, selon le sens simple des versets, sur cette proximité ?

2. On peut aussi se poser plusieurs autres questions sur ce commentaire de Rachi, notamment les suivantes :

A) "car celle-ci fut punie pour ce qui concerne un col-

portage" : Rachi aurait dû dire : "pour la médisance", comme il l'indique lui-même dans la Parchat Chemot<sup>(3)</sup> : "Myriam fut punie à cause de la médisance". Et, la question est d'autant plus forte que, dans un verset suivant<sup>(4)</sup>, Rachi précise, à propos du colportage : "c'est une façon habituelle de parler, parfois pour le bien, parfois pour le mal". Dès lors, pourquoi indique-t-il ici que : "elle fut punie pour ce qui concerne un

(2) L'envoi des explorateurs se produisit le 29 Sivan, comme le précise Rachi, commentant le verset Devarim 1, 2 et la fin de l'isolement de Myriam était la veille, le 28 Sivan, comme l'explique longuement le Likouteï Si'hot, tome 19, page 1, dans la note 6. A fortiori en est-il ainsi selon la Guemara, dans le traité Taanit 29a. C'est aussi ce que dit le Réem, à cette référence de la Parchat Devarim. Selon lui, l'envoi des éclaireurs fut le septième jour de l'isolement de Myriam. Toutefois, selon le sens simple du verset, il n'est pas logique de penser que c'était le même jour. En ce septième jour d'isolement, en effet, le Sanctuaire fut détaché, ils quittèrent 'Hatsérot et ils campèrent dans le désert de Paran, où ils le dressèrent, de nouveau. Les explorateurs furent alors choisis et ils furent envoyés le même jour, d'autant qu'il est dit, à leur propos : "envoie pour toi". De plus, le

verset indique, au préalable : "vous vous êtes tous rapprochés de moi et vous avez dit". Il y avait donc eu, à ce sujet, un dialogue entre Moché et les enfants d'Israël, comme le rapportent le verset Devarim 1, 22 et le commentaire de Rachi, à cette référence. On verra aussi les commentaires de Rachi, à cette référence de la Parchat Devarim, mais ce point ne sera pas développé ici.

(3) 4, 6. On verra le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 16, au paragraphe 6 et le Midrash Tan'houma, Parchat Chela'h, au chapitre 5, qui indique : "afin que tous sachent quelle est la punition de la médisance".

(4) Chela'h 14, 36. On verra la fin du commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 37, 2. Tel n'est cependant pas l'avis de Rabbi Avraham Ibn Ezra, ni celui du Ramban, notamment sur le verset Chela'h 13, 32.

*Chela'h*

colportage", puisque celui-ci n'est pas nécessairement une faute et qu'il peut également être pour le bien.

B) Pourquoi Rachi ajoute-t-il : "parce qu'elle avait parlé de son frère" ? Il importe uniquement, en l'occurrence, que : "celle-ci fut punie pour ce qui concerne un colportage". En revanche, est-il réellement nécessaire de savoir de qui elle a parlé<sup>(5)</sup> ?

C) Pourquoi Rachi opte-t-il pour une formulation longue : "ces impies l'ont vu...", alors qu'il aurait pu dire, plus brièvement : "ils l'ont vu et n'en ont pas tiré un enseignement"<sup>(6)</sup> ? En effet, on sait bien qu'il s'agit, en l'occurrence, des explorateurs.

D) L'expression employée est : "ils l'ont vu et n'en ont pas tiré un enseignement", plutôt que : "ils ont observé

un enseignement, mais ne l'ont pas conservé", selon la formulation que l'on trouve, par ailleurs, dans le 'Houmach<sup>(7)</sup>.

E) Pourquoi Rachi reproduit-il, comme titre de son commentaire, les mots : "envoie pour toi des hommes", alors qu'il aurait suffi qu'il dise : "envoie". C'est le cas, en effet, au début de la Parchat Beaalote'ha, une référence à laquelle Rachi commente également la proximité des passages : "Pourquoi la Paracha du Chandelier est-elle rapprochée de celle des chefs de tribu ?". Rachi reproduit alors uniquement le mot Beaalote'ha, "quand tu allumeras" et il ne dit pas : "quand tu allumeras les lumières".

3. Nous comprendrons tout cela en rappelant, au préalable, la question qui est

(5) Cette formulation figure également dans le Midrash Bamidbar Rabba, à la même référence. En revanche, Rachi, qui disait, au préalable : "pour ce qui concerne un colportage", se répète ici. Il n'en est pas de même, en revanche, dans le Midrash Bamidbar Rabba, à cette

référence, qui ne dit pas : "pour ce qui concerne un colportage".

(6) On verra les paragraphes 8 et 9 ci-dessous, qui commentent l'expression de Rachi : "ils ont vu, mais ils n'en ont pas tiré un enseignement".

(7) Devarim 11, 2.

*Likouteï Si'hot*

posée par le Ramban<sup>(8)</sup> : pourquoi la faute des explorateurs est-elle si grave ? Leur mission consistait à vérifier : “ce qu’est la terre et le peuple qui y est installé, est-il fort et que sont les villes”<sup>(9)</sup>. Dès lors, “quelle est leur faute et quelle est leur transgression”<sup>(10)</sup>, puisqu’ils n’ont fait que décrire la réalité<sup>(11)</sup> telle qu’ils l’ont

vue, “le peuple et les villes sont fortifiées et larges”<sup>(12)</sup> ?

Et, l’on ne peut pas penser non plus que leur faute consista à dire : “ce pays dévore ceux qui y résident”<sup>(13)</sup>, c’est-à-dire à assortir leur observation d’une conclusion<sup>(14)</sup> : “nous ne pourrions y aller... il est plus fort que nous”<sup>(15)</sup>. En

(8) Au début de notre Paracha. Cette question se pose effectivement selon le sens simple du verset.

(9) Chela’h 13, 18 et versets suivants.

(10) Selon les termes du Ramban, à cette référence.

(11) Le Ramban, à cette référence, fait valoir que Moché notre maître lui-même : “leur souligna la puissance de ce peuple, les fortifications de leurs villes, la force des géants, bien au-delà de ce que les explorateurs eux-mêmes avaient pu leur décrire”. On consultera ce texte et l’on peut s’interroger sur le commentaire que donne Rachi du verset 13, 27 : “tout mensonge”, d’autant qu’il modifie, en la matière, les termes de la Guemara, dans le traité Sotta 35a, du Midrash Tan’houma, Parchat Chela’h, au chapitre 9 et du Midrash Bamidbar Rabba, même chapitre, au paragraphe 17. On notera que Rachi, commentant le verset 13, 33, dit : “c’est ce que nous étions à

leurs yeux : nous avons entendu dire...”. Tel n’est cependant pas l’avis du traité Sotta 35a, selon lequel : “ils étaient des menteurs”, mais l’on verra le commentaire de Rachi, à cette référence, qui précise : “ils ne mentaient pas sur ce point”, de même que le commentaire du Maharcha. Par la suite, au verset 13, 32, le Ramban précise qu’à la suite de cela, ils colportèrent encore d’autres propos mensongers. On consultera ce texte. A l’inverse, Rachi indique que le colportage est uniquement : “une façon habituelle de parler”, comme on l’a précisé au paragraphe 2, dans la note 4. On verra aussi le commentaire du Avi Ezer sur Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence.

(12) Au verset 13, 28.

(13) Au verset 13, 32.

(14) Comme l’indique le Réem, au verset 13, 2.

(15) Au verset 13, 31.



*Chela'h*

effet, comme l'explique le Ramban<sup>(16)</sup>, avant même qu'ils aient prononcé ces paroles, Kalev était déjà intervenu et : "Kalev fit taire le peuple"<sup>(17)</sup>. Il en résulte que la parole précédente, "ce peuple est puissant... et les villes...", avait d'ores et déjà une connotation négative<sup>(18)</sup>.

Autre point, leur discours ultérieur et la conclusion qu'ils lui apportèrent : "nous ne pourrions pas y aller" peut

être perçu comme une plaidoirie plutôt que comme une faute. En effet, ils n'ont pas dit : "nous n'irons pas", à l'inverse de l'Injonction divine, mais : "nous ne pourrions pas y aller", en fonction de l'évaluation qu'ils avaient faite de la puissance de ceux qui résident dans le pays et de celle des enfants d'Israël. De manière naturelle, ces derniers n'avaient donc pas les moyens<sup>(19)</sup> de prendre Erets Israël<sup>(20)</sup>.

(16) Même référence. On verra aussi le Gour Aryé et le Tséda La Dare'h, à cette référence, au verset 13, 2.

(17) Au verset 13, 30.

(18) Bien plus, le Michné Torah, dans le verset Devarim 1, 25, indique uniquement que : "nos frères on découragé en disant : un grand peuple... des grandes villes... et les fils des géants". En revanche, il n'est pas du tout précisé que : "nous ne pourrions pas y aller" ou bien que : "ce pays dévore ceux qui y résident", par exemple. Le Réem écrit, à ce propos : "le verset est rédigé brièvement". Toutefois, il est difficile d'imaginer qu'il soit bref au point d'omettre un point essentiel, en l'occurrence le contenu de leur faute, pour parler uniquement d'un : "grand peuple", ce qui est la mission qui leur avait été confiée, puisqu'ils n'ont fait que raconter ce qu'ils ont vu et ils

n'ont donc pas commis de faute, de cette façon. On verra aussi les versets Matot 32, 8 et 9, qui précisent : "c'est ce que firent vos ancêtres... ils ont affaibli le cœur des enfants d'Israël pour les empêcher d'aller vers le pays".

(19) Leur mission consistait à vérifier tout cela, car, d'une manière miraculeuse, puisque "un cheval et son cavalier : tous n'étaient comparables qu'à un seul cheval", selon les termes du commentaire de Rachi sur le verset Choftim 20, 1. Qu'importe donc que le peuple ait été fort ou faible ? A ce propos, on verra, notamment, le Gour Aryé, à la même référence de la Parchat Chela'h.

(20) C'est ce qui se produisit par la suite, selon les versets Chela'h 14, 44-45, bien que l'on peut penser qu'il se soit agi d'une punition.

*Likouteï Si'hot*

Et, l'on sait qu'en disant : "il est plus fort que nous"<sup>(15)</sup>, les explorateurs voulaient dire : "il est plus fort que Lui", car : "ils faisaient allusion à D.ieu"<sup>(21)</sup>. Cela veut dire, selon le sens simple du verset<sup>(22)</sup>, non pas qu'ils remettaient D.ieu en cause, mais que, selon eux, les autres nations étaient beaucoup plus fortes que les enfants d'Israël, au point qu'il soit inconcevable qu'on puisse les vaincre, y compris avec des miracles<sup>(23)</sup>.

De ce fait, l'argument de Kalev et sa réponse ne furent pas l'affirmation qu'il était possible de conquérir Erets

Israël selon les voies de la nature, ni même l'assurance que D.ieu ferait des miracles pour que l'on puisse vaincre les nations<sup>(24)</sup>, mais bien : "monter, nous monterons", ce qui veut dire : "dans le ciel, s'il le faut. Si D.ieu nous dit : faites des échelles et montez dans le ciel, nous connaîtrons la réussite en tout ce qu'Il commandera"<sup>(25)</sup>. Il faut donc se soumettre à D.ieu sans le moindre calcul préalable, y compris lorsque l'entrée en Erets Israël ne s'était encore jamais produite, pas même de façon miraculeuse. En effet, "monter, nous monterons", dans le ciel s'il le faut<sup>(26)</sup>.

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

(22) On verra, néanmoins, le Tanya, à la fin du chapitre 29.

(23) On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 6, qui dit : "Il le considéra pour lui comme une Tsedaka", bien qu'il ait été enjoint à Avraham, au préalable : "écarte-toi des présages astrologiques", comme l'indiquait le commentaire de Rachi sur le verset Le'h Le'ha 15, 5.

(24) Selon le commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 13, 30, il dit : "Il a ouvert la mer pour nous" et l'on verra, à ce propos, la longue explication qui figure dans le Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 87.

(25) 13, 30 et dans le commentaire de Rachi.

(26) On trouvera une explication quelque peu différente de celle-ci dans le Likouteï Si'hot, tome 8, à la page 89, dans la note 30.

*Chela'h*

Or, l'objectif de cet envoi des explorateurs était précisément d'évaluer la puissance de ceux qui résidaient dans ce pays, afin de se préparer à une guerre qui devait se dérouler selon les voies de la nature. Or, d'une manière naturelle, l'évaluation des explorateurs, "nous ne pourrions pas y aller", était exacte. Dès lors, pourquoi souligner à ce point la gravité de leur faute, parce qu'ils avaient apporté une conclusion à leur évaluation ?

Rachi répond à cette question en expliquant : "pourquoi la Paracha des explorateurs est rapprochée de celle de Myriam ? Car celle-ci fut punie...". C'est, en effet, la proximité de ces deux passages qui permet de comprendre ce qu'était la faute des explorateurs.

4. L'explication de tout cela est la suivante. Rachi demande : "Pourquoi la

Paracha des explorateurs est-elle rapprochée de celle de Myriam ?", bien que l'épisode des explorateurs soit survenu juste après celui de Myriam. En effet, selon le sens simple du verset, il est parfois nécessaire de faire une interruption entre deux passages, y compris quand ils se succèdent dans le temps. C'est ainsi que Rachi indiquait déjà, au préalable, à propos du verset<sup>(27)</sup> : "et, ce fut, quand l'arche se déplaça", que : "cette précision est introduite ici afin de faire une interruption entre un malheur et l'autre"<sup>(28)</sup>.

Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Lorsque l'on étudie ces deux passages, celui de Myriam et celui des explorateurs, l'un après l'autre, on constate que tous les deux traitent de la médisance. On pourrait donc commettre une lourde erreur et penser que Myriam et les explorateurs se trouvaient tous au

(27) Beaalote'ha 10, 38.

(28) Mais, l'on ne peut pas répondre, de cette façon, à la question qui est posée par Rachi, en l'occurrence, de

même que par Rabbi Ovadya de Bartenora. Et, l'on verra, à ce propos, le Réém et le Gour Aryé, notamment, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

même niveau<sup>(29)</sup>, ce qu'à D.ieu ne plaise, ou bien, en tout état de cause, qu'ils étaient très proches, par le contenu de ce qui leur est reproché.

Certes, on observe des différences extrêmes entre les conséquences de leurs fautes. Lorsque : "Myriam fut isolée", il est dit que : "le peuple ne reprit pas le voyage jusqu'au retour de Myriam", car : "c'est l'honneur que D.ieu lui accorda"<sup>(30)</sup>. Il n'en fut pas de même, en revanche, pour les explorateurs, qui : "moururent dans l'épidémie"<sup>(31)</sup>. Bien plus, c'est toute la génération qui devait mourir dans le désert<sup>(32)</sup> et il fut dit, avant tout, "vos enfants devront paître dans le désert pendant quarante ans"<sup>(33)</sup>.

On pourrait penser, néanmoins, qu'il en fut ainsi, non

pas parce que les explorateurs étaient des impies, mais plutôt parce qu'ils ne furent pas scrupuleux<sup>(34)</sup>, dans leurs propos. Tous les enfants d'Israël trébuchèrent donc, de ce fait et ils se révoltèrent contre D.ieu, en refusant de se rendre en Erets Israël. Mais, il n'en fut pas de même pour Myriam, dont la médisance était beaucoup plus spécifique.

C'est la raison pour laquelle Rachi cite également, dans le titre de son commentaire, les mots : "pour toi des hommes". En effet, le fait qu'il en soit ainsi renforce la possibilité de se tromper en pensant que les explorateurs étaient identiques à Myriam ou, en tout cas, qu'ils étaient proches d'elle, par leur attitude.

(29) C'est ainsi qu'il est dit, dans le commentaire de Rachi sur le verset Vayéchev 39, 1 : "s'en remettre... et te dire : celle-ci et celle-là".

(30) Bealote'ha 12, 15 et commentaire de Rachi.

(31) Chela'h 14, 37.

(32) Chela'h 14, 23-29-30 et 32.

(33) Chela'h 14, 33.

(34) On verra le traité Avot, qui a pour objet de définir le comportement vertueux, comme le précise le traité Baba Kama 30a, chapitre 1, à la Michna 11, qui dit : "Sages, faites attention à vos propos, de peur que...". Cette affirmation est liée au propos d'Antigonos, homme de So'ho, selon l'explication du Rambam et de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence.

*Chela'h*

Les explorateurs furent envoyés : “pour toi, selon ton avis”, celui de Moché<sup>(35)</sup>. Le fait qu’une mission aussi fondamentale leur ait été confiée fait la preuve qu’ils possédaient de grandes qualités, non pas des qualités ordinaires, uniquement limitées au domaine dans lequel s’exerçait leur mission. De ce fait, la Torah les appelle des : “hommes” et Rachi explique<sup>(36)</sup> :

“c’est un terme établissant leur importance, car ils étaient alors vertueux”.

Pour exclure l’éventualité d’une telle erreur et pour qu’il soit bien clair que les explorateurs n’avaient pas un niveau proche de celui de Myriam, ce qu’à D.ieu ne plaise, la Torah aurait dû, semble-t-il, faire une distinction entre les deux passages en introduisant un

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

(36) Au verset 3 : “tous des hommes”. Néanmoins, il est bien précisé ici : “tous les hommes qui sont mentionnés dans le verset”. Ceci inclut aussi le présent verset : “envoie pour toi des hommes”. En effet, il fait référence à l’époque en laquelle les explorateurs étaient encore : “vertueux”. C’est ce que dit le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 16, au paragraphe 5. En revanche, ce n’est pas l’avis du Réem, commentant ce verset et, de même, le verset Devarim 1, 13. Celui-ci s’interroge sur l’emploi, à différentes références, du terme : “hommes” à propos d’impies, mais le Gour Aryé a déjà répondu à cette question, à la même référence de cette Paracha. Mais, Rachi ne donne pas cette explication à propos du verset : “envoie pour toi des hommes”, car la déduction en est faite

à partir de la constatation que le mot : “hommes” est superflu, dans ce verset. Mais, ce principe s’applique aussi à de nombreuses autres références. Commentant le verset Bechala’h 17, 9, Rachi dit : “choisis pour nous des hommes : vigoureux et craignant la faute, afin que leur mérite leur vienne en aide. Autre explication, ils savaient neutraliser les pratiques de sorcellerie”. Bien entendu, ceci surpasse l’emploi du terme : “hommes” pour désigner l’importance, “des hommes vertueux”. On verra, sur ce point le Gour Aryé, à cette référence et sur le verset Devarim 1, 13. On ne peut, cependant pas en faire un principe s’appliquant systématiquement, car il est ici question de choix, comme Rachi le souligne : “choisis pour nous des hommes”. On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

autre élément, entre eux<sup>(37)</sup>. C'est donc pour cette raison que Rachi s'interroge : "pourquoi la Paracha des explorateurs est-elle rapprochée de celle de Myriam ?"<sup>(38)</sup>.

5. Rachi répond donc à cette question de la façon suivante : "Celle-ci fut punie pour ce qui concerne un colportage. Or, ces impies l'ont vu et n'en ont pas tiré un enseignement". La Torah rapproche les deux passages afin de fournir une précision supplémentaire sur la gravité de la faute des explorateurs. Et, ceci explique, selon le sens simple du verset, pourquoi leur faute était tellement grave. En effet, peu avant cela, ils avaient eu la possibilité de tirer un enseignement de

l'épisode de Myriam. Or, "ils n'en ont pas tiré un enseignement".

Cet enseignement était si évident qu'une méditation approfondie sur ce qui s'était passé n'était pas nécessaire pour le comprendre. Une simple attention de leur part aurait été suffisante. Il aurait uniquement fallu qu'ils observent l'épisode de Myriam. Il faut bien en conclure que ces fautes appartiennent à la même catégorie. De ce fait, il était possible de tirer un enseignement et d'éviter la faute des explorateurs en rejetant celle de Myriam.

Cela veut dire que l'ajout qui est souligné ici par Rachi, le fait que : "ces impies l'ont vu, mais ils n'en ont pas tiré

(37) On verra le Tséda La Dare'h, à cette référence, qui dit que : "lorsque des passages qui se suivent n'ont aucun rapport et qu'il n'y a aucune comparaison entre eux, ceci relève aussi du sens simple du verset. De ce fait, il faut dire que...". On consultera ce texte.

(38) La question posée est, en l'occurrence : "pourquoi la Paracha des

explorateurs est-elle rapprochée de celle de Myriam ?". Elle est soulevée, non pas par l'envoi, proprement dit, des explorateurs, mais par l'étude de la Paracha décrivant leur faute. Toutefois, Rachi en fait mention au début de la Paracha, dès que l'on constate cette proximité, selon son habitude, à différentes références.

*Chela'h*

un enseignement" établit que la comparaison entre les deux passages porte uniquement sur la faute commise. Pour ce qui est des hommes, en revanche, non seulement les explorateurs agissaient mal, mais, en outre, ils étaient des "impies", à l'inverse de Myriam, dont il vient d'être dit que : "D.ieu l'a honorée".

6. Toutefois, ce qui vient d'être exposé semble encore difficile à comprendre. Car, quelle était la faute de Myriam ? Elle avait parlé de

Moché, "à propos de la femme de Koush qu'il avait prise", "et, maintenant, il divorçait"<sup>(39)</sup>. Or, il en était réellement ainsi ! Moché l'avait répudiée et elle en souffrait. En outre, Myriam ne voulait pas nuire à Moché, "elle n'avait pas l'intention de le dénigrer"<sup>(40)</sup>. Elle avait uniquement fait une mauvaise évaluation des qualités de Moché, par rapport à ce qu'il aurait fallu, au-delà du fait que : "c'est à Moché que D.ieu a parlé". Elle considérait que Moché n'aurait pas dû se

(39) Bealote'ha 12, 1 et commentaire de Rachi.

(40) Commentaire de Rachi, à la même référence. Et, l'on verra le Choul'han Arou'h de l'Admour

Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 156, au paragraphe 10 et 'Hochen Michpat, lois de la tromperie, au paragraphe 29.

*Likouteï Si'hot*

séparer<sup>(41)</sup> de son épouse<sup>(42)</sup>. Pour autant, pouvait-on lui infliger une telle punition uniquement pour ne pas avoir compris la grandeur de Moché ?

Rachi précise donc que sa faute fut, non pas : “un mauvais colportage”, mais bien : “ce qui concerne un colportage”, c’est-à-dire le fait qu’elle était “concernée” par tout

cela, au point de “colporter”, de parler longuement de ce sujet, en faisant précisément référence à Moché.

Myriam observa chez Moché un comportement qu’elle ne comprenait pas, mais elle n’aurait pas dû en parler, encore moins être “concernée” par cela, bien qu’elle n’ait fait que dire la vérité, sans “intention de le

(41) A fortiori en est-il ainsi selon le sens simple du verset, puisque le verset Michpatim 21, 10 dit : “il ne réduira pas le nombre de leurs relations”. Certes Rachi, dans son commentaire de la Torah, considère que Moché avait effectivement divorcé, comme l’indique le texte. Toutefois, il emploie aussi, à plusieurs reprises, l’expression : “il s’était séparé de son épouse”, par exemple dans son commentaire des versets 12, 1-2-4 et 8. Cela veut donc dire, au sens le plus simple, qu’il n’avait plus de relation avec son épouse, sans, toutefois, avoir divorcé. Il en résulte que, selon le commentaire de Rachi, il convient de distinguer deux périodes. Durant la première, Moché se sépara de son épouse sans divorcer, puis, précisément lorsque Myriam parla, à son propos, ils divorcèrent. On peut aussi déduire qu’ils venaient de divorcer des termes du verset : “à propos de l’épouse qu’il avait prise”, puisque ce

verset ne dit pas : “à propos de son épouse”, ce qui veut bien dire qu’à ce moment, elle n’était déjà plus son épouse. Le commentaire de Rachi sur le verset Bealote’ha 12, 15 indique que Tsipora avait contracté la lèpre et l’on verra les lois, à ce propos, dans le Choul’han Arou’h, Even Ha Ezer, au chapitre 76 et dans les références indiquées. C’est uniquement le verset Vaét’hanan 5, 28, qui dit : “et, tiens-toi ici avec Moi”, comme l’expliquent les Tossafot Yechénim, à cette référence et le traité Chabbat 87a, qui est reproduit dans le commentaire de Rachi sur le verset Bealote’ha 12, 8.

(42) On verra le verset Bealote’ha 12, 2 et le commentaire de Rachi, à cette référence.

(43) On consultera le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, Ora’h ‘Haïm, même chapitre, au paragraphe 12, qui dit : “parce qu’il relatait...”.



*Chela'h*

dénigrer", comme on l'a indiqué. En effet, être "concerné", parler de Moché ne pouvait pas avoir pour effet un : "colportage positif", mais uniquement conduire à une parole qui irait à l'encontre de cela<sup>(43)</sup>. Pour comprendre l'attitude de Moché, elle aurait dû, bien au contraire, l'interroger, directement et discrètement.

Or, la faute des explorateurs fut comparable à cela. Eux-mêmes ne dirent pas de mensonge, à propos d'Erets Israël<sup>(44)</sup>. En revanche, leurs propos<sup>(45)</sup> étaient : "ce qui concerne un colportage". Ils ont montré et souligné la puissance des habitants de ce pays au point d'effrayer les enfants d'Israël<sup>(46)</sup>, qui, de ce fait, ne voulaient plus se rendre en Terre sainte.

Ainsi, s'ils se demandaient comment D.ieu pouvait leur ordonner de se rendre en Erets Israël, malgré la puissance des habitants de ce pays, les explorateurs auraient pu n'évoquer ce point que brièvement, ou même interroger Moché, à ce propos. En se "concernant" pour le colportage, en multipliant les propos décrivant la force des habitants de la Terre sainte, au point d'émettre une conclusion : "nous ne pourrions pas y aller", ils ne pouvaient que conduire<sup>(47)</sup> les enfants d'Israël à se révolter et à proclamer : "nommons un chef et rentrons en Egypte"<sup>(48)</sup>.

7. De fait, comment Myriam en arriva-t-elle à "colporter" à propos de Moché ? On peut le déduire de l'argument qu'elle avançait : "Est-ce

(44) On verra, sur ce point, la note 11 ci-dessus.

(45) Avant même d'en avoir tiré une conclusion : "nous ne pourrions nous y rendre".

(46) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Chela'h 13, 29.

(47) Selon les termes de Moché, rapportés dans la Parchat Matot, à la référence qui est indiquée dans la note 18 : "ils ont découragé le cœur des enfants d'Israël".

(48) Chela'h 14, 4 et l'on verra les versets Devarim 1, 26-28.

*Likouteï Si'hot*

uniquement à Moché que l'Eternel a parlé ? Il a également parlé avec nous !"<sup>(49)</sup>. Parce que D.ieu : "a également parlé avec nous", avec Myriam et Aharon, celle-ci n'imaginait pas que l'élévation de Moché, par rapport à elle, ait pu être aussi importante, au point de faire souffrir : "la femme de Koush qui était agréable, en tout point", de se libérer de l'obligation divine : "Il ne réduira pas le nombre de leurs relations" et de : "se séparer de son épouse"<sup>(50)</sup>.

Or, il en fut de même pour les explorateurs. Ceux-ci se dirent que Moché les avait choisis : "selon la Parole de D.ieu"<sup>(51)</sup>. En l'accomplissement de cette mission, nul ne pouvait donc être plus élevé qu'eux et avoir une compréhension supérieure à la leur. Or, eux-mêmes, les émissaires de D.ieu, affirmaient, en l'occurrence, que : "nous étions, à

nos propres yeux, comme des sauterelles"<sup>(52)</sup>. Ils étaient donc persuadés que leur discours était réellement : "selon la Parole de D.ieu", pour tous les enfants d'Israël. De ce fait, ils en tirèrent une conclusion, de leur propre initiative, en l'appliquant à tous les enfants d'Israël : "nous ne pourrions pas y aller".

Les explorateurs ne pensaient donc pas qu'il fallait se rendre en Erets Israël et ils se consacrèrent à l'expliquer longuement, en "colportant", à propos de la Terre sainte. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi Rachi précise que Myriam : "avait parlé de son frère". En effet, cette précision permet de comprendre encore plus clairement pourquoi : "ces impies l'ont vu, mais n'en ont pas tiré un enseignement" sur la manière d'évaluer quelqu'un qui est plus haut que soi.

(49) Beaalote'ha 12, 2.

(50) Selon les termes de Rachi, au verset 8.

(51) Chela'h 13, 3. Ils étaient : "les plus élevés et les plus raffinés", comme le précise Rachi, commentant le verset Devarim 1, 23.

(52) Chela'h 13, 33.

*Chela'h*

Chez Myriam, on avait pu constater, en effet, que : “elle avait parlé de son frère”. Or, un frère est : “la moitié de sa chair”<sup>(53)</sup>. De manière naturelle, il est difficile d’imaginer que son propre frère soit à la fois : “la moitié de sa chair” et, simultanément, quelqu’un de beaucoup plus élevé que soi. Malgré cela, Myriam fut punie, pour l’avoir fait. A fortiori les explorateurs ne pouvaient-ils penser que tous les enfants d’Israël, y compris Moché et Aharon, devaient leur emboîter le pas et adopter leur conclusion.

8. On découvre, en outre, une autre précision, dans ce

commentaire de Rachi : “Ces impies l’ont vu et n’en ont pas tiré un enseignement”. Pourquoi donc préciser qu’ils : “l’ont vu” ? Pourquoi ne pas dire simplement que : “ces impies n’en ont pas tiré un enseignement” ?

Nous le comprendrons en répondant, au préalable, à une question, de portée générale, qui est soulevée par cet épisode des explorateurs<sup>(54)</sup>. En effet, quel est le fait nouveau qui est apparu chez eux du fait de leur reconnaissance d’Erets Israël<sup>(55)</sup> et qui les a effrayés, au point d’affirmer que : “nous ne pourrions pas y aller” ?

(53) Bealote’ha 12, 12 et commentaire de Rachi, à la même référence. Ceci permet de comprendre pourquoi Rachi modifie les termes du verset : “elle parla à propos de Moché” et il écrit : “à propos de son frère”. On trouvera également une autre explication de ce commentaire de Rachi dans le Likouteï Si’hot, tome 13, à la page 47, dans la note 24.

(54) Concernant ce qui suit, on verra le Likouteï Si’hot, tome 8, à partir de la page 290.

(55) Rachi, commentant le verset Chela’h 13, 26, dit : “ils y avancèrent avec une idée négative”. Il veut dire que, lorsqu’ils cessèrent de se rendre en Erets Israël et avancèrent à l’intérieur de ce pays, comme on peut le déduire de son commentaire du verset 3, “ils étaient, à ce moment-là, des hommes vertueux”. Il est donc inutile d’introduire ici l’interprétation qui est faite par les commentateurs de Rachi, à cette référence, mais qui reste difficile à accepter, selon laquelle ils devinrent immédiatement des impies.

*Likouteï Si'hot*

Tout ce qu'ils observèrent là-bas, "le peuple qui vit dans le pays est puissant", leur était déjà connu à l'avance<sup>(56)</sup>. En effet,

A) déjà, en Egypte, on savait quelle était la situation du pays de Canaan<sup>(57)</sup>,

B) et l'on savait aussi qui étaient les habitants du pays de Canaan<sup>(58)</sup>. On avait,

notamment, connaissance de leur puissance, mais celle-ci n'inspirait pas la crainte. Et, les enfants d'Israël étaient prêts, malgré cela, à se rendre en Erets Israël<sup>(59)</sup>.

L'explication de tout cela<sup>(60)</sup> peut être déduite de l'affirmation de nos Sages<sup>(61)</sup>, dont la mémoire est une béné-

(56) Moché les envoya pour voir : "s'il est fort ou faible", selon les termes du verset Chela'h 13, 18. Cela ne veut pas dire uniquement qu'ils devaient s'enquérir de leur force. Il leur fallait aussi déterminer où se trouvait leur force, quel chemin il fallait suivre et de quelle manière les conquérir, comme le dit le Michné Torah, dans le verset Devarim 1, 22, et l'on verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence : "nous enverrons des hommes... et ils nous répondront... le chemin que nous emprunterons et les villes dans lesquelles nous nous rendrons". Rachi précise, à ce propos : "il faut d'abord conquérir". C'est aussi ce que dit le Ramban, au début de notre Paracha.

(57) Selon les termes du Ramban, à cette référence : "il est impossible que ceux qui résidaient en Egypte n'aient pas eu connaissance du pays de Canaan", bien que : "les enfants d'Israël étaient esclaves en Egypte, durement assujettis. Ils ne savaient pas et ils ne comprenaient pas", mais il est bien clair que, depuis leur sortie

d'Egypte jusqu'à l'envoi des explorateurs, ils avaient déjà entendu tout cela, de la bouche des passants et des commerçants des nations. C'est aussi ce que l'on peut déduire du Cantique de la mer, comme le précise le texte.

(58) Bechala'h 15, 15.

(59) En effet, le but de l'envoi des explorateurs était uniquement de déterminer la façon de conquérir le pays et l'organisation de la conquête, comme on l'a indiqué dans la note 56. Commentant le verset Devarim 1, 23, Rachi dit : "peut-être reviendrez-vous sur votre position". Cela veut dire que, dans le choix de la manière de conquérir, "vous devez vous en remettre à moi". On verra la fin du commentaire du Ramban, précédemment cité, qui précise : "selon l'avis de nos maîtres".

(60) On verra, à ce propos, le Ramban, à la même référence, à propos de la raison pour laquelle Moché décida d'envoyer les explorateurs.

(61) On verra le Me'hilta sur le verset Yethro 19, 9.

*Chela'h*

diction, selon laquelle : "l'audition ne peut être comparée à la vision". De ce fait, lorsqu'ils ne firent qu'entendre parler de la force des habitants de ce pays, ils ne furent pas effrayés par les difficultés et ils se tenaient donc prêts à se rendre en Erets Israël. En revanche, quand ils observèrent, de leurs propres yeux, que : "le peuple est puissant", ils regrettèrent d'avoir, au préalable, signifié leur accord.

C'est la raison pour laquelle les explorateurs répétaient, à diverses reprises : "nous avons vu"<sup>(62)</sup>, soulignant qu'ils avaient eux-mêmes observé ce qu'ils relaient et que : "on leur fit voir le fruit de la terre"<sup>(63)</sup>. De ce fait, Rachi souligne que : "ces impies l'ont vu". Ainsi, ils avaient eux-mêmes observé ce qui était arrivé à Myriam et ceci aurait dû leur insuffler la force de surmonter l'épreuve de ce qu'ils "voyaient" dans le pays de Canaan.

S'ils avaient seulement "entendu" la punition de

Myriam, on n'aurait pas pu leur reprocher de : "ne pas en avoir tiré un enseignement". En effet, la faute aurait alors été liée à la vision et la capacité de s'en préserver, à l'audition. Rachi souligne donc que : "ils l'ont vu", que la force qui leur était insufflée pour ne pas commettre la faute émanait effectivement de la vision. Malgré cela, "ils n'en ont pas tiré un enseignement".

9. On trouve aussi des "notions merveilleuses"<sup>(64)</sup>, appartenant au domaine de la Hala'ha de la Torah, dans ce commentaire de la Torah, au moins si on l'envisage d'une manière profonde. Nous formulerons, tout d'abord, la question suivante :

Comment la Torah peut-elle rapprocher la Paracha de Myriam de celle des explorateurs, ce qui a pour effet d'éveiller la suspicion contre Myriam, en faisant croire que sa faute est comparable, d'une certaine façon, à celle des explorateurs ? N'est-il pas dit

(62) Chela'h 13, 28 et 13, 32-33.

(63) Chela'h 13, 26 et 27, qui dit : "voici son fruit".

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

*Likouteï Si'hot*

que : “vous serez irréprochables envers l’Eternel et envers Israël”<sup>(65)</sup> ?

On peut, semble-t-il, répondre à cette question selon la conception de Rachi, dans son commentaire de la Torah<sup>(66)</sup>, qui est basé sur l’avis<sup>(67)</sup> selon lequel : “la Torah fut donnée par passages”. Moché rédigeait donc chaque Paracha, dès qu’il la recevait<sup>(68)</sup>. Il est donc logique d’admettre que le début de la Parchat Chela’h rapporte tout

ce qui se passa le même jour, en l’occurrence le 29 Sivan<sup>(69)</sup>. C’est ainsi que s’acheva : “envoie pour toi”, la délégation des explorateurs et la mission qui leur fut confiée par Moché.

Moché, qui possédait la qualité de l’empressement<sup>(70)</sup>, écrivait donc aussitôt chaque nouvelle Paracha afin de ne pas retarder l’ajout d’un passage de plus à la Loi écrite<sup>(71)</sup>. Il est donc bien évident que chaque journée, dans le

(65) Matot 32, 22 et l’on verra, notamment, le Yerouchalmi, traité Shekalim, chapitre 3, fin du paragraphe 2.

(66) Michpatim 24, 4 et l’on verra les Tossafot sur le traité Guittin 60a, dont l’explication, qui est citée par le Réém, n’est pas conforme au commentaire de Rachi, à cette référence du traité Guittin et la première explication du Réém, à cette même référence de la Parchat Michpatim. En revanche, on verra aussi les commentaires du Gour Aryé et du Tséda La Dare’h, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici. On verra aussi les causeries du second soir de ‘Hanouka et du Chabbat Parchat Michpatim 5742.

(67) Traité Guittin 60a.

(68) Commentaire de Rachi sur le traité Guittin 60a.

(69) On verra la note 2, ci-dessus.

(70) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Yethro 19, 14, de même que sur les versets Chemot 4, 24 et Bechala’h 16, 22.

(71) Il est difficile d’admettre que Moché ait attendu la fin de la Paracha des explorateurs. En effet, pourquoi aurait-il retardé l’ajout d’une partie de la Loi écrite pendant plus de quarante jours ? On verra aussi ce que dit le traité Baba Batra 15a : “le Saint béni soit-Il parle et Moché écrit” et il conclut : “c’est comme s’il le lisait de Sa bouche... et c’est Moi Qui l’écris”. Cela se passait donc de manière simultanée.

*Chela'h*

désert, y compris ces 28 et 29 Sivan, comprenait de nombreux événements, concernant les six cent mille hommes et les femmes qui étaient encore plus nombreuses. Et, bien plus, tous se déplaçaient, campaient, démontaient et remontaient le Sanctuaire. De nombreux autres événements se produisaient encore.

Un grand nombre de ces événements intervinrent entre la réintégration de Myriam, le 28 Sivan, le retrait du Sanctuaire et l'Injonction : "envoie pour toi", celle des explorateurs, qui fut mise en pratique après avoir placé les bannières des tribus et remonté le Sanctuaire, lorsque : "vous vous êtes tous rapprochés de moi". On peut donc penser que plusieurs milliers d'événements se produisirent entre la réintégration de Myriam et l'envoi des explorateurs, notamment ceux qui étaient liés à des Mitsvot, "c'est selon la Parole de D.ieu qu'ils voyageaient et qu'ils campaient", de même que

l'offrande des sacrifices, dans le Sanctuaire. Malgré tout cela, Moché écrivit la Paracha des explorateurs, dans la Torah, en sorte qu'elle se trouve à proximité de celle de Myriam. C'est donc de ce rapprochement que l'on pouvait et que l'on devait tirer un enseignement.

C'est pour cette raison que l'on peut effectivement se demander pourquoi avoir placé cette Paracha à une référence qui soulève une suspicion et c'était, en l'occurrence, afin de mettre en garde les explorateurs et de les protéger. Toutefois, une question se pose encore. Il est un principe établi<sup>(72)</sup> selon lequel : "on ne dit pas à quelqu'un : commets une faute afin de conférer un mérite à ton prochain". Mais, Rachi répond également à cette objection en indiquant que : "ils n'en ont pas tiré un enseignement", au lieu de dire que : "ces impies ont commis une faute", comme nous le montrerons.

(72) Traité Chabbat 4a et références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

10. Faisant référence au principe selon lequel : “on ne dit pas à quelqu’un : commets une faute afin de conférer un mérite à ton prochain”, Rachi explique<sup>(73)</sup> : “afin que ton prochain n’encourt pas une grave punition” et ceci soulève l’interrogation suivante. Rachi n’aurait-il pas dû dire que : “conférer un mérite à ton prochain” signifie que : “ton prochain” sera préservé de la transgression d’une faute grave ? Pourquoi préfère-t-il la formulation : “ne pas encourir une grave punition” ?

On peut donc penser que Rachi adopte ici l’avis des Tossafot<sup>(74)</sup> selon lequel ce principe s’applique uniquement lorsque : “l’action interdite a d’ores et déjà été faite”.

En revanche, quand il s’agit d’empêcher son prochain de commettre une faute grave, on ne demande pas à quelqu’un de commettre une faute, même légère, pour l’en préserver.

C’est pour cette raison que Rachi précise : “afin que ton prochain n’encourt pas une grave punition”. Il souligne ainsi que le principe s’applique seulement quand l’interdiction est déjà commise et qu’il s’agit uniquement de protéger l’autre de la punition.

Ceci permet de comprendre pourquoi la Torah place Myriam dans une situation qui soulève la suspicion en rapprochant les deux passages. En effet<sup>(75)</sup>, de cette

(73) A cette référence du traité Chabbat.

(74) A la même référence, selon l’explication du Riva. Il en est de même selon le Rachba et le Meïri, à cette même référence.

(75) De même, on peut dire, d’après l’explication des Tossafot et, notam-

ment du Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, à la fin du chapitre 306, que, pour une Mitsva qui concerne le grand nombre, en l’occurrence pour préserver le grand nombre de la faute, on peut demander à un homme de commettre une faute.



*Chela'h*

Paracha de Myriam, les explorateurs<sup>(76)</sup> auraient dû tirer un enseignement et, de la sorte, se préserver, d'emblée, de la faute qu'ils ont com-mise.

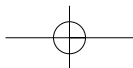
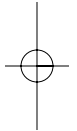
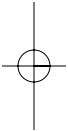
Rachi fait allusion à tout cela par les mots : "ils n'ont

pas tiré l'enseignement". Car, la finalité de cet enseignement est : "vous garderez"<sup>(77)</sup>, de protéger l'homme, afin qu'il ne commette pas de faute et qu'il adopte un comportement droit<sup>(78)</sup>.

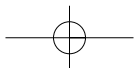
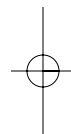
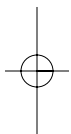
(76) Selon l'avis du traité Guittin 60a qui dit que la Torah fut donnée d'ores et déjà achevée et scellée, on peut dire qu'elle rapproche ces deux passages pour nous faire connaître la faute des explorateurs et donc pour nous empêcher de la commettre. Il était donc justifié de soulever un état de suspicion à l'encontre de Myriam pour préserver celui qui étudie ce passage de commettre la même faute.

(77) Devarim 11, 2-8.

(78) On notera qu'ils tirèrent cet enseignement de la fin de ce passage : "afin que vous vous renforciez, que vous veniez et que vous héritiez de la terre".



**KORA'H**



## *Kora'h*

## *Kora'h*

### *La chute de Kora'h*

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Kora'h*

*5733-1973 et 5734-1974)*

*(Likouteï Si'hot, tome 18, page 187)*

1. On sait que la Torah est unique et que ses quatre paliers d'interprétation, sens simple, sens allusif, sens analytique, sens ésotérique forment, tous ensemble, une seule et même Torah, intègre<sup>(1)</sup>. C'est ce que soulignent les termes du Zohar<sup>(2)</sup>, à propos de la dimension profonde de la Torah et de sa partie révélée, en les appelant : "âme" et : "corps", ce qui veut bien dire qu'elles sont l'âme et le corps d'une seule et même entité.

Le principe qui vient d'être énoncé soulève une interrogation sur notre Paracha, à propos de la controverse de Kora'h. Dans la dimension profonde de la Torah<sup>(3)</sup>, on explique longuement la grande qualité et le haut niveau de Kora'h<sup>(4)</sup>, la haute teneur de l'argument qu'il souleva, puis la précision selon laquelle son erreur consista à revendiquer un mode d'organisation qui transformait les Léviim en Cohanim, comme ce sera le cas dans le monde futur. En revanche, une telle concep-

(1) On verra l'introduction du livre du Be'hayé.

(2) Tome 3, à la page 152a.

(3) On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Kora'h, à partir de la page 54b et les références qui y sont indiquées, le Or Ha Torah, Parchat Kora'h, notamment aux pages

686 et 692. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 18, dans les causeries n°3 et n°5 de la Parchat Kora'h, de même que le tome 4 et le tome 5.

(4) On retrouve l'équivalent de tout cela à propos des explorateurs et l'on verra, à ce sujet, la causerie du Chabbat Parchat Kora'h 5740.

*Likouteï Si'hot*

tion ne s'applique pas encore : "en ce jour, pour les faire", à l'heure actuelle, comme l'explique longuement la 'Hassidout.

A l'inverse, selon le sens simple du verset, on peut constater la grande descente, la chute de Kora'h, la grande punition qui lui fut infligée, de même qu'à toute son assemblée, du fait de cette controverse, comme l'expliquent longuement le sens simple des versets et, plus encore, les commentateurs de la Torah.

Certes, il n'y a pas là une très forte question, car, même si la Torah est unique, chacune de ses parties est plus spécifiquement attachée à un monde particulier, à un niveau spécifique, ayant des règles qui lui sont propres<sup>(5)</sup>. Pour autant, il reste possible de s'interroger ici, car les parties de la Torah correspondent aux quatre mondes<sup>(6)</sup>, découlant l'un de l'autre. On devrait donc observer, également<sup>(7)</sup> dans son sens simple<sup>(8)</sup>, au moins jusqu'à un certain point, la qualité de Kora'h et de l'argument qu'il présenta,

(5) Il en est de même au sein de chaque partie de la Torah. Ainsi, par exemple, on ne déduit pas une interdiction d'une question financière, selon le traité Bera'hot 19b.

(6) Début du Naguid Ou Metsavé, selon le Ets 'Haïm. Nahar Chalom, à la fin de l'introduction du Re'hovot Ha Nahar. Michnat 'Hassidim, traité "obligation des âmes", chapitre 1, à la Michna 2, qui est cité et commenté dans le Likouteï Dibbourim, tome 4, à la page 771a. On verra aussi l'introduction de Rabbi 'Haïm Vital à Chaar Ha Hakdamot, qui est reproduite dans le Kountrass Ets Ha 'Haïm, premier additif, à partir de la page 62 et le Ramaz sur le Zohar, tome 1, à la page 4b.

(7) On verra le Déré'h Mitsvoté'ha, à la page 5a, qui dit que : "en réalité, la

Torah a une partie cachée et une partie révélée, mais cette dernière est conforme à la première, comme le corps à l'âme".

(8) Tout comme, parmi les mondes, dans l'expression : "Je l'ai également fait", le mot "également" fait allusion à Atsilout et : "fait" à Assya. Or, l'un et l'autre se trouvent côte à côte et l'on verra, à ce propos, le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 69c. Il en est donc de même également pour les quatre parties de la Torah, sens simple, sens allusif, sens analytique et sens ésotérique. Ce dernier, correspondant à Atsilout, est lié au premier, correspondant à Assya. On verra le Likouteï Torah, Vaykra, à la page 5d, qui cite l'expression : "Je l'ai également fait" à propos de la relation entre la dimension profonde de la

*Kora'h*

comme l'explique largement la dimension profonde de la Torah.

2. Nous comprendrons tout cela après avoir posé quelques questions et recherché certaines précisions sur le sens simple des versets :

A) Comment ces deux cent cinquante hommes purent-ils donner leur accord pour offrir le sacrifice des encens, conformément à la question que Moché notre maître leur posa lui-même<sup>(9)</sup> ? Ne savaient-ils pas que : "ainsi furent brûlés Nadav et Avihou"<sup>(10)</sup>, que celui qui n'est pas Cohen et qui effectue, néanmoins, le sacrifice des encens est passible de la peine

capitale ? Le Midrash<sup>(10)</sup> et le commentaire de Rachi<sup>(11)</sup> précisent que : "ils n'étaient pas sots, on les avait averti et ils avaient accepté de faire ce sacrifice, commettant ainsi une faute". Mais, une telle situation doit encore être expliquée : comment furent-ils conduits à commettre pareille faute, à mettre leur vie en danger de cette façon ?

B) Il est dit, dans le Midrash<sup>(10)</sup> et dans le commentaire de Rachi, à propos de la parole de Moché : "faites ceci, prenez des bâtons", que Moché leur apporta l'explication suivante : "nous n'avons qu'un Dieu unique, qu'un seul grand Prêtre et vous êtes deux cent cinquante person-

Torah et la Loi écrite. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 5, page 1, dans la note 3.

(9) Bien entendu, il voulut qu'ils abandonnent la controverse. A fortiori en est-il ainsi puisque, par la suite, "Moché se leva et il se rendit chez Datan". Plus encore, Rachi explique, à cette référence : "il pensait qu'ils lui réserveraient un bon accueil", comme le précise le Midrash Bamidbar

Rabba, chapitre 18, au paragraphe 4, non pas comme l'interprétation du traité Sanhédrin 110a, selon lequel il ne voulait pas que la controverse perdure.

(10) Midrash Tan'houma, Parchat Kora'h, au chapitre 5 et Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 8, de même que le commentaire de Rachi sur le verset 16, 6.

(11) Sur le verset 16, 7.

*Likouteï Si'hot*

nes, qui demandez la grande Prêtrise. Or, je la veux, moi aussi”<sup>(12)</sup>.

Là encore, cette affirmation est difficile à comprendre. Deux cent cinquante personnes contestent la grande Prêtrise d’Aharon et souhaitent la lui reprendre. Comment donc Moché peut-il apporter sa participation, au même titre que tous les autres, en affirmant, au moins oralement<sup>(13)</sup> : “je la veux, moi-aussi” ? Pourquoi Moché devait-il dire cela ? Quelle influence ces mots étaient-ils censés avoir sur ces deux cent cinquante personnes ?

C) Sur cette controverse de Kora’h, dans sa globalité, on peut se poser la question suivante. D.ieu avait dit à Moché : “ils croiront en Toi pour l’éternité”<sup>(14)</sup>. Dès lors, comment Kora’h osa-t-il le contester et, avec toute son assemblée, ne pas croire qu’il agissait ainsi parce que : “l’Eternel m’a envoyé” pour le faire<sup>(15)</sup> ? Bien plus, ces deux cent cinquante personnes n’étaient-ils pas eux-mêmes des chefs de Sanhédrin et des dirigeants de la communauté ?

Or, le Rambam<sup>(16)</sup> et les commentateurs de la Torah<sup>(17)</sup> expliquent que : “ils croiront en Toi pour l’éternité” était la

(12) Ceci semble confirmer l’avis, dans le traité Zeva’him 102a, le Midrash Chemot Rabba, chapitre 37, au paragraphe 1, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 11, au paragraphe 6 et les références indiquées, selon lequel, pendant les sept jours d’inauguration, c’est Moché qui était le grand Prêtre. C’est aussi ce que dit Rachi, commentant les versets Chemot 4, 14 et Emor 21, 22. On verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 6, page 175, mais ce point ne sera pas traité ici.

(13) On verra le traité Avot, chapitre 1, à la Michna 11 : “Sages, soyez circonspects dans vos propos !”.

(14) Yethro 19, 9.

(15) Kora’h 16, 28 et le commentaire de Rachi sur le verset 29 dit : “J’ai tout fait de mon propre chef et il a raison de me contester”. On verra aussi le commentaire de Rachi au début de la Parchat Kora’h : “Pourquoi Kora’h contesta-t-il Moché ? Je le remets en cause et je rejette ses propos”.

(16) Au début du chapitre 8, des lois des fondements de la Torah.

(17) On verra le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur ce verset de la Parchat Yethro, de même que ceux du Ramban et du Or Ha ‘Haïm, à la même référence.



## *Kora'h*

conséquence du fait que : “nos yeux ont vu et non un étranger, nos oreilles ont entendu et non quelqu’un d’autre, le feu, les voix et les éclairs. Il se présentait devant la nuée, la Voix s’adressait à lui et nous avons entendu : Moché, Moché<sup>(18)</sup>, va leur dire ceci...”.

Ainsi, il est enseigné que : “si un prophète survient, faisant des signes, des grands miracles, pour contester la prophétie de Moché notre maître, on ne l’écouterait pas et l’on saura, avec certitude, que ces signes ont été obtenus par des imprécations et par la sorcellerie. Car, la prophétie de Moché, notre maître n’est pas basée sur des signes. En fait, nous avons vu de nos propres yeux, nous avons entendu de

nos propres oreilles, comme il a lui-même entendu<sup>(19)</sup>”.

Il en est ainsi en chaque génération et plus encore en celle-là. Dès lors, comment est-il concevable qu’après tout cela soit venu Kora’h, qui n’était pas un prophète, qui ne faisait pas de signes, pas de miracles et qu’il ait pu, néanmoins, entraîner toute une assemblée d’enfants d’Israël<sup>(20)</sup> à contester Moché<sup>(21)</sup>, en tant que prophète comme en tant qu’émissaire de D.ieu<sup>(22)</sup> ?

3. L’explication de tout cela est la suivante. Comme le verset l’établit clairement, le but de la controverse de Kora’h et de son assemblée était de maintenir le statut de grand Prêtre, mais de le faire attribuer à toutes ces person-

(18) On verra le Torat Cohanim, au début de la Parchat Vaykra, qui demande : “D’où sait-on que chaque appel était introduit par : Moché, Moché ?”.

(19) On peut se demander pourquoi il n’est pas dit : “il a lui-même vu et entendu”.

(20) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 16, 19.

(21) S’agissant des autres fautes qui sont mentionnées dans la Torah avant cela, comme l’indique le Midrash

Tan’houma, à la même référence, au chapitre 4, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 6 et le commentaire de Rachi sur le verset 16, 4, le veau d’or, ceux qui voulurent de la viande et les explorateurs, cette question ne se pose pas, car, dans tous ces cas, la prophétie de Moché ne fut pas remise en cause.

(22) On verra le commentaire du Ramban sur le verset Kora’h 16, 29, de même que sur le verset 16, 21.

*Likouteï Si'hot*

nes à la fois, “vous avez demandé également la prêtrise”<sup>(23)</sup>.

On peut donc penser qu'en défiant Moché, Kora'h ne contestait pas sa qualité d'émissaire de D.ieu et le fait que D.ieu lui avait effectivement demandé tout ce qu'il avait accompli au préalable, y compris en ce qui concerne la prêtrise. Néanmoins, Kora'h pensait que l'on pouvait ajouter un élément supplémentaire à ce que D.ieu avait dit, ou bien en retrancher un<sup>(24)</sup>.

Ainsi, la prière et la requête permettent d'implorer D.ieu de changer un décret, de le supprimer. Et, de fait, on avait déjà observé l'effet de la prière de Moché, après la faute du veau d'or, puis après celle des explorateurs. De même, Kora'h pensait que l'on pouvait demander à D.ieu de supprimer le statut de grand Prêtre d'Aharon afin de le lui attribuer<sup>(24\*)</sup>. Bien plus, la prêtrise appartenait, dans un premier temps, aux aînés, puis, du fait de la faute<sup>(25)</sup>, celle-ci leur fut retirée

(23) Verset 16, 10, qui ne dit pas que la requête portait aussi sur la grande Prêtrise. C'est, en revanche, ce que disent le Targoum Onkelos et le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, à cette référence. C'est aussi ce que l'on peut déduire des Midrashim qui sont cités à la note 10 et du commentaire de Rachi sur la note 6.

(24) C'est ce que Rachi dit, à la fin de son commentaire sur le verset Vaye'hi 49, 3 et sur le verset Chemot 4, 14. On verra aussi le commentaire du Or Ha 'Haïm sur le verset Kora'h 16, 28. (24\*) La réponse de l'assemblée de Kora'h fut : “Moché est vérité et sa Torah est vérité”, selon les traités Baba Batra 74a et Sanhédrin 110a, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre

18, au paragraphe 20, dans la version du Be'hayé et du Kéli Yakar, sur le verset Kora'h 16, 34 et le Midrash Tan'houma, Parchat Kora'h, au chapitre 11. Il en résulte que, par cette réponse, tous reconnurent que cet état de fait ne pouvait pas être modifié, car comme le disent nos maîtres, dont la mémoire est une bénédiction, notamment dans le Yerouchalmi, traité Sanhédrin, chapitre 1, au paragraphe 1, dans le Midrash Devarim Rabba, chapitre 1, au paragraphe 10 : “le sceau du Saint béni soit-Il est Vérité”.

(25) Selon, notamment, le commentaire de Rachi sur le verset Bamidbar 3, 12.

## *Kora'h*

et transmise à la tribu de Lévi, à Aharon et à ses fils<sup>(26)</sup>.

Et, bien plus, on peut donner la raison de tout cela. Aharon était impliqué, d'une certaine façon, dans la faute du veau d'or, justifiant que la prêtrise ait été transmise<sup>(27)</sup> aux Cohanim<sup>(28)</sup>, alors que les Léviim, toute la tribu de Lévi, y compris Kora'h, n'avaient en aucune façon fait cette faute<sup>(29)</sup>. Bien au contraire, ils avaient lutté contre ceux qui l'avaient commise<sup>(30)</sup>.

Moché constata que Kora'h et son assemblée venaient le remettre en cause, en prétendant que : "ce n'est pas l'Eternel Qui m'a envoyé". En effet, "l'homme

Moché était très humble, parmi tous les hommes, sur la surface de la terre"<sup>(31)</sup> et il considérait, de ce fait, que la promesse de D.ieu, "ils croiront en Toi pour l'éternité", ne s'était pas réalisée, tout comme notre père Yaakov, à son époque, avait eu peur : "peut-être me suis-je souillé par la faute"<sup>(32)</sup>, en dépit de la Promesse divine qu'il avait reçue.

4. Ce qui vient d'être dit permet d'établir que ces deux cent cinquante personnes n'avaient pas l'intention de remettre Moché en cause. Ils souhaitaient uniquement être eux-mêmes des grands Prêtres, comme le souligne Rachi : "Vous êtes deux cent

(26) On verra, en particulier, le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, au début de la Parchat Kora'h, celui du Ramban, à la même référence et sur le verset 16, 5, de même que celui du Be'hayé, à la même référence.

(27) Il en était de même pour Moché. Du fait de la faute, celui-ci cessa d'être grand Prêtre, après les sept jours de l'inauguration du Sanctuaire, comme l'indiquent la note 12 et les références qui y sont indiquées.

(28) On verra aussi le Paané'a'h Raza, au début de la Parchat Kora'h, au paragraphe : "Datan".

(29) Un autre élément se mêla à cela : "il jalouxa la nomination d'Eltsafan, fils d'Ouzyel", comme le dit Rachi, au début de la Parchat Kora'h". C'est pour cela qu'il contesta Moché et qu'il attira tous les autres à lui, comme le dit Rachi, commentant le verset 16, 19 et l'on verra le traité Avot, chapitre 4, à la Michna 21.

(30) Tissa 32, 26 et 25.

(31) Beaalote'ha 125, 3.

(32) Commentaire de Rachi sur le verset Vaychla'h 32, 11.

*Likouteï Si'hot*

cinquante personnes et vous voulez le statut de grand Prêtre". En fait, Kora'h souhaitait être le seul grand Prêtre, à la place d'Aaron, alors que les deux cent cinquante personnes voulaient l'être en plus d'Aaron<sup>(33)</sup>.

Pourquoi avaient-ils le désir d'être grands Prêtres ? Les Midrashim et le commentaire de Rachi le disent aussi. Moché lui-même avait déclaré : "je la veux, moi aussi"<sup>(34)</sup>, ce qui veut bien dire qu'il voulait avoir le titre de grand Prêtre, qui est bon et très élevé. Tous ces hommes n'avaient pas une telle motivation dans le but d'imposer leur autorité aux autres, mais bien parce qu'un grand Prêtre est séparé de tout Israël,

"Saint des saints"<sup>(35)</sup>. En permanence, "il se tient devant l'Eternel pour Le servir" et ces hommes désiraient donc être : "Saint des saints", au niveau d'un grand Prêtre<sup>(36)</sup>.

Moché notre maître leur répondit et il leur expliqua qu'avoir la volonté d'être le grand Prêtre était, certes, une motivation positive et, bien plus, il leur affirma que : "je le veux aussi". Pour autant, dans la pratique, il ne peut y avoir qu'un seul grand Prêtre !

5. Malgré tout cela, leur motivation était si forte qu'ils acceptèrent d'offrir le sacrifice des encens, bien que Moché les ait mis en garde : "tous seront perdus". Car, ils étaient

(33) C'est ce que l'on peut déduire des Midrashim précédemment cités et du commentaire de Rachi cité à la note 10 et sur le verset 7. On verra aussi le Panim Yafot, au début de la Parchat Kora'h.

(34) Car il est évident que Moché est vérité et qu'il parle vrai.

(35) Divreï Ha Yamim 1, 23, 13.

(36) On verra aussi le Chnei Lou'hot Ha Berit, Parchat Kora'h, à la page

358a-b. Néanmoins, l'affirmation de ce texte porte sur les deux cent cinquante personnes qui suivaient Kora'h. Il n'en était pas de même, en revanche, pour Kora'h lui-même, qui niait la prophétie. C'est aussi ce que dit le Tsafnat Paanéah sur le verset Kora'h 16, 17, qui précise la différence entre les deux cent cinquante personnes et Kora'h.

## *Kora'h*

prêts à cette éventualité pour pouvoir assumer, au moins pendant un moment, une forme aussi élevée du service de D.ieu, pour se tenir devant l'Eternel et être proches de Lui, comme le furent Nadav et Avihou<sup>(36)</sup>.

On trouve une même explication à propos du grand Prêtre, à l'époque du second Temple. Il est dit, en effet, que : "aucun d'eux ne finissait l'année"<sup>(37)</sup>. Malgré cela, ils s'efforçaient d'obtenir cette fonction et, bien plus : "ils donnaient de l'argent pour cela"<sup>(38)</sup>. Ceci peut paraître surprenant. Tous voyaient que le grand Prêtre précédent n'avait pas achevé l'année et ils savaient qu'eux-mêmes n'étaient pas au niveau d'une telle fonction. Dès lors, pourquoi voulaient-ils devenir grand Prêtre ?

L'explication est la suivante. Leur désir et leur soif d'entrer dans le Saint des saints, à Yom Kippour, là où la Présence divine se révélait à l'évidence, étaient si grands qu'ils étaient prêts à tout pour y parvenir, y compris à ne pas terminer l'année.

6. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi, y compris selon le sens simple du verset, la controverse de Kora'h et de son assemblée exprime effectivement la qualité et l'élévation. Car, comme on l'a dit, la raison et la justification de cette controverse étaient leur volonté d'être grand Prêtre, d'être consacré à D.ieu, Saint des saints.

D'où Kora'h et son assemblée tiraient-ils la volonté d'être des grands Prêtres ? La réponse se trouve dans les propos de Kora'h<sup>(39)</sup> : "car

(37) Traité Yoma 9a. Yerouchalmi, traité Yoma, chapitre 1, au paragraphe 1.

(38) C'est ce que dit, notamment, le Yerouchalmi, à cette référence. Il en est de même dans le Ein Yaakov et dans la version du Baït 'Hadach, à

cette référence du Babli. On verra aussi le Dikdoukeï Sofrim, à cette référence.

(39) Au verset 16, 3 et l'on verra le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

toute l'assemblée est sainte et, en son sein, se trouve l'Eternel". Comme le disent le Midrash Tan'houma<sup>(40)</sup> et le commentaire de Rachi<sup>(41)</sup>, "tous les membres de l'assemblée sont saints, tous ont entendu les Propos de D.ieu sur le Sinaï". Dès lors, "pourquoi seriez-vous supérieurs ? Tu n'aurais pas dû attribuer la prêtrise à ton frère<sup>(42)</sup> ! Vous n'êtes pas les seuls à avoir entendu, sur le Sinaï : 'Je suis l'Eternel ton D.ieu'. Toute l'assemblée l'a entendu également".

Lors du don de la Torah, D.ieu dit<sup>(43)</sup> : "vous serez pour moi une nation de Cohanim et un peuple saint". Le Baal Ha Tourim explique<sup>(44)</sup>, à ce sujet, que chaque Juif parvint au niveau de grand Prêtre, lors

du don de la Torah. Il peut donc en être ainsi pour chacun, à titre individuel. Néanmoins, la faute fut à l'origine de tout cela<sup>(45)</sup> et c'est la raison pour laquelle Kora'h et son assemblée eurent la volonté d'être grands Prêtres<sup>(46)</sup>.

7. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre que le nom de cette Sidra, conformément à la coutume juive, qui est partie intégrante de la Torah<sup>(47)</sup>, soit, non pas Vaïka'h, "et, il prit", ni même Vaïka'h Kora'h<sup>(48)</sup>, expression qui signifie, selon l'interprétation du Targoum, que : "Kora'h se sépara", ou encore, selon les termes de Rachi, que : "il se prit sur le côté en se dressant, au sein de la communauté et en mettant en

(40) Parchat Kora'h, au chapitre 4.

(41) Sur ce verset.

(42) On verra le Sifteï 'Ha'hamim, citant le Na'halat Yaakov, selon lequel il ne voulait pas remettre en cause la royauté de Moché, mais uniquement la prêtrise d'Aharon.

(43) Yethro 19, 6.

(44) Sur ce verset et l'on verra le Aggadat Béréchit, aux chapitres 79 et 80, de même que le Me'hilta sur ce verset.

(45) On verra le Me'hilta et le Baal Ha Tourim, sur ce verset.

(46) On verra aussi le Panim Yafot, au début de la Parchat Kora'h.

(47) On verra le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 4, au paragraphe 1.

(48) C'est, en revanche, ce que disent le Rambam, dans son ordre des prières et Rabbi Saadia Gaon, dans son Sidour, "et, Kora'h prit".

## *Kora'h*

cause la prêtrise", mais uniquement Kora'h<sup>(49)</sup>, terme qui ne rappelle pas sa faute, sa controverse avec Moché et sa remise en cause de la prêtrise, qui n'y fait même pas allusion !

En effet<sup>(49\*)</sup>, l'enseignement délivré par la Parchat Kora'h n'est pas uniquement négatif, "il n'y aura pas comme Kora'h et comme son assemblée"<sup>(50)</sup>. Il présente également un aspect positif : la motivation qui animait Kora'h, les deux cent cinquante personnes et même Moché lui-même doit exister chez chaque

Juif<sup>(51)</sup>. Bien plus, elle fait la preuve que : "ils ont entendu la Parole de D.ieu sur le mont Sinaï : 'Je suis l'Eternel ton D.ieu'". Grâce à cette Parole, "l'Eternel" devint "ton D.ieu", ta force et ta vitalité<sup>(52)</sup>.

En revanche, nul ne doit mettre en pratique Vaïka'h Kora'h, soulever une controverse et remettre en cause la prêtrise, contester le grand Prêtre que D.ieu a choisi par l'intermédiaire de Moché, vouloir le remplacer. En effet, il ne peut y avoir qu'un seul grand Prêtre, celui qui a été choisi par D.ieu. Pour autant,

(49) A priori, on peut penser que le Rambam et Rabbi Saadia Gaon écrivent : "Kora'h prit", au lieu de : "Kora'h", parce que cette appellation donne un caractère fixe à son nom, à l'inverse du verset Michlé 10, 7 : "que le nom des impies se décompose". Il est dit, en effet, "que leur nom se décompose, au point de ne plus être cité", comme l'indique le traité Yoma 38b et l'on verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 8, aux pages 115 et 119. Il n'en est pas de même pour la formulation et le nom : "et, Kora'h prit". Il en est de même pour le contenu de ce verset, qui souligne l'idée essentielle de cette Sidra, la controverse de Kora'h. Ceci s'applique, de la même façon, à la Parchat Balak. Le Rambam et Rabbi Saadia

Gaon, à la même référence, écrivent : "Balak vit", non pas : "Balak", comme l'explique le Likouteï Si'hot, Parchat Balak 5741.

(49\*) On verra aussi la causerie du Chabbat Parchat Kora'h 5740.

(50) 17, 5. On verra aussi le traité Sanhédrin 110a, le Midrash Tan'houma, Parchat Kora'h, au chapitre 10, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 18, au paragraphe 20.

(51) Ainsi, disent nos Sages, chaque Juif est tenu de dire : "Quand mes actions égaleront-elles celles de mes ancêtres, Avraham, Its'hak et Yaakov ?", selon le Tana Dveï Elyahou Rabba, au début du chapitre 25.

(52) On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Reéh.

*Likouteï Si'hot*

chacun doit avoir la volonté d'accéder à une telle élévation, "je le veux, moi aussi".

8. Toutefois, on peut encore s'interroger sur ce qui vient d'être dit. La tribu de Lévi : "a été séparée pour se tenir devant l'Eternel, Le servir, enseigner Ses voies droites et ses jugements justes au plus grand nombre. C'est pour cela qu'elle a été écartée des voies du monde afin de constituer l'armée de D.ieu"<sup>(53)</sup>.

Et, le Rambam dit<sup>(54)</sup>, à ce propos, que : "cela ne concerne pas uniquement la tribu de Lévi, mais chaque homme dont l'esprit est généreux et qui comprend la nécessité de se séparer, de se tenir devant

D.ieu, de Le servir et de Le connaître. Celui-ci rejette de ses épaules le joug des nombreux raisonnements que tiennent les fils de l'homme. Dès lors, il est consacré Saint des saints".

Il en résulte que, dans la dimension spirituelle du service de D.ieu, chacun peut effectivement assumer la fonction de la tribu de Lévi, "se tenir devant l'Eternel et Le servir". Et, de la sorte, "il est consacré Saint des saints".

Il doit donc en être de même pour le grand Prêtre. Son service de D.ieu, dans sa dimension morale, peut être le fait de chaque Juif<sup>(55)</sup>. Certes, pourquoi penser que l'on

(53) Rambam, lois de la Chemitta et du jubilé, chapitre 13, au paragraphe 12.

(54) Au paragraphe 13.

(55) On consultera Iguéret Ha Kodech, au début du chapitre 29, qui cite le Ari Zal, dans le Séfer Ha Guilgoulim, au chapitre 4, dans le Chaar Ha Guilgoulim, introductions n°11 et 16. L'introduction du Chaar Ha Mitsvot et le Ets 'Haïm, porte 49, au chapitre 5 est formulée brièvement et elle ne soulève donc aucune interrogation. On verra aussi le Chneï Lou'hot Ha Berit, au début de la partie Loi écrite, à partir de la page 264b

et l'introduction du Toledot Yaakov Yossef. Iguéret Ha Kodech dit : "chaque Juif doit se réincarner de nombreuses fois, jusqu'à accomplir les six cent treize Mitsvot de la Torah, par la pensée, par la parole et par l'action, si ce n'est pour les Mitsvot du roi, qu'il met en pratique au nom de tout Israël, puisqu'il représente tous les Juifs". C'est aussi ce que dit le Torah Or, à la page 53c. On notera que, dans les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 4, cette affirmation est reproduite avec quelques modifications. Ainsi, Iguéret Ha Kodech dit :



## *Kora'h*

devrait dire : “je le veux, moi aussi” ? Pourquoi ne devrait-il pas y avoir, y compris dans

la dimension spirituelle, un seul et unique grand Prêtre ?

“jusqu’à accomplir” et le Choul’han Arou’h : “il accomplit”, se référant ainsi à l’action concrète, sans se suffire de la promesse d’accomplir par la suite. On peut penser que ceci a une incidence sur le cas de l’homme qui n’a pas accompli ces Mitsvot pour une raison de force majeure. On verra, à ce propos, le Chnei Lou’hot Ha Berit, à la même référence. S’agissant du Choul’han Arou’h, on verra l’édition de Jitomir, de 5608 et 5615, celle de Varsovie, de 5655, celle de Vilna, à partir de 5665. En revanche, la première édition de Shklov, en 5554 dit : “que soit accompli”. Il en est de même pour les éditions de Lvov, en 5559 et 5610, de Kapoust, en 5574 et 558, de Varsovie, en 5600, de Tchernovitch, en 5609 et 5620. De même, Iguéret Ha Kodech dit : “Mitsvot de la Torah” et le Choul’han Arou’h : “Mitsvot”. Iguéret Ha Kodech ajoute ainsi une raison supplémentaire, soulignant l’évidence, qui ne s’impose pas dans le Choul’han Arou’h. Autre point, qui est essentiel, cette précision doit nécessairement figurer ici, puisque le texte se réfère ensuite aux sept Mitsvot ayant été introduites par les Sages. De plus, Iguéret Ha Kodech dit : “par la pensée, par la parole et par l’action” et le Choul’han Arou’h : “par l’action, par la parole et par la pensée”. On peut penser que les deux textes ont été rédigés selon le principe : “non seulement ceci mais aussi cela”, qui est établi par les Tossafot, au début du traité

Yebamot. Le Choul’han Arou’h se réfère, avant tout, à l’action concrète. Il souligne donc que, pour une action et même pour une parole et même pour une pensée, une âme peut se réincarner. Iguéret Ha Kodech, à l’inverse, est l’âme de la Torah. Le texte souligne donc que l’on peut se réincarner pour une pensée et même pour une parole. Enfin, le Choul’han Arou’h parle d’une : “décision hala’hique tranchée” et il ajoute ainsi une précision supplémentaire : “la parole et la pensée sont l’étude des Hala’hot”. De ce fait, les Sages expliquent, dans le traité Mena’hot 110, commentant le verset : “voici la Loi du sacrifice de ‘Hatat”, que : “quiconque étudie les lois du ‘Hatat est considéré comme s’il en avait offert un”. Peut-être est-ce également pour cela que Iguéret Ha Kodech dit : “l’homme” et le Choul’han Arou’h : “l’esprit”. Mais, l’on peut encore s’interroger sur tout cela, puisque c’est la décision hala’hique qui doit être la plus clairement énoncée, comme on l’a rappelé. Pourtant, le Choul’han Arou’h ne fait pas mention des Mitsvot du roi. En tout état de cause, ces textes ne se réfèrent pas au grand Prêtre. Il en est de même également pour le Michnat ‘Hassidim, traité : “obligation des âmes”, au début du chapitre 2. Le Likouteï Torah, Yom Kippour, à la page 69a, dit clairement que : “chaque homme doit accomplir également les Mitsvot des Cohanim et

*Likouteï Si'hot*

Nous le comprendrons après avoir introduit une notion préalable. On constate ici une opposition entre le service de D.ieu de la tribu de Lévi et celui du grand Prêtre. Concernant la tribu de Lévi, en effet, le Rambam affirme que : “chaque homme dont l'esprit est généreux” peut s'élever au niveau de cette tribu<sup>(56)</sup>. Il ne prétend pas, en revanche, que chaque Juif doit

le vouloir, qu'il doit s'efforcer d'égaliser le Lévi. Pour ce qui est du grand Prêtre, à l'inverse, chacun doit effectivement dire : “je le veux, moi aussi”.

9. L'explication est la suivante. Le service de D.ieu inclut, de façon générale, trois parties :

A) Il y a, tout d'abord, les Mitsvot<sup>(57)</sup> qui sont mises en

du grand Prêtre”. A l'inverse, le Séfer Ha Guilgoulim regroupe, au chapitre 4 : “les Mitsvot du Cohen, des Léviim, des rois et des juges”. Peut-être est-il possible d'imaginer que ce sont là : “l'ensemble des Mitsvot” et Iguéret Ha Kodech fait allusion à ce que le Séfer Ha Guilgoulim, à cette référence, appelle : “la gestation”. C'est pour cela que l'Admour Hazaken remplace l'expression : “du fait de son importance”, du Michnat Hassidim, à cette référence, par : “l'ensemble des Mitsvot”. En revanche, le Torah Or, précédemment cité, dit que : “chaque Juif doit accomplir toutes les six cent treize Mitsvot, à l'exception de celles du roi, qui les met en pratique pour le compte de tout Israël. Chacun devant mettre en pratique toute les Mitsvot, il le fera lors d'une réincarnation ou bien en ayant son âme en gestation”. De même le Likouteï Torah, à cette référence dit : “Les Mitsvot des Cohanim et celles du grand Prêtre sont accomplies avec son âme en gestation ou

bien lors d'une réincarnation”. Cela veut dire que la gestation de l'âme est liée aux autres Mitsvot, y compris celles des Cohanim et du grand Prêtre. En revanche, la gestation de l'âme est inutile pour les Mitsvot du roi, car : “le roi acquitte tout Israël de son obligation”.

(56) C'est ce que le Rambam explique, à cette référence, à propos de toute la tribu de Lévi, y compris les Cohanim et il conclut : “comme il en a donné le mérite aux Cohanim et aux Léviim”. C'est, notamment, ce qui est dit dans l'édition de Rome et, déjà avant cela, au paragraphe 11. Dans les Hala'hot précédentes, le Rambam dit clairement qu'il inclut les Cohanim. Néanmoins, il n'explique pas et ne détaille pas le service de D.ieu des Cohanim d'une manière spécifique. Il ne fait que les inclure dans la tribu de Lévi.

(57) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 352, tome 9, à partir de la page 65 et les références indiquées.

*Kora'h*

pratique au moyen d'objets matériels, les Tsitsit avec de la laine matérielle, les Tefillin avec un parchemin matériel. Par leur intermédiaire, on sert D.ieu au sein des domaines du monde et avec eux, en affinant ces objets et en leur apportant l'élévation, afin que le monde soit le réceptacle de la Divinité.

B) La Torah, en revanche, est trop haute pour s'introduire<sup>(58)</sup> dans les objets du monde, y compris après que : "elle se déplace et descend, à

travers les niveaux, de sorte que les pensées, les paroles et les actions puissent les saisir"<sup>(59)</sup>. En effet, l'obscurité du monde n'a pas d'emprise sur elle<sup>(60)</sup>. Conformément à la Hala'ha<sup>(61)</sup>, "les paroles de la Torah ne peuvent pas contracter l'impureté"<sup>(62)</sup>. Il en résulte, dans le service de D.ieu, une nécessité de se contenir et de se séparer des domaines du monde.

C) Enfin, il y a le don de soi qui transcende, d'après la Torah<sup>(63)</sup>, les limites et la mesu-

(58) Le discours 'hassidique intitulé : "Et, Moché dit", de 5704, explique, au chapitre 20 : "l'introduction de la Torah n'est pas celle d'une autre activité. En effet, la Torah s'introduit pour rendre un verdict, mais le terme d'introduction est pris ici au sens figuré".

(59) Tanya, au chapitre 4.

(60) On verra le Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 20a, qui dit : "la Torah est l'arbre de vie et la force du mal n'a pas d'emprise sur lui".

(61) Le traité Bera'hot 22a dit : "Rabbi Yehouda Ben Beteïra enseigne". Les Sages n'acceptent pas son avis, mais ils ne remettent pas en cause la raison qu'il invoque et ils cherchent

uniquement à conduire les Sages vers la mesure, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 88, ou encore pour éviter l'humiliation, comme l'explique le traité Bera'hot, à la même référence. On verra aussi le Likouteï Torah, Parchat Tavo, à la page 43b et le Méa Chéarim, à la page 45a.

(62) On verra le Zohar, tome 3, à la page 80b.

(63) Il en est de même pour la Techouva, à laquelle rien ne résiste, comme la Torah l'établit, y compris pour celui qui a transgressé l'ensemble de ses Préceptes.

*Likouteï Si'hot*

re de la Torah elle-même<sup>(64)</sup> et des Mitsvot. Le don de soi permet de s'unifier à D.ieu, de s'attacher profondément à Lui<sup>(65)</sup>, au-delà de toute contingence.

10. Les trois formes du service de D.ieu qui viennent d'être définies correspondent, globalement, aux trois catégories que compte le peuple juif :

A) Les Juifs, pour la plupart, doivent : "adopter les comportements du monde"<sup>(66)</sup>. Certains ont une activité professionnelle, au sens le plus littéral, "un homme laboure, un homme sème"<sup>(67)</sup>. Ce fai-

sant, ils mettent en pratique des Mitsvot et chacun peut faire en sorte que : "toutes tes actions soient pour le Nom de D.ieu"<sup>(68)</sup> et : "en toutes tes voies, connais-Le"<sup>(69)</sup>, en étant : "des hommes de bonnes actions"<sup>(70)</sup>.

B) Il y a aussi le service de D.ieu de la tribu de Lévi, qui : "a été séparée pour se tenir devant D.ieu, Le servir, enseigner ses voies droites et ses jugements justes au plus grand nombre, ainsi qu'il est dit : 'ils enseigneront Tes Jugements à Yaakov, Ta Torah à Israël'. C'est pour cette raison qu'ils ont été séparés des voies du monde"<sup>(53)</sup>. C'est, de

(64) C'est pour cela que le don de soi n'est pas clairement évoqué, dans la Loi écrite, qui émane du niveau de la Sagesse. Or, celle-ci a une apparence rationnelle, comme le souligne le Séfer Ha Maamarim 5709, à la page 121. On consultera ce texte, avec ses notes.

(65) On verra le Likouteï Torah, Parchat Chemini, qui définit les deux niveaux des Justes. On consultera ce texte.

(66) Traité Bera'hot 35b, qui dit : "beaucoup se conformèrent à l'avis de

Rabbi Ichmaël et ils connurent la réussite".

(67) Comme le dit le traité Bera'hot 35b.

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

(69) Michlé 3, 6. Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, au chapitre 231.

(70) On verra Iguéret Ha Kodech, au chapitre 5, à la page 109a, les Biyoureï Ha Zohar, Parchat Vayéchev, de l'Admour Haémtsahi, à la page 25a-b et du Tséma'h Tsédek, à la page 134.

*Kora'h*

façon générale, le niveau des :  
"hommes"<sup>(70)</sup> de Torah"<sup>(71)</sup>.

C) Il y a, enfin, le service de D.ieu du Cohen et, plus encore, du grand Prêtre<sup>(72)</sup>, qui n'a pas le droit de quitter Jérusalem<sup>(73)</sup>, symbolisant la plénitude de la crainte<sup>(74)</sup>. Son service correspond au don de

soi et, bien plus, il est dit que :  
"il ne sortira pas du Temple"<sup>(75)</sup>, car il doit être attaché, unifié à D.ieu, en permanence. Plus encore, le service de D.ieu du grand Prêtre se caractérise par son entrée dans le Saint des saints, à Yom Kippour, "jour unique"<sup>(76)</sup> dans l'année". Dès lors, apparaît à

(71) Plus précisément, la tribu de Lévi compte deux niveaux, les Léviim et les Cohanim. On verra, à ce propos, le Zohar, Parchat Kora'h, à la même référence, qui dit : "il y a deux niveaux, le saint et le pur. Le Cohen est saint et le Lévi, pur". Il en est de même également, aux pages 152b et 180b et l'on verra aussi le Likouteï Torah, notamment dans la Parchat Re'eh, à la page 27a et dans les commentaires de Yom Kippour, à la même référence. On verra aussi le verset Ekev 10, 8, qui est cité par le Rambam, dans les lois de la Chemitta et du jubilé, même référence, au paragraphe 13 : "en ce temps-là, D.ieu a séparé la tribu de Lévi pour porter l'arche d'alliance de l'Eternel". Ceci fait bien allusion aux Léviim, comme le dit le commentaire de Rachi et l'on verra aussi le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à l'Injonction n°34. Les Léviim : "se tiennent devant D.ieu pour Le servir et pour bénir en Son Nom". Rachi explique que ceci fait allusion à la bénédiction des Cohanim. Il le déduit non seulement de : "bénir en Son Nom", mais aussi de : "se tenir devant D.ieu pour Le

servir", puisqu'il mentionne ces mots également. Il faut en déduire que le service de D.ieu dont il est ici question est essentiellement celui des Cohanim, les sacrifices animaux et le sacrifice des encens, dans le Temple. A l'inverse, le service des Léviim : "consiste à garder le Temple. Certains étaient des portiers. Ils ouvraient les portails et soulevaient les portes. D'autres chantaient, pendant les sacrifices, chaque jour", selon les termes du Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, chapitre 3, au paragraphe 2. Néanmoins, le chant est directement lié au sacrifice.

(72) De fait, chaque Cohen peut être un grand Prêtre.

(73) On verra le Rambam, lois des instruments du Temple, chapitre 5, au paragraphe 7.

(74) Tossafot sur le traité Taanit 16a.

(75) Emor 21, 12. On verra aussi le Rambam, même référence et lois de l'entrée dans le Temple, chapitre 1, au paragraphe 10.

(76) A'hareï 16, 34. On verra les Tossafot sur le traité Mena'hot 18a. Le service de D.ieu du don de soi émane effectivement de l'essence de l'âme.

*Likouteï Si'hot*

l'évidence le don de sa propre personne, "l'essence de l'âme proclamant l'Unité de D.ieu"<sup>(77)</sup>.

est pas de même, en revanche, pour le service du grand Prêtre, que chacun doit : "vouloir".

11. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre les deux aspects extrêmes que l'on a définis dans le service de D.ieu de la tribu de Lévi et dans celle du grand Prêtre. D'une part, l'attitude du Lévi peut être celle de chaque Juif, de manière permanente, alors que celle du grand Prêtre est réservée à l'homme qui le veut. A l'inverse, le service de D.ieu du Lévi n'est pas une obligation, s'imposant à chacun. Il est adopté uniquement par celui qui est : "généreux". Il n'en

Les Juifs, se trouvant dans ce monde, doivent donc servir D.ieu de ces deux façons à la fois, envers eux-mêmes et envers le monde. C'est la différence qui peut être faite entre : "les hommes de Torah" et : "les hommes de bonnes actions"<sup>(78)</sup>. L'essentiel est, en effet, d'enseigner à chaque Juif de quelle manière il doit mettre en pratique les Mitsvot<sup>(79)</sup>. Car, c'est précisément de cette façon que l'on bâtit, pour D.ieu, une Demeure ici-bas<sup>(79)</sup>.

(77) Selon le rituel du troisième jour des Hochaanot.

(78) Bien entendu, ceux-là doivent aussi avoir un temps fixé pour l'étude de la Torah, au moins une fois le matin et une fois le soir.

(79) On verra la longue explication du Tanya, au chapitre 37.

(80) On notera que le Rambam, à cette référence des lois de la Chemitta et du jubilé, conclut : "ceci est suffisant pour lui". Le Radbaz, à la même référence, dit : "il ne vivra pas au dépens de la communauté", ce qui veut dire que : "il travaillera un peu, car s'il se consacre à la Torah, au point de ne pas travailler, il est...", comme le dit le Rambam, dans ses lois de l'é-

tude de la Torah, chapitre 3, aux paragraphes 9 et 10. Il n'en est pas de même, en revanche, pour le grand Prêtre et celui qui veut l'imiter : "Il doit être plus grand que ses frères. S'il n'a pas d'argent, les autres Cohanim lui en donnent, de ce qu'ils possèdent eux-mêmes, chacun selon sa richesse, jusqu'à ce qu'il devienne le plus riche de tous", selon les termes du Rambam, dans ses lois des instruments du Temple, au début du chapitre 5 et dans les références qui sont indiquées par le Kessef Michné. On verra aussi le Kessef Michné sur le Rambam, lois de l'étude de la Torah, même référence, au paragraphe 10.

## *Kora'h*

En revanche, celui qui est “généreux” peut faire en sorte que l’aspect essentiel de son service de D.ieu soit celui d’un “homme de Torah”, totalement séparé des domaines du monde. Le service du grand Prêtre, l’attachement à D.ieu, l’unification jusqu’au don de soi ne sont pas accessibles à chacun, chaque jour<sup>(80)</sup>. Il est nécessaire de le vouloir.

Dans les deux cas, il faut avoir la volonté de s’attacher à D.ieu, jusqu’au don de soi<sup>(81)</sup>. Toutefois, l’Essence de D.ieu veut que l’âme soit vêtue d’un corps, en ce monde, afin d’y mettre en pratique Ses Injonctions, de Le servir, d’une des deux manières qui

viennent d’être définies. L’essentiel de ce service concerne les objets matériels, la pratique des Mitsvot, la transformation du monde en une Demeure pour D.ieu. Néanmoins, quelques personnes peuvent aussi être des : “hommes de Torah” et se couper des domaines matériels.

C’est uniquement quand on le “veut”, quand on a la volonté et le désir d’être attaché à D.ieu que l’on assume parfaitement les deux formes du service de D.ieu à la fois. En effet, le monde, par lui-même, n’est, certes, pas une fin en soi, mais le retrait du monde n’en est pas une non plus ! Or, “là où se trouve la

(81) On peut aussi donner une explication quelque peu différente. Le service de D.ieu essentiel de chacun, l’enseignement qui est délivré à chaque Juif porte sur la pratique des Mitsvot et sur l’édification de la Demeure de D.ieu, ici-bas. Toutefois, pour que les Mitsvot soient mises en pratique de la manière qui convient, il faut aussi qu’au moins certaines personnes adoptent le service du Lévi. Ce sont donc les “hommes de Torah” qui sont séparés des domaines du monde, afin de pouvoir mettre en pratique les

Mitsvot, comme l’explique le Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 21d et l’on verra le Likouteï Si’hot, tome 8, à la même référence. Pour autant, ceux qui se consacrent aux domaines du monde ne doivent pas s’embourber en eux, comme l’explique le Likouteï Si’hot, tome 8, à la page 190. Néanmoins, la force que chacun possède de transformer le monde afin d’en faire la Demeure de l’Essence de D.ieu émane effectivement du sentiment de le “vouloir”, de se lier et de s’attacher à D.ieu.

*Likouteï Si'hot*

volonté de l'homme, c'est là qu'il se trouve lui-même"<sup>(82)</sup>. En chaque forme du service de D.ieu, sa motivation et sa pensée vont vers l'attachement à D.ieu<sup>(83)</sup>.

De la sorte, on peut avoir le mérite d'obtenir, de manière concrète, la révélation du monde futur, lorsque s'accomplira la promesse selon laquelle les Léviim devien-

dront des Cohanim<sup>(84)</sup>. Bien plus, chaque Juif sera alors au niveau du grand Prêtre, car, comme le dit le Baal Ha Tourim<sup>(85)</sup>, "le statut de grand Prêtre leur sera attribué dans le monde futur, ainsi qu'il est dit<sup>(86)</sup> : 'vous serez appelés Cohanim de D.ieu'", lors de la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h. Moché et Aharon seront alors avec eux<sup>(87)</sup>.

(82) Selon le dicton du Baal Chem Tov, qui est cité par le Kéter Chem Tov, additifs, au chapitre 38 et dans les notes.

(83) On verra le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à la page 1c, qui dit que : "celui qui prétend ne posséder que la Torah ne possède pas même la Torah, car sa volonté et son désir sont uniquement pour D.ieu, pour

s'attacher à Lui, béni soit-Il, non pas uniquement pour la Torah, par l'intermédiaire d'Aharon, le Cohen suprême".

(84) On verra le Likouteï Torah, à la référence citée dans la note 3.

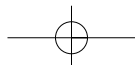
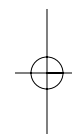
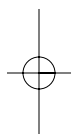
(85) Yethro 19, 6.

(86) Ichaya 61, 6.

(87) Traité Yoma 5b et Tossafot sur le traité Pessa'him 114b.



**'HOUKAT**



*'Houkat**'Houkat****L'impureté de celui qui accède à la résurrection****(Discours du Rabbi, 24 Tévet 5711-1951)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 239)*

1. Faisant référence aux lois de l'impureté du mort<sup>(1)</sup>, dans la Parchat 'Houkat, le Yalkout<sup>(1\*)</sup>, commentant le verset<sup>(2)</sup> : "tout esprit humain qui touche un mort sera impur pendant sept jours", dit : "celui qui touche le mort est impur, mais<sup>(3)</sup> le mort lui-même n'est pas impur, celui qui touche le mort est impur, mais<sup>(3)</sup> le fils de la Chounamit n'est pas impur. Nos Sages disent : quand le fils de la

Chounamit mourut, tous ceux qui se trouvaient avec lui dans la maison furent<sup>(4)</sup> impurs pendant sept jours, alors que, quand il était vivant, il était pur pour tout ce qui était consacré. Ils le touchèrent et le rendirent eux-mêmes impurs<sup>(5)</sup>. C'est à ce propos qu'il est dit : 'ceux qui te rendent impurs ne m'ont pas rendu impur, mais toi, tu m'as rendu impur'<sup>(6)''.</sup>

(1) Cette causerie est une conclusion du traité talmudique Nidda.

(1\*) Au paragraphe 761, d'après le Sifri Zouta, sur ce verset.

(2) 'Houkat 19, 11.

(3) Le Sifri Zouta dit : "et", alors que le Midrash Ha Gadol précise : "et le mort lui-même n'est pas impur".

(4) C'est la version du Sifri Zouta.

(5) Le Sifri Zouta dit : "le rendirent impurs", sans : "et".

(6) Le Zaït Raanan sur le Yalkout Chimeoni, à cette référence, explique : "cela signifie que ceux qui touchent les hommes qui se sont rendus impurs disent : 'celui qui t'a rendu impur', le fils de la Chounamit, 'ne m'a pas rendu impur'".

*Likouteï Si'hot*

Le Yalkout établit ici un lien entre le fait que : “le fils de la Chounamit n’est pas impur” et le point précédent : “le mort lui-même n’est pas impur”, ce que l’on peut comprendre simplement. Le mort lui-même n’est pas impur. Le fils de la Chounamit ne l’était donc pas non plus après sa résurrection, bien qu’au préalable, il était mort et il rendait donc les autres impurs.

On peut, en revanche, s’interroger sur la suite de ce texte : “celui qui touche le mort est impur, mais le fils de la Chounamit n’est pas impur”. En effet, le verset indique que celui : “qui touche un mort sera impur” et il en résulte, selon la première déduction du Yalkout, que seul celui qui le touche est impur, non pas le mort lui-même.

Puis, vient un ajout du texte, destiné à introduire une idée nouvelle, concernant le fils de la Chounamit, après que celui-ci ait revécu. On aurait donc dû dire que : “celui qui touche le mort est impur, mais le fils de la Chounamit ne rend pas impur”, en soulignant, par cette tournure que celui qui touche, en l’occurrence le fils de la Chounamit, n’est pas impur, puisqu’il n’est pas mort, mais bien vivant<sup>(7)</sup>.

Le Yalkout souligne que : “le mort lui-même n’est pas impur” et le Maguen Avraham explique<sup>(8)</sup> : “ceci a une implication sur la résurrection des morts. L’aspersion de la vache rousse sera alors inutile”<sup>(9)</sup>. Il en résulte que, pour la première proposition également, “le mort lui-même n’est pas impur”, l’implica-

(7) On trouvera la suite de ces commentaires dans le Sifri Zouta et dans le Yalkout Chimeoni, à cette référence.

(8) A cette référence du Zaït Raanan.

(9) Il est dit ensuite : “traité Nidda 70 et l’on consultera les additifs”. Si l’on tient compte de ce que le texte explique par la suite, on peut se demander ce que cela veut dire.

*'Houkat*

tion essentielle est pour la période en laquelle les morts revivront<sup>(10)</sup>. On peut penser que, dans ces deux cas à la fois, "le mort lui-même n'est pas impur" et : "le fils de la Chounamit ne rend pas impur", c'est un point identique qui est introduit. Le mort lui-même n'est pas impur et c'est la raison pour laquelle, quand il revit, il peut se passer de cette aspersion. Il en est donc de même pour le fils de la Chounamit, qui n'était pas impur et, "quand il était vivant, il était pur pour tout ce qui était consacré".

Tout ce qui vient d'être exposé conduit, néanmoins, à formuler la question suivante : quelle est l'idée nouvelle qui est introduite par le Yalkout, quand il ajoute : "le fils de la Chounamit n'est pas impur", après avoir déjà affirmé que : "le mort lui-même n'est pas impur" ?

2. Nous le comprendrons d'après l'explication qui est donnée par la Guemara, à la

fin du traité Nidda. Ce texte<sup>(11)</sup> cite, en effet, une Boraïta : "Les hommes d'Alexandrie posèrent trois questions d'ignorance à Rabbi Yochoua Ben 'Hananya : 'L'épouse de Loth rend-elle impur ?'. Il leur répondit : 'un mort rend impur, mais non une statue de sel'. Ils demandèrent aussi : 'Le fils de la Chounamit rend-il impur ?'. Il leur répondit : 'un mort rend impur, mais non un vivant'. Ils demandèrent encore : 'Faudra-t-il, dans le monde futur, asperger sur les morts qui revivront les cendres de la vache rousse, le troisième et le septième jour ou bien cela ne sera-t-il pas nécessaire ?'. Il répondit : 'quand ils revivront, nous y réfléchirons' ou encore, selon certains : 'Moché, notre maître sera avec eux'.

Une notion préalable sera introduite. Nous avons maintes fois souligné que les interrogations, les questions soulevées par la Guemara, les discussions et les analyses que les Sages d'Israël échangèrent

(10) Mais, il mentionne aussi une autre implication : "celui qui introduit un mort dans le Temple n'est passible

d'aucune peine". Toutefois, ce point ne sera pas développé ici.

(11) A la page 69b.

*Likouteï Si'hot*

avec d'autres personnes, avec les Saducéens, avec les disciples de Baitus, ou bien, comme c'est le cas en l'occurrence, avec les hommes d'Alexandrie, sont toujours concevables logiquement, y compris selon le raisonnement de la Torah. De même, quand la Guemara présente des réponses et des arguments comme des propos stupides et insensés<sup>(12)</sup>, cela ne veut pas dire que ces mots défient la logique immédiate et encore moins celle de la Torah. En effet, les Sages d'Israël n'entretenaient pas de relations avec des sots et des hommes stupides. A fortiori, la Guemara n'aurait-elle pas cité leurs propos. De fait, chaque fois qu'elle introduit une idée évidente, elle demande : "Que doit-on en déduire ? N'est-ce pas là une évidence ?".

Les Sages d'Israël, comme Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï ou Rabbi Yochoua Ben 'Hananya, discutèrent avec de telles personnes, ils échangèrent des idées et leurs propos furent consignés dans la Guemara, devenant ainsi partie intégrante de la Loi orale. Il est donc certain non seulement qu'ils se conçoivent logiquement, mais aussi qu'ils ont leur place dans la logique de la Torah<sup>(13)</sup>, qu'il est possible d'en tirer une idée, une précision nouvelle sur le passage dans lequel figure cette analyse<sup>(14)</sup>.

Cette précision nous permettra de comprendre qu'en étudiant la partie de la Loi orale qui rapporte les questions et les arguments des Saducéens, par exemple, on est tenu de réciter la bénédiction de la Torah<sup>(15)</sup>.

(12) Selon le commentaire de Rachi qui est intitulé : "questions d'ignorance", à cette même référence.

(13) Bien plus, la Guemara les présente en même temps que : "trois questions de sagesse" sur la Hala'ha et : "trois questions de Aggada". On verra aussi le commentaire du Maharcha, à cette même référence.

(14) Ainsi, le Rav de Ragatchov écrit, notamment dans ses Mi'htaveï Torah, lettre n°99, que : "tout ce qui est dans la Torah est une Hala'ha, non pas un récit, ce qu'à D.ieu ne plaise".

(15) On verra, sur ce point, le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 266, qui montre à quel point tout cela est vrai.

*'Houkat*

Certes, la Boraïta parle bien ici de : "questions d'ignorance"<sup>(16)</sup>, mais il en est ainsi uniquement par l'un des aspects qu'elles présentent, ou encore parce qu'elles ne sont pas adaptées au contexte. En outre, elles sont des : "questions d'ignorance" par rapport à notre Torah intègre, par rapport aux réponses de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya. C'est effectivement ce que l'on peut constater, dans le présent cas :

A) La troisième question posée par les hommes d'Alexandrie fut formulée alors que la réponse de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya s'appliquait encore.

B) On trouve une discussion et une controverse, chez les premiers et les derniers Sages, à propos des questions

ayant été posées par les hommes d'Alexandrie, mais non de la réponse de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya<sup>(17)</sup>.

C) Une déduction spécifique du verset est nécessaire pour écarter l'impureté du fils de la Chounamit et des morts qui revivront dans le monde futur. Et, il existe d'autres preuves encore.

3. Quelques questions se posent, en outre, sur la Boraïta des trois questions d'ignorance, précédemment citées :

A) Pourquoi les hommes d'Alexandrie posèrent-ils la seconde question, relative au fils de la Chounamit qu'Elisha fit revivre : pouvait-il rendre impur après être revenu à la vie<sup>(18)</sup> ? Rabbi Yochoua Ben

(16) On verra aussi le Likouteï Lévi Its'hak, à cette même référence, qui explique, que : "tout ce qui est dit dans la Loi écrite et dans la Loi orale, Hala'ha et Aggada, y compris la Hala'ha de laquelle il est dit, par la suite, qu'elle est une invention, tout cela, à proprement parler, fut énoncé par D.ieu, dans les termes exacts qui sont rapportés ici".

(17) On verra les Tossafot, à cette référence du traité Nidda, qui disent : "si tu te demandes pourquoi cette question n'est pas posée, on peut répondre que...". On verra aussi les Tossafot Ha Roch, à cette même référence et les quelques références figurant dans les ouvrages des derniers Sages. Certaines d'entre elles seront indiquées dans les notes suivantes.

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

*Likouteï Si'hot*

'Hananya ne leur avait-il pas déjà répondu que seul un mort rend impur, non pas une statue de sel ? Ne pouvaient-ils en déduire qu'il en est de même pour le fils de la Chounamit ? Celui-ci, en effet, n'était plus mort et il ne rendait donc pas impur ?

B) Les commentateurs posent, en outre, la question suivante : pourquoi leur interrogation porta-t-elle précisément sur le fils de la Chounamit plutôt que sur celui de la Tsorfit, qui fut rendu à la vie par le prophète Elie<sup>(19)</sup>, avant qu'Elisha en fasse de même pour le fils de la Chounamit<sup>(20)</sup> ?

(19) Melà'him 1, 17, 17 et versets suivants.

(20) Il est écrit, dans les responsa du Radbaz, tome 5, au paragraphe n°203, que leur question porta précisément sur le fils de la Chounamit parce qu'ils pensaient que le fils de la Tsorfit n'était pas mort. C'est aussi ce que dit le Radak, dans son commentaire de Melà'him, 1, 17, 17, en précisant : "certains disent que" et au verset 20 : "Le Targoum de Yonathan est...". Commentant le verset Melà'him 2, 4, 31, il écrit, à propos du fils de la Chounamit : "L'idée qui a été citée à propos de l'enfant qu'Elie a conduit à la vie est logique", puis il cite la Guemara du Babli : "nous trouvons un appui dans les propos des Sages". Au sens le plus simple, cette idée est que le fils de la Chounamit, lui aussi, n'est pas mort, à proprement parler. C'est l'appui de ses dires dans les propos des Sages. En effet, ils demandèrent si le fils de la Chounamit rendait impur et la réponse qu'on leur apportait était qu'un mort rend impur, non pas un vivant. Or, en l'occurrence, celui-ci était vivant et il n'était même

jamais mort. C'est pour cela qu'il ne rendait pas impur, à ce moment-là. C'est aussi ce qu'écrit le Rachach, à cette même référence du traité Nidda. En revanche, commentant le verset Melà'him 1, 17, 17, il écrit, à propos du fils de la Tsorfit : "en réalité, il est mort, à proprement parler" et peut-être pense-t-il qu'il en est de même pour le fils de la Chounamit. Et, l'appui de ses dires dans les propos des Sages est donc que, s'il n'était pas réellement mort, il n'y aurait pas lieu de se demander s'il rendait impur. D'après différents commentateurs, tel est l'avis du Rambam, dans son Guide des égarés, tome 1, au chapitre 42. On verra aussi le Chem Tov et l'Ephodi, qui pensent que le Rambam se réfère aussi au fils de la Chounamit. On verra, en outre, les responsa du Ribach, au chapitre 45. Par contre, Abravanel, dans son commentaire du Guide des égarés, à cette référence, considère que, selon le Rambam, les deux à la fois sont morts, à proprement parler. On notera qu'il indique, à cette référence : "nos Sages disent que Ben Kaspi interrogea Rabbi



*'Houkat*

C) La réponse à la troisième question est : "quand ils revivront, nous y réfléchirons" ou encore, selon certains : "Moché, notre maître sera avec eux". Or, s'il n'avait pas de réponse à apporter à cette question, pourquoi ne dit-il pas, tout simplement : "je ne sais pas", par exemple, conformément à l'attitude du Sage : "à propos de ce qu'il n'a pas entendu, il dit : je ne l'ai pas entendu et il admet la vérité"<sup>(21)</sup> ?

D) Pourquoi dit-il : "Moché, notre maître sera avec eux", alors que l'expression la plus courante, en la matière, est : "quand viendra le prophète Elie"<sup>(22)</sup> ?

E) De plus, il dit : "Moché, notre maître sera avec eux" sans conclure qu'il répondrait

lui-même à cette question. En revanche, dans la première réponse, il précise bien que : "nous y réfléchirons"

F) Que signifie exactement l'expression : "Moché, notre maître sera avec eux"<sup>(23)</sup> ?

G) Les formulations sont modifiées, puisque les deux premières questions sont : "rend-il impur ?", alors que la troisième est : "Faudra-t-il asperger... ou bien cela ne sera-t-il pas nécessaire ?", plutôt que : "devra-t-on asperger ?".

4. L'explication de tout cela est la suivante. L'impureté contractée par contact avec un mort implique deux points :

Yochoua : "le fils de la Tsorfit rend-il impur ?", puis il l'interrogea aussi sur le fils de la Chounamit. Et, il répondit que chacun d'entre eux rend impur quand il est mort, mais non quand il est vivant. C'est l'interprétation qui est adoptée, au sens le plus simple, notamment par le Teroumat Ha Déchen, dans ses décisions halachiques, au paragraphe 2.

(21) Traité Avot, chapitre 5, à la Michna 7.

(22) On verra Iguéret Ha Kodech, chapitre 26, à la page 143b, qui dit : "l'inverse de cela est établi par le Talmud et par les Midrashim. Et, Elie viendra pour lever les doutes."

(23) On verra les Tossafot sur le traité Pessa'him 114b, qui disent que, quand le Temple sera reconstruit, Moché et Aharon seront avec nous. On verra aussi le traité Yoma 5b, qui dit qu'Aharon et ses fils viendront, mais que Moché sera avec eux.

*Likouteï Si'hot*

A) D'une part, la vitalité s'est retirée, l'âme a quitté le corps.

B) D'autre part, le corps est mort.

Et, chacun de ces deux aspects comportent plusieurs facettes, différentes lois.

De façon générale, le retrait de la vitalité est global<sup>(24)</sup> et c'est quand il se produit que l'impureté de la mort devient possible. Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'homme qui perd un membre du corps<sup>(25)</sup> ou bien un morceau de chair, même

s'ils ne peuvent pas être remis à leur place et retrouver la vitalité pure qui les animait au préalable<sup>(26)</sup>.

Un corps mort doit, par son apparence et par sa forme, évoquer un corps vivant. Par contre, "s'il est brûlé au point d'avoir perdu son apparence et sa forme, il est réputé pur"<sup>(27)</sup>. Différents principes et plusieurs règles s'appliquent, en la matière. C'est précisément ce qui nous permettra de distinguer les trois questions qui ont été précédemment posées.

(24) Le membre d'un être vivant rend impur, selon le traité Ohalot, au début du chapitre 2. Pourtant, ce membre, détaché d'un être vivant, perd non seulement sa vitalité spécifique, mais aussi sa vitalité globale. Bien entendu, comme l'indiquent le traité Nazir 53b et les Tossafot sur le traité 'Houlin 129b, on le déduit du cas de celui qui a été passé au fil de l'épée. On verra aussi le Tsafnat Paané'h, compléments, à la page 15c, qui précise : "si la mort était en tous les membres, à la fois de manière spécifique et générale". La seconde édition, à la page 70b, dit : "la mort doit toucher tous les aspects à la fois". On consultera ce texte et l'on verra le début du chapitre 5 des lois des aliments interdits, mais ce point ne sera pas détaillé ici.

(25) Traité 'Houlin, à la même référence, dans la Michna. Rambam, lois de l'impureté de la mort, chapitre 2, au paragraphe 6.

(26) Le commentaire de Rachi, à cette référence, rappelle que : "il est écrit : il mourra". On verra aussi le Chita Mekoubétset, à cette référence, au paragraphe 4, de même que les Tossafot Yom Tov, à cette même référence.

(27) Le Rambam, même référence, chapitre 3, au paragraphe 9 et le Kessef Michné, à cette même référence, disent que : "La Hala'ha retient l'avis de Reïch Lakish", dans le traité Nidda 27b. On verra aussi le Yerouchalmi, traité Nidda, chapitre 3, au paragraphe 3, qui est cité par les Tossafot, à cette même référence.

*'Houkat*

5. On pourrait penser qu'au sens le plus simple, la première question, "l'épouse de Loth rend-elle impure ?", doit être interprétée de la façon suivante<sup>(28)</sup>. L'épouse de Loth se transforma en statue de sel d'une manière qui n'était pas naturelle, mais bien par un miracle<sup>(29)</sup>. Or, il existe deux catégories de miracles<sup>(30)</sup> :

A) Tout d'abord, le miracle peut relayer l'existence, la nature, en remplaçant un élément par un autre. Ainsi, il est

dit<sup>(31)</sup> que : "la main de Moché était lépreuse comme de la neige", ce qui veut dire qu'après le miracle, la lèpre qui recouvrait sa main devint naturelle. De ce fait, c'est un second miracle qui fut nécessaire pour la faire disparaître, de sorte que : "sa chair réapparaisse"<sup>(32)</sup>.

B) En outre, l'élément introduit par le miracle peut aussi ne pas remplacer l'état naturel, mais se surajouter à lui, à tout instant. Ce fut le cas, par exemple, lors de la

(28) On verra, à ce propos, l'explication du Maharcha, à cette référence. Toutefois, selon lui, ce fut effectivement une erreur.

(29) C'est pour cela que le traité Bera'hot 54a fait figurer l'épouse de Loth parmi tous les miracles : "pour tous, il faut louer D.ieu et proclamer Son éloge". Puis, le traité Bera'hot 54b dit : "On le comprend pour tous les miracles. En revanche, l'épouse de Loth n'est-elle pas un malheur ?". Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu un miracle, dans ce cas, mais simplement qu'elle ne fut pas sauvée. On verra, à ce propos, le Yalkout Chimeoni, Parchat Bechala'h, à la fin du paragraphe 256 et Esther, à la fin du paragraphe 1056 : "son épouse regarda vers l'arrière : jusqu'alors, elle se tenait debout. Pourquoi devint-elle

une statue de sel ? Parce que D.ieu fit un souvenir de Ses merveilles, afin que les générations suivantes prononcent Son éloge". Et, l'on verra aussi le Beth Yossef, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 218.

(30) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 176 et dans les notes, de même que tome 6, à la page 89.

(31) Chemot 4, 6.

(32) Chemot 4, 7. On verra le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, à la référence de ce verset, comme on peut le déduire de l'affirmation de nos Sages, notamment dans le traité Chabbat 97a, qui est cité par Rachi dans son commentaire de la Torah, à cette référence : "on peut déduire de là que l'Attribut du bien est plus rapide que celui du malheur".

*Likouteï Si'hot*

traversée de la mer Rouge<sup>(33)</sup> et pour la plaie du sang, lorsque l'eau "se transforma en sang". En effet, même après le miracle, celle-ci resta de l'eau et c'était, à chaque instant, un miracle qui la transformait en sang<sup>(34)</sup>. De ce fait, lorsque le miracle s'arrêta, la transformation de l'eau en sang cessa également<sup>(35)</sup>.

Tel était donc le contenu de la question qu'ils lui posèrent : "L'épouse de Loth rend-elle impure ?". Son corps, devenant une statue de sel, conserva sa forme et son apparence. Ce miracle appartenait donc à la première catégorie. De ce fait, l'épouse de Loth ne se rendait pas impure, car son corps n'en était plus

un. Ou peut-être faut-il considérer que ce miracle appartenait à la seconde catégorie, ce qui veut dire que, même après être devenue une statue de sel, elle conservait encore sa propre chair et elle était alors un corps mort, ayant donc l'impureté de la mort<sup>(36)</sup>.

6. Néanmoins, tout cela n'est pas encore suffisant, car, selon l'interprétation qui vient d'être donnée, la question qu'ils posèrent ne portait pas sur l'impureté de la mort, mais sur la manière dont se déroula le miracle qui fit d'elle une statue de sel. Il en résulte que chacune des questions posées avait bien un objet différent, ce qui n'est pas logique.

(33) De la sorte, "l'Eternel conduisit la mer par un puissant vent du sud, toute la nuit", selon le verset Bechala'h 14, 21 et le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna explique, à ce propos, au chapitre 2 : "Si l'Eternel avait fait disparaître le vent, même un seul instant, les eaux auraient recommencé à couler, comme à leur habitude". On verra, sur ce point, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à la même référence.

(34) On peut le déduire également du fait que : "lorsqu'il y avait un tonneau d'eau, les enfants d'Israël buvaient de

l'eau et les Egyptiens, du sang. Ces derniers, quand ils l'achetaient aux enfants d'Israël, au prix fort, pouvaient à leur tour boire de l'eau", selon le Midrash Chemot Rabba, chapitre 9, au paragraphe 10 et l'on verra aussi le Guevourat Ha Chem, du Maharal, dans la seconde introduction.

(35) Ainsi, on ne voit pas qu'il ait fallu vider les étangs, après la plaie.

(36) On verra le Targoum Yerouchalmi sur le verset Vayéra 19, 26, qui précise : "jusqu'à ce que tu revives : quand revivront les morts".

*'Houkat*

Il faut en déduire que le contenu de leur question, "l'épouse de Loth rend-elle impure ?", portait également sur la définition de l'impureté de la mort qui est provoquée par le retrait de l'âme : cette impureté est-elle la conséquence du retrait de l'âme<sup>(37)</sup> ? C'est ce que l'on peut déduire, en apparence, du fait qu'un membre se détachant du corps, reste pur, comme on l'a dit, puisqu'il n'y a pas eu retrait de la vitalité, bien que ce membre soit effectivement mort<sup>(38)</sup>.

Mais, l'on peut penser également que le retrait de l'âme est uniquement la cause, faisant apparaître cette impureté de la mort dans le corps. En revanche, l'impureté proprement dite provient du corps lui-même, du fait que l'âme l'a quitté. Et, du reste, on retrouve une telle conception, d'une manière positive, pour plusieurs Mitsvot, pour différentes Lois de la Torah :

C'est, par exemple, le cas de la circoncision<sup>(39)</sup> : l'essentiel de la Mitsva est-il l'action de circoncire<sup>(40)</sup>, ou bien sa

(37) Le Sifri, sur le verset 'Houkat 19, 13, explique : "qui meurt : le verset précise que l'impureté apparaît uniquement après que la mort se soit produite". Ce n'est pas le cas, en revanche, pour celui qui perd son sang et l'on verra, à ce propos, les termes du Rambam, à la fin du chapitre 1 de ses lois de l'impureté de la mort, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, au chapitre 370, de même que le Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat 'Houkat et le Yalkout Reouvéni, Parchat 'Houkat, au paragraphe : "dans le Midrash Ruth".

(38) Cela n'est pas une évidence, car on peut dire qu'un membre, tant qu'il est rattaché au corps, n'est pas totalement mort.

(39) On verra le Tsafnat Paané'a'h, notamment au début des lois de la circoncision et sur le mélange des espèces, à la page 28, de même que le Likouteï Si'hot, en particulier dans le tome 3, à partir de la page 759.

(40) Ainsi, un tel homme ne peut plus être défini comme un incirconcis par la suite. Or, celui qui étire son prépuce a, malgré cela, le droit de consommer de la Terouma, bien qu'il ait l'apparence d'un incirconcis. Par contre, celui qui est incirconcis ne peut pas la consommer, comme le disent le traité Yebamot 72a et le Rambam, lois de la Terouma, chapitre 7, au paragraphe 10.

*Likouteï Si'hot*

conséquence, une fois qu'elle a été pratiquée, le fait de ne plus être "incirconcis" ? On connaît la longue analyse qui est faite par les Sages à ce sujet.

Il en est de même également pour la Mitsva de recouvrir le sang de l'animal, après qu'il ait subi la Che'hita<sup>(41)</sup> : l'essentiel de la Mitsva est-il l'action de le recouvrir, sans se préoccuper de ce qui en résultera par la suite, ou, au contraire, ce qui en résulte, c'est-à-dire le fait que le sang

soit désormais recouvert ? Là encore, le choix d'une définition ou de l'autre a différentes implications sur la Hala'ha<sup>(42)</sup>. Il faut en déduire que le contenu de la question qui est posée ici, "l'épouse de Loth rend-elle impure ?", est le même que celui des Mitsvot qui viennent d'être citées<sup>(43)</sup>.

Si l'impureté de la mort découle du fait que le corps est mort et que le retrait de l'âme n'est qu'une cause, qu'un élément antérieur, à l'origine de la mort du corps, on

(41) On verra, à ce propos, la seconde édition du Tsafnat Paané'a'h, aux pages 2b, 35c et dans l'additif à la page 33d, à propos de la Mitsva de la circoncision, de même qu'aux pages 49a et 55d.

(42) On verra le Tsafnat Paané'a'h, à cette même référence, qui se base sur le traité 'Houlin 87a, qui dit que, si l'on a couvert le sang, puis que celui-ci a été découvert, on n'est pas tenu de le couvrir encore une fois. Le traité Kritout 4b explique qu'un verset est nécessaire pour établir la punition de Karet de celui qui consomme le sang ayant été recouvert. On consultera cette analyse, selon laquelle le sang reste défini comme tel, même après avoir été couvert. Il conserve une portée générale et non spécifique. Néanmoins, un verset est nécessaire

pour l'établir, ce qui veut bien dire, non seulement que l'on met en pratique la Mitsva en le recouvrant, mais aussi que, par la suite, ce sang ne peut plus être défini comme tel. C'est pour cette raison qu'un verset particulier est nécessaire afin d'établir la punition de Karet, dans un tel cas.

(43) On verra, notamment, le Tsafnat Paané'a'h, seconde édition, qui est cité à la note 24 et le Mefaané'a'h Tsefounot, chapitre 6, au paragraphe 4, qui dit : "Est-ce la mort qui cause l'impureté ou bien l'absence de ce qui pourrait la purifier ? Est-ce la mort qui est à l'origine de l'impureté ou la vie qui est à l'origine de la pureté ?". Néanmoins, on peut se demander si ceci se rapporte aussi à l'épouse de Loth, mais ce point ne sera pas évoqué ici.

*'Houkat*

peut comprendre simplement que l'épouse de Loth ne rendait pas impur. En effet, il ne lui restait plus rien d'un corps mort. En revanche, si l'impureté provient du retrait de l'âme, on peut effectivement penser que l'épouse de Loth rendait impur. Car, il y avait bien eu un retrait de l'âme en l'occurrence<sup>(44)</sup>.

7. "Il leur répondit : 'un mort rend impur, mais non une statue de sel'" et, de la sorte, il ne leur donna aucune explication, ne trancha pas, sur la question qui lui est posée. Il n'importait donc pas que le miracle ait changé la nature de son corps, ou bien que celui-ci soit resté de chair

et de sang. Peu importait également que le retrait de l'âme ait été la cause de l'impureté ou bien qu'il l'ait produite. Dans un cas comme dans l'autre, l'épouse de Loth ne rendait pas impur, car : "un mort rend impur, mais non une statue de sel".

Le terme : "mort" n'est pas ici un adjectif s'appliquant au corps. Si c'était le cas, il n'y aurait là aucune idée nouvelle. Ce terme souligne uniquement qu'il ne peut se rapporter qu'à un corps susceptible de mourir, car lui seul peut contracter l'impureté de la mort. Il n'en est pas de même, en revanche, pour une statue de sel, qui ne peut pas

(44) Ceci semble s'appliquer uniquement si l'on adopte la seconde définition du miracle, qui a été exposée au paragraphe 5, mais non selon la première, qui introduit une autre nature, ce qui rend impossible l'impureté. Toutefois, on peut envisager également cette première définition, dès lors qu'il y a eu ici un retrait de l'âme et l'on verra, à ce propos, le Zohar, tome 1, à la page 108b, le commentaire de Rabbi Avraham Ibn Ezra sur le verset Vayéra 19, 23 et le Teroumat Ha Déchen, à cette référence. En

revanche, quand le corps est brûlé et qu'il perd sa forme, il n'y a pas d'impureté, comme on l'a dit, car le corps duquel l'âme s'est retirée n'est plus là. On verra les Tossafot sur le traité Soukka 25, les responsa Tsafnat Paanéah, publiées à Jérusalem, en 5725, au chapitre 55. Et, l'on sait qu'une interdiction, quand elle est modifiée, ne s'applique plus, comme le disent, notamment, le Roch, dans le traité Bera'hot, chapitre 6, au paragraphe 35 et le Meï Nidda, à cette même référence du traité Nidda.

*Likouteï Si'hot*

être qualifiée de : “morte” et qui ne peut donc pas en contracter l’impureté, même si l’on admet que celle-ci émane du retrait de l’âme, non pas du corps mort lui-même.

Ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre pourquoi la Guemara parle ici de : “questions d’ignorance”<sup>(45)</sup>, bien que ces raisonnements aient leur place dans l’intellect de la Torah. En effet, on peut répondre à ces questions sans trancher sur leurs raisons. Malgré cela, la conclusion, la réponse à la question reste la même.

8. “Ils demandèrent : ‘Le fils de la Chounamit rend-il impur ?’” et leur question portait uniquement sur le retrait de l’âme. Du point de vue du corps, en effet, l’impureté restait possible, puisque

sa forme n’avait pas été remise en cause, qu’il était resté mortel, conformément à la réponse qu’il leur avait donnée au préalable. En fait, la question qui est posée ici porte, plus précisément sur le retrait de la vitalité. L’impureté découlant du retrait précédent est-elle supprimée par le fait que la vitalité soit revenue à ce corps, ou bien se maintient-elle par la suite, bien qu’il soit resté en vie ?

L’explication est la suivante. Décrivant de quelle manière Elisha fit revivre le fils de la Chounamit, le verset<sup>(46)</sup> dit : “il monta et il se coucha sur l’enfant. Il plaça sa bouche sur la sienne, ses yeux sur les siens, ses mains sur les siennes. Il réchauffa la chair de l’enfant, jusqu’à sept ans et l’enfant ouvrit les yeux”. Cela veut dire que l’enfant ne retrouva

(45) Le Maharcha dit, à cette référence : “par la sagesse de la création naturelle, ces questions sont ignorantes,

car elles induisent en erreur, au même titre que les idées des philosophes.”

(46) Mela'him 2, 4, 34-35.



*'Houkat*

pas sa propre vitalité et qu'Elisha lui en insuffla une nouvelle<sup>(47)</sup>, qui était la sienne propre<sup>(48)</sup>.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi ils ne posèrent pas de question à propos du fils de la Tsorfit, que le prophète Elie fit revivre. En effet, ce dernier avait demandé<sup>(49)</sup> : "De grâce, restitue l'âme de cet enfant. Et, l'Eternel entendit la voix d'Elyahou. L'esprit de l'enfant lui fut restitué et il revécut". C'est donc bien son propre

esprit qui lui fut rendu et ceci supprima le retrait de la vitalité qu'il connaissait au préalable. Il est donc bien clair qu'il ne rendait pas impur<sup>(50)</sup>.

Pour ce qui est du fils de la Chounamit, en revanche, son âme ne lui fut pas restituée. Elle resta séparée de son corps. La question est donc : "rend-il impur ?"<sup>(51)</sup>. Le retrait de l'âme s'applique-t-il à un corps possédant une vitalité nouvelle<sup>(52)</sup> ou bien disparaît-il de cette façon<sup>(53)</sup> ?

(47) On verra le Zohar, tome 2, à la page 44b.

(48) On verra le commentaire du Ralbag et celui du Metsoudat David sur le verset Mela'him 2, 4, 34 : "comme s'il voulait que la vitalité soit insufflée à l'enfant à partir des membres du corps d'Elisha". Toutefois, ils donnent une même explication à propos du fils de la Tsorfit.

(49) Mela'him 1, 17, 22.

(50) Ainsi, une parole peut en annuler une autre, une action peut en annuler une autre, même si elle est effectuée un certain temps après la première action. On verra, à ce propos, le traité Kiddouchin 59a, mais ce point ne sera pas développé ici.

(51) On consultera le Zohar, tome 3, à la page 217a, à propos de Pin'has, mais ce point ne sera pas développé ici.

(52) On verra les termes de Rachi, à cette même référence du traité Nidda, qui demande : "Est-il considéré comme mort ?".

(53) Cela ne dépend pas de la première question, qui est posée au paragraphe 6 : est-ce le retrait de l'âme qui est à l'origine de l'impureté ou bien le fait que le corps soit mort ? Selon la première conception, on peut dire que la suppression de l'action introduite par le retrait de l'âme ne suppose pas seulement la restitution effective de cette âme. A l'inverse, si l'on admet qu'un corps mort rend impur, on peut penser que, même après avoir revécu, il reste considéré comme mort. Comme on l'a expliqué à propos de la nécessité de recouvrir le sang, celui-ci reste considéré, par la suite, comme du sang couvert et il le reste même s'il est ultérieurement découvert. On verra, à

*Likouteï Si'hot*

"Il leur répondit : 'un mort rend impur, mais non un vivant'". Bien que son âme ne lui ait pas été restituée, toutes les définitions et les justifications relatives à l'impureté de la mort, le retrait de l'âme, le corps mort, s'entendent uniquement quand ce corps est effectivement mort. A l'inverse, s'il est vivant, y compris dans une situation en laquelle il était mort au préalable, il ne rend pas impur, car la vitalité supprime et purifie<sup>(54)</sup> l'impureté de la mort.

De ce fait, la seconde interrogation est elle-même une question d'ignorance. Car, les aspects du doute n'ont pas leur place ici, puisqu'ils ne sont pas liés au fait que le retrait de l'âme se

poursuive ou bien qu'il soit suspendu. En l'occurrence, seule importe, en effet, la situation actuelle du corps, le fait qu'il est vivant et qu'il ne rend donc pas impur. Celui qui est vivant n'est pas impur et il ne transmet pas l'impureté de la mort.

9. Toutefois, une question se pose encore sur tout ce qui vient d'être dit. Le même corps, étant mort, était impur et, bien plus, il relevait alors de la cause première de cette impureté. Dès lors, comment l'impureté de ce corps peut-elle disparaître ? Selon l'expression de la Guemara<sup>(55)</sup>, "l'impureté qu'elle avait contractée, où s'en est-elle allée ?".

ce propos, le Tsafnat Paanéah qui est cité à la note 41 et, bien plus, comme on l'a indiqué à la note 42, le sang cesse alors d'être considéré comme tel. Et, l'on peut le comprendre d'après la seconde explication du Tsafnat Paanéah, qui est citée à la note 43, selon laquelle l'impureté s'explique essentiellement par le fait que le corps n'est pas vivant. On verra, à ce sujet, le Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat 'Houkat.

(54) On verra les Tossafot sur les traités Baba Kama 77a et 'Houlin 81b : "c'est leur vitalité qui les rend purs". On consultera aussi, notamment, le Tsafnat Paanéah, lois de la Terouma, à la page 72, qui est reproduit dans le Mefaanéah Tsefounot, à cette même référence, au paragraphe 3.

(55) Traité Pessa'him 33b.

*'Houkat*

On pourra le comprendre d'après l'explication du Yalkout, précédemment citée : "celui qui touche un mort est impur, mais le mort lui-même ne l'est pas". C'est pour cette raison que le fils de la Chounamit était pur et il n'y a pas de divergence de vues, sur ce point, entre Rabbi Yochoua Ben 'Hananya et le raisonnement des hommes d'Alexandrie. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car l'impureté du mort est une décision de la Torah, transcendant toute rationalité. Comme le dit la Pessikta<sup>(56)</sup>, "ce n'est pas le mort qui rend impur, ni l'eau qui purifie. C'est la décision du Roi suprême !".

Ceci nous permettra également de comprendre pourquoi la question posée sur le fils de la Chounamit est : "rend-il impur" quelqu'un d'autre ? Il n'est pas question, en revanche, de sa propre impureté. C'est aussi ce que l'on peut déduire de la réponse de Rabbi Yochoua Ben

'Hananya : "un mort rend impur, mais non un vivant". En effet, la question qui est posée ici est, en réalité, la suivante : le fils de la Chounamit possède-t-il l'impureté de la mort, qu'il peut transmettre aux autres parce que telle est la Décision de la Torah ?

10. "Ils demandèrent : 'Faudra-t-il, dans le monde futur, asperger sur les morts qui revivront les cendres de la vache rousse, le troisième et le septième jour, ou bien cela ne sera-t-il pas nécessaire ?'". La question, en l'occurrence, ne porte pas sur le fait qu'ils transmettent aux autres l'impureté de la mort. En effet, il leur avait déjà expliqué que : "un mort rend impur, mais non un vivant".

Bien plus, comme ils l'envisagent dans leur seconde question, du fait de cette âme nouvelle que possédait le fils de la Chounamit, les morts, dans le monde futur, ne seront pas impurs, car Dieu restitue-

(56) De Rav Kahana, au chapitre 4, à propos de la vache rousse. Pessikta Rabbati, chapitre 14, au paragraphe 14 et l'on verra le Rambam, à la fin des lois du Mikwé.

*Likouteï Si'hot*

ra la même âme à chaque corps. Comme le dit la Guemara<sup>(57)</sup>, “Il apportera une âme, la lancera dans le corps et Il les jugera ensemble”. Le précédent retrait de l'âme sera alors supprimé.

La question qui se pose ici est donc la suivante, comme l'interprètent les commentateurs<sup>(58)</sup> : sont-ils impurs pour avoir touché un mort, en l'occurrence leur propre corps ? En effet, le corps vivant a tou-

ché un corps mort, lors de la résurrection. La question porte donc sur la nécessité d'asperger les cendres, le troisième et le septième jour : s'impose-t-elle ou non ? L'impureté contractée en touchant un mort est-elle effective uniquement quand elle est contractée d'une seconde personne, mais non de sa propre personne, ou bien peut-on être atteint par cette impureté également en touchant son propre corps<sup>(59)</sup> ?

(57) On verra, notamment, le traité Sanhédrin 91b et 91a, qui dit que : “le corps et l'âme peuvent se dispenser du jugement, les Pirkeï de Rabbi Eliézer, à la fin du chapitre 34 et le Zohar, notamment tome 1, aux pages 126a et 130b.

(58) Ahavat Tsion, cinquième commentaire, selon le Noda Bihouda, responsa 'Hatam Sofer, Yoré Déa, chapitre 337, Radal sur le traité Nidda, à cette référence et Maharcha, à cette même référence, qui développe une autre explication.

(59) L'Ahavat Tsion, à cette référence, dit : “même si l'on pense que ceci revient à toucher un endroit caché du corps”. On verra aussi le 'Hatam Sofer, à cette même référence, qui cite le traité 'Houlin 72b, le commentaire des Tossafot se référant aussi à un endroit caché. On peut penser que ce cas est comparable à celui d'une pièce de trois palmes sur trois provenant

d'un grand vêtement, qui est mentionné dans le traité 'Houlin, que l'on consultera. Tout dépend aussi de l'action de toucher, selon qu'elle intervient lors de la résurrection ou bien avant celle-ci. Et, même si l'on admet qu'elle porte, concrètement, sur l'ensemble du corps, lors de la résurrection, il est encore nécessaire de déterminer si l'homme est considéré comme ayant un corps unique, ou bien si celui-ci est un assemblage de plusieurs parties. On trouve aussi une longue explication, à ce sujet, notamment dans le Tsafnat Paanéa'h, seconde édition, aux pages 38a et 56c, de même que dans les responsa de Dvinsk, tome 1, aux chapitres 110 et 111, qui sont partiellement reproduits dans le Mefaanéa'h Tsefounot, à la fin du chapitre 2, précisant qu'il y a, sur ce point, une discussion entre Beth Chamaï et Beth Hillel, dans le traité Ohalot, chapitre 11, à la Michna 3.

*'Houkat*

Et, l'on peut penser que le doute qui se fait jour, en la matière, est lié à la manière dont cette résurrection va se dérouler<sup>(60)</sup> :

A) Restera-t-il une trace de l'existence précédente du corps, à laquelle on fera un

simple ajout, un apport nouveau en rebâtissant ce corps ? De la sorte, on touchera une partie du corps mort. C'est pour cette raison que les morts, dans le monde futur, devront avoir recours à l'aspersion des cendres

On verra aussi la Michna A'haron, à cette référence. Beth Hillel considère qu'un corps est constitué de plusieurs parties, comparables à plusieurs vêtements, qui seraient pliés les uns sur les autres, comme le précise la Michna. On verra aussi la seconde édition, au paragraphe 74. En la matière, Rabbi Yossi admet que le fait de toucher ou de piétiner rend impur, dans le traité Mena'hot 24b. On verra aussi les responsa Tsafnat Paané'a'h, même référence, au paragraphe 10, qui disent : "c'est la discussion que l'on trouve dans les traités 'Houlin 73a et Pessa'him 85a", c'est-à-dire dans la Guemara précédemment citée, concernant le fait de toucher un endroit caché. On verra aussi les Tossafot sur le traité 'Houlin 73a et, sur les points mentionnés ci-dessus, le Arou'h La Ner, traité Nidda, à cette même référence. On verra aussi le commentaire de la Michna du Rambam et celui de Rabbi Ovadya de Bartenora sur le traité Kélim, chapitre 27, Michna 9 et 10, qui dit que la Hala'ha ne retient pas l'avis de Rabbi Yossi. C'est aussi ce que dit le Rambam, dans ses lois des ustensiles, chapitre 23, au paragraphe 7, affir-

mant qu'il peut y avoir contact et piétinement dans un seul et même vêtement. On verra aussi le Michné La Mélé'h, à cette même référence. Et, y compris selon l'avis du Rambam, au paragraphe 9, qui dit que la Hala'ha est tranchée dans le sens de Rabbi Yossi, selon lequel on touche, en l'occurrence, les parties cachées du corps et il n'y a donc pas d'impureté, rien ne permet d'affirmer, en revanche, que la question des hommes d'Alexandrie et la réponse apportée par Rabbi Yochoua Ben 'Hananya soient conformes à la Hala'ha. Il est envisageable que telle ait été leur question, de laquelle ils avaient discutée, puisqu'au final c'est le premier Sage ayant exprimé son avis ici et Rabbi Meïr qui considèrent, l'un et l'autre, que l'on se rend impur en touchant les parties cachées. On verra aussi la note 86 ci-dessous et les références qui y sont indiquées.

(60) Les détails de la résurrection des morts et la manière dont elle se déroulera, desquels il est question par la suite sont commentés dans les Techouvot Ou Biyourim, aux chapitres 8 et 11, de même que dans les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

B) On peut penser aussi que la résurrection renouvellera le corps, jusque dans le moindre détail. Il ne restera rien de l'existence précédente de ce corps. Dès lors, l'aspersion deviendra inutile, puisque l'on n'aura pas touché un mort qui rend impur.

De ce fait, ils demandèrent si l'aspersion était nécessaire ou non, sans préciser : "qu'en est-il ?". Ils indiquaient ainsi, en allusion, qu'ils n'avaient pas de doute sur l'impureté contractée en touchant le mort. Ils s'interrogeaient uniquement sur ce qui se passera concrètement : la résurrection rendra-t-elle nécessaire une aspersion ou non ?

11. Nous comprendrons tout cela plus précisément en citant, au préalable, une Michna du traité Kélim<sup>(61)</sup> : "Si un lit était impur par piétinement, qu'il s'est cassé, qu'une de ses longues planches a été à son tour bridée, puis réparée, il reste impur par piétine-

ment", car la seconde longue planche n'a pas bougé. "Si la seconde longue planche se casse et qu'elle est réparée, le lit est pur, de ce piétinement", car il a ainsi acquis une existence nouvelle. "En revanche, il reste impur par contact", car la première longue planche qui a été remplacée a touché le lit alors qu'il était encore impur par piétinement. "Si l'on n'a pas eu le temps de réparer la première avant que la seconde se casse, le lit est pur, y compris par contact"<sup>(62)</sup>.

En d'autres termes, si une pièce d'un instrument est réparée pendant qu'une autre pièce du même instrument lui permet encore de tenir, l'impureté par contact se maintient. En revanche, si la réparation est effectuée alors que l'instrument est entièrement cassé, il n'y a pas d'impureté par contact.

La Guemara dit, dans le traité Sanhédrin<sup>(63)</sup> : "César dit à Rabban Gamlyel : 'Vous pré-

(61) Chapitre 18, à la Michna 6. On verra aussi le commentaire du Rach et celui de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette même référence.

(62) On verra le traité Chabbat 112 et les Tossafot, à cette référence.

(63) À partir de la page 90b.

*'Houkat*

tendez que les morts vont revivre. Or, ils deviennent poussière ! La poussière peut-elle vivre ?'. Sa fille lui dit : 'Laisse, je lui répondrai moi-même. Il y a deux sculpteurs, dans notre ville. L'un travaille avec de l'eau et l'autre, avec de l'argile. Lequel est le meilleur ?'. Ils lui répondirent : 'C'est celui qui sculpte l'eau, car, s'il en est capable, a fortiori peut-il sculpter l'argile'. Dans la maison d'étude de Rabbi Ichmaël, on établit aussi un raisonnement a fortiori à partir d'un ustensile en verre : 'si un verre, qui a été façonné par l'effort d'un homme de chair et de sang, peut être réparé quand il se casse, combien plus cet homme de chair et de sang lui-même, qui a été façonné par le Saint béni soit-Il, peut-il, lui aussi, être réparé'.

Ces deux images, ces deux explications expriment les deux aspects de la résurrection. Si elle est telle que Celui Qui sculpte l'eau peut, a for-

tiori, sculpter l'argile, l'impureté de la mort, avant cette résurrection, n'existe pas, car l'homme possède alors une existence nouvelle. Il y a, par contre, l'impureté du contact, car l'existence précédente n'a pas encore totalement disparu et c'est sur elle que l'on "sculpte" le corps, comme dans le second cas qui est présenté par la Michna du traité Kélim.

Dans la maison d'étude de Rabbi Ichmaël, en revanche, on prend comme exemple un verre qui s'est brisé, ce qui veut dire qu'après sa réparation, il ne conserve plus rien de son existence précédente<sup>(64)</sup>. La Hala'ha précise<sup>(65)</sup>, en effet, qu'un verre qui se casse n'est plus considéré comme un instrument. S'il était impur, il devient ainsi totalement pur.

Il en sera donc de même pour la résurrection des morts. Celle-ci aura pour effet de créer, afin de remplacer le verre cassé, un instrument

(64) On verra aussi le commentaire de Rachi, à cette référence et le Tsafnat Paané'ah, à la même référence du traité Sanhédrin.

(65) Traités Kélim, chapitre 2, à la Michna 1 et Chabbat 16a.

*Likouteï Si'hot*

nouveau, sans rapport avec le précédent. La nouvelle existence du corps ne pourra donc pas être impure par contact, comme dans le dernier cas de la Michna traitant de l'impureté du piétinement. Dès lors, il sera inutile de subir l'aspersion des cendres de la vache rousse.

Et, ceci nous permettra de comprendre ce que leur dit Rabbi Yochoua Ben 'Hananya : 'Il répondit : 'quand ils revivront, nous y réfléchirons''. Lorsque la résurrection des morts se produira, on saura de quelle manière elle sera effectuée et la Hala'ha sera donc clairement établie.

12. "Selon certains : 'Moché, notre maître sera avec eux''. D'après cet avis, la question posée ne portait pas sur la résurrection des morts

du monde futur, dans son ensemble, car Rabbi Yochoua Ben 'Hananya considère que le corps sera rebâti à partir de l'os de Louz, qui fait partie de la colonne vertébrale<sup>(66)</sup>. Il est donc certain qu'ils auront l'impureté de celui qui touche un mort, comme nous le montrerons. En fait, leur question portait sur la résurrection, dans le monde futur, de ceux qui sont morts dans le désert.

L'explication est la suivante. Il existe une controverse, à propos de la génération du désert<sup>(67)</sup>. Rabbi Akiva dit : "ils n'auront pas part au monde futur", alors que, selon Rabbi Eliézer, ils en recevront une part. Or, Rabba les vit couchés, comme s'ils étaient ivres de vin<sup>(68)</sup>, ce qui semble conforter l'avis de Rabbi Eliézer.

(66) Midrash Béréchit Rabba, chapitre 28, au paragraphe 3 et références indiquées. De ce fait, il est difficile d'admettre, comme le fait le 'Hatam Sofer, à cette référence, que leur question portait sur la subsistance éventuelle d'un os, dans l'état précédent.

(67) Traité Sanhédrin 108a, dans la Michna et 110b.

(68) Traité Baba Batra 73b et Tossafot, à cette même référence.



*'Houkat*

Concernant la résurrection proprement dite, il existe deux avis :

A) Elle se produira à partir de l'os de Louz, qui est indestructible<sup>(69)</sup> et c'est à ce propos qu'il est écrit<sup>(70)</sup> : "tes morts revivront", plutôt que : "seront créés"<sup>(71)</sup>. En effet, un corps nouveau ne sera pas créé. Celui-ci sera uniquement rebâti<sup>(72)</sup> à partir de l'os de Louz.

B) Il est dit, dans les Pirkeï de Rabbi Eliézer<sup>(73)</sup> : "Je ne laisserai rien d'autre du corps qu'une mesure de putréfac-

tion, qui se mêlera à la poussière de la terre, comme le levain à la pâte".

Ainsi, Rabbi Akiva, quand il affirme que la génération du désert n'aura pas part au monde futur, veut dire, en fait, qu'il ne restera rien des corps de ceux qui la constituent. Selon lui, l'os de Louz disparaîtra également<sup>(74)</sup>, mais, quand il deviendra : "une mesure de putréfaction"<sup>(75)</sup>, ces hommes auront part également à la résurrection des morts.

(69) Midrash Béréchit Rabba précédemment cité. Midrash Vaykra Rabba, au début du chapitre 18. Tossafot sur le traité Baba Kama 16b. Zohar, tome 1, aux pages 69a, 126a et 137a, de même que tome 2, à la page 28b.

(70) Ichaya 26, 19.

(71) Zohar, tome 2, à la page 28b.

(72) On verra aussi le Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 95 et le Zohar, tome 1, aux pages 115a, 126a, 130b et 203b, de même que tome 3, aux pages 91a et 216b.

(73) Au chapitre 34. On verra le Zohar, tome 3, à la page 169a, mais l'on notera que, selon le Avkat Ro'hel et le Avodat Ha Kodech, qui sont cités dans les Techouvot Ou Biyourim,

chapitre 11, dans la note 22, il s'agit, en l'occurrence, de l'os de Louz. On verra aussi, sur ce point, le Zohar, tome 1, à la page 113a.

(74) Il en fut de même également pour la génération du déluge, selon le Midrash Béréchit Rabba, qui est cité à la note 66.

(75) Si l'on admet que, selon les Pirkeï de Rabbi Eliézer, il y a bien là une existence nouvelle, ce qui va à l'encontre de la préservation de cet os de Louz, comme on l'a indiqué, on comprendra ce qui y est écrit par la suite : "tout le corps s'élève, sans défaut", à l'inverse de ce qui est dit dans le traité Sanhédrin 91a et dans les références citées par la note 72.

*Likouteï Si'hot*

Telle est donc la troisième question qui était posée ici : comment les morts du désert revivront-ils ? L'existence de leur corps, au moins celle de l'os de Louz se maintiendra-t-elle ? Sera-t-il nécessaire, de ce fait, d'avoir recours à l'aspersion des cendres de la vache rousse ? En effet, "un os de la taille d'un grain d'orge rend impur, quand on le touche"<sup>(76)</sup>. Ces hommes seront donc impurs pour avoir touché leur propre corps.

A l'inverse, s'il ne reste qu'une : "mesure de putréfaction", l'aspersion des cendres de la vache rousse sera inutile, car cette "mesure de putréfaction" ne rend pas impur par contact. Elle ne fait que répandre l'impureté dans le lieu clos en lequel elle se trouve<sup>(77)</sup>. Et, au sein même de ce lieu clos, différentes conditions doivent être remplies pour que l'on contracte l'impureté : "il faut être enterré<sup>(78)</sup> nu, dans un cercueil de marbre ou de verre, par exemple et être entier".

(76) Traité Ohalot, chapitre 2, à la Michna 3. Rambam, lois de l'impureté du mort, chapitre 3, au paragraphe 2. A fortiori est-ce le cas s'il reste plus que cela.

(77) Traité Ohalot, chapitre 2, à la Michna 1 et l'on verra aussi le traité 'Houlin 125b, de même que le Rambam, à cette référence, au paragraphe 3 et les Tossafot de Rabbi Akiva Eiger, à cette référence du traité Ohalot. Certes, il ne rend pas impur par contact, parce qu'il est impossible d'en toucher la totalité, puisqu'il ne constitue pas un corps unique, comme le précisent le traité 'Houlin, le commentaire de Rachi et le Rambam, à la même référence, chapitre 2, au paragraphe 11. Il n'en est pas

de même, en revanche, pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisqu'il s'agit, en l'occurrence, de parties qui sont toutes reliées au sein du corps de l'homme. Mais, tout d'abord, des conditions doivent être remplies, que le texte énumèrera par la suite. En outre, ceci est diffus dans tout le corps, alors qu'il est bien clair que l'on ne peut pas le toucher dans son intégralité. On verra aussi, sur ce point, le traité Ohalot, même chapitre, à la Michna 2 et le Rambam, à cette référence : "même s'il est pétri dans l'eau, il ne deviendra pas compact".

(78) Rambam, même référence, chapitre 3, au paragraphe 4, d'après le traité Nidda 27b et les références indiquées.

*'Houkat*

13. La réponse de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya fut donc la suivante : "Moché, notre maître sera avec eux" et l'explication de ses propos est la suivante. Le Midrash Tan'houma, à la Parchat 'Houkat<sup>(79)</sup>, dit : "On peut citer une parabole, à ce propos, celle d'un berger qui s'en alla faire paître le troupeau d'un roi. Soudain, le troupeau fut capturé. Par la suite, quand le berger voulut entrer dans le palais royal, le roi lui dit : 'on va penser que tu as toi-même capturé ce troupeau'. De la même façon, le Saint béni soit-Il dit à Moché : 'Est-il à ton éloge d'avoir fait sortir six cent mille hommes, de les avoir enterrés dans le désert et de faire entrer une autre génération en Terre sainte ? On dira alors que ceux qui sont morts dans le désert n'auront pas part au monde futur. Tu connaîtras donc la détresse avec eux et tu sera libéré avec eux'<sup>(80)</sup>."

Cela veut dire que Moché, notre maître était le berger d'Israël, des hommes, âmes

vêtues de corps, qui constituaient la génération du désert. De ce fait, il leur apportait non seulement l'influence morale, le don de la Torah, qui se produisit, précisément, pour ces âmes vêtues de corps, mais aussi des bénédictions matérielles, la manne, le puits de Myriam, les colonnes de nuée, qui revinrent ensuite par son mérite personnel<sup>(81)</sup>. Dans le monde futur, il lui faudra donc également accompagner cette génération du désert, des hommes qui seront, de nouveau, des âmes vêtues de corps.

C'est le sens de la réponse de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya : "Moché, notre maître sera avec eux", ce qui fait bien la preuve qu'ils auront part au monde futur, au même titre que Moché lui-même. Il en résulte que la résurrection se produira effectivement à partir du corps précédent, de l'os de Louz. L'aspersion des cendres de la vache rousse sera alors nécessaire.

(79) Au chapitre 10.

(80) On verra le Zohar, notamment tome 1, à la page 113b, tome 2, à la page 157a et tome 3, à la page 168b.

(81) Traité Taanit 9a.

*Likouteï Si'hot*

En revanche, si Moché ne venait pas avec eux, ce serait la preuve qu'ils n'ont pas part au monde futur et que la résurrection sera réalisée avec une : "mesure de putréfaction". Dès lors, l'aspersion des cendres de la vache rousse deviendrait inutile.

14. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre simplement l'idée nouvelle qui est exposée par le Yalkout. Le premier principe, "celui qui touche un mort est impur, alors que le mort lui-même ne l'est pas", introduit la notion proprement dite. Le mort, par lui-même, n'est pas impur et seule une décision de la Torah, transcendant toute logique, rend impurs ceux qui

le touchent, comme on l'a indiqué. Il est donc clair que l'on ne peut envisager une même décision de la Torah, qui conduirait un vivant à rendre impur ceux qui le touchent.

Puis, vient un second principe, une idée nouvelle : "celui qui touche un mort est impur, mais le fils de la Chounamit n'est pas impur". Cela ne veut pas dire uniquement qu'il ne rendait pas les autres impurs après avoir revêtu, comme l'aurait fait un mort. Ceci a déjà été établi au préalable, comme on l'a indiqué. En fait, cela signifie que lui-même n'est pas devenu impur en touchant son propre corps<sup>(82)</sup>, pendant sa résur-

(82) On verra, à ce propos, le Sidreï Taharot Kélim, à la page 250b. L'explication est donnée à la fin du chapitre 7. Il en résulte que : "le mort lui-même n'est pas impur" et : "le fils de la Chounamit n'est pas impur", de même que pour une autre raison qui est également énoncée par ce texte.

(83) C'est aussi ce que l'on peut déduire de ce qui est expliqué par la suite, dans le Sifri Zouta et dans le Yalkout : "Quand il était vivant, il était pur pour tout ce qui est consacré". Or, pourquoi donner cette précision, alors qu'il s'agit, en l'occurrence, d'expliquer que, quand il meurt, tout

ce qui se trouve dans la maison est également impur pendant sept jours. Même s'il était pur, vivant, il a bien été touché par les autres et a été rendu impur, par la suite. En fait, il est souligné, de cette façon, que, lorsqu'il était vivant, il était totalement pur, au point d'être "consacré". Il ne possédait donc pas l'impureté de celui qui touche un mort et ne pouvait donc plus être en contact avec ce qui est consacré. On verra aussi, à ce sujet, le Sidreï Taharot, à cette référence, qui explique la suite du Sifri Zouta : "c'est comme s'il disait...", à la différence du Zaït Raanan. C'est donc comme

*'Houkat*

rection<sup>(83)</sup>. Ceci permet de comprendre simplement ce que l'on peut déduire du verset : "celui qui touche un mort", comme dans le principe précédent : "celui qui touche un mort est impur, alors que le mort lui-même ne l'est pas". Car, cette déduction n'est pas faite du seul mot : "mort", comme on l'a dit.

15. Ceci justifie également la formulation de cette troisième question : "Faudra-t-il, dans le monde futur, asperger sur les morts qui revivront les cendres de la vache rousse, le troisième et le septième jour, ou bien cela ne sera-t-il pas nécessaire ?", alors que la même question n'avait pas été

posée à propos du fils de la Chounamit, dont il était question au préalable<sup>(84)</sup>. En effet, cette interrogation est soulevée parce qu'ils avaient touché leur propre corps, non pas du fait de l'impureté de la mort proprement dite, comme on l'a longuement montré.

Or, le risque de toucher son propre corps existe uniquement pour ceux qui revivront dans le monde futur, car ceux qui vivront alors toucheront la partie qui subsiste de leur corps mort. Pour ce qui est du fils de la Chounamit, en revanche, il est bien évident pour lui que cette aspersion sera inutile, comme le disent les Tossafot<sup>(85)</sup>. En effet, son

s'il disait à ces instruments : "celui qui t'a rendu impur", c'est-à-dire lui-même, "ne m'a pas rendu impur", par contact. C'est aussi ce que l'on peut déduire de ses propos, car : "s'ils le touchent encore, ils le rendent impur". Or, au sens le plus simple, ce n'est pas le cas.

(84) Comme l'indiquent les Tossafot sur le traité Nidda 5b.

(85) En revanche, l'Ahavat Tsion et le 'Hatam Sofer disent que le fils de la Chounamit doit, à l'évidence, être aspergé par les cendres de la vache

rousse, ayant lui-même touché son propre corps. C'est aussi ce que dit le Maharcha, affirmant que cette aspersion est nécessaire s'il a déjà contracté l'impureté de la mort, de son vivant. Ce n'est pas ce que disent le Sifri Zouta et le Yalkout précédemment cités, selon lesquels il est pur. Le Meïri, commentant le traité Nidda, écrit que leur question portait sur la nécessité d'asperger tous les morts des cendres de la vache rousse et qu'elle s'applique donc, de la même façon, au fils de la Chounamit.

*Likouteï Si'hot*

corps n'avait pas changé<sup>(86)</sup>. Il avait, à tout moment, conser-

vé la même forme et la même apparence<sup>(87)</sup>.

(86) On ne peut pas considérer que, dans la mesure où il doit revivre, il est considéré comme vivant, même quand il est mort. A fortiori est-ce le cas selon le Pirouch Narboni du Guide des égarés, qui est cité par Abravanel, à la même référence. Il n'a donc jamais été impur. C'est aussi l'avis du Divrei Chaoul et du Yossef Daat, Yoré Déa, chapitre 373, au paragraphe 5, qui ajoute : "Le fils de la Chounamit lui-même, s'il savait, avec certitude, qu'il allait revivre, n'aurait pas été impur. Cela est évident comme le soleil". On verra aussi le commentaire du Meïri sur le traité Nidda, à cette même référence, qui dit que, selon certains, la question relative au fils de la Chounamit est : "a-t-il rendu impur par sa mort ?". Ceci repousse l'interprétation qui en est donnée par Abravanel, à cette même référence et l'on verra, à ce propos, la note 20, ci-dessus. En effet, le Sifri Zouta établit que : "s'ils le touchent encore, par la suite, ils le rendent impur", mais l'on ne dit pas qu'ils le touchent après sa mort et, de ce fait, deviennent eux-mêmes impurs. De fait, après avoir revécu, un homme fait la preuve qu'il ne devait pas être considéré comme mort et il établit ainsi, rétroactivement, qu'eux-mêmes n'étaient pas impurs. On verra, à ce propos, les notes du Radal sur les Pirkeï de Rabbi Eliézer, chapitre 33, au paragraphe 4.

(87) Les responsa 'Hatam Sofer disent, à cette référence, que le fils de la

Chounamit était impur, car : "quand on l'a fait revivre, il a touché son propre corps, au moment de sa mort. Et, l'on trouve également un cas qui est équivalent à celui-ci dans le traité Ohalot, chapitre 3, à la Michna 1, celui du liquide qui a été solidifié et qui ne peut donc plus contracter l'impureté en tant que liquide. Malgré cela, il reste considéré comme un aliment ayant été touché par un liquide". Néanmoins, il s'agit bien, dans ce cas, de toucher, au sens littéral et tout ce qui se solidifie est rendu impur par le liquide se trouvant sur le côté, selon la Michna A'harona du traité Ohalot, à cette même référence. Puis, cette Michna se conclut par : "s'il dépasse la taille d'un œuf, il est impur dès que la première goutte s'en est écoulée" et l'a touché, comme le précisent les commentateurs. On verra, à ce propos et concernant tout ce qui est indiqué ici par le texte, le Arou'h La Ner, sur le traité Nidda, à cette même référence. De même, la Hala'ha précise, dans le traité Kélim, chapitre 27, à la Michna 9, que si un drap est devenu impur par piétinement, puis qu'il est transformé en rideau, il sera ensuite totalement pur, du fait de ce changement, selon l'avis de Rabbi Yossi. On verra aussi le commentaire de la Michna du Rambam, celui de Rabbi Ovadya de Bartenora, le Rambam, dans ses lois des instruments, chapitre 23, au paragraphe 10, le commentaire de Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette même référence du traité Taharot, dans le cas

*'Houkat*

Selon une autre formulation, on peut dire que la résurrection du fils de la Chounamit ne fut pas comparable à celle qui se produira dans le monde futur, reformant et rebâtissant une partie du corps. Elle fut, en fait, une transformation, ouvrant l'accès à une existence nouvelle, une existence de vivant rem-

plaçant l'existence de mort<sup>(88)</sup>, notamment pour la raison qui vient d'être évoquée : le fils de la Chounamit n'a pas retrouvé son esprit et sa vitalité était nouvelle. C'est pour cela que son existence l'était aussi. L'impureté par contact avec le mort était donc impossible, de la part de celui qui le touchait<sup>(89)</sup>.

où ce qui dépasse tout juste la taille d'un œuf a fondu, est redevenu un liquide et est alors pur. Dès lors, "l'impureté s'envole du fait de ce changement", comme le précise le Roch, à cette même référence. Le Sage s'exprimant avant Rabbi Yossi dans cette Michna considère qu'il reste impur, par contact ou par piétinement, mais une différence doit être faite, dans le cas présent, car le drap lui-même est impur, alors qu'en l'occurrence, le fils de la Chounamit, étant mort, n'était pas lui-même impur. Malgré cela, il rendait les autres impurs et ce caractère disparut quand il revécut. On verra le Sidreï Taharot, à cette référence et le Léka'h Tov, du Rav Y. Engel, au principe n°14.

(88) On peut donner, à ce propos, l'explication suivante. Il est certain que les morts revivront, dans le monde futur. C'est, en effet, un principe fondamental de la foi. De ce fait, le corps possède la capacité de revivre, qu'il porte en lui, à l'état latent. C'est ainsi que le traité Avot, à la fin du chapitre 4, dit : "ceux qui naissent mourront, ceux qui meurent revivront". De même, le traité Sanhédrin 99a dit : "s'il en est ainsi pour ceux qui ne

vivront plus, a fortiori en sera-t-il de même pour ceux qui vivront encore". Il en résulte qu'un lien intrinsèque existe entre un corps vivant et un corps mort. Il n'en fut pas de même, en revanche, pour le fils de la Tsorfit et pour celui de la Chounamit, qui revécurent d'une manière qui n'était pas inévitable pour leur corps. Il y eut là, bien au contraire, un fait nouveau, un miracle, puisqu'ils étaient intrinsèquement morts. En pareil cas, le corps vivant n'est pas la prolongation du corps mort et il ne peut donc pas se toucher lui-même.

(89) En apparence, on peut encore se demander pourquoi : "étant vivant, il était pur", puis : "ils l'ont touché encore et l'on rendu impur". Il n'a donc pas contracté l'impureté parce qu'il se trouvait sous un même toit que le mort, dans un domaine clos, comme : "tous ceux qui se trouvaient avec lui dans la maison". Cela permet d'établir que le mort ne peut plus être rendu impur, y compris selon l'avis du Sifri Zouta, qui dit que le mort lui-même n'est pas impur. On verra, sur ce point, le Sidreï Taharot, à cette même référence.

*Likouteï Si'hot*

16. On peut préciser aussi, au moins brièvement, que l'on comprend ainsi pourquoi les hommes d'Alexandrie, posèrent cette question<sup>(90)</sup>. En effet, c'est précisément de cette façon que furent obtenues les réponses à ces trois questions. Une notion préalable doit, tout d'abord, être mentionnée : Alexandrie était une ville d'Egypte. Or, il est écrit, à propos de ce pays : "vous n'y reviendrez pas"<sup>(91)</sup> et : "Alexandrie était concernée par cette Interdiction"<sup>(92)</sup>.

On peut donc reconstituer leur raisonnement de la façon suivante : ils venaient là, à titre passager, non pas pour s'y installer, mais, par la suite, ils s'y installèrent effectivement et ils ne quittèrent plus cet endroit. Or, en pareil cas, on doit tenir compte de la

situation initiale<sup>(93)</sup>. Afin de clarifier leur situation, ils furent donc conduits à poser trois questions :

L'épouse de Loth, même si, au final, elle devint une statue de sel, était bien une personne, au début. Pouvait-elle donc devenir impure ? En tout état de cause, le fils de la Chounamit avait le même corps et, lors de la résurrection des morts, il conservera la même âme, comme on l'a indiqué. Il faudra donc lui asperger les cendres de la vache rousse, car, lors de sa naissance, s'appliquait l'Injonction : "l'homme qui mourra". De celui qui le touche, le verset dit : "on l'aspergera, le troisième et le septième jour".

(90) Dans le Sidour 'Hélek Yaakov, du Rav Avigdor, qui est paru à New York en 5710, ces questions sont posées et les réponses données sont systématiquement différentes.

(91) Choftim 17, 16.

(92) Rambam, dans ses lois des rois,

chapitre 5, au paragraphe 7, selon une explication basée sur le traité Soukka 51b.

(93) On verra le Radbaz, au paragraphe 3, qui considère que, y compris selon la conclusion, il n'y a là qu'une interdiction à caractère général.



*'Houkat*

17. Il est dit<sup>(94)</sup> que : “tous les enfants d’Israël auront part au monde futur”, tous se lèveront, âmes vêtues de corps. Malgré cela, en se consacrant à l’étude de la Torah, à l’heure actuelle, on peut éviter l’aspersion des cendres de la vache rousse, dans le monde futur, bien que chacun conserve l’os de Louz qu’il possède en lui.

En effet, nos Sages disent<sup>(95)</sup> que : “lorsque quelqu’un se sert de la lumière de la Torah, celle-ci le fait vivre”, ou encore, selon l’expression bien connue<sup>(96)</sup> : “la rosée de la Torah le fait revivre”. Lors de la résurrection, c’est alors cette lumière de la Torah et cette rosée de la Torah<sup>(97)</sup> qui lui apporteront la purification<sup>(98)</sup>.

(94) Traité Sanhédrin 90a.

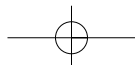
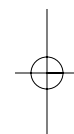
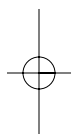
(95) Traité Ketouvoth 111b.

(96) Yalkout Chimeoni sur le verset Ichaya 26, 19. Tanya, à la fin du chapitre 36 et l’on verra aussi le Likouteï Si’hot, tome 11, à la page 193 et dans la note.

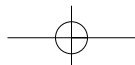
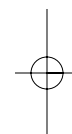
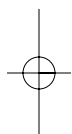
(97) On verra le Zohar, notamment tome 1, aux pages 175b et 182a.

(98) On verra le Zohar, tome 3, à la page 49a, le Likouteï Torah, Parchat Haazinou, à la page 73c, afin que la rosée du monde futur soit supérieure aux “restes de la rosée pure”, qui purifie l’impureté de la mort, comme l’indique le Zohar, à cette référence. On

verra aussi, notamment, la séquence de discours ‘hassidiques intitulée : “et ainsi”, de 5637, au chapitre 68. Nos Sages disent, en outre, dans le traité Sanhédrin 39a, que l’immersion essentielle est celle du feu. Or, à propos de la Torah, le verset Yermyahou 23, 29, dit : “Ma Parole est comme le feu”, ce qui veut dire qu’elle ne reçoit pas l’impureté, comme l’expliquent le traité Bera’hot 22a et la fin du traité ‘Haguiga, qui dit que : “le corps des érudits de la Torah est en feu”. On verra, en plus de tout cela, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 16, à partir de la page 434.



# **BALAK**



*Balak**Balak**La Midyanite et l'épouse de Moché*

(Discours du Rabbi, 13 Tamouz et Chabbat Parchat Matot – Masseï  
5729-1969)

(Likouteï Si'hot, tome 18, page 285)

1. La fin de notre Sidra relate le récit suivant<sup>(1)</sup> : “voici qu’un homme des enfants d’Israël vint et il rapprocha de ses frères la Midyanite, aux yeux de Moché”. Nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, racontent<sup>(2)</sup> que Zimri, fils de Salou, conduisit la Midyanite, Kozbi, fille de Tsour, devant Moché, notre maître et il lui demanda :

“Cette femme est-elle interdite ou permise ? Si tu dis qu’elle est interdite, qui t’a permis la fille de Yethro ?”. Dès lors, “la Hala’ha fut cachée à Moché” et Pin’has : “voyant ce qui se passait, se souvint de la Hala’ha selon laquelle celui qui a une relation avec une non juive<sup>(3)</sup> peut être puni par ceux qui en ressentent l’affront”.

(1) 25, 6.

(2) Traité Sanhédrin 82a. Midrash Tan’houma, Parchat Balak, aux chapitres 20 et 21, Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 20, aux paragraphes 24 et 25, Targoum Yonathan Ben Ouzyel et commentaire de Rachi sur ce verset.

(3) Notre Paracha parle d’une Midyanite et la Michna du traité Sanhédrin 82a, d’une Araméenne. Peut-être cette modification a-t-elle été introduite par un censeur d’état. On verra le Rambam, lois des unions interdites, au début du chapitre 12, qui cite les deux versions. Le commentaire de Rachi sur le traité Sanhédrin 81b, qui dit : “araméenne, fille d’idolâtre”

*Likouteï Si'hot*

De fait, pourquoi la fille de Yethro était-elle permise à Moché, notre maître ? Rachi explique<sup>(4)</sup> : “Moché l’épousa avant le don de la Torah. Quand celle-ci fut donnée, tous étaient considérés comme des descendants de Noa’h. Ils furent ensuite astreints à la pratique des Mitsvot et elle le fut alors avec eux”. Cela veut dire que

Moché épousa Tsipora parce qu’à l’époque, avant le don de la Torah, tous, y compris les enfants d’Israël, étaient considérés comme des descendants de Noa’h. Puis, lors du don de la Torah, Tsipora se convertit<sup>(5)</sup>, en même temps que tous les autres enfants d’Israël. Par la suite, elle resta donc permise à Moché.

(4) Sur le traité Sanhédrin 82a, au paragraphe : “fille de Yethro”. Le Yad Rama explique, à cette référence, que : “la Torah fut donnée et la Halâ’ha fut ensuite modifiée. La Torah l’interdisait uniquement par la suite. En revanche, pour celui qui était déjà marié avant le don de la Torah, cela n’était pas interdit”. A l’inverse, dans Rabboteïnou Baaleï Ha Tossafot sur la Parchat Bealote’ha, il est dit : “quand la Torah fut donnée, tous se séparèrent de leur femme”. On verra le Guilyoneï Ha Chass, du Rav Y. Engel, à cette référence du traité Sanhédrin, qui commente ses propos, le Torah Cheléma sur le verset Chemot 2, 21, au paragraphe 170, de même que la note suivante.

(5) Le Yad Rama, à cette référence, indique qu’elle est permise, même sans conversion, car : “la Torah fut donnée et la Halâ’ha fut changée”. On verra aussi le Yalkout Reouvéni, au début de la Parchat Pin’has, qui explique : “il lui répondit que la Torah avait été donnée et que la Halâ’ha

avait été modifiée. De plus, elle pouvait dire qu’elle s’était convertie”. Le Yaabets, à cette référence du traité Sanhédrin dit : “La conversion n’avait pas de sens avant le don de la Torah”. Rachi indique : “ils devinrent astreints à la pratique des Mitsvot et elle était avec eux. Il y avait aussi des convertis parmi les Egyptiens”, ce qui semble indiquer, néanmoins, que sa conversion n’était pas la même que celle des Egyptiens. On verra aussi le Tsafnat Paanéah, qui sera cité à la note 20. Ceci répond à la question qui sera posée par la suite, au paragraphe 2. Toutefois, il est clairement indiqué que les enfants d’Israël durent eux-mêmes se convertir, comme le précisent les traités Yebamot 46a et Kritout 9a. Elle était la fille de Yethro, non pas une descendante d’Avraham et Its’hak. Autre point, qui est essentiel, elle ne se trouvait pas en Egypte, où la conversion avait commencé, selon les traités Yebamot 46a et Kritout 9a. Il est donc certain qu’elle devait se convertir et il en fut de même pour ses

*Balak*

On peut s'interroger sur ce qui vient d'être dit. Zimri était : "le chef d'une famille de la tribu de Chimeon"<sup>(6)</sup>. Comment donc se permettait-il de déclarer : "Si tu dis qu'elle est interdite, qui t'a permis la fille de Yethro" ? Pouvait-il ignorer la différence évidente entre un mariage antérieur au don de la Torah et celui qui lui était ultérieur ?

A l'inverse, même si l'on trouve une explication, même une hypothèse, démontrant que cette différence n'est pas suffisante pour permettre la fille de Yethro à Moché, une question se pose encore : pourquoi ne voit-on pas dans la Guemara que Moché ou quelqu'un d'autre ait répondu à l'argument soulevé par

Zimri devant Moché, notre maître<sup>(7)</sup> ? En effet, Pin'has, pour sa part, ne fit que rappeler la Hala'ha : "celui qui a une relation avec une non juive...".

Certains commentateurs<sup>(8)</sup> considèrent que Moché oublia la différence qu'il convenait de faire entre la période qui précéda le don de la Torah et celle qui la suivit. Néanmoins, Rachi indique<sup>(9)</sup> clairement que lui fut cachée une Hala'ha qui lui avait été transmise sur le mont Sinai, à propos de quelqu'un qui a une relation avec une non juive. C'est donc uniquement la Hala'ha fixant la punition dont il est passible en pareil cas qu'il oublia. En outre, il est difficile d'imaginer que Moché ait oublié une

fil, qui reçurent la circoncision du fait de la Mitsva qui fut édictée à Avraham. En Egypte, par contre, il y eut effectivement un début de conversion, comme l'indiquent les traités Yebamot 46a et Kritout 9a. Les Guilyoneï Ha Chass, à cette référence, disent que : "l'on peut réellement s'interroger sur les propos du Ramah, car il est bien clair qu'elle s'était convertie".

(6) Pin'has 25, 14. Le traité Sanhédrin et le commentaire de Rachi sur le ver-

set 25, 6, à la différence de celui de Pin'has, soulignent qu'il était un chef de tribu. Nos Sages disent, dans le traité Sanhédrin, qu'il était Chloumyel, fils de Tsourichadaï.

(7) On verra aussi le Yalkout Reouvéni, à la même référence.

(8) On verra le Iyoun Yaakov sur le Eïn Yaakov, à cette référence du traité Sanhédrin.

(9) Traité Sanhédrin et Yad Rama, à la même référence.

*Likouteï Si'hot*

différence aussi évidente<sup>(10)</sup>. Et, l'on peut donc s'interroger : pourquoi Zimri posa-t-il une telle question ? Ne pouvait-il se dire, simplement, que Moché avait oublié la différence entre ce qui prévalait avant le don de la Torah et ce qui fut instauré par la suite ?

2. On peut, en outre, se poser les questions suivantes. Selon la Hala'ha<sup>(11)</sup>, une femme convertie au Judaïsme est interdite à un Cohen. Cette

interdiction trouve son origine dans la Torah, bien que la Guemara<sup>(12)</sup> la déduise d'un verset de Yé'hezkel<sup>(13)</sup>. C'est qu'en fait : "Yé'hezkel ajouta à l'Interdit un appui du verset"<sup>(14)</sup>. Mais, en fait, il s'agit effectivement d'une Interdiction de la Torah, ainsi qu'il est dit<sup>(15)</sup> : "une femme dépravée... ils ne la prendront pas"<sup>(16)</sup>. En effet, "celle-ci provient des nations qui se maintiennent dans la débauche"<sup>(14)</sup>.

(10) Pour que Pin'has vienne et prenne ce qui lui revient, selon le Midrash Tan'houma, Bamidbar Rabba et le commentaire de Rachi cité dans la note 2. Il suffit de dire qu'il oublia la Hala'ha selon laquelle : "celui qui a une relation avec une non juive peut être puni par les zélotes".

(11) Concernant ce qui suit, on verra l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "convertie" et les références indiquées.

(12) Traité Kiddouchin 78a.

(13) 44, 22.

(14) Dans les Tossafot sur le traité Yebamot 61a.

(15) Emor 21, 7.

(16) Rambam, lois des relations interdites, chapitre 18, au paragraphe 3 et l'on verra les références et les explications des Tossafot, sur ce point, qui sont citées par l'Encyclopédie talmudique, à cette article. Le Rabad lui-même, à cette référence des lois des unions interdites, souligne : "ce n'est pas à cause de sa dépravation, mais parce qu'il est écrit...", puis mentionne le verset de Yé'hezkel. Il est dit clairement qu'il s'agit d'une Interdiction de la Torah, dans le chapitre 16, au paragraphe 2. On verra aussi le commentaire du Rachba sur le traité Yebamot 60b.



*Balak*

La Guemara<sup>(17)</sup> rapporte une discussion à propos de Moché, notre maître. Selon un avis, “Moché était un grand prêtre”<sup>(18)</sup>, car : “la prêtrise disparut uniquement de la descendance de Moché”<sup>(17)</sup>. Un deuxième avis, en revan-

che, considère que : “Moché fut Cohen uniquement pendant les sept jours d’inauguration du Sanctuaire”<sup>(19)</sup>. Ceci soulève une interrogation : comment la fille de Yethro<sup>(20)</sup> lui était-elle permise, alors qu’elle était une convertie<sup>(21)</sup> ?

(17) Comme l’indique le traité Zeva’him 102a, qui est cité, à maintes reprises, dans les Midrashim de nos Sages.

(18) C’est l’avis de Rav, à la page 101b.

(19) Un avis dit : “Je voulais que tu sois Cohen, mais tu seras seulement Lévi”. Cela veut bien dire : “qu’il était Cohen puisqu’il avait effectué le service pendant les sept jours d’inauguration du Sanctuaire, mais que sa prêtrise fut interrompue et elle cessa, du fait de la colère”, comme l’explique aussi le Maharcha.

(20) En revanche, si elle n’était pas la fille de Yethro, bien que tous les enfants d’Israël se soient convertis, lors du don de la Torah, comme on l’a indiqué au début de cette causerie et dans la note 5, il aurait fallu admettre qu’une telle conversion n’aurait pas été interdite à un Cohen, comme en font la preuve Aharon et ses fils, Eléazar et Itamar. En effet, les descendants d’Avraham ne sont pas considérés comme vivant dans la débauche. En outre, le Tsafnat Paanéa’h sur le traité Sanhédrin, à cette référence, dit que : “après le don de la Torah, ils devinrent des enfants d’Israël de manière rétroactive”. On consultera

ce texte, précisant que : “le peuple de Midyan descend aussi d’Avraham, après sa circoncision. En se convertissant, ils pouvaient donc également devenir des enfants d’Israël de manière rétroactive. Ce fut le cas de Tsipora”. Ceci permet de répondre à la question qui est posée par le texte et l’on verra aussi la note 28, ci-dessous. On peut ajouter, d’après ce qui est exposé dans le Likouteï Si’hot, tome 8, à la page 165, dans la note 29, que, selon la conception de Rachi, dans son commentaire de la Torah, Yethro était aussi le grand-père maternel de Pin’has, ce qui veut dire que l’épouse d’Eléazar le Cohen était aussi une fille de Yethro. La discussion que l’on trouve ici et le contenu de cette causerie s’appliquent donc, de manière identique, à Eléazar, le Cohen.

(21) Le commentaire de Rachi sur le traité Yebamot 61a dit qu’une convertie est disqualifiée parce que la relation conjugale d’un non juif l’est aussi. Il précise aussi qu’elle a pu avoir elle-même une telle relation avant sa conversion. C’est également ce qu’affirme le Beth Chmouel sur le Choul’han Arou’h, Even Ha Ezer, chapitre 6, au paragraphe 20. Toutefois, les Décisionnaires considè-

*Likouteï Si'hot*

Selon l'avis qui dit que : "Moché fut Cohen uniquement pendant les sept jours d'inauguration du Sanctuaire", on aurait pu expliquer<sup>(22)</sup>, bien qu'au prix d'une difficulté, que, même en cette période, Moché n'était pas un Cohen à part entière. Malgré cela, il fut alors autorisé à offrir les sacrifices, comme le précisent les Tossafot<sup>(23)</sup>, parce que le Sanctuaire, pendant ces sept jours, était considéré comme une estrade sur laquelle on offre des sacrifices. De ce fait, "Moché servit, pendant ces sept jours, avec

un habit blanc"(24), non pas avec les vêtements d'un Cohen. En effet, "on ne porte pas les vêtements d'un Cohen quand le service est effectué sur une estrade". C'est pour cette raison que la fille de Yethro, une convertie, ne lui était pas interdite.

Néanmoins, la Guemara précise que : "Moché ne devint pas Cohen" par la suite, ce qui veut bien dire qu'il le fut, à part entière, pendant ces sept jours d'inauguration du Sanctuaire<sup>(25)</sup>. Et, la question que l'on a formulée

rent qu'elle est interdite aussi quand elle n'a eu aucune relation avant cela. On verra, sur ce point, le Beth Chmouel, à la même référence, l'Encyclopédie talmudique, à cette référence et les textes qu'elle mentionne. Le Min'hat 'Hinou'h, à la Mitsva n°266, s'étonne de ce que Rachi dit ici et l'on consultera ses propos. Le 'Ho'hmat Chlomo sur le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, à la même référence, explique pourquoi, selon Rachi également, elle est interdite, y compris dans le cas où elle n'a pas eu de relations préalables. On consultera ses propos.

(22) Selon cet avis, on peut dire aussi que les Injonctions de la Parchat Emor, "une femme dépravée, ils ne la prendront pas", furent énoncées après les sept jours d'inauguration du

Sanctuaire. Le traité Guittin 60a précise que : "huit Parachyot furent énoncées au jour de l'édification du Sanctuaire, dont celle des Cohanim", soit, comme l'explique Rachi : "dis aux Cohanim". On verra aussi le Torat Cohanim sur le verset Chemini 10, 4, qui précise que : "l'on déduit d'ici qu'ils ne se rendent pas impurs pour un mort".

(23) Sur le traité Avoda Zara 34a.

(24) À la même référence.

(25) On a expliqué, dans le Likouteï Si'hot, tome 6, à la page 175, dans la note 28, que Moché avait uniquement le titre de Cohen, mais non la sanctification qui était nécessaire pour le service. C'est pour cela qu'il portait un habit blanc. On consultera ce texte. Mais, cela est suffisant pour qu'une convertie lui soit interdite,

*Balak*

subsiste, en tout état de cause, d'après l'avis qui dit que : "pendant toute sa vie"<sup>(26)</sup>, Moché resta un Cohen"<sup>(27)</sup>.

3. On pourrait penser que les deux questions, précédemment citées, aux paragraphes 1 et 2 permettent de répondre l'une à l'autre. Car, en demandant : "qui t'a permis la fille de Yethro ?", Zimri ne faisait pas allusion à l'interdiction d'épouser une Araméenne, mais bien à celle d'une convertie pour un Cohen"<sup>(27\*)</sup>. Le rapport entre les deux, "si tu dis qu'elle est interdite, qui t'a permis la fille de Yethro ?",

est le suivant. Une convertie est interdite à un Cohen, comme on l'a précisé, parce que : "elle provient des nations qui se maintiennent dans la débauche". De ce fait, si la Midyanite est interdite parce qu'elle est une araméenne, pourquoi la fille de Yethro, qui "provient des nations", des Araméens, serait-elle permise à Moché, un Cohen ?

Toutefois, les questions soulevées au premier paragraphe se posent encore :

A) Comment, de fait, répondre à cet argument ?

étant : "une femme dépravée". De fait, une femme divorcée est, elle aussi, interdite au Cohen, même s'il est infirme et inapte au service dans le Temple.

(26) Selon les termes de Rachi, commentant le traité Zeva'him 102a.

(27) On pourrait expliquer, comme le fait le traité Zeva'him 102a, que Moché n'était pas considéré comme Cohen pour inspecter les plaies. Les concernant, en effet, ce sont Aharon et ses fils qui sont mentionnés dans la Paracha. Au début de la Parchat Emor, dans l'Injonction à propos de la femme dépravée : "Dis aux Cohanim,

filis d'Aharon". Toutefois, une différence peut être faite, en la matière, car la Guemara dit bien : "Aharon et ses fils dont il est question, dans la Paracha". En effet, le verset Tazrya 13, 2 mentionne d'abord Aharon et, ensuite seulement, "l'un de ses frères Cohanim". Il n'en est pas de même, en l'occurrence, puisque le verset dit : "les Cohanim" et, seulement après cela, "filis d'Aharon". On peut donc penser qu'il fait allusion aux Cohanim, en général, non nécessairement aux fils d'Aharon.

(27\*) On verra aussi le Roch David, du 'Hida, à la Parchat Pin'has.

*Likouteï Si'hot*

B) Et, pourquoi cette réponse n'a-t-elle pas été donnée à Zimri<sup>(28)</sup> ?

4. On pourrait répondre à ces questions<sup>(29)</sup> en rappelant ce que disent nos Sages<sup>(30)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction : “trois éléments furent introduits par Moché de sa propre initiative et le Saint béni soit-Il lui donna Son accord”. L'un d'entre eux est le fait que : “il se sépara de son épouse”. Dès lors, on ne pouvait plus lui opposer : “qui t'a permis la fille de Yethro ?”, du fait de l'interdiction d'une convertie pour un Cohen, puisqu'il s'était séparé d'elle.

Bien entendu, une séparation n'est pas suffisante pour supprimer l'interdiction d'une convertie à un Cohen. Néanmoins, Rachi, dans son commentaire de la Torah, à la fin de la Parchat Beaalote'ha<sup>(31)</sup>, commentant le verset : “Myriam parla de la femme que Moché avait prise, car il avait pris une femme de Koush”, explique : “car il avait pris une femme de Koush et, maintenant, il avait divorcé”. Cela veut dire que, selon lui, Moché n'avait pas fait que se séparer de son épouse, comme il le précise<sup>(32)</sup>. Il ne s'agissait pas d'une simple séparation<sup>(33)</sup>, mais, à proprement parler, d'un divorce<sup>(34)</sup>.

(28) On verra la note 20, ci-dessus, qui rappelle l'explication du Tsafnat Paanéah, selon laquelle la conversion des enfants d'Israël eut valeur rétroactive. On peut donc penser que Zimri n'acceptait pas cette idée, concernant la Midyanite. C'est pour cette raison qu'il demanda : “qui t'a permis la fille de Yethro ?”, une convertie étant interdite à un Cohen. Mais, Moché ne lui répondit pas, car, comme on l'indiquera par la suite, au paragraphe 6, il ne pouvait s'exprimer alors qu'il accomplissait lui-même l'action qui était remise en cause. On consultera cette explication.

(29) On verra le Arou'h Le Ner, sur le

traité Sanhédrin, à cette même référence.

(30) Traités Chabbat 87a et Yebamot 62a.

(31) Au verset 12, 1.

(32) Au paragraphe : “Myriam et Aharon parlèrent”.

(33) Ce n'est pas ce que dit le Réem, à cette référence. Selon lui, le divorce est uniquement le fait de se séparer de son épouse. On verra, à ce propos, le Likouteï Si'hot, tome 18, page 145, à la note 41.

(34) On verra aussi les Tossafot, à cette référence du traité Yebamot, qui disent : “ou bien peut-être lui avait-il donné un acte de divorce”. Le

*Balak*

Or, ce n'est pas là la réponse qui fut faite à Zimri, quand il demanda : "qui t'a permis la fille de Yethro ?". En effet, comme le précisent nos Sages<sup>(35)</sup>, nul ne le savait et Myriam elle-même l'apprit uniquement quand : "Eldad et Meïdad prophétisèrent dans le campement"<sup>(36)</sup> et que Tsipora s'écria, de ce fait : "Malheur aux épouses de ces hommes !" <sup>(37)</sup>. En effet, Moché avait agi : "de sa propre initia-

tive" et, étant "très humble"<sup>(38)</sup>, il ne voulait pas qu'on le sache. De ce fait, il n'avait pas souhaité<sup>(39)</sup> répondre à Zimri qu'il s'était séparé de son épouse.

Néanmoins, cette interprétation n'est pas plausible<sup>(29)</sup>, car Rachi<sup>(40)</sup>, se basant sur le Sifri<sup>(40)</sup>, précise bien que Moché se sépara de son épouse, non pas de sa propre initiative, mais bien parce que : "Je

Me'hilta, sur le verset Yethro 18, 2 : "après son renvoi", explique que : "elle s'était séparée de lui par un acte de divorce". On verra aussi le commentaire du Riva sur le verset Yethro 19, 15.

(35) Selon le Sifri, à cette référence de la Parchat Bealote'ha, qui est cité par les Tossafot sur les traités Yebamot et Chabbat, aux mêmes références, au nom du Midrash, le commentaire de Rachi, à cette référence et le Midrash Tan'houma, Parchat Tsav, au chapitre 13. Plusieurs versions du Sifri mentionnent uniquement la raison suivante : "elle vit que Tsipora ne se far-dait plus", mais, dans ce cas également, c'est seulement à ce moment-là qu'elle apprit ce qui se passait. Le Midrash Tan'houma, qui est cité à la note 2, dit : "celle qui est à ta place". Cela veut bien dire que jusqu'alors, jusqu'à la quarantième année, tous les enfants d'Israël ne savaient pas qu'il

avait divorcé. Toutefois, l'on peut dire que, selon le Midrash Tan'houma, il n'avait pas divorcé, mais s'était uniquement séparé d'elle.

(36) Bealote'ha 11, 27.

(37) Les Tossafot sur le traité Chabbat disent : "il est certain qu'ils le savaient, mais ils pensaient qu'il avait agi sur l'ordre de D.ieu. Tsipora leur précisa donc qu'il s'était séparé d'elle de sa propre initiative". En revanche, dans le traité Yebamot, ils écrivent : "cela ne leur fut révélé qu'à ce moment-là, comme on l'a appris dans le Sifri".

(38) Bealote'ha 12, 3.

(39) A fortiori Myriam et Aharon ne racontèrent-ils pas que Moché avait divorcé. En effet, ils furent punis pour avoir parlé de lui.

(40) Bealote'ha 12, 8. On verra les termes de Rachi, dans son commentaire du verset 12, 4 : "Moché avait bien agi".

*Likouteï Si'hot*

lui ai demandé de se séparer d'elle, ainsi qu'il est dit : 'et toi, tiens-toi ici avec moi'<sup>(41)</sup>'. Or, le fait de déclarer que l'on a mis en pratique l'Injonction divine<sup>(42)</sup> ne va pas à l'encontre de l'humilité !

En outre, il est précisé que Moché s'était séparé de son épouse parce qu'il était un prophète. C'est pour cela que Rachi<sup>(31)</sup>, citant le Sifri<sup>(31)</sup>, avait rapporté les propos de Tsipora : "Malheur aux épouses de ces hommes. S'ils reçoivent la prophétie, ils devront se séparer d'elles"<sup>(43)</sup>. Or, comme on vient de le voir, il devait divorcer en tout état de

cause, puisqu'une femme convertie est interdite à un Cohen<sup>(44)</sup>.

5. L'explication de tout cela est la suivante. La Michna enseigne<sup>(45)</sup> que : "si un simple Cohen épouse une femme veuve, puis qu'il est nommé grand Prêtre, il pourra, par la suite, maintenir cette union". La Guemara le déduit du verset<sup>(46)</sup> : "il prendra pour femme". En effet, il a pris cette femme d'une manière permise. Il faut donc qu'il soit en mesure de maintenir cette union et de la conserver comme épouse.

(41) Ces deux avis, sa séparation à sa propre initiative ou bien selon l'Injonction divine, sont également cités par les Avot de Rabbi Nathan, chapitre 2, au paragraphe 3.

(42) Il en est de même pour les Tossafot sur le traité Chabbat, à la même référence. Aharon et Myriam : "pensaient qu'il s'était séparé selon l'Injonction divine", car pourquoi auraient-ils caché aux enfants d'Israël que Moché avait divorcé de Tsipora sur l'ordre de D.ieu ? Mais, une question se pose encore, même si l'on admet que Moché s'était séparé de son épouse de sa propre initiative, pour-

quoi ne l'avait-il pas dit à Zimri afin que l'on ne pense pas qu'il avait transgressé l'interdiction d'une convertie pour un Cohen ? Ceci n'aurait pas heurté son humilité !

(43) On verra les traités Chabbat et Yebamot, à la même référence : "à chaque moment, la Présence divine s'adresse à moi".

(44) Bien plus, s'il s'était séparé de son épouse uniquement à cause de l'Injonction : "et, toi, tiens-toi ici avec moi". Si ce n'était cette Injonction, il ne se serait pas séparé d'elle.

(45) Traité Yebamot 61a.

(46) Emor 21, 14.

*Balak*

On peut penser qu'il en est a fortiori ainsi pour ce qui fait l'objet de notre propos, c'est-à-dire un mariage d'ores et déjà effectif, ayant été contracté d'une manière permise<sup>(47)</sup>. Même après que Moché soit devenu Cohen, la fille de Yethro lui restait permise, bien qu'elle ait été une convertie.

Certes, une question se pose ici. Moché épousa Tsipora, de manière permise, avant le don de la Torah. Les enfants d'Israël étaient alors

considérés comme des descendants de Noa'h et ils ne possédaient pas encore la procédure qui leur permet de prendre épouse après le don de la Torah<sup>(48)</sup>. Il faut bien en conclure qu'ils devaient renouveler leur mariage, après ce don et prendre épouse selon les prescriptions de la Torah<sup>(49)</sup>. Ceci nous conduit à reformuler encore une fois la même question : comment Moché fut-il autorisé à épouser Tsipora après le don de la Torah<sup>(50)</sup> ?

(47) On verra, à ce propos, les Tossafot sur le traité Yebamot 12b : "il l'épousa avant sa nomination". Cela veut dire qu'un verset est inutile et qu'il pouvait rester avec elle, l'ayant épousée d'une manière permise.

(48) On verra le Rambam, au début des lois du mariage, qui dit : "avant le don de la Torah, un homme rencontrait une femme dans la rue et il la faisait entrer dans sa maison. Dès que la Torah fut donnée, les enfants d'Israël durent d'abord contracter une union. Et, ceux qui mettaient en pratique la Torah avant qu'elle soit donnée faisaient aussi l'acquisition de leurs épouses. Néanmoins, ils n'en avaient pas reçu l'Injonction et ceci n'eut donc pas la même force qu'après le don de la Torah". On verra, notamment, à ce propos, le commentaire de Rachi sur le verset Vaye'hi 48, 9.

(49) Si un homme se convertit au Judaïsme avec son épouse, ils doivent se marier encore une fois, selon le Dagoul Me Revava sur le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, à la fin des lois des convertis. On verra aussi, à ce propos, le Guilyoneï Ha Chass, cité à la note 4, qui dit : "il est clair qu'elle s'était converti lors du don de la Torah et ils devaient donc se marier encore une fois".

(50) Selon l'avis qui dit qu'il ne divorce pas, mais ne fit que se séparer d'elle, on peut déduire qu'elle resta encore son épouse par la suite. De fait, le Sifri, à cette référence de la Parchat Beaalote'ha, dit : "Moché s'écarta de la possibilité d'avoir des enfants... elle ne se fardait pas...". Il l'épousa donc encore une fois après le don de la Torah, bien qu'il lui ait été dit : "et toi, tiens-toi ici avec moi", mais cette

*Likouteï Si'hot*

Mais, en réalité, cette question ne se pose même pas. En effet, ce remariage devait avoir lieu tout de suite après le don de la Torah. Or, à l'époque, Moché n'était pas encore Cohen, puisqu'il le devint uniquement pendant les jours d'inauguration du Sanctuaire, après son édification. Ainsi, y compris selon l'avis qui considère qu'il resta Cohen toute sa vie, sa prêtrise ne commença pas immédiatement après le don de la Torah<sup>(51)</sup>.

Il y a également une autre raison pour laquelle cette question ne se pose même pas. Commentant le verset<sup>(52)</sup> :

“un homme de la maison de Lévi alla prendre la fille de Lévi”, la Guemara explique<sup>(53)</sup> : “il fit un acte de mariage”, ce qui veut dire, au sens le plus simple, qu'Amram appliqua la procédure du mariage avant même le don de la Torah.

Les Commentateurs<sup>(54)</sup> justifient, de cette façon, les propos suivants du Rambam<sup>(55)</sup> : “En Egypte, Amram reçut des Mitsvot supplémentaires”, qui semblent difficiles à comprendre<sup>(56)</sup> : où voit-on qu'Amram ait reçu ces : “Mitsvot supplémentaires” ? En fait, cette expression fait allusion à la Mitsva du maria-

interprétation est difficile à admettre. En revanche, d'après ce qui est expliqué dans le texte, on peut le comprendre simplement. Selon Rachi également, qui considère qu'il y eut un véritable divorce, Zimri, en tout état de cause, ne le savait pas, comme le précise le texte. C'est pour cette raison qu'il demanda : “qui t'a permis la fille de Yethro ?”, comme le texte l'indiquera par la suite, au paragraphe 6.

(51) On verra, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 6, à la page 175, dans la

note 28.

(52) Chemot 2, 1.

(53) Traités Sotta 12a et Baba Batra 120a.

(54) Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, à la même référence du livre de Chemot et Maharats 'Hayot sur le traité Sotta 12a.

(55) Lois des rois, chapitre 9, à la fin du paragraphe 1.

(56) Selon la question qui est posée par le Kessef Michné et le Radbaz, à cette référence.



*Balak*

ge, institution qui existait déjà en Egypte<sup>(57)</sup>.

Ainsi, avant le don de la Torah, les enfants d'Israël possédaient d'ores et déjà cette procédure du mariage, telle qu'elle fut instaurée lors de ce don. De ce fait, il leur fut inutile de se marier encore une fois après le don de la Torah, puisque leur mariage préalable conservait encore toute sa valeur<sup>(58)</sup>.

Cela veut dire que, quand Moché notre maître "prit pour épouse", il le fit d'une manière permise, la Torah n'ayant pas encore été donnée. Puis,

après le don de la Torah, il ne fut pas nécessaire qu'il épouse Tsipora encore une fois.

6. L'analyse qui vient d'être faite nous permettra de comprendre :

A) la question posée par Zimri : "qui t'a permis la fille de Yethro ?",

B) la raison pour laquelle Moché ne lui répondit pas.

Zimri n'acceptait pas la déduction, établie à partir de la Loi orale et précédemment exposée, du verset : "il prit pour épouse". Selon lui, Moché aurait dû divorcer de la fille de Yethro. Et, Moché ne

(57) Selon cette interprétation, les termes du Rambam, qui sont rapportés à la note 48 : "Dès que la Torah fut donnée, les enfants d'Israël devaient d'abord...", ne sont pas à interpréter selon leur sens le plus strict.

(58) Ceci nous permettra de comprendre le verset Vaét'hanan 5, 27, qui fut énoncé tout de suite après le

don de la Torah : "retournez dans vos tentes", ce qui veut dire que : "vos tentes" existaient avant même que soit donné l'ordre d'y : "retourner". Il semble en résulter qu'il ne leur fut pas nécessaire de se marier encore une fois après le don de la Torah. On verra, à ce propos, le Torah Cheléma qui est cité dans la note 4.

*Likouteï Si'hot*

pouvait pas lui répondre en rétablissant pour lui l'interprétation de ce verset<sup>(59)</sup>, car<sup>(60)</sup>, selon la Hala'ha<sup>(61)</sup>, on ne croit pas l'érudit qui enseigne une Hala'ha s'appliquant à une situation qu'il vit personnellement, quand il dit : "c'est ce que j'ai reçu de mes maîtres". En l'occurrence, Moché était effectivement concerné, à titre

personnel, puisque la question qui lui fut posée était : "qui t'a permis la fille de Yethro ?"<sup>(62)</sup>.

Il en fut de même également pour la controverse de Kora'h, qui, non seulement remettait en cause la prêtrise d'Aharon, mais, en outre, présentait<sup>(63)</sup> des arguments falla-

(59) On peut s'interroger, quelque peu, d'après l'interprétation de Rachi, qui considère qu'il y eut un divorce effectif : pourquoi Moché ne lui fit-il pas cette réponse, comme on l'a indiqué au paragraphe 4 et dans la note 42 ? Certes, il ne devait pas divorcer pour cette raison, mais, concrètement, il l'avait fait et, en tout état de cause, on ne pouvait donc plus lui demander : "qui t'a permis la fille de Yethro ?".

(60) On verra également, à ce propos, le *Likouteï Si'hot*, tome 13, à la page 97, de même que dans les notes.

(61) Rama, *Yoré Déa*, fin du chapitre 242. Traité *Yebamot* 77a, références indiquées, *Tossafot* et *Nimoukeï Yossef*, à cette référence.

(62) Personne, parmi les enfants d'Israël, ne répondit à Zimri en lui donnant l'explication du verset : "il prendra pour épouse". En effet, la 'Hala'ha précise, selon le Rama, à la même référence que, si l'on a déjà reçu cet enseignement de l'érudit avant qu'il soit personnellement concerné, on peut l'accepter par la suite. On peut peut-être expliquer

que Moché n'avait pas encore enseigné à tous les enfants d'Israël l'interprétation que donne la Loi orale du verset : "il prendra pour épouse", car cela ne les concernait pas. Du reste, Pin'has, faisant référence à : "celui qui a une relation avec une non juive" demanda bien à Moché : "N'est-ce pas là ce que tu nous a enseigné ?". De même, Aharon et ses fils étaient des proches parents de Moché. Ils ne pouvaient donc pas intervenir non plus. Ou peut-être faut-il dire qu'ils oublièrent également cette Hala'ha, alors que Moché oubliera uniquement la Hala'ha relative à : "celui qui a une relation avec une non juive", comme l'indiquait le texte, au paragraphe 1. On verra le commentaire du Ramban sur le verset *Devarim* 1, 18, qui dit : "il n'aurait pas été à son honneur de rappeler à cette génération qu'il avait pris une épouse de Koush".

(63) *Yerouchalmi*, traité *Sanhédrin*, chapitre 10, au paragraphe 1. *Midrash Tan'houma*, *Parchat Kora'h*, au chapitre 2. *Midrash Bamidbar Rabba*, chapitre 18, au paragraphe 3 et commentaire de Rachi, au début de

## *Balak*

cieux et posait des questions à propos de la Mezouza : “une maison emplie de livres sacrés doit-elle avoir une Mezouza ?”, du fil d’azur : “un vêtement entièrement tissé de fils d’azur doit-il avoir des Tsitsit ?”. Or, on ne constate pas que Moché ait répondu à ces questions en faisant référence à la Loi orale<sup>(64)</sup>. Celui-ci dit uniquement : “si D.ieu fait une création nouvelle...”<sup>(65)</sup>.

L’explication est donc la même que celle qui a été exposée au préalable. Moché était personnellement concerné par ces arguments<sup>(66)</sup>. Même s’il avait donné une explication, on n’aurait pas pu l’accepter.

7. Un enseignement découle de tout ce qui vient

d’être dit : il n’est pas toujours nécessaire de répondre aux questions que quelqu’un pose. En effet, celui-ci peut les formuler uniquement dans le but d’autoriser une Midyanite. Si son intention est bonne, il y a lieu de mettre en pratique les termes du verset<sup>(67)</sup> : “répond à l’insensé selon sa sottise”, y compris quand cet homme est un insensé. En revanche, s’il pose une question sur la Torah dans le but de permettre ce qu’elle interdit, il faut alors appliquer le verset<sup>(68)</sup> : “ne réponds pas à l’insensé selon sa sottise”. Le moyen de vaincre un tel opposant n’est pas le dialogue, mais bien la détermination transcendant toute rationalité.

Il en est de même pour chacun, à titre personnel.

la Parchat Kora’h, à propos du Talith.  
(64) Il répondit uniquement : “un tel vêtement doit avoir des Tsitsit, car il est dit : ‘tu te feras des franges’ et : ‘tu les écriras sur les frontaux de ta maison’”, comme l’explique le Yerouchalmi, à la même référence.

(65) Kora’h 16, 30.

(66) Il était, en effet, le frère d’Aharon et la controverse de Kora’h était également dirigée contre Moché lui-même.

On verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 8, à la page 104, dans les notes et les références indiquées, de même qu’à la page 106, soulignant que, dans sa dimension profonde, la controverse de Kora’h était essentiellement dirigée vers Moché.

(67) Michlé 26, 5 et l’on verra le traité Chabbat 30b.

(68) Michlé 26, 4.

*Likouteï Si'hot*

Lorsque "le roi vieux et fou"<sup>(69)</sup>, le mauvais penchant vient semer le trouble, il n'y a pas lieu d'engager un dialogue avec lui. Il faut agir, aussitôt, avec détermination, ainsi qu'il est dit<sup>(70)</sup> : "tire-le vers la maison d'étude !".

Telle fut bien l'attitude adoptée par Pin'has, qui : "fut jaloux pour Moi"<sup>(71)</sup>. Celui-ci n'engagea pas le dialogue et, du reste, la Hala'ha précise<sup>(72)</sup> que : "si quelqu'un vient demander conseil, on ne peut pas lui enseigner cette Hala'ha". En fait, il fut jaloux de l'affront fait à D.ieu et il fit don de sa propre personne pour tuer Zimri<sup>(73)</sup>.

semaine de la Parchat Balak et ce qui vient d'être exposé est directement lié à cette libération.

L'attitude du Rabbi, dont nous célébrons la libération et la joie, fut conforme au verset : "il fut jaloux pour Moi". Il ne tint aucun compte des arguments qui étaient avancés par certaines personnes, affirmant qu'il n'y a pas lieu de risquer sa vie chaque fois que l'occasion s'en présente. Celui dont nous célébrons la libération et la joie, en revanche, "fut jaloux pour Moi", pour D.ieu et il offrit sa vie dans ce but, afin de diffuser la Torah et le Judaïsme.

8. La fête de la libération des 12 et 13 Tamouz survient, de façon générale, dans la

On peut faire don de sa propre personne de différentes façons, notamment :

(69) Kohélet 4, 13. Midrash Kohélet Rabba, à cette référence et Zohar, au début de la Parchat Vayéchev.

(70) Traités Soukka 52b et Kiddouchin 30b.

(71) Pin'has 25, 11.

(72) Traité Sanhédrin 82a. Rambam, lois des relations interdites, chapitre 12, au paragraphe 5. Tour Even Ha Ezer, au chapitre 16. Rama, 'Hochen Michpat, chapitre 425, au paragraphe 4.

(73) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1073 qui souligne que le véritable don de sa propre personne est celui de Pin'has, qui dépasse toutes les limites et tous les obstacles, émanant de la Ye'hida, l'essence de l'âme. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 18, à partir de la page 319.

*Balak*

A) comme le montre notre Paracha, non pas en faisant intervenir le chef de la génération, qui était, en l'occurrence Moché<sup>(74)</sup>, mais en agissant par la manière forte<sup>(75)</sup>. C'est la raison pour laquelle : "Pin'has est Elyahou"<sup>(76)</sup>, qui déclara lui-même : "j'ai été jaloux pour l'Eternel, D.ieu des armées"<sup>(77)</sup> et qui n'accorda donc pas de circonstances atténuantes aux Juifs<sup>(78)</sup>,

B) comme celui dont nous célébrons la libération et la joie, qui : "fut jaloux pour Moi" et qui était lui-même le chef de sa génération.

Bien plus, on peut dire que Pin'has eut la force d'être : "jaloux pour Moi" parce qu'il l'avait reçue de Moché<sup>(79)</sup>, le chef de la génération. Celui-ci lui dit, en effet : "il appartient à celui qui lit la missive d'en mettre les termes en pratique"<sup>(80)</sup> et, de la sorte, il lui insuffla la force d'être : "jaloux pour D.ieu".

En outre, celui dont nous célébrons la libération et la joie accomplit tout cela dans la bonté. Comme on l'a maintes fois relaté<sup>(81)</sup>, il demanda à son père, le Rabbi Rachab, de diriger les 'Hassidim dans la

(74) On verra le commentaire de Rachi sur le verset 'Houkat 21, 21, qui précise : "le chef de la génération...".

(75) On verra le Zohar, tome 3, à partir de la page 236b, qui établit un lien entre Pin'has et Its'hak, tous deux liés à l'Attribut de rigueur, Guevoura.

(76) Selon les références qui sont citées dans le Likouteï Si'hot, tome 4, page 1071, dans la note 8 et tome 8, page 170, dans la note 39.

(77) Mel'ahim 1, 19, 10 et 14.

(78) Zohar, tome 1, à la page 93a et l'on verra les références qui sont citées, à ce propos, par le Nitsoutsëi Or.

(79) Ceci s'ajoute à l'explication la plus simple selon laquelle il avait lui-même demandé, au préalable, à Moché : "N'est-ce pas là ce que tu nous as enseigné ?".

(80) Traité Sanhédrin, à la même référence.

(81) Likouteï Si'hot, tome 2, à la page 502 et l'on verra, notamment, à ce sujet, le Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 12.

*Likouteï Si'hot*

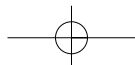
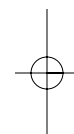
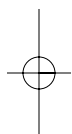
bonté et dans la miséricorde. De ce fait, il fut en mesure de jaloux pour D.ieu de sorte que : “celui qui est géné-

reux est digne de bénédiction”<sup>(82)</sup>, dans la bonté et dans la miséricorde<sup>(83)</sup>.

(82) Michlé 22, 9. Le traité Nedarim 38a, notamment, dit qu’il s’agit de Moché, mais le Zohar, tome 3, à la page 130a, considère qu’il s’agit de Yossef, premier prénom de celui dont nous célébrons la libération et la joie. On verra, à ce propos, en particulier, le Séfer Ha Si’hot 5703, à la page 61.  
(83) On verra la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 8, à partir de la page 165, qui dit que l’attitude extrême de Pin’has était basée sur le

bienfait et l’amour. C’est la raison pour laquelle : “le verset précise sa relation familiale avec Aharon”, comme le souligne Rachi, au début de la Parchat Pin’has. On verra aussi le Zohar, tome 3, à partir de la page 237b. On peut penser qu’il en fut ainsi grâce aux forces qui lui avaient été accordées par Moché, le chef de la génération, comme le texte le précisait.

**PIN'HAS**





*Pin'has**Pin'has**Pin'has et Yermyahou**(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Pin'has 5721-1961)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 342)*

1. Comme on l'a maintes fois souligné<sup>(1)</sup>, les Haftarot des trois semaines de malheur et celles des sept semaines de consolation : "n'ont pas le même contenu que la Paracha, mais sont fixées en fonction du temps et de l'événement"<sup>(2)</sup>. Néanmoins, tout ce qui fait partie de la Torah est particulièrement précis et il faut en conclure que ces Haftarot sont liées non seule-

ment au temps et à l'événement, mais aussi à la Paracha de la Torah qui est alors lue.

Et, l'on découvre effectivement une relation évidente entre cette Haftara, "Paroles de Yermyahou"<sup>(2\*)</sup>, qui relate, à son début<sup>(3)</sup>, de quelle manière Yermyahou devint prophète et la Parchat Pin'has. Le Midrash<sup>(4)</sup> constate, en effet, que Pin'has et Yermyahou

(1) On verra le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 61 et dans les notes.

(2) Tour, Ora'h 'Haïm, au chapitre 428.

(2\*) Début de Yermyahou.

(3) On notera que, selon l'avis qui considère, dans le traité Zeva'him 101b, que Pin'has devint Cohen uniquement après avoir tué Zimri, on peut effectivement constater que le

début de notre Paracha relate de quelle manière Pin'has devint Cohen.

(4) Pessikta de Rav Kahana, édition Bober, au chapitre 13, qui dit, à ce propos : "une famille ayant connu le malheur" et l'on verra les notes de l'éditeur, sur ce sujet. Yalkout Chimeoni, Yermyahou, au paragraphe 256.

*Likouteï Si'hot*

descendaient, l'un et l'autre, d'une : "famille étrangère", Pin'has de la fille de Poutyel et Yermyahou des petits-enfants de Ra'hav. De ce fait, les enfants d'Israël les dénigraient. Aussi, D.ieu soulignait-il le lien qui existe entre Pin'has et Aharon, le Cohen<sup>(5)</sup>, comme l'indique le début de notre Paracha : "Pin'has, fils d'Eléazar, fils d'Aharon le Cohen". De même, un verset détaille l'ascendance de Yermyahou : "Paroles de Yermyahou, fils de 'Hilkyahou, parmi les Cohanim"<sup>(2)</sup>.

On comprend, néanmoins, qu'une telle relation ne se limite pas uniquement à un aspect spécifique, le fait que les enfants d'Israël les dénigraient et que, de ce fait, "le verset établit leur ascendance", mais qu'elle s'étend aussi au contenu général du service de D.ieu de Pin'has et à celui de Yermyahou. Cette relation, d'ordre général, s'exprime, plus à l'évidence, en un point commun, qui, de ce fait, est souligné, notamment par la

Loi orale. Quelle est donc cette relation générale, en l'occurrence ?

2. On peut aussi s'interroger sur le rapport qui existe entre le début de la Haftara, "Paroles de Yermyahou" et ces trois semaines de malheur. La première partie de la Haftara<sup>(6)</sup> relate de quelle manière Yermyahou devint prophète : "La Parole de l'Eternel me fut adressée en ces termes : avant de te concevoir, dans la matrice, Je te connaissais. J'ai fait de toi un prophète pour les peuples". Yermyahou répondit alors : "Je ne sais pas parler, car je suis un jeune homme." et D.ieu lui dit : "Ne dis pas : 'je suis un jeune homme'. Vois, Je te charge de t'adresser aux nations pour arracher, détruire, construire et planter".

C'est après cela qu'est énoncée la prophétie relative à la destruction qui surviendrait : "pour tout leur mal", avec : "un bâton rapide". De ce fait, cette Haftara appar-

(5) On verra aussi, notamment, le Sifri, à la fin de la Parchat Balak, le traité Sanhédrin 82b, le Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 21, au

paragraphe 3, le Midrash Tan'houma et le commentaire de Rachi sur le début de la Parchat Pin'has.

(6) 1, 5 et versets suivants.

## *Pin'has*

tient, bien évidemment, aux trois semaines de malheur. Et, l'on peut donc s'interroger, à ce propos : quel rapport y a-t-il entre cette introduction sur la manière dont Yermyahou devint prophète et le malheur ?

3. Le rapport et la similitude que l'on peut constater entre Pin'has et Yermyahou sont les suivants. A leurs deux époques, les enfants d'Israël se trouvaient dans une situation morale particulièrement basse. L'épisode de Pin'has faisait suite à la faute des filles

de Moav et de Baal Peor<sup>(7)</sup>. De même, à l'époque de Yermyahou, il y avait les prophètes du Baal<sup>(8)</sup>, comme il le relate lui-même, par le détail, dans sa prophétie décrivant la situation des Juifs à l'époque.

Chacun d'eux invita donc ses contemporains à la Techouva, Yermyahou par des paroles de remontrance et Pin'has en tuant Zimri, de sorte que : "tous virent que son exécution n'avait pas été gratuite"<sup>(9)</sup>. C'est de cette façon qu'il les conduisit à la Techouva<sup>(10)</sup>.

(7) Balak 25, 1 et versets suivants.

(8) Yermyahou 2, 8. On verra aussi le verset 23, qui dit : "vois ton chemin à Gay" et Rachi explique, à ce propos : "qu'as-tu fait, face à Beth Peor et jusqu'à maintenant ?".

(9) Selon le commentaire de Rachi, à la fin de la Parchat Balak et l'on verra aussi les Pirkeï de Rabbi Eliézer, au chapitre 47.

(10) C'est pour cette raison que la Haftara de la Parchat Pin'has, quand elle est lue avant les trois semaines de malheur, reste en relation avec la Paracha et elle est alors la suite logique du récit de ce que fit le prophète Elyahou, sur le mont Carmel, d'après les versets Mela'him 1, 18, 46 et suivants. Il en est ainsi, non seulement parce que la "jalousie" d'Elyahou,

décrite par les versets 19, 10 et 14 est comparable à celle de Pin'has, mais aussi parce que cette "jalousie" d'Elyahou conduisit les enfants d'Israël vers la Techouva : "tout le peuple vit... et ils dirent : l'Eternel est D.ieu, l'Eternel est D.ieu", selon le verset 18, 39. On verra aussi le Or Ha Torah sur ce verset et la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 1, à la page 186, montrant que leur double déclaration : "l'Eternel est D.ieu, l'Eternel est D.ieu" fut une expression de Techouva, elle-même double. On verra aussi les Pirkeï Rabbi Eliézer, à cette référence, qui rappellent que : "le Saint béni soit-Il introduisit le nom de Pin'has dans celui d'Elyahou. En effet, celui-ci conduisit les enfants d'Israël vers la Techouva".

*Likouteï Si'hot*

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le verset<sup>(11)</sup> emploie, à propos de Pin'has, l'expression : "en éprouvant Ma jalousie parmi eux". Les commentateurs<sup>(12)</sup> font remarquer que la tournure : "parmi eux" semble superflue ici. En fait, le verset indique, de cette façon, d'une manière allusive, que la "jalousie" de Pin'has fut communiquée aux enfants d'Israël, "parmi eux" et qu'elle suscita en eux<sup>(13)</sup> un sentiment de Techouva. C'est de cette façon que l'expiation des enfants d'Israël fut obtenue, ainsi qu'il est dit<sup>(14)</sup> : "il racheta les enfants d'Israël".

Mais, néanmoins, tout cela n'est pas encore suffisant, car Pin'has et Yermyahou ne furent pas les seuls à conduire à la Techouva des enfants d'Israël dont la situation

morale était très basse. De nombreux chefs et bergers d'Israël en firent de même, notamment parmi les prophètes. Il faut donc en conclure que le point commun entre eux porte sur la manière particulière à laquelle ils eurent recours pour conduire les enfants d'Israël à la Techouva.

4. Comparant la prophétie d'Ichaya à celle de Yermyahou, la Guemara<sup>(15)</sup> dit que : "celle de Yermyahou porta entièrement sur la destruction, celle d'Ichaya, entièrement sur la consolation". La prophétie de Yermyahou annonça la destruction du Temple et l'exil, alors qu'Ichaya parla de la délivrance et de la consolation qu'elle apportera. De fait, leurs noms même font allusion à ces notions<sup>(16)</sup>, puisque Ichaya vient de *Yechoua*, le

(11) Au début de notre Paracha.

(12) Notamment le Alche'h et le Or Ha 'Haïm. On verra aussi le Zohar, Parchat Pin'has, à la page 237a.

(13) On verra les commentateurs précédemment cités, selon lesquels il sanctifia le Nom de D.ieu publiquement, "au sein de l'assemblée".

(14) Au verset 13.

(15) Traité Baba Batra 14b.

(16) On verra le Zohar, au début de la Parchat Tetsavé, à la page 179b, qui dit que : "tel est le sens du nom de ces deux prophètes. Car, c'est leur nom qui est à l'origine de tout cela". Et, l'on consultera ce texte.

*Pin'has*

salut<sup>(17)</sup>, alors que dans Yermyahou, on retrouve *Mar*, amer, ou encore, comme le disent nos Sages<sup>(18)</sup> : “Pourquoi fut-il appelé Yermyahou ? Parce que, de son vivant, Jérusalem devint une ruine”<sup>(19)</sup>.

La différence entre ces deux prophéties tient aussi à la période en laquelle elles furent prononcées. Selon les termes de mon beau-père, le Rabbi<sup>(20)</sup>, “Yermyahou vécut à une époque de rejet et d’oc-

cultation<sup>(21)</sup>, alors que Ichaya connut la révélation”. De ce fait, la prophétie de Yermyahou est le reflet de ce rejet et de cette occultation, en relation avec la destruction. Ichaya, en revanche, envisage la révélation, la consolation et la délivrance.

Certes, la prophétie d’Ichaya fait état des nombreux reproches qu’il fit aux Juifs, à cause de leurs fautes, comme on le constate à différents chapitres. Bien plus, la

(17) Selon le commentaire de Rachi et du Metsoudat David sur le verset Ichaya 49, 1. Le Zohar, à la même référence, explique que : “le nom d’Ichaya fut à l’origine de la délivrance”. On verra aussi la causerie de mon beau-père, le Rabbi, que ce texte citera plus loin, selon laquelle Ichaya est : “le salut de D.ieu, les trois cent soixante quinze lumières”. On verra, à ce propos, les Rechimot sur E’ha du Tséma’h Tsédek, à la page 28 et le Or Ha Torah, Na’h, tome 2, à la page 1059, qui expliquent que : “Ichaya fut ainsi appelé du fait du salut de D.ieu”. De même, il est indiqué dans Iguéret Ha Kodech, au chapitre 3, que : “le salut rappelle celui de D.ieu”.

(18) Au début du Midrash Kohélet Rabba, de même que dans la Pessikta de Rav Kahana et dans le Yalkout

Chimeoni, à la même référence, il est dit que : “de son vivant, le Temple devint une ruine” et, avant cela : “Yermyahou signifie que D.ieu doit apporter l’élévation”. La Pessikta, à cette référence, constate : “Il est élevé” et l’on verra aussi les notes de l’éditeur, à ce propos. Tout ce développement figure dans la causerie de mon beau-père, le Rabbi, à cette même référence.

(19) Selon le Matanot Kehouna sur le Kohélet Rabba, à cette référence.

(20) Causerie du 13 Tamouz 5703, dans le Séfer Ha Si’hot 5703, à la page 140.

(21) On verra aussi l’enseignement de nos Sages, dans le Yalkout Chimeoni, Yermyahou, au paragraphe 262, qui dit que : “Yermyahou prophétisait dans les marchés”.

*Likouteï Si'hot*

plus dure<sup>(21\*)</sup> des trois Haftarot de malheur est : “vision d’Ichaya”. Malgré cela, on considère que sa prophétie n’est que consolation, car elle suscite la réparation et la Techouva, grâce aux propos de consolation et de révélation qu’elle contenait. En outre, elle faisait aussi référence à la délivrance<sup>(22)</sup>, qui serait obtenue grâce à la Techouva des Juifs.

A l’inverse, Yermyahou motiva les Juifs en ayant recours au rejet et à l’occultation, en décrivant la destruction qui aurait lieu si les Juifs ne parvenaient pas à la Techouva. C’est précisément ce qui le relie à Pin’has, qui, lui aussi, apporta l’expiation

aux enfants d’Israël, non pas en leur révélant la lumière, mais, bien au contraire, par le rejet et par l’occultation, comme nous le montrons.

5. Nous comprendrons tout cela en commentant, au préalable, l’affirmation de D.ieu selon laquelle, parce que Pin’has : “calma Ma colère contre les enfants d’Israël en éprouvant Ma jalousie parmi eux et Je n’ai pas décimé les enfants d’Israël, dans Ma colère”, il recevrait, en récompense, “Mon alliance de paix et il aura, pour lui-même et pour sa descendance après lui, une alliance éternelle de prêtrise”.

(21\*) Ceci est en conformité avec la présente période, au début du mois d’Av et à proximité du jeûne de ce mois.

(22) On notera que les points figurant dans la prophétie d’Ichaya qui semblent ne pas être en relation avec le salut sont, en fait, “des manifestations de la rigueur adoucie”, comme l’explique le Kehilat Yaakov, à l’article : “Ichaya”. On verra la longue explication du début du discours ‘hassidique intitulé : “Tsion sera libéré par le jugement”, de 5735, dans le Kountrass

Maamarim, à la page 147. Ceci permet de comprendre simplement la formulation : “entièrement sur la consolation”. En revanche, le Maharcha, à cette référence du traité Baba Batra, indique que : “ce n’est pas systématiquement la consolation”, ce qui permet de comprendre simplement pourquoi la : “vision d’Ichaya” est une des trois prophéties de malheur.

(23) On verra le Zohar, Parchat Pin’has, à la page 220a.

(24) La faute du veau d’or dans les

*Pin'has*

La formulation de ce verset indique que Pin'has reçut cette : "alliance éternelle" essentiellement parce qu'il : "calma Ma colère contre les enfants d'Israël et Je n'ai pas décimé les enfants d'Israël, dans Ma colère". Le fait qu'il accomplit tout cela : "en éprouvant Ma jalousie parmi eux" n'est qu'un détail, qu'une parenthèse ouverte au sein de ce récit, afin d'indiquer quel fut le moyen employé et comment Pin'has parvint à calmer la colère de D.ieu.

Or, on peut s'interroger sur ce qui vient d'être dit, car il est possible d'affirmer, également à propos de Moché, notre maître, qu'il : "calma Ma colère contre les enfants d'Israël et Je n'ai pas décimé les enfants d'Israël, dans Ma colère". Bien plus, il n'en fut pas ainsi une seule fois, mais à de nombreuses reprises<sup>(23)</sup>, comme le relate le 'Houmach<sup>(24)</sup>. Quel fut donc le

fait nouveau introduit par Pin'has, justifiant qu'il ait été le seul à recevoir, en récompense, "Mon alliance de paix" ?

Plus encore, non seulement Moché n'obtint pas : "Mon alliance de paix, pour lui-même et pour sa descendance après lui", mais, bien plus, on constate que D.ieu Lui-même affirma qu'il ne recevrait pas une telle récompense. C'est ainsi que nos Sages interprètent<sup>(25)</sup> ce que notre Paracha relate par la suite<sup>(26)</sup>. En effet, lorsque Moché demanda à D.ieu : "Que l'Eternel désigne un homme qui dirigera la communauté", il pensait que : "mes fils hériteront de mon rang", mais D.ieu n'accepta pas qu'il en soit ainsi et Il lui dit : "Prends Yochoua, fils de Noun". La grandeur de Moché ne fut donc pas transmise à : "sa descendance après lui".

versets Tissa 32, 11 et suivants, ceux qui vinrent se plaindre dans le verset Beaalote'ha 11, 2, les explorateurs dans les versets Chela'h 14, 13 et suivants. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Kora'h 16, 4.

(25) Midrash Tan'houma, Parchat Pin'has, au chapitre 11 et Midrash Bamidbar Rabba, chapitre 21, au paragraphe 14, de même que le commentaire de Rachi sur ce verset, qui dit : "ma grandeur".

(26) 27, 16 et versets suivants.

*Likouteï Si'hot*

6. Par ailleurs, on constate aussi quelques différences entre le service de D.ieu de Moché et celui de Pin'has :

A) Moché calma la colère de D.ieu en priant et, grâce à sa prière, il obtint que le Décret émis à l'encontre des enfants d'Israël soit abrogé. A l'inverse, Pin'has le fit par son effort personnel, "en éprouvant Ma jalousie". Bien plus, comme on l'a noté au paragraphe 3, le verset souligne bien l'expression : "Ma jalousie parmi eux", car il conduisit les enfants d'Israël à la Techouva et c'est de cette façon que : "il racheta les enfants d'Israël".

B) Moché défendit la cause des enfants d'Israël en faisant don de sa propre per-

sonne<sup>(23)</sup> et il dit<sup>(27)</sup> : "sinon, de grâce, efface-moi du livre que Tu as écrit". Son abnégation émanait donc de son âme<sup>(28)</sup>. Pin'has, à l'inverse, risqua sa vie, d'une manière physique, en mettant son corps en danger. Ainsi, comme le relatent nos Sages<sup>(29)</sup>, les membres de la tribu de Chimeon voulaient le tuer et il fut sauvé d'une manière miraculeuse.

Bien entendu, si l'on n'observe pas que Moché ait fait le don physique de sa propre personne, cela ne signifie en aucune façon qu'il n'était pas prêt à le faire, ce qu'à D.ieu ne plaise. S'il avait dû offrir sa vie, il est certain qu'il l'aurait fait. Néanmoins, telle n'était pas la forme du service de D.ieu qui était attendue de sa part.

(27) Tissa 32, 32.

(28) On verra l'enseignement de nos Sages, notamment dans le traité Bera'hot 32a sur le verset : "et, Moché pria", mais il est clair qu'il n'y eut pas là d'abnégation physique, de sa part.

(29) On verra le Sifri et le Midrash Tan'houma, à la fin de la Parchat Balak, de même que le traité Sanhédrin 82b.



## *Pin'has*

7. La différence entre le service de D.ieu de Moché<sup>(30)</sup> et celui de Pin'has<sup>(31)</sup> est, brièvement, la suivante. Le service de D.ieu de Moché était orienté du haut vers le bas, à travers une révélation de lumière, alors que Pin'has Le servait du bas vers le haut, en affinant ce qui est "bas" et en l'élevant vers ce qui est "haut".

Le rôle essentiel de Moché fut de : "recevoir la Torah sur le mont Sinaï et la transmettre"<sup>(32)</sup> à ses élèves, à enseigner la Torah aux enfants d'Israël. Il est dit<sup>(33)</sup> que : "la Torah est une lumière", faisant disparaître tous les effets malencontreux. En effet, la lumière repousse l'obscurité et la

Lumière divine de la Torah agit, du haut vers le bas, sur l'obscurité, qui est ainsi repoussée : "d'elle-même, aussitôt"<sup>(34)</sup>. Pin'has, en revanche, par ses accomplissements, conduisit les enfants d'Israël à la Techouva, à briser l'obscurité, à s'élever et à retourner vers D.ieu.

Il en est de même également pour l'effort qu'ils faisaient envers leur propre personne. Moché servait D.ieu par son âme<sup>(35)</sup>, alors que Pin'has le faisait par son corps. Lorsque le service de D.ieu est basé sur la révélation de la Lumière, il émane essentiellement de l'âme, qui est un réceptacle adapté à une telle révélation. En revanche,

(30) De même, Moché, par lui-même, dès sa naissance, "était bon", de sorte que : "toute la maison s'emplit de lumière", selon le verset Chemot 2, 2 et le traité Sotta 12a. On verra le Or Ha Torah sur ce verset, qui dit que : "Pin'has ne devint Cohen qu'après avoir tué Zimri", comme l'indique le traité Zeva'him 101b.

(31) Concernant ce qui suit, on verra la fin du discours 'hassidique intitulé : "et il dit... Pin'has...", de 5675, dans la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2.

(32) Au début du traité Avot.

(33) Michlé 6, 23.

(34) Selon les termes de l'Admour Hazaken, dans le Tanya, au chapitre 12.

(35) On verra notamment, en plus des références indiquées à la note 31, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 158 et le discours 'hassidique intitulé : "le mont Sinaï", de 5708.

*Likouteï Si'hot*

il ne pénètre pas le corps, ici-bas<sup>(36)</sup>. Certes, le dévoilement de l'âme exerce un effet sur le corps, mais pas au point que celui-ci, par lui-même, devienne un réceptacle pour la lumière de l'âme.

A l'inverse, le service de D.ieu organisé du bas vers le haut implique essentiellement le corps, l'effort réalisé ici-bas, afin d'être affiné et élevé. En la matière, il y a également un lien entre Pin'has et Elyahou, car, comme le disent nos Sages<sup>(37)</sup>, "Pin'has, c'est Elyahou", dont le service de D.ieu était aussi dirigé du bas vers le haut. Du reste, la valeur numérique de son nom, Elyahou, est cinquante-deux, celle du Nom Ban, qui est à l'origine de l'affinement et de l'élévation du corps.

Telle est donc l'explication des deux différences qui ont été constatées entre le service de D.ieu de Moché et celui de Pin'has :

A) En priant D.ieu, Moché parvint à faire abroger le Décret qui avait été émis à l'encontre des enfants d'Israël, du haut vers le bas. Pin'has, en revanche, obtint ce résultat grâce à la Techouva des enfants d'Israël, du bas vers le haut.

B) Moché fit le don de sa propre personne par son âme, alors que Pin'has le fit par son corps. De ce fait, le Zohar dit<sup>(38)</sup> que Pin'has répara la faute de Nadav et d'Avihou, qui avait été l'introduction de leur âme dans un état extatique pour D.ieu, ayant pour effet de mettre leur corps de

(36) On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Vaykra, à la page 2d.

(37) Selon les références qui sont indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 4, à la page 1071, dans la note 4 et tome

8, à la page 170, dans la note 59. On verra aussi la séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la même référence.

(38) Parchat Pin'has, à la page 217a.

*Pin'has*

côté, de sorte que : "l'âme fut brûlée, mais le corps resta intact"<sup>(39)</sup>. Grâce à l'abnégation de Pin'has, émanant de son corps, leur faute fut réparée<sup>(40)</sup>.

8. Quelles sont les incidences et les conséquences de ces deux formes du service de D.ieu ? Si celui-ci est organisé du haut vers le bas, grâce à une révélation de lumière, ce qui se trouve ici-bas est, certes, éclairé et pénétré de cette clarté, mais, en revanche, n'est pas raffiné et l'on peut donc imaginer que, lorsque cette révélation cesse, chaque chose retrouve sa situation initiale.

De ce fait, on peut constater que, même si le don de la Torah : "supprima l'impureté"<sup>(41)</sup> des enfants d'Israël, la faute du veau d'or fut, néanmoins, possible, par la suite et, à cause de cela, "l'impureté fut rétablie"<sup>(42)</sup>.

A l'inverse, quand le service de D.ieu est organisé du bas vers le haut, ce qui se trouve ici-bas est effectivement affiné et élevé, d'une manière stable. De ce fait, l'expiation qui fut apportée par Pin'has n'eut pas un caractère éphémère. Elle devint perpétuelle et elle se poursuit encore<sup>(43)</sup>, comme le constate le Sifri, commentant le verset :

(39) Traité Sanhédrin 52a et références indiquées.

(40) On verra, à ce propos, en plus de la séquence de discours 'hassidiques de 5672, citée à la note 31, le Or Ha Torah, Parchat A'hareï, tome 2, à partir de la page 549, le discours 'hassidique intitulé : "et il dit... Pin'has...", de 5629 et celui de 5673, dans la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 1.

(41) Traité Chabbat 146a. Zohar, tome 1, à la page 52b et tome 2, à la page 193b.

(42) Zohar, à la même référence et l'on verra le Tanya, à la fin du chapitre 36 et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à partir de la page 930.

(43) Selon les termes du Gaon de Ragatchov, dans le Tsafnat Paanéa'h sur la Torah, au début de la Parchat Pin'has. On verra aussi le Tsafnat Paanéa'h sur le traité Sanhédrin 82b.

*Likouteï Si'hot*

“il racheta les enfants d'Israël”, en ces termes : “jusqu'à maintenant, il n'a pas quitté sa place et il continuera à obtenir l'expiation, jusqu'à la résurrection des morts”<sup>(44)</sup>.

C'est pour cette raison que la récompense : “Mon alliance de paix, pour lui-même et pour sa descendance après lui” fut accordée précisément à Pin'has, qui : “calma Ma colère” et qui n'a pas cessé de le faire depuis lors. De ce fait, “mesure pour mesure”, cette “alliance de paix” fut accordée : “à lui-même et à sa descendance”, sans interruption<sup>(45)</sup>.

9. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'établir la relation qui doit être faite entre Pin'has et Yermyahou. Comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 3, Yermyahou se distinguait

d'Ichaya parce qu'il vivait à une époque de rejet et d'occultation, alors qu'Ichaya connut la révélation. C'est la raison pour laquelle l'un servit D.ieu du haut vers le bas et l'autre, du bas vers le haut.

Le service de D.ieu orienté du haut vers le bas, grâce à la révélation de la lumière, émane de l'âme. C'est, de façon générale, celui que l'on adoptait à l'époque du Temple, en la période de la consolation, quand la Lumière divine éclairait à l'évidence.

A l'opposé, le service de D.ieu orienté du bas vers le haut, accompli ici-bas, en le lieu du rejet et de l'occultation, consiste, pour l'homme, à affiner et à élever son corps, son âme animale et la part du monde qui lui est confiée. Dans le temps, c'est l'attitude

(44) Le traité Sanhédrin 82b dit : “cette expiation mérite de rester définitivement valable”. On consultera aussi les Tossafot sur le traité Sotta 14a et, de fait, on peut se demander pourquoi le Tsafnat Paanéa'h ne cite pas cette référence. Néanmoins, il y est question du : “tombeau de Moché” et l'on verra ce qui est expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 18, à la page

292, à propos de l'abnégation de Pin'has, qui lui était inspirée par la force de Moché, puisque c'est Moché qui lui dit : “celui qui lit la lettre doit en mettre les termes en application”.

(45) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5672, à la référence citée à la note 31, qui dit que : “l'alliance de paix” est le fait que : “Mon alliance de paix est immuable”.

*Pin'has*

qu'il convient d'adopter pendant la période de l'exil et de la destruction, afin de ne pas s'affecter devant les difficultés et les épreuves, inspirées par l'obscurité de l'exil, au point de le transformer en lumière, de sorte que : "la nuit éclaire comme le jour"<sup>(46)</sup>.

De ce fait, Pin'has et Yermyahou venaient, l'un et l'autre, de : "familles étrangères". C'est la raison pour laquelle les enfants d'Israël les dénigraient, comme on l'a indiqué au paragraphe 1. Tel est donc le point commun à leur service de D.ieu, organisé du bas vers le haut, envers eux-mêmes, en élevant et en affinant ce qui se trouve ici-bas, leur "famille étrangère", comme envers leur entourage,

dans le monde<sup>(47)</sup>. Ainsi, bien que les enfants d'Israël les humiliaient, ils les conduisaient vers la Techouva.

Quand la Lumière se dévoile du haut vers le bas, elle ne peut agir, ici-bas, que sur ce qui ne va pas à l'encontre de ce qu'elle est. A l'inverse, si l'objet qui se trouve ici-bas est particulièrement grossier, au point de s'opposer à cette Lumière, il ne peut pas l'intégrer, sauf s'il est brisé.

Grâce à l'élévation du bas vers le haut, apportant le raffinement et l'élévation, on peut transformer également ce qui se moque de la sainteté et transformer l'obscurité au point qu'elle devienne de la lumière.

(46) Tehilim 139, 12 et l'on verra le Séfer Ara'him 'Habad, tome 2, à l'article : "la lumière, par rapport à l'obscurité", aux pages 596 et 597, de même que les références qui sont indiquées, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, aux pages 1306 et 1345.

(47) On verra aussi le commentaire de Rachi, au début de Yermyahou, selon la Pessikta de Rav Kahana, à cette référence et le Yalkout Chimeoni, Yermyahou, au paragraphe 256, qui disent : "que vienne celui qui s'est mal comporté, puis a rectifié ses actions et qu'il montre que l'on peut mal agir".

*Likouteï Si'hot*

10. Ce qui vient d'être dit délivre un enseignement pour le service de D.ieu, dans la pratique concrète. En effet, certains se passionnent pour ce qui concerne l'âme, la Torah et la prière. Ils ne le font pas, en revanche, pour ce qui est relatif au monde, ils n'agissent pas pour que le corps se pénètre de sainteté.

D'une manière plus générale, on peut, pour soi-même, faire tout ce qui convient, non seulement pour son âme, mais aussi pour son corps et même pour la part du monde que l'on se voit confier, mais, en revanche, se cantonner dans ses quatre coudées, sans se préoccuper des autres, de ce qui se trouve à l'extérieur.

On doit donc avoir conscience qu'une telle forme du service de D.ieu n'est pas toujours stable. Quand on se consacre à son âme, on connaît effectivement l'élévation, mais, par la suite, on est confronté aux domaines du monde et, dès lors, non seulement on ne parvient pas à leur apporter l'élévation, mais, bien au contraire, on subit une chute, de leur fait, ce qu'à D.ieu ne plaise.

Il en est ainsi, de façon générale, pour tout ce qui se trouve "ici-bas", à l'extérieur. On parviendra donc à l'intégrité au sein de ses quatre coudées, mais il sera parfois nécessaire d'entrer en contact avec le monde, avec l'extérieur et, dès lors, on est susceptible de perdre le niveau que l'on aura acquis.

De ce fait, il est demandé à un Juif, tout en servant D.ieu d'une manière profonde, par son âme, de se consacrer également à l'extérieur, y compris le plus bas qui soit, afin que celui-ci soit un réceptacle pour les sources de la Torah et des Mitsvot.

C'est le lien qui peut être fait entre cette notion et la période des trois semaines, "entre les oppressions". En effet, D.ieu envoya les Juifs en exil afin qu'ils apportent l'élévation à tout ce qui le concerne, au point de le transformer, de faire en sorte que l'obscurité devienne lumière.

11. Un Juif peut encore avancer l'argument suivant : où trouvera-t-il la force de traverser une telle période de rejet et d'occultation, alors

*Pin'has*

qu'on attend de lui, non seulement de ne pas s'affecter devant l'obscurité du monde, mais, bien au contraire, de transformer cette période "entre les oppressions" en "un temps d'allégresse et de joie"<sup>(48)</sup> ?

La Haftara du premier Chabbat de cette période "entre les oppressions" apporte à cela la réponse suivante. Avant de faire le récit du malheur, le texte décrit, tout d'abord, l'ascendance de Yermياهو<sup>(49)</sup> et le début de sa prophétie : "fils de 'Hilkياهو, parmi les Cohanim". Il est dit ensuite qu'il avait peur de devenir : "un prophète parmi les peuples". D.ieu lui dit, à ce propos : "Ne les crains pas, car Je suis avec toi". D.ieu était avec lui et Il lui insufflait toutes les forces nécessaires pour transformer

et convaincre les "nations" et les "royaumes".

Il en est donc de même pour chacun, à titre individuel. Aussi grand que soit le voile, pendant la période de l'exil, un Juif reçoit alors de D.ieu toutes les forces nécessaires pour transformer l'obscurité en lumière.

12. On sait que la descente de l'âme ici-bas est : "un exil, à proprement parler"<sup>(50)</sup> et il en est de même pour chacun, à titre personnel, dans le : "petit monde", que constitue l'homme<sup>(51)</sup>. Quand une âme pénètre dans les "trois semaines de malheur" que sont les trois mondes de Brya, en lequel le mal apparaît<sup>(52)</sup>, Yetsira et Assya, elle est soudain saisie par la peur. Comment mènera-t-elle à bien la mission qui lui est confiée ? Comment

(48) On verra les références qui sont indiquées dans le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 235.

(49) Il en est de même également pour l'ascendance de Pin'has, comme on l'a indiqué au début de cette causerie.

(50) Tanya, chapitre 37, à la page 48a.

(51) On verra, notamment, le Midrash Tan'houma, Parchat Pekoudeï, au chapitre 50 et les Tikouneï Zohar, Tikoun n°69, à la page 100b.

(52) Il est précisé, à propos d'Atsilout, que : "le mal ne t'habite pas", selon le Likouteï Torah, Parchat Bamidbar, à la page 3c.

*Likouteï Si'hot*

assumera-t-elle son rôle, au sein de l'obscurité du monde ?

On expliquera donc à cette âme, dès le début de cette descente, dès la première Haftara de ces trois semaines de malheur, que : "Avant de te créer dans la matrice, Je te connaissais. Avant que tu quittes cette matrice, Je t'ai consacré et J'ai fait de toi un prophète parmi les peuples". Tu ne dois donc pas avoir peur, du fait de la mission qui t'est confiée, celle d'être : "un prophète parmi les peuples", d'apporter l'élévation au : "non juif qui se trouve en toi", au corps, à l'âme animale, à la part du monde qui t'est confiée. En effet :

A) "Avant de te créer dans la matrice, Je te connaissais". Tu possèdes une âme sainte, "parcelle de Divinité céleste véritable"<sup>(53)</sup>. Sa source est

plus haute que l'origine de cette descente, puisque : "avant de te créer dans la matrice"<sup>(54)</sup>, déjà, "Je te connaissais".

B) "Avant que tu quittes cette matrice, Je t'ai consacré". Non seulement tu possèdes une âme sainte, mais, en outre, "Je t'ai consacré" et tu a été préparé à cela dans la matrice de ta mère, puisque, "avant que tu quittes cette matrice", "on lui enseigne toute la Torah"<sup>(55)</sup>.

Certes, lors de la naissance, un ange vient et : "il lui fait oublier toute la Torah"<sup>(55)</sup>, mais il n'en est ainsi que d'une façon extérieure. Profondément, cette Torah demeure en lui et ceci lui insuffle la force, se trouvant ici-bas, dans ce monde matériel, d'étudier la Torah comme il l'a fait : "dans la matrice de sa mère"<sup>(56)</sup>.

(53) Tanya, au début du chapitre 2.

(54) On verra aussi la Pessikta Rabati, expliquant que : "Avant même de créer le monde... avant de te concevoir dans la matrice : ceci fait allusion à ce qui précéda la création du monde".

(55) Traité Nidda 30b.

(56) Likouteï Torah, Parchat Chela'h, à la page 44a et l'on verra également la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 13.



*Pin'has*

Cette âme pourrait s'insurger : "je ne savais rien, car je suis un jeune homme". Il est vrai qu'au fond de lui, un homme possède l'ensemble de la Torah, mais, de manière évidente, "je suis un jeune homme". Quand il s'agit de l'âme, de la dimension profonde, il aura suffisamment de forces intérieures pour ne pas s'affecter devant le monde et pour poursuivre l'étude de la Torah. En revanche, quand il s'agit d'être : "un prophète parmi les peuples", de transformer son corps, son âme animale, la part du monde que l'on a reçue en partage, "je suis un jeune homme" !

Dieu répond à cela : "Ne dis pas : 'je suis un jeune homme'. Tu iras partout où Je t'enverrai. Tu n'auras pas peur d'eux, car Je suis avec toi". Non seulement un Juif possède : "une parcelle de Divinité céleste véritable", non seulement il dispose des forces découlant du fait que : "dans la matrice de sa mère",

il a étudié : "toute la Torah", mais, en outre, quand son âme se trouve d'ores et déjà au sein d'un corps, pendant la période de l'exil, on lui accorde des forces célestes, de sorte que : "Je suis avec toi", tel qu'il se trouve ici-bas, afin qu'il puisse mener à bien la mission qui lui est confiée, "partout où Je t'enverrai", afin d'agir sur les "nations" et les "royaumes", en deux directions, "écarte-toi du mal", d'une part, en "arrachant, détruisant, supprimant et effaçant", "fais le bien", d'autre part, en "construisant et plantant".

Bien plus, on avertit cet homme : "ne les crains pas, sinon Je t'inspirerai leur crainte"<sup>(57)</sup>. Ne crois pas que tu pourras te contenter de sauver ta propre personne, ainsi qu'il est dit : "j'ai sauvé mon âme". Tu ne pourras rien accomplir dans le monde en prétextant : "je suis un jeune homme".

(57) Yermyahou 1, 17.

*Likouteï Si'hot*

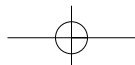
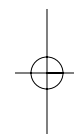
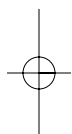
On lui dira : tu te trouves dans un corps et dans une âme animale, en ce monde matériel. De ce fait, la situation du monde te concerne. Si tu veux te préserver de : “Je t’inspirerai leur crainte”, alors, “ne les crains pas”. Tu ne dois pas avoir peur de faire de ce monde la demeure de D.ieu, béni soit-Il.

C’est en servant D.ieu de cette façon que nous aurons très rapidement le mérite de voir : “Pin’has” qui “est Elyahou” annoncer la venue du Machia’h, qui nous libèrera, lors de la délivrance véritable et complète<sup>(58)</sup>.

---

(58) Cette délivrance sera éternelle et elle ne sera suivie d’aucun exil. Comme on l’a indiqué au paragraphe 8, on comprend le lien avec le prophète Elyahou, alors que la délivrance d’Egypte fut obtenue par Moché, comme on l’a expliqué.

**MATOT**



*Matot**Matot****Le Hé qui n'est pas accentué****(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Matot – Masseï 5725-1965)**(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Matot 32, 42)**(Likouteï Si'hot, tome 18, page 371)*

1. Commentant le dernier verset de cette Sidra : “Nova’h s’en alla et il s’empara de Kenat..., qu’il appela (La) Nova’h, de son propre nom”, Rachi cite les mots : “qu’il appela (La) Nova’h” et il indique : “Le Hé de La (que) n’est pas accentué<sup>(1)</sup> et j’ai vu une explication basée sur les propos de Rabbi Moché le commentateur, selon laquelle il en est ainsi parce que ce

nom ne lui fut pas conservé<sup>(2)</sup>. De ce fait, il est prononcé faiblement, comme si<sup>(2\*)</sup> c’était Lo (non), selon l’interprétation du Midrash, mais je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on pour deux expressions similaires, ‘et Boaz lui (La) dit’<sup>(3)</sup> et ‘afin de construire, pour elle (La), une maison’<sup>(4)</sup> ?”. Concernant ce commentaire, on peut se poser les questions suivantes :

(1) On notera aussi un autre fait marquant concernant ce mot *La* : il a un double signe de cantillation et l’on verra, à ce propos, le Zohar, tome 3, à la page 189a, le Pardès, à la porte des signes de cantillation et le Likouteï Lévi Its’hak sur le Zohar, tome 3, aux pages 268 et 277.

(2) On peut en trouver une preuve dans le verset Divreï Ha Yamim 1, 2,

23, comme le dit le Rachach, commentant le Midrash Rabba Ruth, chapitre 5, au paragraphe 5.

(2\*) Dans les deux premières éditions de Rachi, de même que dans plusieurs manuscrits, il est dit : “qui est employé au sens de”.

(3) Ruth 2, 14.

(4) Ze’harya 5, 11.

*Likouteï Si'hot*

A) Si Rachi considère que l'explication de Rabbi Moché le commentateur n'est pas conforme au sens simple du verset, parce qu'en l'adoptant : "que dira-t-on pour deux expressions similaires" dans lesquelles on retrouve le mot *La* qui n'est pas accentué, pourquoi donc en fait-il mention ?

Il aurait pu dire également, comme il le fait à différentes références<sup>(5)</sup> de son commentaire sur la Torah : "je ne sais pas" quel est le sens simple de ce mot, bien qu'il soit commenté par les Midrashim et les explications de nos Sages. En effet, lorsque ceux-ci ne sont pas du tout conformes au sens simple du

verset, Rachi n'en fait pas du tout mention dans son commentaire<sup>(6)</sup>, qui est basé sur ce sens simple<sup>(7)</sup>.

B) Pourquoi Rachi cite-t-il, tout d'abord, un verset de Ruth, des Ecrits saints, "et, Boaz lui dit", puis, uniquement après cela, un verset de Ze'harya, des Prophètes, "afin de construire, pour elle, une maison", alors que, dans le Tana'h, les Prophètes précèdent les Ecrits saints ?

C) Le Ramban pose ici la question suivante<sup>(8)</sup>. Le Midrash Ruth<sup>(9)</sup> commente à la fois : "et, Boaz lui dit" et : "afin de construire, pour elle, une maison", en même temps que le présent verset : "qu'il

(5) On verra le Likouteï Si'hot, tome 5, à la page 1, dans la note 2, de même que les références qui sont indiquées.

(6) On notera qu'à différentes références, par exemple dans son commentaire des versets Vaychla'h 33, 20 et Vaéra 6, 9, Rachi cite les Midrashim de nos Sages et il précise que ceux-ci ne sont pas conformes au sens simple du verset. Il s'interroge donc, à leur propos et il définit ensuite ce sens simple. Mais, ce point ne

sera pas développé ici

(7) Une différence existe, néanmoins, puisqu'en l'occurrence, l'explication est adaptée ici et la question se pose uniquement à partir d'une autre source.

(8) Il en est de même, notamment, pour Rabbi Ovadya de Bartenora, s'interrogeant sur ce commentaire de Rachi.

(9) Midrash Rabba, chapitre 5, au paragraphe 5.

## Matot

appela Nova'h : car ce nom ne fut pas conservé". Il précise aussi la raison pour laquelle le Hé n'est pas accentué<sup>(10)</sup>. Comment donc Rachi peut-il se demander : "que dira-t-on pour les deux expressions" ?

Il est difficile d'admettre que Rachi n'ait pas eu connaissance du Midrash Ruth<sup>(11)</sup>, comme s'en étonne le Ramban lui-même : "le maître est un immense trésor de Torah, de Hala'ha et de Aggadah. Se pourrait-il qu'il n'ait pas vu cela ?".

Bien plus, le Ramban renforce encore sa question. Car, la Guemara elle-même explique, dans le traité Sanhédrin<sup>(12)</sup>, que le mot *La* du verset : "afin de construire, pour elle (*La*), une maison", "n'est pas accentué" et elle indique ensuite que ce verset fait allusion à : "la flatterie et l'orgueil qui se sont abattus sur Babel". Puis, elle déduit du fait que ce Hé n'est pas accentué que la descente de l'orgueil sur Babel ne fut pas définitive. Bien que "il descendit à Babel", par la suite, néanmoins, "il se déplaça là-bas", à Elam.

(10) Selon les termes du Ramban, à cette même référence.

(11) On notera que le 'Hizkouni et le Riva, à cette référence, citent l'explication du Midrash Ruth Rabba sur le verset : "et, Boaz lui dit", en précisant : "certains donnent l'interprétation suivante". Concernant le verset : "afin de construire, pour elle, une maison", ils disent : "si quelqu'un veut en construire une et ne le fait pas, il est réellement pauvre. Cela veut dire que ce sentiment est descendu à Babel, puis qu'il s'est déplacé. Nos Sages disent, à ce propos, qu'un tel homme a voulu construire, mais ne l'a pas fait". On verra aussi l'explication du Roch et celle du Baal Ha Tourim, à cette référence, de même que les

passages des traités Sanhédrin et Kiddouchin que cette causerie mentionnera par la suite, "une autre formulation", comme le dit Rachi, commentant le traité Kiddouchin 49b, qui est cité par les Tossafot, au nom du Kountrass. Le commentaire du Roch sur la Torah commente cette explication : "J'ai vu que le maître cite Rabbi Moché le commentateur, dont la mémoire est une bénédiction". Les responsa 'Hout Ha Chani, au chapitre 20 acceptent, comme une évidence, que l'explication de Rabbi Moché le commentateur est tirée du Midrash Ruth.

(12) Traité Sanhédrin 24a et l'on verra aussi le traité Kiddouchin 49b.

*Likouteï Si'hot*

Rachi, dans son commentaire de la Guemara<sup>(13)</sup>, précise que l'on déduit du verset : "afin de bâtir, pour elle, une maison", que l'orgueil : "se déplaça là-bas", non pas parce que le Hé n'est pas accentué, mais parce qu'il est dit, dans ce verset : "pour elle", au singulier<sup>(14)</sup>.

En effet, le verset disait, au préalable<sup>(15)</sup>, "voici deux femmes... à elles...", au plu-

riel, ce qui fait allusion aux deux sentiments qui se sont abattus sur Babel, en l'occurrence la flatterie et l'orgueil. Mais, par la suite, il est dit : "afin de construire, pour elle, une maison", au singulier. Il en résulte que, "quand ils vinrent construire une maison pour se fixer à Babel"<sup>(16)</sup>, il ne resta que : "la flatterie seule", alors que l'orgueil : "se déplaça là-bas".

(13) Traité Kiddouchin, dans la première explication et traité Sanhédrin, à la même référence. C'est aussi ce qu'explique Rabbénou 'Hananel, à cette référence du traité Sanhédrin.

(14) C'est ce qu'explique le Mineï Targouma ou, selon certains, Targuima, du Rav Ichaya Pick Berlin. Le Otsar Ha Sefarim Ben Yaakov dit Targuima, avec un *Youd*. En revanche, le Beth Eked Ha Sefarim Friedberg et le Plétat Sefarim, additif au Chem Ha Guedolim, disent Targouma avec un *Vav*. Un érudit m'a fait remarquer que, dans l'introduction de l'auteur du Yech Séder La Michna, imprimé à la fin de la Michna Ya'hin Ou Boaz, on parle du Mineï Targuima d'Onkelos. De même, dans son commentaire du traité Bera'hot, chapitre 6, à la fin de la Michna 2, il est dit : "Mineï Targuima". Le Chéérit Tsion, autre additif du Chem Ha Guedolim,

reproduit l'épître de l'auteur, faisant référence aux douze livres qu'il a rédigés, dont le Mineï Targuima. Il n'en est pas de même, en revanche, dans l'introduction du gendre de l'auteur. De fait, les éditions successives de ce livre ne comportent pas d'introduction de l'auteur, mais, en tout état de cause, il y est effectivement question du Mineï Targouma, avec un *Vav*. Il en est de même également sur la page de garde de ce livre et dans l'introduction du gendre de l'auteur au Cheïlat Chalom, qui dit aussi Mineï Targouma. Plus généralement, on doit se demander jusqu'à quel point le copiste a été précis, dans la recopie de ces manuscrits et, parmi ces copistes, on ne peut pas tirer une preuve de l'un pour l'autre.

(15) Ze'harya 5, 9.

(16) Selon les termes de Rachi, à cette référence du traité Kiddouchin.



### *Matot*

Pour autant, il n'y a pas lieu de s'interroger ici avec étonnement : "je suis surpris par cette interprétation", car, même si une certaine raison conduit Rachi à refuser cette explication de la Guemara, il peut admettre, néanmoins, que Rabbi Moché le commentateur l'accepte<sup>(17)</sup> !

2. L'explication de tout cela est donc la suivante. Nous avons maintes fois souligné que les interprétations de nos Sages qui sont citées par Rachi, dans son commentaire de la Torah, sont : "proches du sens simple du verset", ou encore, selon les termes de Rachi lui-même<sup>(18)</sup> : "une Aggadah qui explique les termes du verset, chacune à sa façon". En revanche, les précisions qui ne correspondent pas au sens simple ne

sont pas du tout citées par Rachi, comme on l'indiquait au paragraphe 1.

Il en résulte, pour ce qui fait l'objet de notre propos, puisque Rachi cite effectivement l'explication de Rabbi Moché le commentateur sur le verset : "qu'il appela Nova'h", qu'il faut bien admettre que celle-ci a sa place, selon le sens simple du verset. Et, Rachi ajoute : "je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on pour deux expressions similaires ?", non pas pour signifier que l'on ne trouve pas d'explication à ces deux expressions, mais pour indiquer que le mot *La*, dont le *Hé* n'est pas accentué, dans ces deux cas, ne peut pas être interprété comme il l'est ici, d'une manière proche du sens sim-

(17) C'est aussi ce qu'expliquent les Tossafot, à cette même référence du traité Kiddouchin.

(18) On verra, notamment, le verset Béréchit 3, 8.

*Likouteï Si'hot*

ple du verset. En effet, les interprétations qui sont données, à ce propos par le Midrash et la Guemara, ne sont pas du tout conformes au sens simple du verset<sup>(19)</sup>, comme nous le montrerons à partir du paragraphe 4.

Ceci nous permet d'établir la précision des termes employés par Rachi : "je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on ?", plutôt que, par exemple : "je m'interroge, à ce propos", car sa remarque ne remet pas en cause et elle ne contredit pas

l'explication que Rabbi Moché le commentateur donne ici. Rachi est donc uniquement : "surpris" : quelle interprétation donnera-t-il des deux autres versets ?

Et, de fait, il est envisageable que ces deux autres versets aient une interprétation différente, qui ne soit pas conforme au sens simple du verset. En effet, comme on l'a déjà expliqué une fois, certains versets des Prophètes et des Ecrits saints doivent nécessairement être départis de leur sens simple<sup>(20)</sup>, à la dif-

(19) C'est aussi ce que dit le Imrei Shafer, reproduit dans le Tséda La Dare'h, à cette référence. On verra aussi le Sifteï 'Ha'hamim, à cette même référence. Certes, son explication a déjà été remise en cause par le Mineï Targouma, à la même référence, mais cet aspect ne sera pas évoqué ici. En tout état de cause, le Tséda La Dare'h précise, à ce sujet : "Selon ses propos, il faudrait dire, comme Rachi le fait ici : 'je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on ?', ce qui signifie : que doit-on dire pour se maintenir dans le sens simple, plutôt que dans le sens analytique ?

Néanmoins, ce n'est pas ce que signifie cette formulation et, s'il en était ainsi, Rachi aurait dû le préciser". Cependant, comme on l'a maintes fois précisé, Rachi indique lui-même, à différentes reprises, que : "mon objet est uniquement le sens simple du verset". Il était donc inutile que Rachi ajoute cette précision ici.

(20) Bien plus, ces versets de Ze'harya énoncent une parabole et le verset : "afin de construire, pour elle, une maison" est une image, puisque, bien entendu, il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'une maison, au sens littéral.

## Matot

férence des cinq livres du 'Houmach, dont chaque verset doit nécessairement être conforme à ce sens simple<sup>(21)</sup>.

Rachi manifeste donc ici sa surprise : "je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on ?", comment Rabbi Moché le commentateur interprètera-t-il les deux autres versets dans lesquels figure le mot *La* ? Son explication sera-t-elle proche du sens simple et donc de celui du présent verset, ou bien émanera-t-elle du Midrash et de la Guemara, qui n'expriment pas le sens simple et qui ne sont donc pas proches de celui-ci ?

3. Pour bien comprendre tout cela, il nous faut, tout d'abord, analyser les propos de Rachi : "Le *Hé* de *La* (que)

n'est pas accentué... De ce fait, il est prononcé faiblement, comme si c'était *Lo* (non), selon l'interprétation du Midrash". A première vue, Rachi veut dire ici que l'on doit faire comme si le verset disait : "il ne l'appela pas Nova'h"<sup>(22)</sup>, cette ville ne porta pas ce nom, parce que celui-ci ne s'est pas maintenu par la suite.

Or, ceci est le contraire du sens simple du verset et donc le contraire du principe adopté par Rachi lui-même, dans son commentaire de la Torah(18) : "mon objet est uniquement le sens simple du verset". En effet, les mots : "qu'il appela Nova'h de son propre nom" signifient bien que Nova'h donna son propre nom à cette ville !

(21) C'est la raison pour laquelle le commentaire de Rachi sur les Prophètes et les Ecrits saints n'est pas totalement conforme au sens simple, comme c'est le cas dans la Torah. On l'a montré à différentes reprises.

(22) On verra le Béer Maïm 'Haïm, du frère du Maharal, de même que, notamment, le Débek Tov et le Sifteï 'Ha'hamim, à cette référence, le Matanot Kehouna sur le Midrash Ruth Rabba, à cette référence et le commentaire du Roch, à la même référence.

*Likouteï Si'hot*

Rachi précise, de ce fait : “comme si c’était *Lo* (non), selon l’interprétation du Midrash”<sup>(23)</sup>, non pas que cette négation doive être prise au sens littéral. En d’autres termes, ce *Hé* qui n’est pas ponctué indique, d’une manière allusive, que ce qui est décrit ici par le verset est : “faible”, n’a pas une existence forte<sup>(24)</sup>. Nova’h a donc effectivement donné son nom à cette ville et c’est pour cela qu’il n’y a pas de négation formelle, dans le verset. Toutefois, il l’a donné d’une manière faible et c’est la raison pour laquelle ce nom ne s’est pas maintenu par la suite<sup>(25)</sup>.

4. Ce qui vient d’être exposé nous permettra de

comprendre très simplement pourquoi, d’après le sens simple du verset, on ne peut pas appliquer cette même interprétation au verset : “et, Boaz lui dit”.

Il est rapporté, dans la Meguilat Ruth, à la même référence<sup>(26)</sup>, que Ruth dit à Boaz : “je ne serai pas comme l’une de tes servantes”, ce qui veut dire : “je ne suis pas aussi importante que l’une de tes servantes”<sup>(27)</sup>. Le verset rapporte donc, par la suite, la réponse qui fut faite à ces propos : “et, Boaz lui dit, à l’heure du repas : approche-toi et tu mangeras de nos aliments”. Le Midrash\* commente l’expression : “et, Boaz lui (*La*) dit” et, le *Hé* de *La* n’étant pas

(23) On verra la version de la seconde édition du commentaire de Rachi : “qui est employé au sens de ‘non’” et l’un des manuscrits de Rachi qui dit : “ceci est comme un non”.

(24) C’est aussi ce que l’on a expliqué, dans le Likouteï Si’hot, tome 8, à la page 62 et tome 15, à la page 113, au paragraphe 5, à propos de la ponctuation qui se trouve au-dessus d’un mot.

(25) On verra, à ce propos, le Imrei Shafer, à la même référence, qui constate que, précisément ici, le sens analytique est conforme au sens simple, puisque : “l’un et l’autre sont basés sur

les mots *La*, avec un *Hé* (que) et *Lo* avec un *Aleph* (non). Ainsi, dans un premier temps, il appela cet endroit Nova’h et la ville porta ce nom pendant une certaine période, mais, par la suite, ce nom ne fut pas maintenu. Il n’en est pas de même, en revanche, s’il s’agit de maintenir uniquement le mot *Lo*, “non”, qui est, par nature, éloigné du sens simple du verset. On verra aussi, à ce sujet, la note 30, ci-dessous.

(26) Chapitre 5, au paragraphe 30.

(27) Selon le commentaire de Rachi, à cette référence du Midrash Ruth.

## Matot

accentué dans ce verset, il donne la lecture suivante de la réponse de Boaz : “que D.ieu nous en garde ! Tu ne fais pas partie des servantes, mais des Mères”, comme Sarah et Rivka<sup>(28)</sup>.

Ainsi, Ruth avait dit : “je ne serai pas comme l’une de tes servantes” et c’est précisément à ce propos que Boaz lui répondait *Lo*, “non”, “ce que tu dis n’est pas vrai”<sup>(29)</sup>. Une

telle lecture du verset montre bien que cette interprétation ne correspond pas du tout au sens simple du verset. On ne peut pas dire ici : “comme si c’était *Lo* (non), selon l’interprétation du Midrash”, car les mots : “tu fais partie... des Mères” ne sont pas prononcés faiblement, ce qu’à D.ieu ne plaise. Il s’agit, bien au contraire, d’infirmier totalement les propos de Ruth<sup>(30)</sup>.

(28) De ce fait, les anciens dirent, selon le verset Ruth 4, 11 : “D.ieu fasse que cette femme soit comme Ra’hel et Léa, qui étaient des dignitaires”, selon le ‘Hizkouni et le Riva, à cette référence.

(29) D’après le Matanot Kehouna, à cette référence.

(30) Le Imreï Shafer, à la même référence, constate que cette interprétation est éloignée du sens simple du verset, car cela voudrait dire que le mot *La* avec un *Hé* ne s’est pas réalisé du tout, que seul *Lo*, avec un *Aleph*, s’est accompli. Or, on peut s’interroger, sur ce point, car, dans la pratique, ce sont bien les deux à la fois qui se sont réalisés, le *La* avec un *Hé* et le *Lo*, avec un *Aleph*, puisque Boaz a parlé à Ruth, *La* avec un *Hé*, mais que le contenu de ses propos a été négatif, *Lo*, avec un *Aleph*. Il n’en est pas de même, en revanche, selon l’explication qui est donnée par le texte, puisque, d’après Rachi, selon laquelle le mot *La*, dans lequel le *Hé* n’est pas

accentué, fait allusion à une existence faible. On peut, toutefois, se demander pourquoi Rachi ne cite pas l’explication du Roch, introduite par : “certains considèrent que”, du Baal Ha Tourim et de Rabbi Ovadya de Bartenora, introduite par : “voici ce qui est écrit dans le Midrash”, selon laquelle : “elle s’adressa à elle par un intermédiaire, non pas directement”. De ce fait, cette parole était faible, puisque ce n’est pas lui qui la prononçait. Le Sifteï ‘Ha’hamim, à cette référence, écarte une telle interprétation et il affirme : “cela n’est pas exact”, sans, toutefois, en préciser la raison. Le Imreï Shafer, à cette référence, indique, à ce propos, que seul le *Lo* avec *Aleph* s’est réalisé, mais, là encore, on peut s’interroger, sur sa conclusion, car il y a bien eut une parole adressée “à elle”, *La*, avec un *Hé*. Néanmoins, ce n’est pas lui qui l’a prononcée. Peut-être est-il possible de donner l’explication suivante. Boaz voulait mettre en éveil le cœur de

*Likouteï Si'hot*

Il en est de même également pour le verset : “afin de construire, pour elle, une maison”. Il est vrai que le sentiment d’orgueil était mineur, à Babel et qu’il ne parvint donc pas à se maintenir, mais : “il se déplaça là-bas”. Toutefois, selon son sens simple, le verset : “afin de construire, pour elle, une maison” ne parle pas de l’orgueil, mais plutôt de la flatterie. Comme on l’a indiqué au préalable, au paragraphe 1, d’après le commentaire de Rachi sur la Guemara, le verset dit ici : “pour elle”, au singulier, alors qu’au préala-

ble, il disait : “pour elles”, au pluriel. Cette formulation établit<sup>(31)</sup> que le verset n’envisage ici qu’un seul élément, en l’occurrence la flatterie, qui ne s’est pas : “déplacée là-bas”, mais qui est restée, en permanence, à Babel<sup>(32)</sup>.

De ce fait, on ne peut donc pas penser ici que le mot *La*, dont le *Hé* n’est pas accentué et qui est au singulier, fait allusion, dans ce verset, à un autre élément, qui aurait également été présent, mais uniquement de manière faible<sup>(33)</sup>.

Ruth et l’encourager. Il ne pouvait donc pas lui transmettre ces propos par un intermédiaire. Mais, il n’en était pas de même, en revanche, pour les autres propos qu’il lui adressa.

(31) On verra, toutefois, les Tossafot, à cette référence du traité Kiddouchin, qui s’interrogent sur cette explication et disent : “cela n’est pas satisfaisant, car toute la Paracha est énoncée au singulier et, de ce fait, il est justifié de dire : ‘construire, pour elle’”. C’est aussi ce que l’on peut déduire du commentaire de Rachi sur ce verset de Ze’harya.

(32) Selon l’expression de Rachi, à cette référence du traité Kiddouchin :

“concernant ce qui est fixe : construire une maison et se fixer à Babel”.

(33) A l’inverse, concernant l’autre explication que donne Rachi, à la même référence du traité Kiddouchin, on verra les références qui sont indiquées dans la note 11, montrant que : “afin de construire” signifie : “il devait construire, mais ne le fit pas” et l’on en déduit que l’orgueil s’est : “déplacé là-bas”, à Elam. Il s’agit bien, en l’occurrence, d’une négation totale, puisque, d’emblée, cette maison n’a pas été construite, comme le constate le Imrei Shafer, à cette référence.

### Matot

5. Toutefois, une question se pose encore. D'après l'explication du Midrash Ruth, le verset : "afin de construire, pour elle, une maison" fait allusion au mensonge de Shinear, qui est Babel et le mot *La*, "pour elle", dont le *Hé* n'est pas accentué, "enseigne que le mensonge ne connaît pas le salut". Rachi aurait donc pu accepter cette interprétation, qui ressemble au commentaire qu'il donne du verset : "qu'il appela Nova'h". Cela veut dire, en effet, que le mensonge existe, d'une manière effective, mais

qu'il est uniquement : "faible", car : "le mensonge ne connaît pas le salut" et il ne se maintient pas par la suite<sup>(34)</sup>.

Ceci aurait correspondu également au commentaire de Rachi sur la Guemara, selon lequel l'expression : "afin de construire, pour elle, une maison" se rapporte à la flatterie, qui, du reste, est elle-même une forme de mensonge<sup>(35)</sup>, puisque, comme le dit Rachi<sup>(36)</sup>, à ce propos, "ils se montrent comme des hommes vertueux".

(34) Le Béer Maïm 'Haïm, à cette référence, précise que : "Rachi n'accepte pas cette interprétation, car il est écrit : 'pour lui construire une maison'. Néanmoins, le Midrash le comprend dans le sens de la négation, mais le mensonge n'a aucune existence et il n'y a donc pas du tout lieu de lui accorder le titre de maison". Cependant, on peut constater que le "mensonge" de Babel se prolongea pendant un certain temps, en fait, tant que Babel existait encore. En conséquence, l'on peut donc considérer qu'il était effectivement une "mai-

son" et qu'il avait bien un caractère fixe, même s'il ne fut ni sauvé, ni même maintenu par la suite.

(35) On verra le Matanot Kehouna sur le Midrash, à cette même référence, qui dit que : "il n'y a pas lieu de mentir. Or, ce verset parle bien de flatterie". Rabbi Ovadya de Bartenora explique que : "le mensonge et la flatterie ne se répandent pas, mais dans le verset de Ze'harya, il s'agit uniquement de flatterie".

(36) A cette référence du traité Sanhédrin, au paragraphe introduit par : "comme les ailes de la cigogne".

*Likouteï Si'hot*

L'explication de tout cela est donc la suivante<sup>(37)</sup>. Si l'on admet que le mot *La*, avec un *Hé* non accentué, est employé par le verset dans le but de faire allusion à une existence faible, la flatterie et le mensonge qui : "ne connaissent pas le salut", on soulève, en fait, une interrogation : pourquoi formuler une telle affirmation uniquement à propos de la flatterie, mais non à propos de l'orgueil ? Bien plus, il est logique d'admettre que cela doit s'appliquer encore plus clairement à l'orgueil, qui s'est abattu précisément sur Babel, bien que de manière "faible" et, de ce fait, s'est ensuite : "déplacé là-bas"<sup>(38)</sup>, comme on l'a dit.

Mais, le verset dit *La*, "pour elle", au singulier, ce qui veut bien dire qu'il s'agit, en l'occurrence, d'un seul élément, la flatterie et il en découle que ce verset :

(37) On doit constater une différence entre ce verset : "qu'il appela Nova'h" et : "afin de construire, pour elle, une maison". En l'occurrence, la ville perdit son nom, par la suite, tout en continuant à exister, alors que, dans cet autre verset, il s'agit bien de construire une maison mensongère à Shinear, c'est-à-dire à Babel. Or, tant que Babel existait, on y trouvait des

A) n'écarte pas l'idée que la flatterie ne connaît pas le salut,

B) considère que la descente de la flatterie sur Babel avait effectivement un caractère fixe, alors que l'orgueil s'est : "déplacé là-bas".

6. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi Rachi cite le verset de Ruth avant celui de Ze'harya. En effet, l'explication du verset de Ruth, "et, Boaz lui dit" est exactement l'inverse de son sens simple, puisqu'il faut le lire : "et, Boaz dit : non", comme on l'a expliqué. Rachi écarte donc, en premier lieu, une telle interprétation, car elle est plus éloignée du sens simple que celle du second verset, "afin de construire, pour elle, une maison", lequel peut effectivement s'accorder avec le sens simple, puisque *La*, "pour elle", désigne ici une

maisons mensongères. On ne peut donc pas parler d'une existence "faible" de Babel.

(38) On trouve une mention et une allusion à ce qui est "déplacé" et qui devient "faible" dans le commentaire de Rabbénou 'Hananel sur le traité Chabbat 141b : "une chaussure faible est celle qui se déplace du pied".



## Matot

existence “faible”, qui s’est “déplacée là-bas” ou bien qui “ne connaît pas le salut”. Toutefois, il est difficile d’accepter une telle lecture du verset, à cause du passage du pluriel au singulier, comme on l’a indiqué.

7. On trouve aussi le vin de la Torah dans ce commentaire de Rachi. Les trois versets comportant le mot *La* dont le *Hé* n’est pas accentué décrivent tous une réalité qui n’appartient pas au domaine de la sainteté. Notre Paracha parle d’une ville ayant été capturée à l’Emori. Le verset : “et, Boaz lui dit” fait référence à Ruth la Moavite et le verset : “afin de construire, pour elle, une maison” traite de l’orgueil et de la flatterie de Babel.

C’est la raison pour laquelle, dans tous ces cas, le mot *La* est écrit avec un *Hé* qui n’est pas accentué afin d’indi-

quer, d’une manière allusive, que l’existence des domaines du mal est “faible”. Seule la sainteté possède une existence véritable et immuable. Le mal, en revanche, n’existe pas réellement et il n’est pas appelé à sa maintenir<sup>(39)</sup>.

Rachi constate, à ce propos : “je suis surpris par cette interprétation, car que dira-t-on pour deux expressions similaires, ‘et Boaz lui (*La*) dit’ et ‘afin de construire, pour elle (*La*), une maison’ ?”. En effet, notre verset envisage uniquement de repousser le mal, non pas de le transformer en bien afin de l’intégrer au domaine de la sainteté<sup>(40)</sup>. Il s’agit uniquement, en l’occurrence, de capturer la ville. On peut donc se contenter d’une allusion, par le mot *La* dans lequel le *Hé* n’est pas accentué, pour indiquer que l’existence du mal n’a pas été transformée.

(39) On verra la longue explication du discours ‘hassidique intitulé : “Amalek est le début des nations”, de 5680, dans le Séfer Ha Maamarim 5680.

(40) On peut penser que telle est la raison profonde pour laquelle ce nom ne s’est pas maintenu. En effet, les

domaines du mal n’ont pas été transformés et ils ont donc retrouvé leurs forces par la suite. Dès lors, le nom lié au domaine de la sainteté disparut. On peut, toutefois s’interroger sur le verset Divrei Ha Yamim 1, 2, 23, qui dit que la ville de ‘Havot Yaïr fut également prise aux enfants d’Israël.

*Likouteï Si'hot*

A l'inverse, les deux autres versets décrivent l'existence du mal qui se transforme effectivement en sainteté, Ruth la Moavite qui se convertit et s'élève jusqu'aux stades les plus hauts de la sainteté, au point d'être comparée aux Mères d'Israël et "afin de construire, pour elle, une maison, le "mensonge" de Babel qui, dans sa dimension profonde, fait allusion aux discussions du Talmud Babli<sup>(41)</sup>, dont il est dit<sup>(42)</sup> qu'il "évolue dans l'obscurité et même dans le mensonge". Il est également enseigné<sup>(43)</sup> que : "Il m'a fait asseoir dans l'obscurité : ceci fait allusion au Talmud Babli" et c'est précisément de cette façon que l'on peut :

"construire, pour elle, une maison", atteindre le stade le plus haut de la Torah, sa "maison"<sup>(44)</sup>, une "maison fidèle"<sup>(45)</sup>.

Il s'agit donc bien ici de la forme du mal s'intégrant au domaine de la sainteté et l'on ne peut donc pas le décrire en employant le mot *La* dont le *Hé* n'est pas accentué, car si le mal disparaît totalement, il faut dire *Lo*, "non" et le terme décrivant la sainteté doit effectivement être accentué, afin de recevoir la plus grande force. Bien plus, c'est précisément quand l'obscurité est transformée en lumière que la puissance véritable de la sainteté apparaît à l'évidence.

(41) C'est la raison pour laquelle la suite de ce passage, dans le traité Sanhédrin, décrit de quelle manière on étudiait la Torah, à Babel

(42) Torah Or, à la page 17b.

(43) À la même référence du traité Sanhédrin.

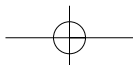
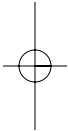
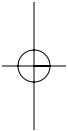
(44) On verra la longue explication de la fin de la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "les eaux nombreuses", de 5636, qui explique que la "maison" de la Torah est la Loi orale. On consultera également, en particulier, dans le Chaareï Ora, le discours 'hassidique intitulé : "le 25 Kislev", à

partir du chapitre 54, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 90, le Séfer Ha Maamarim 5708, à partir de la page 121. Tous ces textes décrivent l'importance du Talmud Babli, grâce auquel on parvient jusqu'au Voile de l'Essence.

(45) On verra la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "les eaux nombreuses", à la même référence et dans la note 414.

(46) On verra, notamment, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 434, au paragraphe 5.

**MASSEI**



*Massei**Masseï*  
*Entre les oppressions**Le décès des Justes et la destruction du Temple**(Discours du Rabbi, à l'issue du  
Chabbat Matot – Masseï 5739-1979)  
(Likouteï Si'hot, tome 18, page 411)*

1. Masseï est la Paracha de la semaine dans laquelle apparaît, d'une manière claire et évidente, un lien avec la période de l'année pendant laquelle elle est lue<sup>(1)</sup>. En effet, cette lecture est toujours à proximité de Roch 'Hodech Mena'hem Av, le jour même de Roch 'Hodech, le lendemain, ou bien le Chabbat qui bénit le mois de Mena'hem Av. Cette Paracha<sup>(2)</sup> introduit

ici une idée nouvelle. Elle indique que la mort d'Aaron se produit : "le cinquième mois, le premier jour du mois". Son décès lui-même avait déjà été décrit plus longuement, au préalable, dans la Parchat 'Houkat<sup>(3)</sup>. En revanche, le moment de sa mort et le nombre de ses années apparaît précisément dans notre Paracha<sup>(4)</sup>.

(1) On verra aussi le Chnei Lou'hot Ha Berit, partie Loi écrite, à partir de la page 366b, qui dit que : "Les trois Sidrot Matot, Masseï et Devarim sont toujours lues pendant les trois semaines, car elles sont alors d'actualité". Il explique ensuite le rapport qui existe avec leur contenu. On verra, à ce pro-

pos, le Likouteï Si'hot, tome 18, à la page 378 et les références qui sont indiquées.

(2) 33, 38.

(3) 20, 28.

(4) On verra le Likouteï Si'hot, tome 8, à partir de la page 198.

*Likouteï Si'hot*

Ce rapport ne réside pas uniquement en la proximité de la date à laquelle Aharon mourut, comme on l'a dit. Il concerne aussi le contenu de ce qui est dit ici. C'est, en effet, pendant le mois de Mena'hem Av<sup>(5)</sup> que se produisit la destruction du Temple<sup>(6)</sup>, "l'incendie de la maison de notre D.ieu". Or, nos Sages disent que : "la mort des Justes est considérée comme l'incendie de la maison de notre D.ieu"<sup>(7)</sup> et que :

"le retrait des Justes est plus âpre pour le Saint béni soit-Il que la destruction du Temple"<sup>(8)</sup>.

Lors du décès des Justes, on constate effectivement deux aspects opposés. D'une part, il est alors nécessaire de pleurer et de porter le deuil<sup>(9)</sup>, du fait du retrait de ce Juste. Mais, d'autre part, c'est aussi le moment<sup>(10)</sup> de tirer un enseignement de : "ses actions, sa Torah et son service de D.ieu,

(5) Il est entièrement inclus dans le Roch 'Hodech.

(6) Le Roch 'Hodech Mena'hem Av est directement lié à la destruction, selon l'explication de nos Sages, qui est citée par le commentaire de Rachi sur le verset E'ha 1, 15 : "Il m'a fixé un temps", le Roch 'Hodech, "pour briser mes jeunes gens".

(7) Traité Roch Hachana 18b.

(8) Midrash E'ha Rabba, chapitre 1, au paragraphe 9-37. On verra le Kéli Yakar sur notre Paracha, au verset 33, 49, le Megalé Amoukot sur la Torah, au début de notre Paracha, au verset 46, 3 et le Chnei Lou'hot Ha Berit, dans son traité Taanit, commentaire sur la Parchat Matot – Masseï, aux pages 207b et 208a, qui note : "commentaire pour l'oraison funèbre des Justes et la destruction de la maison

de notre D.ieu".

(9) On verra le traité Moéd Katan 25a, de même que le Rambam, lois du deuil, chapitre 12, au paragraphe 2.

(10) "On sait que tout l'effort fourni par l'homme, tout au long de sa vie, se trouve là-haut, voilé et occulté. Il se révèle alors et il éclaire, à l'initiative céleste, ici-bas, au jour du décès", selon les termes d'Iguéret Ha Kodech au chapitre 28 et le Sidour de l'Admour Hazaken, porte de Lag Ba Omer, à la page 3045b-c. Bien entendu, il en est de même, chaque année, à la date de l'anniversaire du décès et l'on connaît l'explication que donne le Ari Zal, sur le verset : "ces jours sont commémorés et revécus", comme le dit, notamment, le Ramaz, dans le Tikoun Chovavim.

*Massei*

tout au long de sa vie, afin de l'imiter et de "suivre ses voies, qu'il nous a enseignées"<sup>(11)</sup>. C'est alors que s'applique l'enseignement de nos Sages<sup>(12)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, selon lequel, si : "sa descendance est en vie", dès lors, "il est lui-même encore en vie". Selon les termes de la Michna<sup>(13)</sup>, en l'occurrence, "sois un disciple d'Aharon".

Il en est de même également pour la période de la destruction du Temple. D'une part, on est alors tenu, d'après la Torah, de : "porter le deuil de Jérusalem"<sup>(14)</sup>, mais, d'autre part, c'est précisément pendant ces trois semaines que l'on doit se renforcer, tout par-

ticulièrement, afin de ne pas sombrer dans le désespoir de l'exil, ce qu'à D.ieu ne plaise, de savoir, comme l'indique la fin et la conclusion de la Haftara de la Parchat Masseï, que : "Tu m'as appelé mon Père, Tu es le Maître de ma jeunesse"<sup>(15)</sup>. Mieux encore, il faut encourager soi-même et tous les autres Juifs, dans l'obscurité intense et profonde de la période du talon du Machia'h<sup>(16)</sup>, surtout pendant ces trois semaines, en raffermissant chez chacun le fait que : "j'attendrai chaque jour sa venue", en étudiant, avec assiduité, "la forme du Temple et sa fonction, ses entrées et ses sorties, tout ce qui le constitue et toutes ses lois"<sup>(17)</sup>.

(11) On verra Iguéret Ha Kodech, au chapitre 27 et son commentaire.

(12) Traité Taanit 5b et l'on verra aussi Iguéret Ha Kodech, à cette même référence, commentant l'affirmation de nos Sages selon laquelle : "il est alors présent, plus que de son vivant".

(13) Traité Avot, chapitre 1, à la Michna 12.

(14) Traité Taanit 30b, à propos de Tichea Be Av. On verra, sur le détail des coutumes et des lois des trois semaines, le Tour et Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 551, à la fin du paragraphe 2, à la fin du paragraphe 4, au paragraphe 9 et à partir du paragraphe 16, de même que dans les commentaires.

(15) Yermyahou 3, 4.

(16) A la fin du traité Sotta.

(17) Yé'hezkel 43, 11.

*Likouteï Si'hot*

De ce fait, comme le rapportent nos Sages<sup>(18)</sup> : “le Saint béni soit-Il dit à Yé’hezkel : lire tout cela, dans la Torah, est aussi important que le construire. Va leur dire de se consacrer à la lecture de la forme du Temple, dans la Torah. Ainsi, par le mérite de cette lecture, à laquelle ils se consacreront, Je les considérerai comme s’ils s’employaient à rebâtir le Temple”<sup>(19)</sup>.

Ce qui est vrai pour le Temple s’applique aussi à la mort des Justes. Comme on l’a dit, en suivant les voies d’un Juste, on fait en sorte qu’il soit : “lui-même encore en

vie”. Car, telle est sa vie véritable, puisque : “la vie du Juste n’est pas physique, mais spirituelle<sup>(20)</sup>, elle est foi, crainte et amour”<sup>(11)</sup>. Dès lors, cette vie se révèle, “elle se perpétue et elle existe” en “sa descendance”, ses disciples et les disciples de ses disciples.

On découvre donc ici un lien particulier entre la destruction du Temple, pendant le mois d’Av et la mort d’Aharon, le Roch ‘Hodech Mena’hem Av. Le second Temple fut détruit à cause de la faute de la haine gratuite<sup>(21)</sup> et, pour la réparer, on doit : “être un disciple d’Aharon”,

(18) Midrash Tan’houma, Parchat Tsav, au chapitre 14.

(19) Dans la Pessikta de Rav Kahana, chapitre 80, au paragraphe 6, la Pessikta Rabbati, au chapitre 16, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 7, au paragraphe 3 et le Yalkout Chimeoni, à cette référence de Yé’hezkel, il est indiqué que : “le Saint béni soit-Il déclara : puisque vous vous consacrez à ses lois, Je vous considère comme si vous le reconstruisiez”. Le Yalkout Chimeoni précise : “comme si vous faisiez une construction en lui” et l’on verra, à ce propos, la note 72, ci-dessous. Au préalable, le Yalkout Chimeoni, se basant sur le Midrash

Yelamedénou, à propos du verset 10, adoptant une formulation proche de celle du Midrash Tan’houma, disait : “Il lui répondit : bien qu’ils ne le fassent pas actuellement, ils liront la forme du Temple et Je les considérerai comme s’ils s’employaient à le reconstruire”. On verra la suite du texte, à partir du paragraphe 3 et dans les notes.

(20) Le mot *Rou’hniim*, “spirituelle” a deux *Youd*, alors que le mot *Besarim*, “physique” n’en a qu’un et l’on peut s’en demander la raison, car ces deux mots auraient dû être identiques.

(21) Traité Yoma 9b.



*Massei*

puisque les disciples sont considérés comme des fils<sup>(22)</sup>, appartenir à : "sa descendance" et, pour cela : "aime la paix, poursuis la paix, aime les créatures et rapproche-les de la Torah", avec un amour gratuit.

2. On pourrait se poser la question suivante. Il est dit, à propos du décès des Justes, que : "si sa descendance est en vie, il est lui-même encore en vie", non pas : "c'est comme s'il était encore en vie". Cette formulation veut dire que, quand "sa descendance" suit "ses voies" et il en résulte que : "il est lui-même encore en vie", dès lors que : "la vie du Juste n'est pas physique, mais spirituelle". De la sorte, "il est lui-même encore en vie", il possède la vie véritable, la vie spirituelle, qui continue à se révéler par la suite.

En revanche, on pourrait penser qu'il n'en est pas de même pour l'étude de la

forme du Temple. Il importe, en la matière, de disposer d'un Temple matériel, dans lequel on pourra offrir des sacrifices matériels, alors que, quand celui-ci est détruit, il a été institué que les prières<sup>(23)</sup> remplacent ces sacrifices. Cette parole, cette étude permet donc que : "Je les considère comme s'ils s'employaient à rebâtir le Temple". Pour autant, il n'y a bien là qu'une parole, qu'une étude.

Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi car, lorsque la Torah de vérité compare deux éléments, en l'occurrence l'étude de la forme du Temple et le fait que, grâce à cela : "Je les considère comme s'ils s'employaient à rebâtir le Temple", elle souligne, de cette façon, que les deux éléments n'en font qu'un, à proprement parler.

Néanmoins, les effets concrets d'une telle étude ne se manifestent que par la suite et c'est pour cela qu'il est dit :

(22) Sifri et commentaire de Rachi sur le verset Vaét'hanan 6, 7.

(23) Bera'ha 26, 2. Tour et Choul'han Arou'h, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 98, ou bien 64 dans celui de l'Admour Hazaken.

*Likouteï Si'hot*

“Je les considère comme si”. Toutefois, avant même la révélation concrète de cet effet, en l’occurrence avant même que l’on puisse reconstruire le Temple ici-bas, matériellement, avant même que l’on soit autorisé à le faire, on ne peut pas définir l’étude de la forme du Temple uniquement comme une simple commémoration de l’édification du Temple. En réalité, en se

consacrant à cette étude, on reconstruit le Temple, à proprement parler !

3. Nous déduirons l’explication de tout cela de ce que nos Sages disent<sup>(24)</sup> à propos des sacrifices : “quiconque se consacre aux lois du sacrifice de ‘Hatat<sup>(25)</sup> est considéré comme s’il offrait un ‘Hatat et quiconque se consacre aux lois du sacrifice d’Aham est

(24) Fin du traité Mena’hot et l’on verra les Midrashim précédemment cités, dans les notes 18 et 19, de même que ceux de la note suivante.

(25) Le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, Ora’h ‘Haïm, seconde édition, à la fin du chapitre 1 et première édition, au chapitre 11 et les lois de l’étude de la Torah, chapitre 2, au paragraphe 1, disent : “quiconque se consacre aux lois du sacrifice d’Ola est considéré comme s’il offrait un sacrifice d’Ola”. La seconde édition précise : “c’est ce que disent nos Sages, commentant le verset Tsav 7, 37 : ‘voici la loi de l’Ola, du Min’ha et du ‘Hatat’. C’est aussi ce qu’enseigne le Be’hayé, à cette référence de la Parchat Tsav. Le traité Mena’hot, dans la version que nous possédons, le déduit du verset Tsav 18, 7-1 : “voici la loi du ‘Hatat... voici la loi de l’Aham”. Et, il en est de même également, dans les lois de l’étude de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 4. Quand au verset : “voici la loi de l’Ola”, Reïch Lakish en déduit, au

préalable, que : “celui qui étudie la Torah est considéré comme s’il offrait Ola, Min’ha, ‘Hatat et Aham”. On verra aussi le Maharcha, à cette référence, de même que le Baal Ha Tourim et les Midrashim. En effet, le Baal Ha Tourim, au début de la Parchat Tsav, commentant le verset : “voici la loi de l’Ola” et le Be’hayé, à la fin de la Parchat Vayakhel et sur le verset Tsav 7, 37, disent : “quiconque se consacre à la Paracha de l’Ola est considéré comme s’il avait offert une Ola, à la Paracha de...”. La Pessikta, à propos du sacrifice perpétuel, et le Midrash Vaykra Rabba, cité au préalable, à la note 19, indiquent : “puisque vous vous consacrez à ces sacrifices, c’est comme si vous les offriez”. Le Midrash Vaykra Rabba souligne : “Je vous considère comme si vous les offriez” et le Midrash Tan’houma : “si vous vous y consacrez, Je considérerai que vous offrez des sacrifices”. Le Midrash Vaykra Rabba et le Midrash Tan’houma basent ainsi leur analyse sur le verset : “voici la loi de l’Ola”.

*Massei*

considéré comme s'il offrait un sacrifice d'Acham".

L'expression : "est considéré comme s'il offrait", employée à propos d'un sacrifice, n'est pas uniquement l'indication d'une récompense. Elle ne veut pas dire que

Dieu expie les fautes de cette façon, que l'effet est le même<sup>(26)</sup> que celui d'un sacrifice. En fait, au moins selon quelques avis, il y a bien là, jusqu'à un certain point, un acte de sacrifice<sup>(27)</sup>, ou même un sacrifice à proprement parler<sup>(28)</sup>. De ce fait, la Hala'ha

(26) On verra ce que précisent les traités Taanit 27b et Meguila 31b : "quand ils lisent devant Moi, Je pardonne à toutes leurs fautes."

(27) On verra le Matanot Kehouna sur le Midrash Vaykra Rabba, au paragraphe : "comme si vous offriez", qui dit : "Il interprète le verset : 'c'est l'Ola' de la façon suivante : lorsque vous vous consacrez aux lois de l'Ola, celle-ci est offerte d'elle-même" et l'on verra le Yefé Toar, à cette référence. On consultera aussi le Be'hayé, à cette même référence de la Parchat Vayakhel, qui explique : "c'est comme s'il avait réellement offert ce sacrifice, comme s'il avait fait l'action correspondante, comme s'il avait placé un sacrifice sur l'autel". La Pessikta de Rav Kahana et la Pessikta Rabbati soulignent que ceci se rapporte à la Paracha du sacrifice perpétuel : "pourquoi est-elle enseignée, puis répétée ? Parce que les enfants d'Israël se disaient : auparavant nous offrions des sacrifices et nous nous y consacrons. Actuellement, nous ne pouvons plus les offrir. Devons-nous nous y consacrer ?". C'est alors que Dieu leur répondit. On verra aussi le Maharcha, à cette référence du traité Mena'hot, le

Levouch, Ora'h 'Haïm, chapitre 1, au paragraphe 6, le Pricha, chapitre 1, au paragraphe 16, d'après le commentaire de Rachi. A la fin du chapitre 3, est établie une différence entre la Michna : "où est la place des sacrifices de Zeva'h ?" et la Paracha du sacrifice perpétuel. En lisant cette dernière, on est considéré comme ayant offert le sacrifice, à proprement parler. On verra aussi le Torat 'Haïm, Chemot, à la fin de la page 583a, de même que la note suivante et la note 30.

(28) C'est le sens de cette : "lecture devant Moi", dont parlent les traités Taanit et Meguila, à cette référence. Il en est de même également pour les prières qui ont été instaurées dans le but de remplacer les sacrifices. On verra, à ce propos, le Tour et Choul'han Arou'h, de même que le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, cités à la note 23, qui préviennent, à ce propos, que : "il faut faire attention". On peut donc penser que tous les aspects de la prière devant être identiques aux sacrifices s'expliquent parce que l'effet et la conséquence de la prière sont les mêmes que ceux des sacrifices, ou encore parce que l'action de la prière rempla-

*Likouteï Si'hot*

précise, à propos de la Paracha des sacrifices, que :

“on la lit uniquement le matin, car on n’offre pas de

ce celle du sacrifice. Il n’en est pas de même, en revanche, pour l’étude de la Torah, puisqu’en apprenant les lois d’un sacrifice, on est considéré comme si on l’offrait, à proprement parler. On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Pin’has, qui précise que : “il en est de même également pour les sacrifices. La pensée correspond alors à la prière, qui est le service de D.ieu du cœur correspondant aux sacrifices. La parole est, en l’occurrence, celle de l’étude de la Torah relative aux sacrifices, car celui qui se consacre aux lois du sacrifice d’Ola est considéré comme s’il en avait offert un. L’action, enfin est le sacrifice proprement dit”. Néanmoins, les termes et les différents points qui sont introduits par le Choul’han Arou’h, à cette référence : “la prière remplace le sacrifice et elle doit donc lui être semblable par son intention. On doit être debout, avoir une place fixe, ne pas être séparé du mur” sont, en apparence identiques aux conditions de l’étude relative aux sacrifices, qui sont exposées ici et, bien plus, on peut en déduire que l’objet même de la prière est un sacrifice que l’on offre, d’une manière effective, mais ce point ne sera pas développé ici. Grâce à cette “lecture devant Moi”, “Je vous considère comme si vous aviez offert ce sacrifice devant Moi”, ce qui souligne l’action envers le Saint béni soit-Il et, de ce fait : “Je leur pardonne”, dès lors que l’on : “se consacre à cela”, comme l’enseignent le traité Mena’hot, la Pessikta et le

Midrash Vaykra Rabba, à cette référence. On dit alors : “c’est comme s’il sacrifiait”, “c’est comme si vous sacrifiez”, de sorte qu’il y a à la fois l’action du sacrifice et sa Mitsva. De même, le Midrash Tan’houma, à la même référence, indique : “n’oubliez pas de vous fixer cette étude, lisez tout cela et répétez-le. Si vous le faites, Je vous considérerai comme ayant effectivement offert ces sacrifices”. On trouvera une explication de tout cela, d’après la ‘Hassidout, dans le Torat ‘Haïm, à la même référence et dans les pages suivantes. On verra aussi le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, qui dit que, compte tenu de l’importance de se consacrer à cela : “il est bon de connaître intégralement toutes les lois des sacrifices, comme les explique l’ouvrage du Rambam. On verra aussi le commentaire de la Michna, du Rambam, qui dit, à cette référence du traité Mena’hot : “Il est bon qu’un homme se consacre aux lois des sacrifices qu’il en discute”. La traduction Kafa’h indique : “qu’il y médite”. On verra aussi le Béer Cheva, à la fin de l’introduction et le Be’hayé, à la même référence de la Parchat Tsav. Dans le premier chapitre, sont mentionnés ensemble les deux enseignements de nos Sages, celui des traités Taanit et Meguila, d’une part, celui du traité Mena’hot, d’autre part. Peut-être en est-il ainsi parce qu’il s’agit uniquement, en ce cas, de lecture de la Paracha des sacrifices. Le Tour, Ora’h ‘Haïm, au début du chapitre 48,

# Massei

sacrifice pendant la nuit<sup>(29)</sup>. Et, il en est de même également pour plusieurs lois, plusieurs dispositions relatives aux sacrifices, qui doivent être

maintenus au moment où ils sont offerts<sup>(30)</sup>.

Il en est de même, ou plus encore que cela, pour l'étude

ajoute : "tant qu'ils s'y consacrent, Je les considère comme s'ils les offraient devant Moi". Le Beth Yossef, à cette référence, cite les traités Taanit et Meguila. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 8, page 438 et dans la note.

(29) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, première édition, même chapitre, au paragraphe 13 et, de même, seconde édition, référence identique, d'après le Choul'han Arou'h, au paragraphe 6 et le Toureï Zahav, au paragraphe 6. Néanmoins, l'Admour Hazaken modifie les termes du Tour, à cette référence, qui dit : "il est préférable de les réciter". De même, au début du chapitre 48, il est dit : "c'est comme si l'on avait offert le sacrifice perpétuel en son temps". On verra aussi la description du sacrifice de Pessa'h qui figure dans le Sidour du Ari Zal, dans le Chneï Lou'hot Ha Berit, à la page 142a et dans le Siddour de l'Admour Hazaken, avec ce qui est dit avant et après. On consultera également le Or Ha Torah, Bamidbar, Chavouot, à partir de la page 159.

(30) On verra le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, première édition, à la même référence, à partir du paragraphe 11, qui dit que : "chaque sacrifice doit être accompagné de libations". Et, "pour cela, on lira d'abord la Paracha du 'Hatat, puis celle de

l'Ola pour les introduire", au paragraphe 12, "il est nécessaire d'être debout", dans la seconde édition, qui en donne aussitôt la raison : "car on n'est pas un Cohen effectuant le service", "il faut lire la Paracha des sacrifices debout, tout comme ils étaient offerts debout", au paragraphe 14, "on ne dira pas cela après la Paracha du 'Hatat, car ce serait comme introduire ce qui est profane sur l'esplanade du Temple", au paragraphe 15. Il y a d'autres détails encore et l'on verra, à ce propos, le Elya Rabba, aux paragraphes 10 et 13. On verra aussi le début du chapitre 48, la longue explication du Chneï Lou'hot Ha Berit, à partir de la page 201b et à la page 202a : "quiconque étudie les lois des sacrifices dans le but de les offrir se trouve à l'endroit de cette offrande et doit donc se placer dans les mêmes conditions, selon toutes les lois et toutes les dispositions". Le Midrash Tan'houma, à la même référence et dans le même contexte, de même que la Pessikta et le Midrash Vaykra Rabba, plus brièvement, expliquent : "Pourquoi les enfants commencent-ils leur étude par le livre de Vaykra ? Parce qu'ils sont purs et doivent donc étudier, en premier lieu, ce qui concerne les sacrifices. Ainsi, que viennent ceux qui sont purs et qu'ils se consacrent à des actions pures. Je les considère donc comme s'ils se tien-

*Likouteï Si'hot*

de la forme du Temple, que le Midrash<sup>(31)</sup> compare<sup>(32)</sup> à celle des lois des sacrifices. Il rapporte, en effet, l'objection qui fut soulevée par Yé'hezkel, à ce propos : "jusqu'à maintenant, nous sommes exilés dans le pays de nos ennemis et Tu me demandes d'aller faire connaître à Israël la forme du Temple ? Ont-ils la possibilité d'agir ? Permettez-leur donc, tout d'abord, de

quitter l'exil !", puis il énonce la réponse du Saint béni soit-Il : "Est-ce parce que Mes enfants se trouvent en exil que la construction de Ma Maison devrait être annulée ?". C'est donc pour cette raison que les enfants d'Israël doivent étudier la forme du Temple. Grâce à cette étude, "la construction de Ma Maison n'est pas annulée"<sup>(33)</sup>.

nent devant Moi et offrent ces sacrifices". On verra aussi le Ets Yossef, à cette référence, qui dit : "cette étude est considérée comme un sacrifice et elle concerne donc bien les enfants, car on ne peut pas offrir un sacrifice quand on est impur". C'est aussi le commentaire du Razav sur le Midrash Vaykra Rabba.

(31) A la même référence du Midrash Tan'houma.

(32) "Si tu veux savoir ce qui est dit des sacrifices, le fait que Je vous considère comme si vous les offriez, observe que le Saint béni soit-Il montra à Yé'hezkel la forme du Temple". De même, la Pessikta et le Midrash Vaykra Rabba sont cités dans le même contexte. Les lois de l'étude de la Torah, à la référence citée dans la note 25 disent que, parce que l'on est ainsi considéré comme ayant offert ces sacrifices, "il est bon d'étudier intégralement, dans la mesure du possible, les lois de tous les sacrifices, de tous les actes du service effectué dans le Temple et de tous les instruments, qui

sont bien expliquées dans l'ouvrage du Rambam, dans le livre du service de D.ieu et dans celui des sacrifices".

(33) Le "comme si" est donc énoncé non seulement à propos de ceux qui se consacrent à l'édification du Temple, de l'action concrète effectuée par les hommes, qui sont effectivement considérés comme s'ils reconstruisaient le Temple, mais aussi à propos de l'objet lui-même qui est construit, en l'occurrence du Temple. Et, l'on verra ce que dit la note 28, ci-dessus à propos des différentes formulations qui sont employées pour les sacrifices. C'est aussi ce que soulignent la Pessikta, le Midrash Vaykra Rabba et le Yalkout Chimeoni, à cette référence. Bien plus, c'est précisément l'idée nouvelle qui est introduite par Chmouel, par rapport à ce qui est indiqué au préalable, dans le Yalkout Chimeoni : "puisque vous vous consacrez aux lois du Temple, c'est comme si vous le reconstruisiez". Le traité Mena'hot, à la même référence, précise : "ce sont les érudits de la Torah qui

*Massei*

On peut donner, à ce propos, l'explication suivante. La Mitsva\* de : "Ils Me feront un Sanctuaire et Je résiderai parmi eux"<sup>(34)</sup> est une Injonction qui a été émise pour toutes les générations<sup>(35)</sup>. Les Juifs<sup>(36)</sup> ont une obligation de reconstruire le Temple et, quand ils ne peuvent pas le faire d'une manière concrète, pour des raisons indépendantes de leur volonté<sup>(37)</sup>, ils ont

alors le devoir et la Mitsva<sup>(38)</sup> de se consacrer à cette : "lecture", car, de la sorte, "Je les considère comme s'ils s'employaient à rebâtir le Temple".

Ainsi, non seulement parce que nous ne pouvons pas reconstruire le Temple dans sa dimension matérielle, nous étudions sa forme afin de le commémorer, d'établir un lien moral avec sa recons-

se consacrent aux lois du service de D.ieu et la Torah les considère comme si le Temple avait été reconstruit de leur vivant". On verra aussi la causerie du Chabbat Parchat Reéh 5740.

(34) Terouma 28, 8 et Rambam, au début de ses lois du Temple.

(35) On verra le Or Ha 'Haïm, au début de la Parchat Terouma, qui dit : "C'est une Injonction s'appliquant à toutes les époques, y compris en exil". On consultera aussi le Sifreï Dveï Rav sur le Sifri, à propos du verset Reéh 12, 10, dans le commentaire n°14.

(36) Certes, "la Mitsva de construire le Temple incombe à la communauté, non à chacun, à titre personnel", comme le précise le Séfer Ha Mitsvot du Rambam, à la fin de la partie des Injonctions. Néanmoins, le Rambam

lui-même écrit, dans ses lois du Temple, chapitre 1, au paragraphe 12, que : "tous, hommes et femmes, sont tenus de construire, d'apporter leur soutien personnel et financier".

(37) D'une manière concrète, même si la raison essentielle dépend d'eux, puisque : "c'est du fait de nos fautes que nous avons été exilés de notre terre".

(38) On consultera le Be'hayé, à cette référence de la Parchat Vayakhel, qui précise, que : "c'est une grande Mitsva". Le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 621, au paragraphe 16, dit : "il est une Mitsva d'étudier, à Yom Kippour, la Michna du traité Yoma, afin que cette lecture soit considérée comme le sacrifice".

*Likouteï Si'hot*

truction, mais, en outre, une telle étude peut être définie, à proprement parler, comme la Mitsva<sup>(39)</sup> de reconstruire le Temple<sup>(40)</sup>.

4. Et, peut-être est-il même possible de considérer que le Rambam fait allusion à cela, avant d'énoncer les lois du Temple, au début de son

livre consacré au service dans le Temple, quand il cite le verset<sup>(41)</sup> : "Recherchez la paix de Jérusalem". C'est ce verset, en effet, qui introduit les lois du Temple et le livre consacré au service qui y est pratiqué. Le Rambam révèle ainsi, de manière allusive, qu'il est une obligation, une Injonction de "rechercher la paix", par

(39) On verra les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 4, affirmant, d'après les écrits du Ari Zal, que : "chaque âme d'Israël doit mettre en pratique les six cent treize Mitsvot, par la parole et par la pensée en étudiant les lois, tout comme nos Sages disent que celui qui étudie les lois du 'Hatat est considéré comme s'il l'avait offert". On verra aussi le Likouteï Torah, au début de la Parchat Pin'has et le Béer Cheva, à cette même référence, qui disent que : "les premiers Sages ont admis l'idée que l'étude des Mitsvot qui ne sont plus pratiquées à l'heure actuelle est encore plus clairement nécessaire, car, pour notre intégrité, nous devons nous approfondir sur toutes les parties de notre sainte Torah, les mettre en pratique. Or, pour ce qui ne s'applique pas concrètement, l'action concrète n'est pas

possible et l'étude approfondie doit donc suffire à la fois pour la consultation et pour l'action".

(40) On verra le commentaire de la Michna, du Rambam, à cette même référence du traité Mena'hot, qui, après avoir dit que celui qui étudie les lois d'un sacrifice est considéré comme s'il l'avait offert, ajoute que : "comme le disent nos Sages, quand les érudits se consacrent aux lois du service dans le Temple, la Torah les considère comme si le Temple avait été reconstruit. Il est donc judicieux qu'un homme les étudie". Puis, le texte conclut : "on ne doit pas se dire que ces connaissances ne sont pas nécessaires à notre époque, comme le pensent la plupart des hommes". On verra aussi le Hon Achir, au début du traité Midot.

(41) Tehilim 122, 6.



*Massei*

exemple par la parole, c'est-à-dire en étudiant les lois du Temple<sup>(42)</sup> et le livre consacré à son service<sup>(43)</sup>.

Si le Rambam voulait dire que l'on doit étudier ces Hala'hot uniquement pour commémorer le Temple, il aurait dû citer le verset duquel la Guemara le déduit<sup>(44)</sup> : "D'où sait-on que l'on doit commémorer le Temple ? On le déduit du verset<sup>(45)</sup> : 'nul ne recherche Tsion', ce qui veut bien dire qu'on doit le rechercher". Or,

le Rambam mentionne le verset : "Recherchez la paix de Jérusalem" et il souligne ainsi la nécessité particulière d'étudier, jusque dans le moindre détail, les lois du Temple, de s'y consacrer<sup>(46)</sup>, ce qui est le moyen de : "rechercher<sup>(47)</sup> la paix", non seulement pour commémorer le Temple du passé et pour savoir comment on le construira, dans le futur<sup>(48)</sup>, mais aussi du fait de l'Injonction, de l'obligation de le reconstruire maintenant, à l'heure actuelle.

(42) En effet, "la ville de Jérusalem, dans son ensemble, est considérée comme le Temple", selon le commentaire de la Michna du Rambam, au début du chapitre 4 du traité Roch Hachana. A l'inverse, on comprend, au sens le plus simple, que le terme : "Jérusalem" fasse aussi allusion au Temple. Bien plus, les Tossafot sur le traité Zeva'him 60b expliquent que : "Jérusalem n'a été sanctifiée qu'à cause du Temple. Dès lors, comment envisager que la sainteté du Temple ait disparu, alors que celle de Jérusalem subsiste ?".

(43) On verra la note 32 et la citation des lois de l'étude de la Torah qui y est rapportée.

(44) Traité Roch Hachana 30a et Soukka 41a.

(45) Yermyahou 30, 17.

(46) On verra le Be'hayé, à la fin de la Parchat Vayakhel, le plan du Temple dans l'introduction des Tossafot Yom Tov, le commentaire de la Michna et le Béer Cheva ayant été cités au préalable, à la note 28.

(47) On verra ce que dit le verset Re'eh 13, 15 : "tu rechercheras, tu enquêteras et tu interrogeras", de même que ce que disent nos Sages, à ce propos, dans le traité Sanhédrin 40a.

(48) On verra son introduction au commentaire de la Michna, à propos du traité Midot, que le texte citera par la suite.

*Likouteï Si'hot*

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le verset affirmant que : "nul ne recherche Tsion", duquel on déduit uniquement l'obligation de : "rechercher" le Temple, c'est-à-dire, pratiquement, de le : "commémorer".

5. On trouve, dans la Hala'ha concrètement applicable, un point similaire à ce qui vient d'être dit, concernant la Mitsva de la Techouva et la conversion.

La perfection de la Techouva et de l'expiation d'une faute ayant été commise par inadvertance est obtenue par la confession et le sacrifice<sup>(49)</sup>. Malgré cela, on observe que, pendant le temps de l'exil, quand il n'est pas possible d'offrir un sacrifice, la Techouva et la confession suffisent pour assurer une expiation parfaite<sup>(50)</sup>. On accomplit ainsi la Mitsva de la Techouva de la meilleure façon qui soit<sup>(51)</sup>. Et, l'on sait l'incidence que ceci peut avoir

(49) On verra le Rambam, au début des lois de la Techouva et l'on consultera le Beth Elokim du Mabit, porte de la Techouva, au chapitre 3.

(50) Dans l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "Hatat", à la page 503, il est écrit, comme une évidence, qu'à l'heure actuelle également, chacun est tenu d'inscrire ses obligations de 'Hatat. Or, nous n'observons pas qu'une telle pratique soit respectée, ce qui est une preuve suffisante, s'agissant d'un usage courant, selon le Sdei 'Hemed, chapitre du *Lamed*, principe n°77 et références qui sont indiquées. En outre, "nos ancêtres ne nous l'on pas dit" et les références citées peuvent être expliquées de cette façon, même au prix d'une difficulté. On n'en dira pas plus ici, mais tout cela est expliqué par ailleurs et l'on verra, en outre, la note suivante.

(51) On peut s'interroger sur l'attitude de Rabbi Ichmaël, qui : "écrivait dans son cahier : quand le Temple sera reconstruit, j'offrirai un 'Hatat gras", comme le rapporte le traité Chabbat 13b. Or, on ne peut pas sacrifier un 'Hatat à titre d'offrande et, en tout état de cause, on peut s'interroger, à ce propos, car on ne voit pas un autre Sage de la Michna qui ait adopté la même attitude que lui. Cette question est si forte que l'on peut, peut-être, lui apporter une réponse simple. Rabbi Ichmaël vivait à l'époque de Rabbi Yochoua Ben 'Hananya et c'est alors que l'autorisation fut donnée de reconstruire le Temple, comme l'indique le Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 64. A l'époque, avant que l'autorisation soit retirée, il a pu arriver que Rabbi Ichmaël note une telle mention sur son cahier. On verra, à ce propos, la causerie du 6 Tichri 5741.

*Massei*

sur la Hala'ha concrètement applicable, lorsqu'il est dit, par exemple : "ne sois pas avec l'impie pour être un témoin mensonger"<sup>(52)</sup>.

Ceci est encore plus clairement le cas, si l'on compare ce qui fait l'objet de notre propos à la conversion. Pour contracter l'alliance et devenir un converti, "sont nécessaires la circoncision, l'immersion rituelle et le sacrifice"<sup>(53)</sup>.

Malgré cela, "à l'époque actuelle, il n'y a pas de sacrifice. Il faut donc pratiquer uniquement la circoncision et l'immersion rituelle". Dès lors, une telle conversion est considérée comme entière. Certes, il est dit que : "quand le Temple sera rebâti, il apportera un sacrifice"<sup>(54)</sup>, mais cela ne remet pas en cause la plénitude de sa conversion, à l'heure actuelle<sup>(55)</sup>.

(52) Michpatim 23, 1. Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, à la fin du chapitre 34. Iguéret Ha Techouva, au chapitre 1. On verra le traité Kiddouchin 49b, le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 38, au paragraphe 31. Néanmoins, le langage des hommes, le Temple, n'est pas comparable à celui de la Torah, "impie", "témoignage". On peut s'interroger sur le cas de celui qui épouse une femme à la condition d'être un Juste, si c'est quelqu'un qui n'a pas eu connaissance de la destruction du Temple. Et, peut-être, même à l'époque du Temple, le sacrifice ne remettrait-il pas en cause la valeur du mariage, tout comme "on n'adopte pas l'avis de Chimeon Ben Azai", comme le précise le traité Kiddouchin, à cette même référence. On verra aussi le 'Helkat Me'hokek, même référence, au chapitre 144, le Beth Chlomo, même référence, au

paragraphe 55, le Beth Elokim, même référence, les responsa du 'Hatam Sofer dans le Kovets Techouvot, publié à Jérusalem, en 5733, réponse n°21 et la causerie du 6 Tichri, précédemment citée.

(53) Rambam, lois des unions interdites, chapitre 13, au paragraphe 4, d'après le traité Kritout 9a.

(54) Rambam, même référence, au paragraphe 5, d'après le traité Kritout, à la même référence.

(55) S'agissant de l'époque du Temple, on verra le Rambam, dans ses lois de ceux qui ont besoin d'expiation, chapitre 1, au paragraphe 2 et le Tsafnat Paanéa'h, lois des unions interdites, chapitre 1, au paragraphe 13. On verra aussi, notamment, le Ritva sur le traité Yebamot 46b, au paragraphe : "ce jour", le Nimoukeï Yossef, à la même référence et Rabbi Ovadya de Bartenora, à cette référence du traité Kritout.

*Likouteï Si'hot*

6. D'après ce qui a été dit au préalable, au paragraphe 3, on peut expliquer ce qu'écrit le Rambam, dans son commentaire de la Michna, dans l'introduction du traité Midot : "il n'a d'autre objet que le récit. Il rappelle les mesures du second Temple, sa forme, sa construction et tout ce qui le concerne. L'intérêt de tout cela est le suivant. Lorsqu'il sera rebâti, très bientôt et de nos jours, il faudra garder ces plans, ces formes et ces proportions, établis par l'inspiration divine<sup>(56)</sup>, ainsi qu'il est dit : 'tout fut écrit en fonction de ce que D.ieu me fit comprendre'<sup>(57)</sup>".

Les Tossafot Yom Tov précisent<sup>(58)</sup> que : "la reconstruction du Temple, dans le monde futur, ne sera pas identique à celle du second Temple" et, de fait, le Rambam le précise lui-même, dans ses lois du Temple<sup>(59)</sup>, en ces termes : "L'édifice que l'on bâtit est exposé par

Yé'hezkel, mais il n'est pas clairement défini et les hommes du second Temple, quand ils le construisirent, à l'époque d'Ezra, le firent comme à l'époque de Chlomo, en ajoutant l'équivalent de ce qui est clairement défini par Yé'hezkel". Au final, quel intérêt y a-t-il donc à connaître les dimensions du second Temple ?

Les Tossafot Yom Tov expliquent que l'étude du traité Midot est effectivement utile pour l'édifice du monde futur, dont certains aspects resteront identiques aux deux premiers Temples. Il est vrai qu'il y aura des changements, dans le monde futur, par rapport au second Temple, car : "le Saint béni soit-Il ouvrira nos yeux, afin que nous comprenions ce qui est caché, dans les propos de Yé'hezkel et que nous construisions en conséquence. Malgré cela, le récit de la construction du second Temple nous sera

(56) Dans l'édition Kafa'h, il est dit que : "l'intérêt de cela est que, quand le Temple sera reconstruit, on gardera la même forme et la même apparence, qui viennent de D.ieu, ainsi qu'il est dit : 'tout fut écrit en fonction de ce que D.ieu me fit comprendre'."

(57) Divreï Ha Yamim 28, 19.

(58) Dans l'introduction du traité Midot.

(59) Chapitre 1, au paragraphe 4.

*Massei*

utile, car l'essentiel de l'édifice restera basé sur le plan que D.ieu a fait comprendre à David et qui ne sera pas modifié". C'est ce que veut dire le Rambam et c'est la raison pour laquelle le verset qu'il cite pour preuve rapporte les propos de David à Chlomo : "tout fut écrit en fonction de ce que D.ieu me fit comprendre"<sup>(60)</sup>.

Toutefois, cette explication n'est pas encore parfaitement claire, car il y aura, dans l'édifice du monde futur, plusieurs changements et il faudra donc que : "le Saint béni soit-Il ouvre nos yeux, afin que nous comprenions ce qui est caché, dans les propos de Yé'hezkel". Dès lors, pourquoi faut-il connaître : "les mesures du second Temple, sa

forme, sa construction et tout ce qui le concerne", selon ce qui est exposé dans le traité Midot<sup>(61)</sup> ?

On peut le comprendre d'après ce qui a été expliqué au préalable. L'Injonction : "ils Me feront un Sanctuaire" est permanente, car il y a une Mitsva, de tout temps, de se consacrer à la construction du Temple. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement d'étudier et de connaître la forme du Temple. Les Juifs doivent aussi faire tout ce qui est en leur pouvoir afin que tout soit prêt, que la construction puisse commencer immédiatement<sup>(62)</sup>. Car, de la sorte, "la reconstruction du Temple ne cesse pas", comme on l'a indiqué.

(60) On verra les responsa 'Hatam Sofer, Yoré Déa, au chapitre 236, Ora'h 'Haïm, au chapitre 208 et l'on verra aussi la longue explication du Ora'h 'Haïm sur le verset Terouma 25, 9.

(61) Les Tossafot Yom Tov concluent, à cette référence : "si ce récit n'était pas inscrit dans un livre, nous ne parviendrions pas à nous repérer, dans cet édifice, qui sera rebâti très bientôt et de nos jours". Mais, l'on peut s'interroger, à ce propos.

(62) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Yé'hezkel 43, 11 : "ils garderont et apprendront les mesures de ta bouche, afin qu'ils sachent comment faire, le moment venu". On verra aussi le début du Tsourat Ha Baït, à cette référence : "D.ieu, béni soit-Il, a ordonné au prophète de dire à Israël de mesurer toutes les dimensions du Temple et d'en conserver la forme en leur cœur, car le Machia'h peut venir aujourd'hui et personne ne pensera à le construire."

*Likouteï Si'hot*

Dans le monde futur, il sera nécessaire que : "le Saint béni soit-Il ouvre nos yeux, afin que nous comprenions ce qui est caché, dans les propos de Yé'hezkel" ou encore, dans différents domaines, "quand on construira, Moché et Aharon seront avec nous"<sup>(63)</sup> et ils expliqueront ce qu'il y aura lieu de faire, mais cela n'affecte pas la Mitsva de se consacrer à cette étude afin d'être considéré comme si l'on reconstruisait le Temple. Ce sera uniquement une élévation supplémentaire qui sera accordée dans le monde futur.

7. Ce qui est vrai pour l'étude, l'effort et la connaissance de la forme du Temple, s'applique de la même façon, à sa construction, au sens le plus littéral. On sait qu'il y a deux avis sur la manière dont il sera rebâti, dans le monde futur :

A) "il se révèlera"<sup>(64)</sup> et viendra des cieux, ainsi qu'il est dit<sup>(65)</sup> : 'le Sanctuaire, Eternel, que Tes Mains ont bâti'",

B) la construction en sera faite par les hommes et c'est le Machia'h qui sera chargé de bâtir le Temple"<sup>(66)</sup>.

(63) Tossafot sur le traité Pessa'him 114b et l'on verra aussi le traité Yoma 5b.

(64) Commentaire de Rachi sur le traité Soukka 41a. Traité Roch Hachana 30a et Tossafot, à cette référence du traité Soukka et traité Chevouot 15b, qui conclut : "c'est aussi ce qu'explique le Midrash Tan'houma". Il fait sans doute allusion au Midrash Tan'houma, Parchat Pekoudeï, au chapitre 11. Zohar, tome 1, à la page 28a, tome 2, aux pages 59a et 108a, tome 3, à la page 221a. Yalkout Tehilim, à la fin du paragraphe 848 et le Midrash Tan'houma,

éditions Bober, Béréchit, à la fin du chapitre 17.

(65) Bechala'h 15, 17.

(66) Rambam, lois des rois, début et fin du chapitre 11. C'est aussi ce que l'on peut déduire de l'intérêt du traité Midot, comme le texte l'a reproduit au préalable, selon le Yerouchalmi, traité Meguila, chapitre 1, au paragraphe 11, le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 9, au paragraphe 6. On verra aussi le Yerouchalmi, traité Pessa'him, chapitre 9, au paragraphe 1 et la Tossefta du traité Pessa'him, chapitre 8, au paragraphe 2.

(67) On trouvera d'autres possibilités,

*Massei*

L'un des moyens d'accorder ces deux avis est le suivant<sup>(67)</sup>. On peut penser que la partie de la construction qui est expliquée et compréhensible grâce au "récit" du traité Midot, ce que le Rambam appelle : "l'équivalent de ce qui est clairement défini par Yé'hezkel", sera réalisée par les hommes. En revanche, les parties qui ne sont pas suffisamment expliquées et que l'on ne comprend pas seront révélées des cieux, par le Saint béni soit-Il.

Ou encore, selon une autre formulation, l'édifice sera bâti ici-bas, par les hommes, par le Machia'h, auquel on révélera ce qui n'est pas suffisamment expliqué et que l'on ne comprend pas. De la sorte, le Sanctuaire céleste pourra s'introduire dans le Sanctuaire terrestre<sup>(68)</sup>.

Ceci peut être comparé au feu céleste brûlant les sacrifices, qui s'introduisait dans le

feu terrestre, puisque : "il est une Mitsva qu'il soit apporté par les hommes"<sup>(69)</sup>. C'est donc grâce à cela que l'édifice du monde futur sera éternel.

Nous comprendrons ainsi le changement et la différence que l'on constate entre les deux avis précédemment cités, celui du Rambam, selon lequel c'est le Machia'h qui reconstruira le Temple et celui du Zohar et des Midrashim, affirmant qu'il sera bâti par D.ieu.

L'ouvrage du Rambam a pour objet de trancher la Hala'ha, d'après laquelle l'obligation de construire le Temple incombe aux Juifs, qui mettent en pratique la Mitsva de la meilleure façon quand ils le font eux-mêmes. A l'inverse, les aspects du Temple du monde futur qui seront révélés des cieux ne font pas partie de cette obligation, n'appartiennent pas à cette Mitsva de construire le

en la matière, dans le Likouteï Si'hot, tome 11, à la page 98 et tome 13, à la page 84.

(68) On verra, à ce propos, le Arou'h Le Ner, à cette même référence du traité Soukka.

(69) Traités Erouvin 43a et Yoma 21b. On verra le Likouteï Torah, au début de la Parchat Tétsé, à partir de la page 34c, Yom Kippour, à la page 68c, Soukkot, à la page 78d, Bera'ha, à la page 94b et Bamidbar, à la page 11a.

*Likouteï Si'hot*

Temple, édictée aux enfants d'Israël.

Ainsi, le Midrash et le Zohar, qui sont la dimension profonde de la Torah, présentent la perfection, la finalité ultime du Temple du monde futur, grâce à l'élévation qui lui sera accordée d'en haut. Le Temple sera, en effet, "l'édifice du Saint béni soit-Il"<sup>(70)</sup>. De ce fait, ces textes soulignent l'intervention de D.ieu.

On peut déduire de tout cela ce qui se passera dans le monde futur. Même si une partie du Temple se révélera des cieux, il ne s'agira pas là de palier les manques de l'édifice des hommes, ce qu'à D.ieu ne plaise, lequel sera introduit par notre juste Machia'h. En le bâtissant, on accomplira pleinement la Mitsva de construire le Temple, puis viendra ce qui sera révélé des cieux.

8. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre qu'en se consacrant, à

l'heure actuelle, à la forme du Temple, en l'étudiant, en la lisant, "Je vous considère comme si vous vous consacriez à l'édification du Temple", ou encore, selon la seconde expression, "puisque vous vous y consacrez, c'est comme si vous le construisiez". Et, il en est ainsi en les deux aspects à la fois.

D'après tous les avis, en effet, la perfection du Temple sera atteinte lorsque : "il se révélera et viendra des cieux". Et, c'est précisément sa partie qui ne sera pas construite, d'une manière concrète, par les hommes qui en assurera l'éternité, comme le souligne le verset<sup>(71)</sup> : "si l'Eternel ne construit pas la maison, c'est en vain que les bâtisseurs ont investi leurs efforts en elle". C'est ainsi que les deux premiers Temple étaient : "des édifices des hommes, qui ne se maintiennent pas du tout". En revanche, le troisième Temple sera : "l'édifice du Saint béni soit-Il" et il sera donc immuable.

(70) Zohar, tome 1 et tome 3, aux références qui sont citées dans la note 64.

(71) Tehilim 127, 1.



*Massei*

Il en résulte que la pratique de la Mitsva de construire le Temple, à l'heure actuelle, en se consacrant à l'étude de sa forme, doit aussi être à l'image de ce que sera sa construction effective, par les enfants d'Israël, dans le monde futur. Cette obligation, cette Mitsva consiste, en l'occurrence, à étudier et à analyser les dimensions et les mesures que les hommes connaissent, dans la partie de l'édifice qu'ils doivent eux-mêmes bâtir<sup>(72)</sup>.

A l'inverse, la perfection du Temple du monde futur sera atteinte précisément parce que : "il se révélera et viendra du ciel", comme on l'a dit. Il en est donc de même

pour la Mitsva d'étudier chaque détail de sa construction. Il est nécessaire, en la matière, que : "Je vous considère comme si" et c'est précisément de cette façon que l'on atteint la plus haute plénitude, telle qu'elle est concevable, à l'heure actuelle, en cette Mitsva de construire le Temple en se consacrant à l'étude de ses lois.

9. Tout ce qui vient d'être dit délivre un enseignement spécifique à chaque Juif. Ceci souligne tout d'abord, l'importance d'étudier, notamment pendant les trois semaines, les lois et la forme du Temple, ses entrées et ses sorties. C'est, en effet, de cette façon que l'on accomplit, pen-

(72) Ceci permet de comprendre la formulation de Chmouel dans les Midrashim, la Pessikta et le Midrash Vaykra Rabba, précédemment cités : "c'est comme si vous le reconstruisiez", à la différence de la formulation du Tsourat Ha Baït, à cette même référence, faisant référence à Chmouel de la Pessikta, qui constate : "on peut observer qu'il dit : 'on y construit' au lieu de : 'on le construit', ce qui veut bien dire que cette construction est

partielle. Il en est ainsi parce qu'une telle construction est obscure et elle n'a pas été expliquée". C'est ce que dit le Tsourat Ha Baït, selon la version qui en est parvenue jusqu'à nous. En revanche, la Pessikta de Rav Kahana et la Pessikta Rabbati disent : "on le construit". Mais, l'on retrouve aussi : "on y construit", dans le Yalkout Chimeoni, Yé'hezkel, à la même référence. Et, l'on verra aussi la suite du Tsourat Ha Baït, sur le même sujet.

*Likouteï Si'hot*

dant la période de l'exil, la Mitsva de construire le Temple et donc que l'on affaiblit sa destruction, de même que l'exil lui-même, en général. C'est ainsi que l'on réduit l'influence des jours de ces trois semaines.

De la sorte, le fait que : "c'est comme si vous le construisez" se transformera en construction effective du Temple, au sens le plus littéral et d'une manière concrète, par notre juste Machia'h. Alors, se révélera aussitôt le Temple qui se trouve là-haut, très bientôt et véritablement de nos jours.

# Likouteï Si'hot

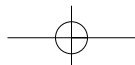
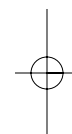
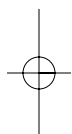
*Perspectives 'hassidiques  
sur la Sidra de la semaine*

\* \* \*

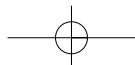
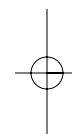
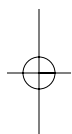
*d'après les causeries du  
Rabbi de Loubavitch*

• Onzième série •

*Tome 5*  
**DEVARIM**



# **DEVARIM**



*Devarim**Devarim****Les aliments cuits par les non Juifs****(Discours du Rabbi, 19 Kislev 5731-1970)**(Likouteï Si'hot, tome 19, page 30)*

1. L'interdiction<sup>(1)</sup> des plats qui sont cuits par les non Juifs est établie<sup>(1\*)</sup> à partir d'un appui<sup>(2)</sup> qu'on lui trouve dans le verset<sup>(3)</sup> : "tu me fourniras des aliments contre de l'argent et je les mangerai, tu me donneras de l'eau contre de l'argent et je la boirai". En effet, on explique, à ce propos, que : "tout comme l'eau n'est pas modifiée par le feu, il en est de même également pour de tels aliments". Et, l'on trou-

ve, à ce propos, une discussion entre les Décisionnaires tendant à déterminer si les ustensiles ayant absorbé de tels aliments, cuits par les non Juifs, sont interdits de ce fait ou bien s'ils restent, néanmoins, permis.

Certains Décisionnaires considèrent<sup>(4)</sup> que les plats cuits par les non Juifs sont interdits afin que l'on n'en vienne pas à épouser une non

(1) Ceci est une conclusion du traité Avoda Zara.

(1\*) A la page 37 de ce traité.

(2) A la page 35a et l'on verra le Ran, à cette référence, qui rappelle que : "l'on demande que ce soit comme ce que dit le verset". On consultera ce texte.

(3) Devarim 2, 28. Le Yerouchalmi, traité Avoda Zara, chapitre 2, au paragraphe 8 et traité Chabbat, chapitre 1, au paragraphe 4, le déduisent du verset précédent, Devarim 2, 26 et le

Targoum Yonathan Ben Ouzyel établit cette déduction à partir des deux références à la fois : "quand il est cru".

(4) On verra, notamment, le Roch, qui est cité par le Tour, Yoré Déa, à la fin du chapitre 113, le Reéh, qui est cité par le Beth Yossef, à la même référence et le second avis du Choul'han Arou'h, même chapitre, au paragraphe 16, de même que l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "cuisson des non Juifs", à la page 673 et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

juive après les avoir consommés<sup>(5)</sup>. Ce que les ustensiles absorbent n'est donc pas interdit, car : "il est clair que cela ne peut pas conduire à un mariage"<sup>(6)</sup>. Néanmoins, la plupart des Décisionnaires<sup>(7)</sup> considèrent que les ustensiles sont interdits également, car : "quand les Sages interdisent un aliment, ils interdisent aussi tout ce qui s'y apparente"<sup>(8)</sup>.

On peut comparer tout cela au statut des planches ayant une largeur de plus de

quatre *Tefa'h* et qui sont, de ce fait, impropres pour servir de feuillage à la Soukka. La Hala'ha<sup>(9)</sup> précise que, même si elles sont déposées sur leur épaisseur, qui n'est bien sûr pas de quatre *Tefa'h*<sup>(10)</sup>, elles n'en sont pas moins disqualifiées, car : "elles sont réputées inutilisables" et elles le sont donc : "dans tous les cas"<sup>(11)</sup>.

Le Gaon de Ragatchov explique<sup>(12)</sup>, à ce propos, qu'un objet ayant été interdit pour une certaine raison, en l'occurrence parce qu'une Soukka

(5) Selon, en particulier, le commentaire de Rachi sur le traité Avoda Zara 35b, le traité Beïtsa 16a, les Tossafot sur le traité Avoda Zara 37b et 38a, le Rambam, lois des aliments interdits, chapitre 417, au paragraphe 9. On verra aussi le paragraphe 6, ci-dessous.

(6) Beth Yossef, même référence, d'après le Reéh, qui est cité dans la réponse du Ran.

(7) Beth Yossef à la même référence et l'on verra aussi ce que dit, à ce propos, l'Encyclopédie talmudique.

(8) Selon les termes du Rachba, qui sont cités à cette référence du Beth Yossef.

(9) Traité Soukka 14b. Rambam, lois de la Soukka, chapitre 5, au paragraphe 7. Tour et Choul'han Arou'h, de même que Choul'han Arou'h de

l'Admour Hazaken, à la même référence, Ora'h 'Haïm, chapitre 629, au paragraphe 18, ou 30 dans celui de l'Admour Hazaken.

(10) C'est ce que disent le Rambam, le Tour et Choul'han Arou'h, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence. Rachi, commentant le traité Soukka, à cette référence, explique que : "cela fait moins de trois *Tefa'h*" et l'on verra aussi ce que dit le Maharcha, à cette référence.

(11) On verra le commentaire de Rachi, à la même référence, au paragraphe introduit par : "elle est disqualifiée".

(12) Selon le Tsafnat Paanéa'h sur le Rambam, lois du 'Hamets et de la Matsa, chapitre 6, au paragraphe 2.



*Devarim*

ne doit pas avoir un toit, acquiert ainsi une interdiction intrinsèque, qui ne s'applique pas uniquement quand cette raison est vérifiée. Il en est donc de même pour ce qui fait l'objet de notre propos. Bien que les aliments cuits par les non Juifs soient interdits à cause du risque de mariage auquel ils exposent, ils deviennent, de cette façon, intrinsèquement interdits et ils le restent même quand la raison n'est pas vérifiée, c'est-à-dire quand il n'y a pas de risque de mariage.

2. On peut découvrir la référence de l'analyse qui vient d'être présentée et qui est adoptée par la plupart des Décisionnaires, dans un récit qui conclut le traité Avoda Zara, soulignant la nécessité de cachériser un couteau ayant servi à des non Juifs : "y compris pour manger ce qui est froid"<sup>(13)</sup>. Et, de fait, si l'on admet le principe selon lequel ce couteau est interdit, parce qu'il a servi à cuire les plats des non Juifs<sup>(14)</sup>, on pourra répondre à plusieurs questions qui sont soulevées par ce récit. Voici ce que dit la Guemara, à ce propos :

(13) Il faut alors l'enfoncer dix fois dans le sol, ce qui est efficace, non seulement pour ôter la graisse se trouvant sur le couteau, comme le disent, notamment, le commentaire de Rachi et celui des Tossafot, à cette référence du traité Avoda Zara, mais aussi pour supprimer ce qui a été absorbé par le couteau, quand il a été enfoncé dans l'aliment, comme le dit le Ran, commentant la Michna du traité Avoda Zara 75b : "c'est la raison pour laquelle le fait de l'enfoncer dans le sol est efficace, y compris pour ce qui est acide, comme l'expliquent le Tour, Yoré Déa, à la fin du chapitre 121 et le Beth Yossef, à la même référence, qui interdisent la mesure de ce que peut absorber ce couteau, selon le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, au

début du chapitre 96 et l'on verra le Sifteï Cohen, à la même référence, au paragraphe 2 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 447, au paragraphe 59. On verra aussi le Maharcha sur la fin du traité Avoda Zara et la note suivante.

(14) On peut, toutefois, s'interroger, au moins quelque peu, à ce sujet, selon les avis qui disent qu'un ustensile ayant servi à la cuisson des aliments des non Juifs est permis, car une telle absorption n'est pas suffisante pour conduire au mariage, peut-être le couteau fait-il exception à la règle, car il n'est jamais totalement propre et porte toujours un peu de graisse, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même chapitre, au paragraphe 58 et le Rama au

*Likouteï Si'hot*

"Mar Yehouda et Batti Bar Tobi étaient assis face à Chavour Malka, quand on lui apporta un Ethrog. Il en coupa une tranche, qu'il mangea, puis il en coupa une autre et il la donna à Batti Bar Tobi. Ensuite, il enfonça son couteau dix fois dans le sol". La Guemara explique, à ce propos, que, pour cachériser un couteau, il est nécessaire de l'enfoncer dans le sol une dizaine de fois. Le texte poursuit : "il en coupa une autre encore et il la tendit à Mar Yehouda. Batti Bar Tobi s'exclama alors : 'cet homme-là n'est-il pas un fils d'Israël ?'. Chavour Malka lui répondit : 'je connais l'un, mais je ne connais pas l'autre'."

Rachi explique : "Je connais Rav Yehouda et je sais qu'il se place en retrait par rapport aux plaisirs de ce monde. Il ne mangerait donc pas ce qui est interdit. Quant à

toi, tu n'as pas la réputation d'en être séparé à ce point". La Guemara poursuit : "Selon certains, il lui répondit : 'rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir !'". Rachi explique : "les Perses ont l'habitude de confier leurs épouses à leurs hôtes. Or, la nuit précédente, c'est bien ce qui avait été fait pour eux et Batti avait accepté, alors que Rav Yehouda avait refusé".

Si l'on s'arrête au sens simple de ce récit, la différence entre les deux versions de la réponse que fit Chavour Malka est la suivante. Selon la première, Chavour Malka déclara qu'il n'était pas sûr que Batti s'écarterait des Interdits : "toi, tu n'as pas la réputation". Selon la seconde, en revanche, il avait la certitude de son mauvais comportement : "rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir !".

paragraphe 7. En pareil cas, ce qui est interdit est visible. On ne peut donc tirer aucune preuve du récit du traité Avoda Zara pour les autres ustensiles servant à cuire les plats des non Juifs. Toutefois, on verra le Maharcha, précédemment cité, qui affirme que, dans ce récit, la graisse se trouvant sur

le couteau avait été ôtée en découpant l'Ethrog. En outre, on peut penser que le couteau d'un roi est propre et qu'il ne porte pas du tout de graisse, comme le précise le Taz, Yoré Déa, chapitre 10, au paragraphe 6, à propos d'un commerçant.

*Devarim*

Tout ce qui vient d'être dit soulève la question suivante. Batti avait accepté les femmes perses qu'on lui avait envoyées et il avait donc commis une faute certaine. Pourquoi donc Chavour Malka, d'après le premier avis, disait-il uniquement : "je ne le connais pas" ? Et, il est très difficile d'admettre que la controverse entre ces deux avis porte sur ce qui se passa réellement<sup>(15)</sup>, si la faute de la veille au soir avait effectivement été commises ou non.

3. Les Tossafot considèrent<sup>(16)</sup> que Batti n'avait pas mal agi, quand il avait accepté les femmes non juives, car il était un esclave en attente de son acte de libération. Or, un esclave peut avoir une relation avec une non Juive.

Rachi, en revanche, ne dit pas que Batti n'avait commis aucune faute et, de fait, les Tossafot maintiennent ici un avis qu'ils avaient déjà adopté par ailleurs. En effet, il est expliqué, dans le traité Guittin<sup>(17)</sup>, que : "celui qui déclare ; 'j'abandonne un tel qui est mon serviteur' n'a plus d'autre alternative, par la suite, que de lui donner un acte de libération". Rachi en énonce la raison : "il ne peut épouser ni une fille d'Israël, ni une servante, puisqu'il a déjà été quelque peu libéré". En revanche, les Tossafot, à cette référence<sup>(18)</sup>, ne suivent pas cette interprétation de Rachi. Ils affirment que : "il ne peut pas épouser une fille d'Israël, mais, en revanche une servante lui est permise".

(15) On consultera, à ce propos, le Sdei 'Hemed, Principes, chapitre du *Mêmo*, au principe n°164.

(16) À la fin du traité Avoda Zara, de même que dans le commentaire du Baït 'Hadach, à cette référence. On

verra aussi les Tossafot sur le traité Nidda 47a et le Ritva sur les traités Avoda Zara et Nidda, à ces références.

(17) A la page 39b.

(18) A la page 40a.

*Likouteï Si'hot*

Il en était donc de même, en l'occurrence, pour Batti. Celui-ci était un esclave en attente de son acte de libération<sup>(19)</sup>. Selon Rachi, il ne pouvait pas épouser une servante<sup>(20)</sup>. En revanche, selon les Tossafot, cela lui était permis et il en était de même, également, pour une non Juive<sup>(21)</sup>.

Une question se pose donc, selon l'interprétation des Tossafot. Si l'on admet que Batti n'avait transgressé aucune interdiction, pourquoi Chavour Malka lui dit-il :

"rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir" ? Le Ritva explique<sup>(22)</sup> que : "Chavour Malka ne savait rien de tout cela. Il le soupçonnait donc, parce qu'il n'avait pas refusé une relation avec une non Juive, de pouvoir consommer également ces aliments, ce que, de fait, il ne pouvait pas faire, car un esclave ne peut transgresser aucun Interdit. En l'occurrence, tout comme il lui était interdit de consommer du porc ou une charogne, tous les plats des non Juifs lui étaient également interdits".

(19) Les Tossafot et les Tossafot Ha Roch, sur le traité Nidda 47a, précisent que : "il était un esclave". On verra aussi les décisions hala'hiques des Tossafot, à cette référence du traité Avoda Zara, mais, selon toute vraisemblance, il était ce que dit le traité Avoda Zara, c'est-à-dire : "un esclave en attente de son acte de libération". On verra aussi, sur ce point le Ramban, le Ritva et le Maharcha sur le traité Kiddouchin 70b.

(20) Il en est de même également pour une non Juive, bien que selon, notamment, Rachi, commentant le traité Kiddouchin 49a, un Juif n'a pas le droit, d'après la Torah, d'avoir une relation avec une servante, ainsi qu'il est dit : "il n'y aura pas de débauché", dans le verset Tétsé 23, 18. En revanche, s'il s'agit d'une non Juive, avec l'intention de se débaucher, de manière

re discrète, l'Interdiction est uniquement introduite par les Sages, selon le traité Avoda Zara 36b. Selon d'autres avis, en revanche, il y a bien là une interdiction de la Torah et l'on verra, à ce propos, l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "celui qui a une relation avec une araméenne", à partir de la page 14 et les références indiquées. En tout état de cause, l'interdiction de la servante, selon Rachi, s'explique parce que : "il a déjà été quelque peu libéré". Il est donc logique de penser qu'une non Juive lui est interdite, de la même façon.

(21) On verra aussi le Maharit, à cette même référence du traité Kiddouchin.

(22) À la même référence du traité Avoda Zara et l'on verra aussi le commentaire du Ritva sur le traité Nidda 47a.

*Devarim*

Pourtant, l'explication qui vient d'être donnée ne semble pas pleinement satisfaisante, car Chavour Malka connaissait bien la Hala'ha<sup>(23)</sup>, comme l'établit ce même passage de la Guemara. Il est donc peu probable qu'il ait ignoré la Loi selon laquelle une non Juive est permise à un esclave. Il est tout aussi improbable qu'il n'ait pas su que Batti était encore partiellement esclave, puisque Rav Yehouda l'avait annoncé publiquement<sup>(24)</sup>.

effet, Batti posa la question, sur son propre compte : "cet homme n'est-il pas un enfant d'Israël ?". Cela veut bien dire qu'il avait conscience de ce qui s'était passé et qu'il en était irrité. En fait, s'il n'avait pas mangé ce que le roi lui donnait, il aurait commis un crime de lèse-majesté<sup>(25)</sup> et, de la sorte, il aurait mis sa propre vie en danger<sup>(26)</sup>, ce qui suspend l'application de toute la Torah, car : "on commet la faute plutôt que d'être tué"<sup>(27)</sup>.

4. On peut aussi se poser des questions sur le détail de ce récit. On peut admettre, en effet, que Batti ait accepté l'Ethrog de Chavour Malka et qu'il l'ait consommé, comme le précise ce récit. On peut même le comprendre simplement et il n'en était pas ainsi parce qu'il lui importait peu de consommer les aliments des non Juifs ou bien parce qu'il ne connaissait pas la Hala'ha, en la matière. En

Bien entendu, cela ne contredit pas le fait que, après avoir observé que Chavour Malka préservait Mar Yehouda de l'Interdiction, il se soit insurgé : "cet homme n'est-il pas un enfant d'Israël ?", exprimant ainsi son mécontentement qu'il n'ait pas cherché à le protéger, lui aussi, de cette Interdiction. En revanche, quelques questions se posent encore sur Chavour Malka lui-même :

(23) On verra aussi, sur ce point, les commentaires de Rachi et des Tossafot, à la fin du traité Baba Metsya.

(24) À la même référence du traité Kiddouchin.

(25) On trouvera une explication similaire dans le Séfer Avodat Avoda, du Rav Chlomo Kluger, à cette référence du traité Avoda Zara.

(26) On verra le traité 'Haguiga 5b, le Rambam, lois des rois, chapitre 3, au paragraphe 8 et le traité Meguila 13b.

(27) Traité Sanhédrin 74a.

*Likouteï Si'hot*

A) A l'évidence, Chavour Malka ne cherchait à faire transgresser une Interdiction à personne<sup>(28)</sup>. En l'occurrence, "il ne le connaissait pas" et il n'avait pas de certitude que Batti cherchait à se préserver de la faute. Cela justifiait-il qu'il le fasse trébucher, en lui donnant à manger ce qui était interdit ?

B) Même si l'on adopte l'avis qui dit que Batti avait commis une faute, la veille au soir, d'une manière effective, selon Rachi, ou bien uniquement comme le croyait Chavour Malka, selon les Tossafot, cela ne justifie pas

qu'on lui fasse commettre une faute de plus ! Peut-être Batti ne parvenait-il pas à surmonter une aussi grande épreuve<sup>(29)</sup> parce que son mauvais penchant l'attirait vers cette non Juive. Malgré cela, il ne consommait pas d'aliments interdits. Bien plus, une relation avec une non Juive ayant pour objectif la débauche, sans intention de se marier, mais d'une manière discrète, est uniquement interdit par les Sages<sup>(30)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, alors que les aliments des non Juifs sont bien une Interdiction de la Torah<sup>(31)</sup>.

(28) Même si l'on considère qu'un descendant de Noa'h n'est pas astreint à l'Interdiction : "tu ne placeras pas un obstacle devant un aveugle", conformément aux avis qui ont été énoncés, à ce propos, dans le Sdeï 'Hémed, Principes, chapitres du *Vav*, principe n°23, au paragraphe 23, on observe, néanmoins, en l'occurrence, que Chavour Malka faisait attention à tout cela, pour une quelconque raison. Ainsi, "il leur envoya deux servantes", comme le précisent les Tossafot et Rachi, à cette référence du traité *Avoda Zara*, pour une raison qui ne concerne pas ce qui fait ici l'objet de notre propos. En effet, une telle pratique était d'usage courant

chez les Perses. Elle était donc adoptée également par les serviteurs du roi chargés d'accueillir les invités. Cela veut dire, néanmoins, que ce n'était pas le roi lui-même qui les envoyait, comme l'indiquent clairement les Tossafot sur le traité *Nidda* 47a.

(29) On verra les traités *Yoma* 69b et *Kiddouchin* 80b, de même que le Rambam, à la fin de ses lois des unions interdites.

(30) Selon les références qui sont citées dans la note 20.

(31) On verra, sur ce point, l'Encyclopédie talmudique, au début du même article et les références qui y sont indiquées.

*Devarim*

C) La question qui vient d'être formulée est d'autant plus forte que Chavour Malka avait enfoncé le couteau dans la terre, à cause de Mar Yehouda. Il aurait donc pu le faire quelques instants avant cela, avant de donner une part de l'Ethrog à Batti. De la sorte, il le préservait également de l'interdiction. Pourquoi donc écarta-t-il cette possibilité en n'introduisant le couteau dans la terre que par la suite, après en avoir déjà donné à Batti, afin de lui faire consommer un aliment interdit ?

5. On peut donner, à ce propos, l'explication suivante. Il faut, tout d'abord, préciser que ce couteau n'était pas interdit du fait des aliments interdits, en général, qu'il

avait absorbés dans la maison de Chavour Malka. En effet, celui-ci était un roi et il est dit que : "il ne manque rien dans la maison du roi"(32). Il n'y a donc pas lieu de penser que, pour couper des fruits, en l'occurrence un Ethrog, on ait utilisé un couteau qui avait servi à couper de la viande brûlante ! Il est certain que l'on disposait d'autres couteaux pour les fruits et que ceux-ci n'avaient pas absorbé des aliments interdits.

Ce couteau était interdit, en l'occurrence, du fait des aliments des non Juifs<sup>(33)</sup>, car il servait aussi à couper des fruits cuits et acides<sup>(34)</sup>. Il avait donc absorbé ces aliments des non Juifs<sup>(34\*)</sup> et ceci permet de comprendre le sens du second

(32) Traité Chabbat, à la fin du chapitre 23.

(33) Cela ne veut pas dire qu'il aurait été permis de manger, en tout état de cause, sans même enfoncer le couteau dans la terre, car, d'après tous les avis, les ustensiles n'interdisent pas ce qui est cuit en eux, lorsque l'aliment est plus important que l'ustensile, selon le Sifteï Cohen, Yoré Déa, chapitre 113, au paragraphe 21. En effet, comment établir qu'à l'endroit de la coupe pure pratiquée sur l'Ethrog, il y a une quantité d'Ethrog plus grande que

celle qui avait été absorbée par le couteau ? On verra aussi, à ce propos la note 39, ci-dessous.

(34) Ceci inclut, notamment, les fruits qui ne peuvent pas être consommés crus.

(34\*) On peut s'interroger, à ce propos, car l'Ethrog lui-même n'était pas interdit en tant qu'aliment des non Juifs, bien qu'il ne soit pas comestible cru. Et, de fait, Rav Yehouda consomme cet Ethrog, ce qui veut bien dire qu'il avait été cuit par un Juif.

*Likouteï Si'hot*

avis, selon lequel Chavour Malka avait dit à Batti : “rappele-toi de ce que tu as fait hier soir”. En effet, les aliments des non Juifs sont interdits, comme on l’a précisé, afin que l’on n’en vienne pas à épouser leurs filles. Or, Batti, selon les Tossafot, avait effectivement le droit d’épouser leurs filles. Il n’était donc pas concerné par l’interdiction des aliments des non Juifs, du fait du risque d’épouser leurs filles<sup>(35)</sup>.

Même si l’on admet, comme on l’a indiqué au paragraphe 1, que l’interdiction des aliments des non Juifs est définie comme intrinsèque et qu’elle est donc maintenue également quand

sa raison ne s’applique plus, cela n’est cependant pas comparable à ce qui fait l’objet de notre propos, pour la raison suivante.

Tout d’abord, le principe selon lequel une telle interdiction est considérée comme intrinsèque s’applique uniquement dans le cas d’un objet particulier. En pareil cas, on a disqualifié cet objet et cette disqualification lui reste donc acquise par la suite, en tout état de cause. Il n’en est pas de même, en revanche, quand la logique permet d’établir, d’emblée, que l’interdiction ne s’applique pas à un certain objet, parce qu’elle est inconcevable, selon la Hala’ha<sup>(36)</sup>.

(35) Cela ne lui était pas permis dans un cas où il pouvait en résulter un mariage, car, alors, l’interdiction en est édictée par la Torah, comme l’indique le traité Avoda Zara 36b. En revanche, il n’est pas soumis à l’interdiction d’une femme Nidda, d’une servante, d’une non Juive et d’une prostituée, ou encore, selon une autre version d’une femme mariée, selon les Tossafot, à la même référence du traité Nidda et l’on verra aussi le Maharit, précédemment cité. Cependant, si leurs filles lui sont permises, au moins dans la débauche, a fortiori n’y a-t-il

pas lieu de lui interdire les plats des non Juifs.

(36) On verra, par exemple, le Choul’han Arou’h, Yoré Déa, au début du chapitre 116, le Péri ‘Hadach, à la même référence et les références indiquées. Le Péri ‘Hadach cite aussi un exemple figurant au début du traité Avoda Zara. Ainsi, trois jours avant les fêtes des autres peuples, il est interdit de faire du commerce avec eux. Malgré cela, Rabbi Yehouda envoya un sacrifice à l’un d’eux et il expliqua : “je sais qu’il ne sert pas les idoles”, selon le traité



*Devarim*

C'est bien ce que l'on constate, dans le présent cas. Il y a, en effet, de nombreuses situations en lesquelles l'interdiction des aliments des non Juifs ne s'applique pas, parce qu'il n'y a aucun risque d'en arriver à les épouser, à cause de cela<sup>(37)</sup>. Mais, il y a, en outre, également une autre raison.

Le maintien d'une Interdiction, quand sa raison est supprimée, signifie uniquement que la consommation de ces aliments des non Juifs est telle qu'elle ne présente aucun risque de conduire à les épouser. En revanche, l'interdiction proprement dite de se marier avec ces non Juifs conserve toute sa vigueur. Mais, tout cela ne correspond pas du tout à notre cas, puisqu'il n'était pas interdit à Batti d'épouser leurs filles. Il n'y a donc pas lieu de penser, quand une telle union est permise, qu'il faille interdire les

aliments des non Juifs favorisant cette union.

C'est ainsi que l'on peut comprendre également la réponse de Chavour Malka : "rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir", selon la conception de Rachi, qui considère que Batti n'avait pas le droit d'avoir une relation avec une non Juive, bien qu'il ait été : "déjà quelque peu libéré" et donc partiellement encore esclave. En effet, l'interdiction des aliments des non Juifs a pour objet d'empêcher qu'on épouse leurs filles. Chavour Malka considérerait donc qu'il n'y avait aucune raison, aucune nécessité de protéger Batti d'une telle union, dès lors que lui-même ne se protégeait pas.

6. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi, d'après le premier avis, Chavour Malka n'a pas dit : "rappelle-toi de ce que tu as fait hier

Avoda Zara 64b, qui est cité par les Tossafot, au début de ce traité. On peut ainsi établir un lien entre sa conclusion et son début, qui soulignent, l'une et l'autre, que l'interdiction n'est pas maintenue, chaque fois que la raison qui lui est donnée ne s'applique pas. On verra aussi

l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "ce qui est compté", à partir de la page 701 et les références indiquées.

(37) On verra l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "plats des non Juifs", à partir de la page 658, à la page 666 et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

soir". En effet, il y a, certes, la raison que l'on a énoncée, pour laquelle les aliments des non Juifs sont interdits. Ils conduisent, en effet, à les épouser. Mais, il y a également une autre raison : "un Juif ne doit pas avoir l'habitude de manger et de boire chez un non Juif, de peur que celui-ci lui donne un aliment impur"<sup>(38)</sup>.

On peut penser que les deux avis énoncés par la Guemara dépendent de ces deux raisons et que l'objet de la controverse est de déterminer quelle est la raison essentielle. Selon l'avis qui considère que la raison essentielle de l'Interdiction des aliments des non Juifs est le risque de les épouser, la remarque : "rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir" justifie que l'on

n'empêche pas Batti de consommer de tels aliments, parce qu'il avait le droit d'épouser leurs filles, selon les Tossafot, ou bien parce qu'il avait, de toute façon, des relations avec leurs filles, selon Rachi.

En revanche, d'après le premier avis, la raison essentielle de cette Interdiction est le fait que : "un Juif ne doit pas avoir l'habitude de manger et de boire chez un non Juif, de peur que celui-ci lui donne un aliment impur". Or, par rapport à ce risque, la remarque : "rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir" n'a aucune signification.

Toutefois, une question se pose encore, comme on l'a indiqué au préalable. Comment, selon le premier

(38) Commentaire de Rachi sur le traité Avoda Zara 38a. Le Baït 'Hadach, Yoré Déa, au début du chapitre 112, notamment, s'interroge à ce propos il et constate qu'il y a là une contradiction. On verra aussi la note

5, ci-dessus, mais ce point ne sera pas développé ici. On consultera également l'Encyclopédie talmudique, au début de cet article et les références qui y sont indiquées.

*Devarim*

avis, la remarque de Chavour Malka, "rappelle-toi de ce que tu as fait hier soir", justifiait-elle que l'on fasse trébucher Batti, au point de le conduire à commettre une faute<sup>(39)</sup> ?

Une autre question se pose aussi sur le second avis, d'après l'explication de Rachi. Il est vrai que Batti ne respectait pas lui-même l'interdiction des filles des non Juifs et qu'il n'y avait donc pas lieu de le protéger, en la matière, mais, malgré cela, il aurait été préférable d'enfoncer le couteau dans la terre avant de couper l'Ethrog pour lui, ce

qui aurait effectivement eu pour effet de le protéger de l'Interdiction sans lui imposer le moindre effort supplémentaire.

7. L'explication est donc la suivante. D'après la Hala'ha<sup>(40)</sup>, celui qui a été nommé responsable d'une activité communautaire n'a pas le droit d'effectuer un travail en présence de trois personnes et a fortiori en est-il ainsi pour le roi. Certes, Chavour Malka n'était pas juif, mais, cette Hala'ha a une justification qui s'applique, de la même façon, à un non Juif,

(39) Si l'on admet, à la différence de ce qui était expliqué à la note 33, que l'Ethrog était permis, car il était majoritaire par rapport à ce qui était absorbé par le couteau, cela veut dire que Chavour Malka n'a pas fait trébucher Batti sur un Interdit. Pour autant, il servit Mar Yehouda uniquement après avoir enfoncé le couteau dans la terre, car il le connaissait et il savait qu'il ne le mangerait pas autrement, bien que cela aurait été permis. En effet, a priori, Chavour Malka n'était pas obligé de faire tout cela. Et, bien plus, le Rachba, qui est cité par le Beth Yossef sur le Tour, Yoré Déa, chapitre 99 et le Sifteï Cohen, Yoré Déa, chapitre 115,

au paragraphe 17, considèrent que les plats des non Juifs ne s'annulent pas dans la majorité, mais bien dans une quantité soixante fois plus importante. On verra, à ce propos, l'explication du paragraphe 7, ci-après et celle de Rachi, commentant le traité Avoda Zara, à cette référence, qui emploie l'expression : "totalement séparé", mais cela ne répond pas à la seconde question qui a été posée par le texte.

(40) Traité Kiddouchin 70a. Rambam, lois du Sanhédrin, chapitre 25, au paragraphe 4. Tour et Choul'han Arou'h, 'Hochen Michpat, chapitre 8, au paragraphe 4.

*Likouteï Si'hot*

surtout quand il s'agit de son comportement, à titre personnel. Et, plus généralement, on est tenu d'honorer également les rois des nations du monde<sup>(41)</sup>.

On peut le justifier ainsi. L'honneur que l'on témoigne au roi est nécessaire à la civilisation du monde, ainsi qu'il est dit : "si l'on ne craignait pas l'autorité, chacun avalerait son prochain tout cru"<sup>(42)</sup>. Cette Injonction incombe également aux descendants de Noa'h<sup>(43)</sup> et les Juifs ont donc

également la Mitsva de les honorer. Il en résulte que, du fait de son rang royal, Chavour Malka n'avait pas le droit<sup>(44)</sup> d'enfoncer le couteau dans la terre<sup>(44\*)</sup>, en présence de Batti et de Mar Yehouda. En effet, si Batti avait mangé l'Ethrog sans que le couteau ait été enfoncé dans la terre, il n'aurait transgressé aucune interdiction et, bien plus, il lui fallait le manger afin de ne pas mettre sa vie en danger, comme on l'a indiqué au paragraphe 4<sup>(45)</sup>. Chavour Malka se devait donc de lui

(41) On verra l'ordre des bénédictions, de l'Admour Hazaken, chapitre 12, aux paragraphes 9 et 10, de même que les références indiquées.

(42) Traité Avot, chapitre 3, à la Michna 2.

(43) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 158.

(44) Lorsque le roi renonce à l'honneur qui lui est dû, on doit tout de même le lui accorder, selon le traité Sotta 41b et les références indiquées.

(44\*) Il ne faut pas se demander pourquoi il leur donna cette tranche d'Ethrog, alors qu'il va à l'encontre de l'honneur d'un roi de servir personnellement à manger et à boire, comme le dit le traité Kiddouchin 32b. En effet, il est question, à cette référence, de quelqu'un qui se tient debout et qui verse à boire, comme le ferait un

serviteur. Il n'en est pas de même, en revanche, pour celui qui offre une récompense, un cadeau. On consultera, à ce propos, le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 92, au paragraphe 5, qui précise : "Yossef lui donna".

(45) On verra le Tanya, Iguéret Ha Kodech, au chapitre 26, qui précise qu'en pareil cas : "cela devient comme (totalement) permis" et l'on connaît la discussion, à ce propos, tendant à déterminer si l'interdiction est repoussée ou bien véritablement supprimée. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 347 et les références indiquées. On consultera, en outre, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 196, au paragraphe 5, qui dit : "il mange ce qui est permis et il fait une Mitsva".

*Devarim*

donner de l’Ethrog sans enfoncer le couteau dans la terre, au préalable.

Ceci nous permet de comprendre les propos de Chavour Malka, expliquant pourquoi il avait enfoncé le couteau dans la terre précisément pour Mar Yehouda : “l’un, je le connais”. Il ne signifiait pas uniquement, par ces mots, sa conviction que Mar Yehouda ne consommerait rien d’interdit, alors que le doute subsistait encore pour Batti. En fait, il indiquait qu’il “connaissait” Mar Yehouda et il savait qu’il ne mangerait pas un tel Ethrog<sup>(46)</sup>, même s’il avait le droit de le faire, d’après la Hala’ha, même s’il se trouvait dans une situation de danger.

A fortiori en est-il ainsi si l’on admet qu’il s’agissait, en l’occurrence, de Rav Yehouda, à propos duquel la Guemara affirme<sup>(47)</sup> qu’il “appartenait aux premières générations, dont les hommes faisaient don de leur propre personne afin de sanctifier le Nom de D.ieu”, y compris quand ils n’étaient pas tenus de le faire<sup>(48)</sup>.

Chavour Malka se devait donc d’enfoncer le couteau dans la terre pour Rav Yehouda<sup>(49)</sup>. Il n’en était pas de même, en revanche, pour Batti, qu’il : “ne connaissait pas”. Le concernant, il était dans le doute et il se demandait, non seulement si Batti se préservait de transgresser les Interdictions, ce qu’à D.ieu ne plaise, mais aussi s’il était

(46) Selon la précision qui est introduite par Rachi : “il s’écarte à ce point”, comme on l’a constaté à la note 39.

(47) Traité Bera’hot 2a. Dans le récit de Chavour Malka, il est dit : “Mar Yehouda”, mais l’on verra le commentaire de Rachi, cité par les Tossafot, à cette référence du traité Avoda Zara, qui dit : “Rav Yehouda”. De même, le traité Kiddouchin 70b dit aussi : “Rav Yehouda annonça : Batti bar Touvyah...”.

(48) Dans le Ets Yossef sur le Eïn Yaakov, à cette même référence du traité Bera’hot. Et, l’on consultera également le Kessef Michné, commentant les lois des fondements de la Torah, chapitre 5, au paragraphe 4.

(49) Cela ne va pas à l’encontre de l’honneur dû au roi, car il fit cela afin qu’il ne trébuche pas en commettant la faute, comme le constate le traité Sotta, à cette référence : “pour une Mitsva, c’est différent” et l’on verra ce que disent les Tossafot, à ce propos.

*Likouteï Si'hot*

disposé à faire don de sa propre personne, pour cela. En tant que roi, Chavour Malka n'avait, de ce fait, pas le droit de renoncer à l'honneur qui lui était dû et d'effectuer, devant lui, le travail que constitue le fait d'enfoncer le couteau dans la terre<sup>(50)</sup>.

8. Le récit que l'on vient de relater délivre également un enseignement pour le service de D.ieu. En effet, il est rapporté ici que deux hommes étaient assis face à Chavour Malka, tenus d'honorer le roi. Le premier était effrayé par ce roi non juif et, de ce fait, il consumma le fruit que Chavour Malka avait coupé pour lui avec un cou-

teau non cacher, se permettant une telle attitude en se disant qu'il se trouvait dans une situation de danger. Et, le roi n'honora pas ce Juif de la manière qui convient.

Le second était quelqu'un que Chavour Malka "connaissait". Celui-ci savait qu'il ne transgresserait pas un Interdit, même s'il fallait, pour cela, ne pas accorder au roi l'honneur qui lui était dû, même s'il devait risquer sa vie. Or, non seulement ce Juif continua de trouver grâce aux yeux du roi, mais, bien plus, Chavour Malka renonça à son rang et il s'employa à servir personnellement Mar Yehouda.

(50) Ceci nous permet de comprendre également pourquoi Chavour Malka donna de l'Ethrog d'abord à Batti et, ensuite seulement, à Mar Yehouda. En effet, pourquoi ne pas honorer Mar Yehouda en premier lieu ? Et, de la sorte, Batti n'aurait pas trébuché et commis la faute ! Car, de

cette façon, le couteau n'aurait pas été enfoncé dans la terre et cela n'aurait donc pas contrevenu à l'honneur dû au roi. Mais, en fait, il voulut que l'on déduise une Hala'ha de son attitude : pour Batti, le roi n'aurait pas eu le droit de renoncer à son honneur.

*Devarim*

Or, le roi aurait pu appeler l'un de ses serviteurs et lui demander d'introduire le couteau dans la terre, ou même demander à Mar Yehouda de le faire lui-même. Mais, en fait, quand un non Juif a, face à lui, un Juif craignant D.ieu, qui rejette tout ce qui est interdit et qui est même prêt à donner sa vie, pour cela, il considère alors qu'il est de son honneur, y compris quand il est un roi<sup>(51)</sup>, de servir cet homme. Bien plus, il ne fait pas que le servir, il satisfait tous ses besoins et il lui vient en aide, y compris phy-

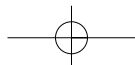
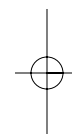
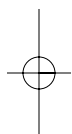
siquement, afin qu'il puisse adopter le meilleur comportement qui soit. En effet, on a vu que, d'après la Hala'ha, Mar Yehouda avait effectivement le droit de manger cet Ethrog, même si le couteau n'avait pas été enfoncé dans le sol.

C'est donc en adoptant une telle attitude que l'on parvient à la conclusion d'Avoda Zara, que l'on supprime l'idolâtrie du monde, de sorte que : "le règne soit à D.ieu"<sup>(52)</sup>, dans le monde entier, "l'Eternel sera le Roi de toute la terre"<sup>(53)</sup>, très prochainement.

(51) Le verset Ichaya 49, 23 établit clairement que : "les rois seront tes serviteurs" et l'on verra, à ce propos, le traité Zeva'him 19a, qui formule la même affirmation, à propos d'Izgadar, le roi de Perse.

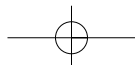
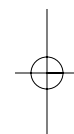
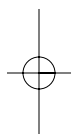
(52) A la fin d'Ovadya.

(53) Ze'harya 14, 9.





# **VAET'HANAN**



*Vaet'hanan**Vaét'hanan****La Mitsva d'étudier la Torah***

*(Discours du Rabbi, veille du 24 Tévet 5738-1978  
et Chabbat Parchat Vaét'hanan 5737-1977)*

1. La Mitsva de l'étude de la Torah inclut, de façon générale, deux Injonctions :

A) "étudier"<sup>(1)</sup> : c'est l'obligation d'étudier et de savoir étudier<sup>(2)</sup> la Torah<sup>(3)</sup>.

(1) Selon les termes de Rabbi Saadia Gaon, dans son Séfer Ha Mitsvot, aux Injonctions n°14 et 15, du Rambam, dans son Séfer Ha Mitsvot, à l'Injonction n°11, dont la traduction de Kafa'h est : "l'enseigner aux autres et l'étudier pour soi-même", dans le compte des Mitsvot qui figure au début du Yad Ha 'Hazaka, alors que, dans le titre de ses lois de l'étude de la Torah, il est uniquement dit : "étudier la Torah" et dans le 'Hinou'h, à la Mitsva n°419. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vaét'hanan 4, 10, qui dit : "ils l'apprendront : pour eux-mêmes, ils l'enseigneront : aux autres".

(2) Le Rambam, à la référence qui est citée dans la note suivante, au paragraphe 3, dit : "savoir étudier" et l'on

verra aussi les Pisskeï Dinim du Tséma'h Tsédek sur le Rambam. Ceci est longuement expliqué dans le Likouteï Si'hot, tome 17, aux pages 233 et 238. On verra aussi la note 17, à la même référence, qui expose la conception de l'Admour Hazaken, en la matière.

(3) On verra, notamment, le Rambam, dans ses lois de l'étude de la Torah, chapitre 1, aux paragraphes 3, 4 et 8, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, au début du chapitre 245 et au chapitre 246, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 155, les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, aux paragraphes 1, 4 et 8.

*Likouteï Si'hot*

B) “enseigner”<sup>(1)</sup> : c’est la transmission de la Torah aux autres<sup>(4)</sup>. Le père, notamment, doit l’enseigner à ses enfants<sup>(5)</sup>.

Or, on observe ici un fait surprenant. Le Rambam et<sup>(6)</sup> l’Admour Hazaken<sup>(7)</sup> introduisent, l’un et l’autre, leurs “lois de l’étude de la Torah”<sup>(8)</sup>, non pas en affirmant que l’on

(4) Rambam, même référence, aux paragraphes 1 et 3, 6 et 7. Tour et Choul’han Arou’h, même référence, au chapitre 245. Lois de l’Admour Hazaken, chapitre 1, aux paragraphes 1, 4 et 8.

(5) Il est une Mitsva de privilégier son fils, dans ce domaine, comme le disent le Rambam, aux paragraphes 2 et 3, le Tour et Choul’han Arou’h, au paragraphe 3, les lois de l’étude de la Torah, de l’Admour Hazaken, au paragraphe 8, à la même référence. On verra aussi l’analyse figurant dans le commentaire du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, même référence, à la page 126c-d, qui précise l’avis de Rabbi Saadia Gaon sur l’enseignement aux fils ou bien aux élèves.

(6) Il en est de même également pour le Tour et Choul’han Arou’h. Néanmoins, dans le Rambam et les lois de l’étude de la Torah, de l’Admour Hazaken, le début ne se réfère pas à l’obligation, pour le père, d’enseigner à son fils, quand il est encore petit, comme c’est le cas pour le Tour et Choul’han Arou’h, à cette

référence, car l’enfant lui-même est dispensé d’étudier la Torah. Tout ceci est expliqué, notamment, dans le Likouteï Si’hot, tome 14, à la page 236. On notera que, dans le Choul’han Arou’h, à cette référence, à la différence du Tour, le titre du Yoré Déa, au chapitre 245, à propos de l’obligation d’enseigner à son fils, est : “lois des enseignants”, alors que le titre : “lois de l’étude de la Torah” figure uniquement au chapitre 246, qui commence par évoquer l’obligation, pour chacun, d’étudier la Torah. Mais, l’on peut encore s’interroger sur tout cela, car pourquoi les lois des enseignants sont-elles présentées avant celles de l’étude de la Torah ?

(7) Il n’en est pas de même, en revanche, pour les lois de l’étude de la Torah, dans le Ora’h ‘Haïm, chapitre 155, qui énonce les lois selon l’ordre du jour, non pas en fonction de l’obligation intrinsèque d’étudier la Torah. La différence est bien évidente.

(8) C’est la traduction de Kafa’h, qui est citée à la note 1 et c’est aussi ce que dit le Séfer Ha Mitsvot, du Rambam.

*Vaet'hanan*

doit étudier la Torah, mais en disant qu'il est une obligation, une Injonction de la Torah, pour un père, de l'enseigner à son fils, quand il est petit<sup>(9)</sup>.

Une telle formulation semble difficile à comprendre. Il aurait fallu, tout d'abord, exprimer la nécessité d'étudier la Torah, de façon générale, pour soi-même, puis, uniquement après cela<sup>(10)</sup>, préciser qu'il n'est pas suffisant de l'étudier à titre personnel et qu'il faut encore l'enseigner aux autres, tout d'abord à son fils, quand il est petit.

Au sens le plus simple, on est tenu d'enseigner la Torah à son fils, quand il est petit parce que l'on doit d'abord l'étudier soi-même. Il y a là une Injonction supplémentaire, incluse dans la Mitsva de l'étude de la Torah et s'ajoutant aux autres Mitsvot de la Torah, pour lesquelles l'éducation des enfants est uniquement une disposition introduite par les Sages<sup>(11)</sup>.

Bien plus, on ne peut pas "enseigner" si l'on n'a pas, au préalable, "étudié"<sup>(12)</sup>, au point que les paroles de la

(9) C'est ce que disent le Rambam et les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken. Le Tour et Choul'han Arou'h, à cette référence, indiquent uniquement : "son fils", sans autre précision, c'est-à-dire même s'il est grand. On verra les responsa Tsafnat Paanéa'h, édition de Dvinsk, tome 2, au chapitre 10. On verra aussi les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 4, qui précisent : "toute la Torah, Loi écrite et Loi orale", de même que le Kountrass A'haron, même référence, au paragraphe 1, mais ce point ne sera pas développé ici.

(10) Bien plus, un homme a la priorité sur son fils, comme le précise le Rambam, à la même référence, chapitre 1, au paragraphe 4, de même que le Tour et Choul'han Arou'h, même référence, au paragraphe 2 et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, chapitre 1, au paragraphe 7.

(11) Au début des lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken et dans les références indiquées.

(12) On consultera les lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 4 : "la Torah lui fait obligation de les lui enseigner ou bien de lui trouver un professeur". On verra aussi le Kountrass A'haron, à la même référence.

*Likouteï Si'hot*

Torah soient “familières dans ta bouche”<sup>(13)</sup>. Au sens le plus simple, on peut dire qu’il en est ainsi pour deux raisons :

A) Il y a une obligation, une Injonction de la Torah de l’enseigner à un enfant, à la différence des autres Mitsvot, auxquelles on n’est pas tenu d’éduquer les enfants, selon la Torah<sup>(11)</sup>. Cela veut dire que, d’après la Torah, l’étude per-

sonnelle doit commencer et commence effectivement, chez chacun, quand il est enfant. De ce fait, les lois de l’étude de la Torah commencent par ce qui en est le début, c’est-à-dire l’enfance<sup>(14)</sup>.

B) Dans l’Injonction d’étudier la Torah, “il est répété, à de nombreuses reprises”<sup>(15)</sup>, que l’on doit à la fois : “étudier”<sup>(16)</sup> et : “enseigner”<sup>(17)</sup>.

(13) Traité Kiddouchin 30a. Sifri et commentaire de Rachi sur le verset Vaét’hanan 6, 7 : “tu les enseigneras à tes enfants”. Séfer Ha Mitsvot, du Rambam, à la même référence. Lois de l’étude de la Torah, de l’Admour Hazaken, chapitre 2, au paragraphe 3.  
(14) Ceci est un peu difficile à accepter, car il ne s’agit pas, en l’occurrence, de l’étude d’un enfant, mais bien de l’obligation qu’a le père de la lui enseigner, car il est clair que cette Injonction est faite à un adulte, comme toutes celles qui sont énoncées par la Torah. Il aurait donc été préférable de définir, tout d’abord, l’obligation personnelle, puis, seulement après cela, l’obligation envers les autres, d’autant qu’il est impossible d’enseigner avant d’avoir étudié, comme le constate le texte.

(15) Selon les termes du Rambam, à cette référence du Séfer Ha Mitsvot. Dans l’édition Heller, ne figure pas le mot : “nombreuses” et, dans l’édition Kafa’h, il est simplement dit : “plu-

sieurs fois”. Il en est de même également pour le ‘Hinou’h, à cette référence.

(16) C’est le cas du verset Vaét’hanan 4, 6, comme l’explique Rachi, à cette référence, d’après le Sifri sur le verset Reéh 11, 32, du verset Vaét’hanan 5, 1, qui est cité dans les lois de l’étude de la Torah, du Rambam, chapitre 1, au paragraphe 3, dans celles de l’Admour Hazaken, au début du chapitre 2. Le Séfer Ha Mitsvot, à cette référence dit : “vous enseignerez et vous ferez”, comme le traité Yebamot 109b, et peut-être s’agit-il précisément ici de ce verset, comme l’indiquent les éditions Heller et Kafa’h, à cette référence, ou bien du verset Vaét’hanan 6, 7, selon, notamment, l’explication des Sages, dans le Sifri et le commentaire de Rachi sur ce verset, le traité Yoma 19b et le commentaire de Rachi, à cette référence, de même que d’après l’Admour Hazaken, dans son Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, chapitre 156, au paragraphe 16, ses

*Vaet'hanan*

Pour autant, l'Injonction essentielle, celle qui figure dans le compte des Mitsvot établi par le Rambam<sup>(18)</sup>, est bien : "tu les enseigneras à tes enfants"<sup>(19)</sup>, ce qui inclut, comme le Rambam le précise lui-même, à cette référence, "le fait d'étudier"<sup>(20)</sup> la Torah<sup>(21)</sup> et de l'enseigner".

lois de l'étude de la Torah, chapitre 3, au paragraphe 2, qui dit que : "ce verset se réfère aux paroles de la Torah".

(17) On en trouvera, en particulier, un exemple dans la Parchat Vaét'hanan 4, 6, qui est citée par les lois de l'étude de la Torah du Rambam, même référence, au paragraphe 2, par celles de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 8, par le Tour et Choul'han Arou'h, à cette même référence, chapitre 245, au paragraphe 3. On en trouve un autre exemple dans la Parchat Vaét'hanan 6, 7, qui est cité par le Rambam et l'Admour Hazaken, à cette référence.

(18) Séfer Ha Mitsvot, à la même référence et compte des Mitsvot figurant au début du Yad Ha 'Hazaka. Il en est de même également pour le 'Hinou'h, à cette référence. On verra aussi le Chaar Ha Mitsvot, du Ari Zal, au début de la Parchat Vaét'hanan. Le Séfer Mitsvot Gadol, à l'Injonction n°12, mentionne le verset : "vous les enseignerez à vos enfants" et l'on notera qu'il ne cite pas du tout, au début de cette Mitsva, l'obligation d'étudier, mais dit uniquement : "il

La référence essentielle de la nécessité d'étudier la Torah, y compris celle de l'étude personnelle, est donc : "tu les enseigneras à tes enfants", ce qui s'applique, au sens le plus simple<sup>(22)</sup>, au fils, quand il

est une Mitsva d'enseigner à son fils la Torah et les Mitsvot". En revanche, dans le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, à cette référence, l'étude et l'enseignement sont bien présentés comme deux Mitsvot différentes.

(19) Vaét'hanan 6, 7.

(20) On verra la note 1, ci-dessus.

(21) Les éditions Heller et Kafa'h disent : "la sagesse de la Torah". C'est aussi ce que dit le 'Hinou'h, à cette référence.

(22) Bien que nos Sages disent, dans le Sifri, le commentaire de Rachi sur ce verset, le Séfer Ha Mitsvot à cette référence, les lois de l'étude de la Torah du Rambam et de l'Admour Hazaken à cette référence : "il s'agit des élèves", il n'y a là qu'une interprétation des Injonctions de l'étude de la Torah. Celle de l'enseigner à son fils figure dans le verset Ekev 11, 19 : "vous l'enseignerez à vos enfants", selon le début des lois de l'étude de la Torah, du Rambam et de l'Admour Hazaken, de même que le Tour, à cette référence, au début du chapitre 245. En revanche, selon le sens simple du verset, il est écrit : "à vos enfants", au sens littéral. C'est pour cela que Rachi développe une longue explication, à ce sujet : "nous observons, à différentes références, que...". On verra aussi le commentaire du Rav Y.

*Likouteï Si'hot*

est petit<sup>(23)</sup>. De ce fait<sup>(24)</sup>, les lois de l'étude de la Torah commencent par l'obligation, pour le père, d'enseigner la Torah à son fils, quand il est encore petit.

Toutefois, cette conclusion doit encore être expliquée. Car, pourquoi donc la Mitsva de l'étude de la Torah se distinguerait-elle de toutes les autres par le fait que :

A) selon la Torah, cette étude concerne un enfant,  
B) et, bien plus, l'obligation de l'étudier fait partie de l'Injonction : "tu les enseigneras à tes enfants" ?

2. On pourrait expliquer, au moins au prix d'une difficulté, qu'il s'agit en l'occurrence, de mettre en avant la

différence qui peut être faite entre l'étude de la Torah dans ce monde et ce qu'elle sera, dans le monde futur. Il est bien évident que, lorsque les Juifs : "pourront se consacrer à la Torah et à la Sagesse" et : "seront de grands Sages", alors : "la terre s'emplira de connaissance" et : "se multiplieront la connaissance, la sagesse et la vérité"<sup>(25)</sup>. Dès lors, l'étude et la compréhension de la Torah atteindront un niveau qu'elles n'ont pas, à l'heure actuelle.

Selon les termes de nos Sages<sup>(26)</sup>, la Torah que nous étudions maintenant est "insignifiante", par rapport à celle que nous recevrons du Machia'h, dans le monde futur. De ce fait, l'étude, de

P. Perla, à cette référence, à la page 126d, soulignant que Rabbi Saadia Gaon mentionne, dans ses mises en garde, uniquement l'étude de la Torah des enfants, car la nécessité d'enseigner aux élèves s'explique parce que, au regard de l'étude de la Torah, "son ami est considéré comme son fils". On consultera son analyse.

(23) On verra, à ce propos, la note 9 ci-dessus.

(24) D'une manière quelque peu différente, c'est l'ordre qui est adopté par

le verset, d'abord : "tu l'enseigneras à tes enfants", puis : "tu en parleras" et : "ce verset se réfère aux paroles de la Torah", comme on l'a indiqué à la note 16.

(25) Selon le Rambam, à la fin des lois des rois, à cette référence et les lois de la Techouva, chapitre 9, au paragraphe 2.

(26) Midrash Kohélet Rabba, au début du chapitre 2 et Matanot Kehouna, à cette référence, de même qu'à la fin du chapitre 11.



*Vaet'hanan*

nos jours, y compris celle des plus grands, peut être considérée comme celle d'un "enfant".

En outre, tout comme l'étude de la Torah d'un enfant est un acte éducatif, qui le prépare à son obligation essentielle, lorsqu'il sera adulte, il en est de même également pour l'étude de l'époque actuelle, qui est aussi un "acte éducatif", une préparation pour celle du monde futur. En effet, c'est uniquement en ayant : "son étude dans la main"<sup>(27)</sup>, l'étude de ce monde,

que l'on pourra intégrer l'étude de la Torah parfaite que révélera le Machia'h<sup>(28)</sup>.

Toutefois, cette explication n'est pas encore suffisante, car on retrouve l'équivalent de tout cela dans la pratique des autres Mitsvot et il est dit<sup>(29)</sup>, à ce propos, que celles que l'on met en pratique dans ce monde sont des "indications" relatives aux Mitsvot que l'on accomplira dans le monde futur. On le fera alors : "comme l'ordonne Ta Volonté", de la façon la plus parfaite<sup>(30)</sup>.

(27) Traité Pessa'him 50a et références indiquées.

(28) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Behar, à partir de la page 40b, à propos de la Torah que l'on étudie dans le Gan Eden. Il en est de même également, ou plus encore que cela, pour l'enseignement du Machia'h, comme l'indique le Tanya, au début du chapitre 37. On consultera aussi le Midrash Tan'houma, Parchat Tavo, au chapitre 4, qui dit : "si tu as écouté dans ce monde, tu écouteras dans le monde futur".

(29) Sifri sur le verset Ekev 11, 17, qui est cité par le commentaire de Rachi, à cette référence, au verset 18. On verra aussi, dans le Or Ha Torah,

Parchat Bechala'h, le discours 'hassidique intitulé : "Comme le visage se reflète dans l'eau" et le Or Ha Torah, Parchat Chela'h, à la page 444, qui dit : "On verra ce qui est expliqué, par ailleurs, dans le discours 'hassidique intitulé : 'Fixe-toi des indications'. Il y est indiqué que les Mitsvot mises en pratique à l'heure actuelle ne sont que des indications, qu'une trace des Mitsvot du monde futur". On verra aussi les références qui sont citées dans la note suivante.

(30) Torat 'Haïm, au début de la Parchat Vaye'hi et la longue explication de la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et ainsi", de 5637, à partir du chapitre 17.

*Likouteï Si'hot*

Il en résulte que la pratique des Mitsvot, dans ce monde, relève de "l'enfance". Elle n'énonce que des "indications" du monde futur et il y a donc bien là un acte éducatif, une préparation de la pratique des Mitsvot la plus parfaite<sup>(31)</sup>.

Néanmoins, la Mitsva d'étudier la Torah concerne également l'enfant. Et, bien plus, l'Injonction de l'étude, dans sa globalité, est enseignée par les mots : "tu les enseigneras à tes enfants". Il faut bien en conclure que la Mitsva de l'étude de la Torah présente aussi un aspect particulier, qui lui est spécifique.

3. Nous comprendrons tout cela en rappelant, au préalable, la différence qu'il convient de faire entre la

Torah et les Mitsvot. Ces dernières sont mises en pratique avec des objets matériels<sup>(32)</sup> et elles ont pour but d'agir sur ces objets et sur le monde. C'est à ce propos qu'il est dit : "l'homme agit sur l'objet", qu'il affine et auquel il confère l'élévation, en même temps qu'aux forces de son âme animale. C'est de cette façon qu'il conduit la Mitsva à son terme<sup>(33)</sup>.

De ce fait, même si les Mitsvot doivent être mises en pratique avec soumission<sup>(34)</sup>, non pas par évidence intellectuelle, mais parce que telle est la Volonté de D.ieu, Qui "nous a sanctifiés par Ses Commandements et nous a ordonné<sup>(35)</sup>", l'aspect essentiel de cette pratique de la Mitsva n'en reste pas moins l'action concrète<sup>(36)</sup>. Si l'on considère, a

(31) On verra le Or Ha Torah, Parchat Bechala'h et Parchat Chela'h, à la même référence, qui dit : "comme l'on apprendrait les techniques de la guerre".

(32) En effet, les Mitsvot qui sont elles-mêmes des obligations morales n'en sont pas moins également concrètes, comme l'indique le Séfer Ha Ara'him 'Habad, à l'article : "amour de D.ieu", aux pages 270 et

271, de même que les références indiquées.

(33) Tanya, au chapitre 37, que l'on consultera.

(34) Selon l'expression bien connue, "nous ferons" précède "nous comprendrons".

(35) Selon le texte de la bénédiction de toutes les Mitsvot.

(36) On verra, notamment, le Tanya, au chapitre 38.

*Vaet'hanan*

posteriori, ce qui a été fait, la soumission, le fait que, selon l'expression de nos Sages<sup>(37)</sup>, les Mitsvot "affinent les créatures", ce qu'elles doivent mettre en éveil en l'homme, ne sont pas des conditions sine qua non. Tout cela ne fait que se rajouter à la pratique proprement dite de la Mitsva.

La finalité de l'étude de la Torah est qu'un homme, par son intellect, comprenne et s'unisse au concept<sup>(38)</sup>, refusant d'adopter l'interprétation qui lui semble juste, recherchant la vérité et mettant de côté sa propre perception pour y parvenir. La Torah

permet, en effet, de comprendre la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il<sup>(39)</sup>. C'est la raison pour laquelle la soumission est un élément fondamental<sup>(40)</sup>, notamment dans l'étude de la Torah.

En effet, la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il, transcende totalement les créatures, qui, de ce fait, ne peuvent la percevoir qu'en l'étudiant avec soumission<sup>(41)</sup>. Celui qui l'aborde uniquement par son intellect peut se fourvoyer et en "développer une explication qui n'est pas conforme à la Hala'ha"<sup>(42)</sup>. Il possède, certes, la "sagesse"<sup>(43)</sup> et il est

(37) Midrash Béréchit Rabba, au début du chapitre 44.

(38) On verra le Guide des égarés, tome 1, au chapitre 68.

(39) On verra le Tanya, au chapitre 5.

(40) On notera que l'immersion rituelle instaurée par Ezra concernait les paroles de la Torah et la prière, non pas la pratique d'une Mitsva. On verra aussi le Sidour de l'Admour Hazaken, avec les commentaires de la 'Hassidout, à propos de l'intention du Mikwé, à la page 159d, qui constate que : "les lettres du mot *Bitoul*, soumission, sont les mêmes que celles du mot *Tevila*, immersion rituelle".

(41) On verra, notamment, à ce propos, le Likouteï Torah, Parchat Behar, à la page 40c-d, de même que le traité Taanit 7a, longuement commenté par le Likouteï Si'hot, tome 15, à la page 326, à partir du paragraphe 5.

(42) Traité Avot, chapitre 3, à la Michna 11.

(43) On verra l'enseignement de nos Sages, dans le Midrash E'ha Rabba, chapitre 2, au paragraphe 13, qui dit : "si quelqu'un t'affirme que la sagesse existe chez les autres nations, crois-le, mais si quelqu'un t'affirme que la Torah existe chez les autres nations, ne le crois pas".

*Likouteï Si'hot*

capable de l'exposer d'une manière satisfaisante, mais, malgré cela, ce qu'il dit n'est pas la Hala'ha de la Torah, la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il<sup>(44)</sup>.

De ce fait, nos Sages enseignent<sup>(45)</sup> : "bénissez la Torah, au préalable", comme entrée en matière, comme préparation à l'étude de la Torah. Il est nécessaire, dans un premier temps, de bénir la Torah, de souligner le fait que : "Il nous a donné Sa Torah". C'est de cette manière que celui qui l'étudie peut se soumettre à D.ieu, Qui donne la Torah. De la sorte, il devient un digne réceptacle de la Torah de D.ieu.

4. Tout comme la soumission est le fondement et l'entrée en matière de l'étude de la Torah, grâce à laquelle on devient le réceptacle de la Torah de D.ieu, il est également nécessaire de mettre un homme en garde afin qu'il conserve cette soumission

également durant le moment de l'étude, plus encore que pendant la pratique de la Mitsva.

Lorsqu'un homme met en pratique les Mitsvot de la manière qui convient, parce que telle est la Volonté de D.ieu, comme on l'a dit, il ne fait pas intervenir, dans son attitude, son propre ego. Il est prêt, d'emblée, à se conformer à l'Injonction divine. En pareil cas, il est moins utile de lui souligner la nécessité de se soumettre.

Durant l'étude de la Torah, en revanche, l'intellect de l'homme s'unifie au concept, qui appartient à la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il. S'il découvre la vérité de la Torah, si la compréhension à laquelle il parvient, par son intellect, est la Sagesse de D.ieu, il doit se garder de faire intervenir des intérêts personnels, de corrompre son propre intellect et son ego.

(44) On verra, en particulier, le Likouteï Torah, Parchat Emor, à la page 35d, le Séfer Ha Si'hot 5702, à la page 151 et le Likouteï Si'hot, tome 15, même référence, au paragraphe 7.

(45) Traités Nedarim 81a, Baba Metsya 85b et l'on verra le Baït 'Hadach sur Ora'h 'Haïm, au paragraphe 47, de même que la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 15, à partir de la page 1.

*Vaet'hanan*

Celui qui étudie la Torah peut parfois commettre une erreur et penser qu'il est d'ores et déjà parvenu à se consacrer exclusivement à la vérité de la Torah. De ce fait, si quelqu'un a un autre avis que celui, qui lui est dicté par son intellect, il considèrera que ce qu'il dit va à l'encontre de la Torah. Selon l'expression de nos Sages<sup>(46)</sup>, "c'est pour la Torah qu'il s'emporte", alors qu'en réalité, il est à un niveau en lequel il ne supporte pas que l'on contredise le fruit de son intellect.

C'est pour cette raison que l'étude de la Torah doit être pénétrée de soumission, afin de s'assurer que sa propre existence et son ego n'interviennent pas pour le corrompre, pour écarter son effort intellectuel, destiné à lui faire comprendre et à lui révéler la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il.

5. Telle est aussi l'explication des deux points qui ont

été cités au paragraphe 1 :

A) selon la Torah, l'étude existe aussi chez l'enfant,

B) l'étude d'un adulte est elle-même incluse dans l'Injonction : "tu les enseigneras à tes enfants".

En effet, ces deux points expriment les deux aspects de la soumission qui est nécessaire pour mettre en pratique la Mitsva d'étudier la Torah.

On commence à étudier la Torah depuis l'enfance, ou même encore avant cela, au moins selon une disposition des Sages, c'est-à-dire avant même de pouvoir comprendre, dès que l'enfant : "sait parler"<sup>(47)</sup>. Ceci permet d'établir que le début et le fondement de l'étude de la Torah n'est pas son aspect intellectuel, mais bien la qualité que possède l'homme de se faire petit, humble<sup>(47\*)</sup>, de se soumettre à Celui Qui donne la Torah, au-delà de toute rationalité. Cette soumission ne dépend pas de sa grandeur et de son intel-

(46) Traité Taanit 4a.

(47) Traité Soukka 42a. Rambam, lois de l'étude de la Torah, chapitre 1, au paragraphe 6. Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, chapitre 245, au

paragraphe 5. Lois de l'étude de la Torah, de l'Admour Hazaken, chapitre 1, au paragraphe 1.

(47\*) On consultera le traité 'Houlin 89a.

*Likouteï Si'hot*

lect. En fait, chacun la possède, y compris l'enfant qui commence à parler, de par la source de son âme<sup>(48)</sup>.

Le second aspect, le fait que l'étude de la Torah des adultes est également déduite de l'Injonction : "tu les enseigneras à tes enfants", établit, en outre, que, pendant l'étude, en laquelle on s'investit par son intellect, comme peut le faire un adulte, d'une manière rationnelle, on doit, néanmoins, être soumis comme le serait un enfant.

6. Comme on l'a maintes fois indiqué<sup>(49)</sup>, tout est effet de la divine Providence, d'une

extrême précision, notamment ce qui appartient à la Torah. Cela veut dire qu'il existe une relation entre la Paracha de la semaine et le chapitre d'Avot qu'on lit et qu'on étudie<sup>(50)</sup>, le même Chabbat, entre Pessa'h et Chavouot<sup>(51)</sup>, puis, de la même façon, pendant les Chabbats d'été, en général, conformément à l'usage<sup>(52)</sup> qui veut qu'on les lise : "pendant tous les Chabbats de l'été".

Pour ce qui fait l'objet de notre propos, il existe différents avis des Décisionnaires<sup>(53)</sup> sur la lecture des Pirkeï Avot pendant le Chabbat Tichea Be Av. Or, "les

(48) On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1166, qui précise que, de ce fait, l'étude de la Torah commence par celle du verset : "la Torah que Moché nous a ordonnée est l'héritage de la communauté de Yaakov". On verra la référence qui est citée dans la note 47 et on la consultera.

(49) On verra, en particulier, le Likouteï Si'hot, tome 7, à la page 175 et tome 17, à la page 303.

(50) On verra le Likouteï Si'hot, tome 7, à la même référence, dans la note 7.

(51) Selon l'Admour Hazaken, dans son Sidour et l'on verra, à ce propos, les références qui sont citées dans le

Likouteï Si'hot, tome 7, à la même référence, dans les notes 1 et 2.

(52) Le Sidour de L'Admour Hazaken dit : "certains ont l'habitude" et l'on notera que plusieurs discours 'hassidiques de mon beau-père, le Rabbi, ayant été prononcés pendant l'été, sont introduits par une Michna du chapitre d'Avot lu ce Chabbat-là. C'est le cas des Chabbats Parchat Nasso, Bealote'ha, Kora'h et Pin'has 5702.

(53) Le Rama, Ora'h 'Haïm, à la fin du chapitre 553, dit que : "si la veille de Tichea Be Av est un Chabbat, on ne lit pas les Pirkeï Avot". On verra aussi, notamment, le Maguen

*Vaet'hanan*

uns et les autres expriment l'avis du D.ieu de vie". Nous nous baserons donc sur l'avis considérant qu'il faut effectivement les lire.

Bien plus, il est dit que : "j'attendrai sa venue chaque jour", avec une immense soif que le Machia'h vienne et qu'il transforme ces jours en fêtes, à proximité immédiate du Chabbat Tichea Be Av. Ceci inclut le fait de l'attendre avec un grande motivation. Puis, par la suite, selon tous les avis, nous lirons les Pirkeï Avot.

Il existe effectivement un rapport général entre la Parchat Vaét'hanan et le quatrième chapitre d'Avot, qui, cette année-ci, est également lu pendant ce Chabbat. En effet, on trouve, dans les deux textes à la fois, de nombreux points qui sont directement liés à l'étude de la Torah. Certaines de ces Injonctions figurent dans la Parchat Vaét'hanan<sup>(54)</sup> et plusieurs passages de la Michna, dans ce chapitre, délivrent des enseignements qui sont en relation avec l'étude de la Torah. Deux passages de Michna de ce chapitre, notamment, donnent

Avraham, à cette référence. C'est, en outre, l'usage adopté en différents endroits. En 5738, Tichea Be Av est un Chabbat. On lit donc, en même temps que la Parchat Vaét'hanan, le troisième chapitre d'Avot. De fait, Chabbat Tichea Be Av possède un caractère de gravité que n'a pas le Chabbat qui est à la veille de Tichea Be Av, comme l'indique le Maguen Avraham, à cette même référence, citant le Knesset Ha Guedola. Mais, l'on verra aussi le Toureï Zahav, à la même référence et le Sidour du Yaabets, dans ses lois des trois semaines, au paragraphe 3, à propos de la veille de Tichea Be Av, au paragraphe 12. Le Maamar Morde'haï, à la même

référence d'Ora'h 'Haïm, souligne que l'on peut s'interroger sur cet enseignement et qu'il est surprenant. Le Birkeï Yossef, à cette référence, dit qu'il est permis de les apprendre. Notre coutume est de rejeter, dans toute la mesure du possible, toute marque de deuil, pendant le Chabbat, en public. On verra aussi le Sdeï 'Hemed, tome 8, à partir de la page 3526, citant le Chiyoureï Tahara. Peut-être est-il également possible de faire une déduction des termes de l'Admour Hazaken, dans son Sidour, qui précise : "tous les Chabbats de l'année".

(54) On verra les notes 16 et 17 ci-dessus.

*Likouteï Si'hot*

des directives applicables à l'étude de la Torah. En effet, elles portent plus spécifiquement sur les deux formes de soumission précédemment définies, dans leur application à l'étude.

7. La Michna 20 enseigne :  
 "A quoi ressemble celui qui étudie la Torah étant enfant ? A de l'encre permettant d'écrire sur un parchemin neuf ? A quoi ressemble celui qui l'étudie<sup>(55)</sup> étant âgé ? A de l'encre permettant d'écrire sur un parchemin effacé". En apparence, une question se pose ici.

On peut comprendre le premier enseignement, "celui qui étudie la Torah étant enfant", soulignant à chaque Juif l'importance d'étudier la Torah pendant l'enfance et la jeunesse, sans attendre d'être un homme âgé. En revanche, pourquoi la Michna introduit-elle le second enseignement, "celui qui l'étudie étant âgé" ?

(55) C'est ce que dit, notamment, le Sidour Torah Or. Dans le Sidour avec les commentaires de la 'Hassidout que j'ai consultés, il n'y a pas le mot : "Torah". On verra aussi les différentes versions de la Michna, à cette référence.

Veut-elle dire que celui qui, pour une quelconque raison, n'a pas pu l'étudier quand il était jeune et a attendu d'être âgé, doit renoncer, ce qu'à D.ieu ne plaise, à la moindre réussite dans l'étude de la Torah<sup>(56)</sup> ?

L'explication est la suivante. D'après ce qui a été exposé, l'expression : "celui qui étudie la Torah étant enfant" désigne aussi celui qui se consacre à son étude avec soumission, se faisant ainsi aussi petit qu'un enfant. C'est précisément de cette façon que l'on peut intégrer la Torah profondément, comme "l'encre permettant d'écrire sur un parchemin neuf". A l'inverse, celui qui n'investit dans son étude que son intellect et sa raison, car : "Qui est l'ancien ? Celui qui a acquis la sagesse"<sup>(57)</sup>, sans se soumettre, se trouve alors dans l'impossibilité d'intégrer la Torah de D.ieu, profondément et de la manière qui convient.

(56) On verra le Midrash Chmouel, à cette même référence, au début, qui introduit ainsi une seconde réponse.

(57) Torat Cohanim et commentaire de Rachi sur le verset Kedochim 19, 32 et traité Kiddouchin 32b.



*Vaet'hanan*

8. La Michna 19 enseigne : “Chmouel le ‘petit’ dit : ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi et, quand il trébuche, que ton cœur n’en soit pas heureux, de peur que D.ieu ne l’observe, que ce soit mauvais à Ses yeux et qu’Il ne lui retourne Sa colère”. Une question est bien connue, à ce propos : quelle est l’idée nouvelle qui est introduite ici par Chmouel le petit ? Un verset de Michlé<sup>(58)</sup> ne dit-il pas, d’ores et déjà : “ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi” ?

Le Ma’hzor Vitry explique<sup>(59)</sup>, à ce propos, que le verset fait allusion au combat

mené au sein des : “activités du monde”. Chmouel le petit introduit ainsi effectivement une idée nouvelle en ajoutant que, lors d’un tel “combat” de la Torah<sup>(60)</sup>, entre deux érudits qui : “ont un vif échange sur la Hala’ha”, celui qui en sort vainqueur doit mettre en pratique les termes du verset : “ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi<sup>(61)</sup>”, en l’occurrence du fait de l’avoir emporté sur lui. Ceci peut être rapproché de la prière de Rabbi Ne’hounya Ben Hakana<sup>(62)</sup> : “que mes amis ne trébuchent pas sur un point de Hala’ha et que je me réjouisse d’eux”.

(58) 24, 17-18.

(59) A cette référence du traité Avot, qui est cité dans le Midrash Chmouel, à la même référence, au nom du Mahari Bar Chlomo.

(60) On verra également le Tana Dveï Elyahou Rabba, à la fin du chapitre 18.

(61) Selon les termes de nos Sages, dans le traité Kiddouchin 30b et l’on verra aussi le traité Sanhédrin 24a, qui dit : “les érudits de Babel...”

(62) Traité Bera’hot 28b. Tour et Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, à la fin du chapitre 110 et Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, à la même référence, que l’on consultera. Toutefois, on peut réellement se demander pourquoi je n’ai pas observé qu’il en soit ainsi, dans la pratique

concrète. Ce texte ne figure pas dans les Sidourim, pas même dans ceux qui reprennent les commentaires de la ‘Hassidout et qui s’adressent aux érudits. Certes, il figure dans le Sidour du Ari Zal de Rabbi Chabtaï, lois du comportement, ordre de la fixation de la Torah et dans le Sidour Kol Yaakov, à l’intention de l’étude, au paragraphe 48, de même que les Sidourim de Rabbi Moché Cordovero, “prière de Moché”, du Chnei Lou’hot Ha Berit, du Yaabets et le Otsar Ha Tefila. On verra aussi l’introduction des Tossafot Yom Tov au commentaire de la Michna. Le Arou’h Ha Choul’han écrit : “il semble que ce soit parce que ceux qui étudient, à l’heure actuelle, dans les maisons d’étude, n’enseignent pas”.

*Likouteï Si'hot*

Quelle est la particularité du combat de la Torah, du fait de laquelle on aurait pu envisager qu'il soit permis de se réjouir de : "la chute de ton ennemi", ce qui conduit Chmouel le petit à souligner que ce n'est pas le cas ? En fait, celui qui l'emporte sur son ami, à propos d'un point de Hala'ha, n'obtient pas, de la sorte, une victoire personnelle. Une notion de la Torah a ainsi été clarifiée et l'on doit effectivement en être profondément joyeux<sup>(63)</sup>.

Malgré cela, Chmouel le petit demande : "ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi", car, dans la joie de celui qui est uniquement concerné par la vérité de la Torah, la chute de l'ennemi n'apparaît pas. Sa victoire sur lui n'est pas mise en évidence et, de cette façon, on observe uniquement l'aspect positif d'une telle situation, la clarification d'une notion de la Torah<sup>(64)</sup>.

(63) On verra Iguéret Ha Kodech, chapitre 26, à partir de la page 144b, de même que le Kountrass A'haron, au paragraphe introduit par : "afin de comprendre le détail des Hala'hot".

(64) On verra, de la même façon, ce que dit le Midrash Chmouel, à cette

Autre point, celui qui se consacre sincèrement à mettre en évidence la Sagesse de D.ieu, béni soit-Il, ne verra pas nécessairement, dans une telle situation, la chute d'un ennemi. En effet, "les uns et les autres expriment l'avis du D.ieu de vie"<sup>(65)</sup>. La Hala'ha, concrètement applicable, ne peut pas être conforme aux deux avis à la fois. Elle doit nécessairement en privilégier un. En revanche, ce sont bien ces deux avis à la fois qui trouvent leur place dans : "l'avis du D.ieu de vie".

Ainsi, même après que la Hala'ha ait été tranchée, le second avis reste une idée de la Torah et, à son propos, il n'est donc pas possible de parler de : "chute", même s'il s'agit de : "ton ennemi". A l'inverse, celui dont la joie est liée, à l'évidence, à la chute de l'ennemi, fait, de cette façon, la preuve de son sentiment de victoire personnelle sur son prochain, "j'ai gagné !". De ce

référence, à la fin du paragraphe : "dans la Guemara", mais non à propos du combat de la Torah.

(65) Traité Erouvin 13b et références indiquées. On verra aussi le traité 'Haguiga 3b, qui dit : "ils ont été donnés par un même Berger".

*Vaet'hanan*

fait, Chmouel le petit, ainsi appelé : “parce qu’il se faisait petit”<sup>(66)</sup>, souligne que l’étude de la Torah doit être pénétrée de soumission<sup>(67)</sup>, de sorte que l’on mette en pratique l’Injonction : “ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi” et que l’on ait pour seule préoccupation la détermination de la vérité de la Torah<sup>(68)</sup>.

9. Toutefois, on peut encore soulever l’argument sui-

vant. Il est vrai que l’explication de : “ton ennemi” peut être également : “l’avis du D.ieu de vie”, c’est-à-dire une idée de la Torah. Néanmoins, cet homme a voulu que son idée soit retenue par la Hala’ha, concrètement applicable et, en cela, il a effectivement commis une erreur, car il ne doit pas en être ainsi et il y a donc clairement là une : “chute de ton ennemi”<sup>(69)</sup>.

(66) On verra, notamment, le Yerouchalmi, traité Sotta, chapitre 9, au paragraphe 13, qui est cité par le Ma’hazor Vitry, à la même référence, dans lequel on trouvera également un autre enseignement de nos Sages, à propos de Chmouel le petit et le Midrash Chmouel, à cette même référence.

(67) Ceci permet de comprendre la suite de la Michna suivante : “celui qui étudie la Torah, étant enfant”, comme on l’a indiqué au paragraphe 7.

(68) On peut penser que, une soumission aussi intense étant très difficile à atteindre, jusqu’à ne se préoccuper que de la vérité de la Torah, sans faire intervenir le moindre sentiment personnel, il n’y a là qu’un comportement vertueux et c’est pour cette raison que Rabbi Ne’hounya Ben Hakana devait prier pour cela et répéter sa prière à chaque fois.

(69) Ceci nous permettra de comprendre la répétition de la formule :

“ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi et, quand il trébuche, que ton cœur n’en soit pas heureux”. En effet, le combat de la Torah peut être envisagé de deux façons, d’une part en tranchant la Hala’ha et, dès lors, celui qui l’emporte sur son ami assiste bien à la “chute de ton ennemi”, qui disparaît totalement. Mais, d’autre part, il peut porter aussi sur la raison de la Hala’ha, auquel cas l’avis de l’ami vaincu est bien, en l’occurrence, un échec. C’est à ces deux possibilités que correspondent les expressions : “ne te réjouis pas” et : “que ton cœur n’en soit pas heureux”. En effet, la joie s’extériorise, alors que le bonheur reste caché dans le cœur, selon le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 47a et le Midrash Chmouel, précédemment cité, à la même référence. De ce fait, celui qui parvient à vaincre son ami lorsque la Hala’ha est tranchée concrètement, assistant ainsi à : “la chute de ton ennemi”, pourrait en éprouver une joie ostentatoire. En

*Likouteï Si'hot*

Dès lors, pourquoi demander que l'on fasse en sorte de ne pas se réjouir, bien plus de ne même pas ressentir "la chute de l'ennemi" ? N'est-on pas parvenu, de la sorte à écarter une notion qui n'est pas vraie ? N'y a-t-il pas lieu de s'en réjouir ?

C'est donc à ce propos que Chmouel le "petit" dit : "de peur que D.ieu ne l'observe, que ce soit mauvais à Ses yeux et qu'Il ne lui retourne Sa colère". Peut-être cet ami n'est-il pas parvenu à la vérité de la Hala'ha, non pas par une défaillance de son intellect, mais à cause d'une punition qui lui est infligée. Du fait de la "colère" de D.ieu, cet homme n'est plus en mesure de trancher la Hala'ha de la

Torah. Et, il ne faut donc pas se réjouir de : "la chute de ton ennemi", c'est-à-dire du fait qu'il ait reçu, d'une manière effective, la punition de D.ieu. On peut se réjouir uniquement d'avoir clarifié la vérité de la Hala'ha.

Bien plus, si quelqu'un se réjouit de : "la chute de ton ennemi", il est justifié(70) que, de ce fait, "Il lui retourne Sa colère", à lui-même à la place de son ennemi(71). En méditant à cela, non seulement on ne concevra pas de joie en assistant à : "la chute de ton ennemi", mais, bien au contraire, on adoptera l'attitude qui va à l'opposé de cela et, "avant qu'ils n'aient le temps de quitter leur endroit, ils deviennent des amis"(72).

revanche, si la victoire porte uniquement sur les raisons de la Hala'ha, il suffira de faire en sorte que l'on n'en soit pas heureux.

(70) Cependant, cela n'est pas inéluctable et ceci permet de répondre à la question qui est posée, notamment, par le Midrash Chmouel, à cette référence : pourquoi est-il dit : "de peur

que D.ieu ne l'observe" ? On verra ce que dit, à ce propos, le Midrash Chmouel qui est cité à la note 64.

(71) Selon Rabbi Avraham Ibn Ezra, le Ralbag et le Metsoudat David, à cette référence de Michlé, de même que Rachi, à cette référence du traité Avot.

(72) Traité Kiddouchin 30b.

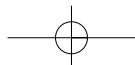
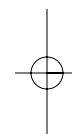
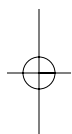
*Vaet'hanan*

Plus encore, comme le disent nos Sages<sup>(73)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, à propos de Beth Hillel et de Beth Chamaï : “les uns éprou-

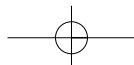
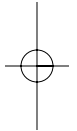
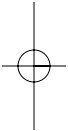
vaient envers les autres de l'affection et de l'amitié, afin de mettre en pratique les termes du verset : ‘Aimez la vérité et la paix’<sup>(74)</sup>”.

(73) Traité Yebamot 14b et l'on verra la longue explication de la causerie du 19 Kislev et du Chabbat Parchat Vayéchev 5734, qui est une conclusion du traité Bera'hot, à propos de la paix régnant entre les érudits de la Torah.

(74) Ze'harya 8, 19.



**EKEV**





## *Ekev*

## *Ekev*

### ***Les pluies en leur temps***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Ekev  
et Chabbat Parchat Re'eh 5734-1974)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Ekev 11, 14)*

*(Likouteï Si'hot, tome 19, page 115)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : “Je donnerai la pluie de vos terres en leur temps”, Rachi cite les mots : “Je donnerai la pluie de vos terres” et il explique<sup>(2)</sup> : “vous avez fait ce qui vous incombait. Je ferai, Moi aussi, ce qui Me revient”.

Ceci semble difficile à comprendre<sup>(3)</sup>. Quelle question est-elle donc soulevée par le sens simple de ce verset, que Rachi parvient à résoudre par son commentai-

re, “vous avez fait ce qui vous incombait” ? Bien plus, Rachi, semble-t-il, n’ajoute rien au sens premier de ce verset !

Selon le Réem, Rachi justifie ici le fait que cette Paracha énumère de nombreux points qui sont liés à la bénédiction : “Je donnerai la pluie de vos terres” : “pluie de printemps et pluie d’automne, tu engrangeras ton blé... Je donnerai de l’herbe... tu mangeras et tu te rassasieras”, à la différence de la Parchat

(1) Ekev 11, 14.

(2) Selon le Sifri, Parchat Be'hukotaï, à la fin du chapitre 41.

(3) Une autre question se pose également : pourquoi Rachi reproduit-il les

mots : “la pluie de vos champs”, alors qu’en apparence, il aurait suffi de mentionner : “Je donnerai”, ou, tout au plus, de dire : “Je donnerai, etc.”.

*Likouteï Si'hot*

Be'hokotai<sup>(4)</sup>, qui dit uniquement : "Je donnerai vos pluies en leur temps".

Rachi précise donc, à ce propos, qu'il en est ainsi parce que : "vous avez fait ce qui vous incombe", tout ce qui est nécessaire pour obtenir ces bénédictions. De ce fait, "Je ferai, Moi aussi, ce qui me revient" de sorte que : "il ne restera pas le moindre bienfait que Je n'aurai pas fait pour vous". Il est, cependant, difficile d'adopter cette lecture du commentaire de Rachi, car :

A) Rachi indique, en titre de son commentaire : "Je donnerai la pluie de vos terres", sans même ajouter : "etc.". C'est donc uniquement sur ces mots que son commentaire est basé, alors que, d'après le Réem, il se fonde sur ce qui est dit, par la suite, dans la Torah. Bien plus, il constate une similitude entre la

Parchat Be'hokotai et la présente Paracha.

B) D'après Rachi, les bénédictions de la Parchat Be'hokotai sont plus importantes que celles de cette Paracha<sup>(5)</sup>. A cette référence<sup>(4)</sup>, il explique : "et l'arbre du verger : y compris les arbres qui ne portent pas de fruits et qui en auront, néanmoins, dans le monde futur"<sup>(6)</sup>. Une telle bénédiction transcende les voies de la nature et elle est donc beaucoup plus haute que celle qui est énoncée par la présente Paracha.

2. Si l'on compare la suite de ces deux versets, on constate encore quelques différences, dans le commentaire de Rachi. Ici, il analyse l'expression : "en son temps" et il indique : "pendant les nuits"<sup>(7)</sup>, afin que l'on ne vous importune pas. Autre explication : en son temps : pendant les

(4) A son début, au verset 26, 4.

(5) On verra aussi le Gouraryé, à cette référence.

(6) On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Be'hokotai 26, 5 : "il mange peu et la nourriture est bénie dans ses entrailles". On verra aussi la note 14, ci-dessous.

(7) On verra le Midrash Vaykra Rabba, chapitre 35, au paragraphe 10, qui explique le verset : "Je donnerai vos pluies en leur temps", de la Parchat Be'hokotai, le Torat Cohanin sur ce verset et la note 11 ci-dessous.

*Ekev*

soirs de Chabbat<sup>(8)</sup>, lorsque chacun est chez lui.". Par contre, commentant l'expression : "en leur temps" de la Parchat Be'houkotaï, "Je donnerai vos pluies en leur temps", Rachi explique<sup>(9)</sup> : "quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir, par exemple pendant les soirs de Chabbat"<sup>(10)</sup>. On peut donc se poser ici les questions suivantes :

A) Pourquoi, dans la Parchat Be'houkotaï, Rachi se contente-t-il de dire : "par exemple pendant les soirs de Chabbat", alors que, dans notre Paracha, il ajoute, en outre, une autre explication<sup>(11)</sup> ?

B) Bien plus, Rachi mentionne ici l'explication : "les

soirs de Chabbat" comme second commentaire, ce qui veut dire qu'elle n'est pas l'interprétation essentielle, selon le sens simple du verset, comme l'est le premier commentaire : "en son temps : pendant les nuits", à l'inverse de ce que Rachi dit dans la Parchat Be'houkotaï, c'est-à-dire uniquement : "les soirs de Chabbat".

C) Dans la Parchat Be'houkotaï, Rachi donne d'abord l'explication : "quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir", puis il énonce le moment correspondant : "pendant les soirs de Chabbat". Dans notre Paracha, à l'inverse, il dit d'abord : "les soirs de Chabbat", puis : "lorsque chacun est chez lui"<sup>(12)</sup>.

(8) Le Sifri, sur ce verset, dit : "chaque vendredi soir".

(9) Selon le Torat Cohanim, sur ce verset et le Midrash Vaykra Rabba, à la même référence.

(10) Le traité Taanit 23a dit : "la veille du mercredi et la veille du Chabbat". Un ancien commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Be'houkotaï, dit aussi : "la veille du mercredi". On verra, en outre, les explications données par les commentateurs de Rachi, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

(11) Bien plus, les propos de nos Sages, référencés dans la note 7, sur le verset de la Parchat Be'houkotaï, citent les deux explications à la fois, "les nuits" et "les nuits de Chabbat". Le Sifri sur le verset de notre Paracha mentionne uniquement l'explication des : "nuits de Chabbat".

(12) Les commentaires des Sages, à cette référence et dans la Parchat Be'houkotaï, ne citent pas toutes ces précisions et énoncent uniquement le temps suivant : "les nuits de Chabbat".

*Likouteï Si'hot*

D) Dans la Parchat Be'houkotaï, Rachi adopte une formulation négative, "les hommes n'ont pas l'habitude de sortir", alors qu'en l'occurrence, il s'exprime d'une manière positive : "chacun est chez lui".

E) Dans la Parchat Be'houkotaï, il est dit : "les hommes" et, dans celle-ci : "chacun".

F) Avant d'énoncer un second commentaire, "les soirs de Chabbat", Rachi cite ici encore une fois le verset : "en son temps" et il dit : "autre explication : en son temps : les soirs de Chabbat".

3. L'explication de tout cela est la suivante. Brièvement, la différence entre la bénédiction de la Parchat Be'houkotaï et celle de notre Paracha est que la première dit : "Je donnerai vos pluies en leur temps", celles des Juifs. A l'inverse, notre Paracha dit : "Je donnerai la

pluie de vos terres", précisément celle de vos terres. En d'autres termes, la Parchat Be'houkotaï se réfère à la pluie des Juifs et notre Paracha, à celle de la terre, laquelle, par la suite, profite, bien sûr, aux propriétaires de cette terre, aux Juifs.

Ceci permet de comprendre les différences que l'on a constatées entre les bénédictions de la Parchat Be'houkotaï, transcendant la nature et celles de notre Paracha, qui sont naturelles. La bénédiction de la Parchat Be'houkotaï est accordée aux Juifs. Elle n'est donc pas soumise aux lois de la nature, mais bien conforme à leurs besoins, y compris quand ceux-ci ne subissent pas les limites de la nature.

Dans notre Paracha, à l'inverse, la bénédiction est accordée à la terre et donc calculée pour elle, conforme à sa nature, ainsi qu'il est dit<sup>(13)</sup> : "tant qu'il y aura la terre, les

(13) Noa'h 8, 22.

*Ekev*

plantations ne s'arrêteront pas". En revanche, elle ne dépasse pas la nature<sup>(14)</sup>.

4. La raison pour laquelle il y a une différence entre les bénédictions de la Parchat Be'houkotaï et celle de notre Paracha est énoncée dans le commentaire de Rachi sur le verset : "Je donnerai la pluie de vos terres"<sup>(15)</sup>. Il dit, en effet : "vous avez fait ce qui vous incombait. Je ferai, Moi aussi, ce qui Me revient".

La bénédiction est, en l'occurrence, liée à la terre, qui correspond à la nature, car les enfants d'Israël faisaient uniquement : "ce qui leur incombait", ce qu'ils étaient tenus de faire, rien de plus que cela. De ce fait, "Moi aussi", D.ieu, à Son tour, fait "ce qui Lui revient", "mesure pour mesure". Il s'agit, certes, d'une bénédiction, mais celle-ci s'inscrit dans les voies de la nature, qu'elle ne dépasse pas<sup>(16)</sup>.

(14) Commentant le verset Ekev 11, 22, Rachi dit : "Je donnerai de l'herbe dans ton champ : afin que tu coupes la récolte sans diminuer la quantité de blé". Or, ceci ne heurte pas totalement les voies de la nature, comme c'est le cas, par exemple, pour un arbre non fruitier qui porte des fruits. En outre, Rachi mentionne cette explication uniquement en tant que seconde explication. De plus, commentant le verset : "tu mangeras et tu te rassasieras", à cette même référence, Rachi écrit uniquement : "la bénédiction se trouve dans le pain, au sein des entrailles". Ce n'est pas ce qu'il dit dans la Parchat Be'houkotaï, puisqu'il y détaille et précise : "on mange un peu et cet aliment est béni dans les entrailles", comme l'indiquait la note 6. En revanche, on verra ce que dit le Réem, à cette même référence de notre Paracha. On consultera également le commentaire du Ramban sur le verset 11, 13, qui précise : "D.ieu

ne fait pas des miracles en permanence, en donnant la pluie de la terre à tout moment, pluie de printemps et pluie d'automne". Toutefois, on peut penser qu'il parle de miracle, en ce cas, uniquement par comparaison avec la situation courante, qui est basée sur la nature et, comme le dit le Rambam, à cette référence : "conforme à l'usage du monde". A l'inverse, par comparaison à la bénédiction selon laquelle les arbres non fruitiers portent aussi des fruits, ce qui heurte la nature, il n'y a effectivement là qu'un phénomène naturel.

(15) Ceci répond également à la question portant sur le fait que Rachi reproduit ces mots du verset, comme on l'a indiqué à la note 3.

(16) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Ekev 11, 23, qui dit : "L'Eternel fera hériter : vous avez fait ce qui vous incombait. Je ferai donc, Moi aussi, ce qui convient". Le Réem, à cette référence, indique :

*Likouteï Si'hot*

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la Parchat Be'houkotai, dont les bénédictions sont la récompense des Juifs qui se comportent en : "marchant dans Mes Décrets", ce qui veut dire, comme Rachi l'explique, que : "vous ferez porter vos efforts sur la Torah", non seulement l'étudier, dans toute la mesure de son obligation, mais aussi faire porter ses efforts sur elle, au-delà de la Mitsva de l'étudier<sup>(17)</sup>. De ce fait, la bénédiction de D.ieu n'est pas uniquement : "ce qui Me revient", mais aussi ce qui transcende la nature.

5. On pourrait, certes, se poser la question suivante. Commentant le verset de la Parchat Tavo<sup>(18)</sup> : "Observe

du sanctuaire de Ta sainteté", Rachi dit : "nous avons fait ce que Tu as décidé pour nous. Accomplis, Toi-même, ce que Tu dois faire, puisque Tu as dit : 'si vous marchez dans Mes Décrets, Je donnerai vos pluies en leur temps'".

Ainsi, le fait que D.ieu : "donne les pluies en leur temps"<sup>(19)</sup>, au-delà de la nature, est bien la récompense de : "nous avons fait ce que Tu as décidé pour nous", ce qui est, en apparence, identique à la formulation que Rachi adopte ici, dans la Parchat Ekev : "vous avez fait ce qui vous incombait".

Rachi apporte donc lui-même une précision, à ce sujet, par la modification de

"Parce que vous avez fait toutes Ses Mitsvot par amour, parce que vous vous êtes identifiés à Lui, en tous vos traits de caractère, de ce fait, J'ai dû Me consacrer Moi-même à en déloger les nations", mais ce point ne sera pas développé ici

(17) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 314.

(18) Tavo 26, 15.

(19) Bien plus, la référence de ce commentaire de Rachi est le Sifri sur ce verset et le traité Maasser Chéni, chapitre 5, à la Michna 13. Or, on n'y trouve pas la conclusion : "Tu as dit que : si vous marchez dans Mes Décrets, Je donnerai vos pluies en leur temps", mais seulement : "ce que Tu nous as promis : observe... la rosée et la pluie".

*Ekev*

ses termes et par ce qu'il y ajoute. En effet, il ne dit pas : "vous avez fait ce qui vous incombait", comme dans la Parchat Ekev, mais : "nous avons fait ce que Tu as décidé pour nous". En d'autres termes, la récompense n'est pas accordée pour la pratique des Mitsvot, "nous avons fait", à la manière des Jugements et des Témoignages, que l'intellect humain comprend et accepte<sup>(20)</sup>, mais bien à la façon des Décrets, des Préceptes divins que l'on met en pratique en écartant son propre intellect. Selon les termes de Rachi<sup>(21)</sup>, on les applique seulement parce que : "c'est un Décret pris devant Moi. Tu n'as pas le droit de le remettre en cause".

Ainsi, on met en pratique les Mitsvot par les forces qui transcendent l'intellect et la nature de l'homme<sup>(22)</sup>. La récompense de ces Mitsvot est

donc également : "Je donnerai vos pluies", les vôtres, en fonction de votre comportement, "en leur temps". Une telle bénédiction est plus haute que les voies de la nature, comme on l'a montré.

6. La différence, d'ordre général, qui vient d'être présentée, explique aussi ce qui distingue l'expression : "en leur temps" ou : "en son temps", à ces deux références. Dans la Parchat Be'houkotai, la bénédiction des pluies est essentiellement accordée aux Juifs, "vos pluies". Ces pluies sont donc conformes à la volonté des Juifs et le meilleur moment, pour qu'elles s'écoulent, est donc quand les Juifs ne se trouvent pas dans les rues. Rachi précise, à ce propos : "en leur temps : quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir, par exemple pendant les soirs de Chabbat". Or, la possibilité de

(20) On verra, notamment, le commentaire de Rachi sur les versets Toledot 26, 5 et A'hareï 18, 4.

(21) Au début de la Parchat 'Houkat et l'on verra également le commentaire de Rachi, aux références indiquées dans la note précédente.

(22) On notera aussi que l'effort à faire porter sur la Torah apparaît, en allusion, dans le verset : "si vous marchez dans Mes Décrets". On trouvera, à ce sujet, une longue explication basée sur la dimension profonde de la Torah, dans le Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 318 et tome 3, Parchat Be'houkotai.

*Likouteï Si'hot*

se contenter d'une aussi petite quantité de pluie, tombant uniquement le vendredi soir, transcende effectivement les voies de la nature !

Dans notre Paracha, en revanche, la bénédiction est essentiellement celle de la terre, "votre terre", selon ses caractères et sa nature, comme on l'a montré. L'expression : "en son temps" désigne donc le moment qui est adapté<sup>(23)</sup> à ces pluies, en application des voies de la nature, c'est-à-dire : "pendant les nuits", sans autre indication, soit tout au long de la semaine et non uniquement le vendredi soir, puisqu'un miracle est alors nécessaire pour en obtenir une quantité suffisante.

7. Cette distinction doit aussi être liée à la signification des expressions : "la pluie de votre terre en son temps" et : "vos pluies en leur temps", ce

qui veut bien dire que ce temps a été clairement imparti à la pluie, qu'il lui est réservé, sans qu'il ne s'y passe rien d'autre<sup>(24)</sup>. Il peut en être ainsi de deux façons :

A) Si la bénédiction est accordée aux Juifs, le temps de la pluie dépend également d'eux, de tout ce qui les concerne. Ce temps est alors celui en lequel il n'y a rien d'autre que la pluie dans la rue, parce que les hommes n'ont pas l'habitude de sortir de chez eux. C'est le cas du vendredi soir.

C'est pour cela que Rachi n'adopte pas la formulation inverse : "pendant les soirs de Chabbat, quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir", comme il le fait dans la Parchat Ekev, car l'expression : "en leur temps" signifie bien ici : "quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir" et qu'ils peuvent

(23) On verra le Réem, notamment à cette référence et dans la Parchat Be'houkotaï.

(24) Korban Aharon sur le Torat Cohanim, à cette référence de la

Parchat Be'houkotaï, également reproduit dans le Tséda La Dare'h sur le commentaire de Rachi, à cette référence de la Parchat Be'houkotaï.



*Ekev*

donc laisser la place à la pluie. C'est uniquement après cela que Rachi cite un exemple d'un tel moment : "par exemple pendant les soirs de Chabbat".

B) En revanche, si la bénédiction est accordée à la terre, "la pluie de votre terre en son temps", comme dans notre Paracha, elle concerne alors les Juifs qui sont liés à la terre et qui la travaillent. Le temps de cette pluie est alors chaque fois que nul ne travaille dans son champ. Rachi en déduit que le : "en son temps" de : "votre terre" est : "pendant les nuits", c'est-à-dire lorsque le travail agricole est suspendu.

En quoi est-il une bénédiction de : "votre terre" que la pluie s'écoule uniquement pendant la nuit ? Rachi explique que, de fait, cette bénédiction n'est pas pour la terre elle-même, mais bien : "afin que l'on ne vous importune pas". Il est bon qu'il en soit ainsi pour les Juifs travaillant un champ, qui le font

ainsi uniquement à la clarté du jour, ainsi qu'il est écrit<sup>(25)</sup> : "et, Yaakov rentra du champ, la nuit". De la sorte, les Juifs ne seront pas gênés par la pluie pour travailler leur champ.

8. Rachi ne peut cependant pas se contenter de l'explication : "pendant les nuits", car :

A) pourquoi le verset dirait-il : "en son temps" pour signifier : "pendant les nuits", au lieu d'employer clairement cette expression<sup>(25\*)</sup>, qui n'est pas plus longue que la première ?

B) l'expression : "en son temps" n'est pas claire, car elle semble désigner le temps ayant été clairement imparti à la pluie pour s'écouler, indépendamment de tout travail agricole. Bien plus, cette bénédiction n'est pas pour le bien de la terre, mais pour celui des Juifs, afin de ménager leur peine, comme on l'a dit.

(25) Vayétsé 30, 16.

(25\*) On verra aussi le Maskil Le David, à cette référence, qui donne une explication quelque peu différente.

*Likouteï Si'hot*

C'est la raison pour laquelle Rachi cite une seconde interprétation : "autre explication : en son temps : pendant les soirs de Chabbat, lorsque chacun est chez lui." et il intercale : "en son temps" dans son analyse, car l'apport de cette seconde lecture, par rapport à la première, réside dans la signification de cette expression : "en son temps", comme on l'a montré.

9. Cette explication de la différence entre la Parchat Be'houkotai et la nôtre conduit également à en constater une autre. La Parchat Be'houkotai définit la récompense de ceux qui "placent leurs efforts dans la Torah"<sup>(26)</sup>, c'est-à-dire d'une catégorie particulière de Juifs. À l'inverse, notre Paracha parle de la récompense qui est attribuée

parce que : "vous avez fait ce qui vous incombe", la pratique de la Torah et des Mitsvot, en général, ce qui concerne tous les Juifs à la fois. On peut en déduire le sens des modifications de termes qui sont introduites ici par Rachi :

A) Rachi dit ici que : "chacun est chez lui", tous les Juifs à la fois, alors que, dans la Parchat Be'houkotai, il précise : "les hommes n'ont pas l'habitude de sortir", sans faire référence à tous les Juifs, puisqu'il se limite à : "ceux qui font porter leurs efforts sur la Torah"

B) Rachi dit ici : "chacun est chez lui", avec une formulation positive, plutôt que d'employer une négation : "ils ne sont pas dans la rue". En

(26) C'est, notamment, le sens de : "vos pluies en leur temps", bien que différents autres aspects de cette Paracha sont des récompenses de la pratique de la Torah et des Mitsvot,

en général. On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 17, à partir de la page 324, analysant le commentaire de Rachi sur le verset Be'houkotai 41, 9 : "Je Me tournerai vers vous".

*Ekev*

effet, on ne peut pas affirmer qu'aucun Juif ne sorte dans la rue, le vendredi soir. De fait, ils vont à la prière et peuvent aussi rendre visite à d'autres personnes, par exemple<sup>(27)</sup>, même s'ils restent chez eux, la plupart du temps.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la Parchat Be'houkotaï, qui se réfère uniquement à : "ceux qui font porter leurs efforts sur la Torah". Il est donc clair que, quand tout travail est interdit, ceux-ci se consacrent à ce qui est leur : "domaine" de prédilection, l'effort de la Torah. De ce fait, le vendredi soir, non seulement ils se trouvent souvent chez eux, mais, en outre, "ils n'ont pas l'habitude de sortir"<sup>(28)</sup>.

C'est pour cette raison que Rachi n'explique pas ici,

comme il le fait dans la Parchat Be'houkotaï, l'expression : "en son temps", en disant : "quand les hommes n'ont pas l'habitude de sortir, par exemple pendant les soirs de Chabbat". En effet, le simple fait de se trouver à la maison ne permet pas de déterminer le temps qui convient pour la pluie, car, au final, il faudra bien sortir dans la rue. Ce n'est donc pas là le moment qui est réservé à la pluie.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la Parchat Be'houkotaï, qui fait allusion à : "ceux qui font porter leurs efforts sur la Torah". Ceux-là n'ont, en effet, pas l'habitude de sortir de chez eux.

10. Il découle, de tout cela, un enseignement pour le service de D.ieu. On observe, en

(27) On consultera le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 268, au paragraphe 13, le Rama, Yoré Déa, chapitre 265, aux paragraphes 12 et 16, citant le Teroumat Ha Déchen, au chapitre 269, le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, partie Ora'h 'Haïm, chapitre 275, au paragraphe

10, qui dit que celui qui se lève tôt, le Chabbat et se rend à la synagogue, peut y prier à la lueur d'une bougie.

(28) Néanmoins, il n'écrit pas qu'ils ne sortent pas du tout dans la rue. Il dit uniquement qu'ils n'en ont pas l'habitude. Car, ils se rendent effectivement à la synagogue.

*Likouteï Si'hot*

effet, à quel point il est important de faire porter ses efforts sur la Torah et les Mitsvot. Il ne suffit pas d'étudier la Torah, de mettre en pratique l'intégralité de ses Mitsvot. Il faut aussi, pour ce faire, introduire son effort et sa fatigue, au-delà des limites de sa personnalité, y compris de la nature de son âme divine.

Quelqu'un pourrait soulever l'objection suivante : pourquoi doit-on rechercher, précisément, une telle forme du service de D.ieu ? Pourquoi celui qui appartient d'ores et déjà au domaine de la sainteté, qui étudie la Torah, qui met en pratique toutes les Mitsvot, devrait-il briser la nature et les habitudes de son âme divine ?

On lui donnera donc la réponse suivante : il faut pouvoir dire : "nous avons fait ce que Tu as décidé pour nous". D.ieu a voulu qu'un Juif modifie sa nature. C'est uniquement de cette façon qu'il Le sert : "de tout son pouvoir" et que : "l'on fait la Volonté de D.ieu"<sup>(29)</sup>.

Si l'on n'atteint pas : "de tout ton pouvoir", on ne peut pas être certain d'avoir servi D.ieu et l'on doit alors tenir compte de l'avertissement : "Prenez garde, que votre cœur ne se détourne pas..."<sup>(30)</sup>. Bien plus, il est dit de celui qui sert D.ieu sans modifier sa nature : "il ne L'a pas servi"<sup>(31)</sup> et : "Israël ne fait pas la Volonté de D.ieu"<sup>(29)</sup>.

(29) Traité Bera'hot 35b et Maharcha, à cette référence. Or Torah du Maguid de Mézéritch, Parchat Ekev, à la page 53d et l'on verra aussi la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 12, à partir de la page 98, avec les références indiquées.

(30) Ekev 11, 16 et l'on verra le commentaire de Rachi sur ce verset. Dans

la Parchat Be'houkotaï, par contre, il n'est pas dit : "prenez garde" et cela ne peut pas être comparé à ce qui est dit par la suite, au verset 26, 14 : "si vous n'écoutez pas...", c'est bien évident. Pourtant, le verset 26, 5 parle également de satiété.

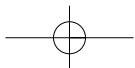
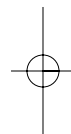
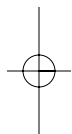
(31) On verra le traité 'Haguiga 9b et le Tanya, au chapitre 15.

*Ekev*

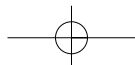
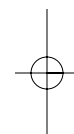
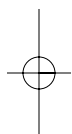
En servant D.ieu : “de tout ton pouvoir”, on révélera la bénédiction céleste sans limite et sans entrave, comme le dit la Parchat Tavo, à cette référence : “observe du sanctuaire de Ta sainteté”. Ainsi, une expression qui, dans toute la Torah, désigne le contraire de la bénédiction, se transforme et devient l’expression d’une bénédiction<sup>(32)</sup>.

---

(32) Yerouchalmi, fin du traité Maasser Chéni, qui est cité, avec quelques modifications, dans le commentaire de Rachi sur le verset 18, 16.



**REEH**





*Reéh**Reéh - Elloul**L'atmosphère d'Elloul et la fête de Pessa'h**(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Reéh 5727-1967)**(Likouteï Si'hot, tome 19, page 158)*

1. Dans l'une de ses causeries de la fête de Pessa'h<sup>(1)</sup>, mon beau-père, le Rabbi décrit la situation morale que l'on percevait, durant le Chabbat qui bénit le mois d'Elloul, dans la ville de Loubavitch, qui fut la "capitale" des maîtres de 'Habad pendant de nombreuses années<sup>(2)</sup>. Il indique, à ce propos :

"Le Chabbat qui bénit le mois d'Elloul était encore une journée claire et ensoleillée. Pour autant, l'atmosphère était totalement modifiée. On percevait, d'ores et déjà,

l'esprit d'Elloul. Un vent de Techouva soufflait".

Tous les propos, tous les mots de nos maîtres et chefs sont extrêmement précis, jusque dans le moindre détail. En l'occurrence, cette causerie emploie quatre qualificatifs, qu'elle applique au Chabbat bénissant le mois d'Elloul :

A) le soleil brillait clairement,

B) l'atmosphère était modifiée,

C) on percevait l'esprit d'Elloul,

D) un vent de Techouva\* soufflait.

(1) En 5694, dans le Likouteï Dibbourim, tome 1, à la page 115b.

(2) On verra le Likouteï Dibbourim, à la même référence, qui est citée dans les notes. On verra aussi le Séfer Ha

Zi'hronot, tome 1, à la page 585 et les additifs, à la page 342, qui expriment la relation entre la 'Hassidout 'Habad et la ville de Loubavitch.

*Likouteï Si'hot*

Or, il n'y a pas là de simples figures de style. Ces quatre points expriment effectivement le contenu profond du Chabbat qui bénit le mois d'Elloul. Bien plus, les termes de nos maîtres et chefs sont précis, non seulement par leur contenu, mais aussi par le moment en lequel ils furent prononcés. Nos maîtres prononcèrent chacun de ces mots en le temps propice pour cela, bien que son influence se poursuive par la suite, comme l'établissent différents textes.

En l'occurrence, mon beau-père, le Rabbi énonça cette définition du Chabbat qui bénit le mois d'Elloul pendant la fête de Pessa'h. Il faut bien en conclure qu'il existe une relation profonde et un

lien étroit entre ces deux périodes.

Il semble pourtant que ceci soit très difficile à comprendre. Ces deux dates, le Chabbat qui bénit le mois d'Elloul et Pessa'h, sont, à la fois par leur objet et par leur contenu, non seulement différentes, mais même opposées<sup>(3)</sup>. Pessa'h est une révélation orientée du haut vers le bas, d'abord : "mon Bien Aimé est à Moi", puis : "Je suis à Lui"<sup>(4)</sup>. Comme on le sait, la libération de la sortie d'Egypte ne fut pas la rétribution du service de D.ieu des enfants d'Israël, car il est dit, à leur propos, bien au contraire<sup>(5)</sup> : "ceux-ci sont idolâtres et ceux-la..."<sup>(6)</sup>. Elle se produisit, en fait, par un "réveil d'en

(3) On verra également le Séfer Ha Si'hot 5703, à la page 177.

(4) Selon les termes du verset Chir Hachirim 2, 16, qui fait allusion à la sortie d'Egypte, interprété par le début du discours 'hassidique intitulé : "mon Bien Aimé est à moi", de 5627 et dans les références indiquées.

(5) Non seulement la révélation obtenue lors de la sortie d'Egypte, "Son

honneur et Son Etre", ne peut pas être mise en évidence par l'effort, puisque celui des créatures n'atteint pas ce stade, mais, en outre, il n'y eut alors aucun effort de leur part, car : "ceux-ci sont..."

(6) Selon le Midrash\* Tehilim, édition Bober, 15, 5, le Yalkout Reouvénî sur le verset Bechala'h 14, 27 et le Zohar\*, tome 2, à la page 170b.

*Reéh*

haut<sup>(7)</sup>, qui mit en évidence le “réveil d’en bas”, chez les enfants d’Israël.

A l’inverse, le mois d’Elloul est celui de l’effort des hommes, du bas vers le haut, d’abord “je suis à mon Bien Aimé”, l’effort d’en bas, puis l’effort d’en haut, “mon Bien Aimé est à moi”<sup>(8)</sup>, les initiales des mots de ce verset

formant le nom d’Elloul<sup>(9)</sup>. Et, l’on peut donc se poser la question suivante : pourquoi faut-il expliquer précisément à Pessa’h ce qu’est le Chabbat bénissant le mois d’Elloul ?

2. L’explication est la suivante. On sait ce que disent nos Sages<sup>(10)</sup>, à propos du verset<sup>(11)</sup> : “Qui M’a devancé, envers lequel Je serai redeva-

(7) Nos Sages disent, dans le Me’hilta, sur le verset Chemot 14, 31, que : “c’est en rétribution de leur foi que nos ancêtres furent libérés de l’Egypte”. Cette foi est donc l’héritage de nos ancêtres, comme le constate le Tanya, au chapitre 32, à la page 42b : “un héritage pour lequel on n’a fourni aucun effort”. C’est aussi par le mérite du sang de la circoncision et de celui du sacrifice de Pessa’h qu’il a été possible de quitter l’Egypte, selon les Pirkeï de Rabbi Eliézer, chapitre 29 et le Me’hilta sur le verset Chemot 12, 6, qui est cité par le commentaire de Rachi, à cette référence. Ces deux sangs avaient pour objet de révéler la foi et de la mettre en évidence en tout ce qui concerne l’action concrète, comme l’explique le Likouteï Si’hot, tome 3, à la page 868. Il n’en est pas de même, en revanche, pour le service de D.ieu de la Techouva, qui est le point central du mois d’Elloul et qui dépend directement de ce qui est accompli ici-bas, non pas de ce qui est

révélé d’en haut. On consultera, à ce propos, notamment, le Zohar, tome 2, à la page 3b et les Pirkeï de Rabbi Eliézer, à la fin du chapitre 48.

(8) Selon les termes du verset Chir Hachirim 6, 3.

(9) Abudarham, ordre de la prière de Roch Hachana, citant les commentateurs. Péri Ets ‘Haïm\*, porte de Roch Hachana, au chapitre 1 et porte des versets, du Ari Zal, sur ce même verset.

(10) Midrash Vaykra Rabba, chapitre 27, au paragraphe 2, duquel on peut déduire que le besoin d’obtenir une force céleste est justifié non seulement du fait des obstacles qui sont dressés par le mauvais penchant, comme le constatent nos Sages, dans le traité Kiddouchin 30b : “si le Saint béni soit-Il ne lui venait pas en aide, il ne serait pas en mesure de le vaincre”, mais aussi pour la pratique proprement dite des Mitsvot.

(11) Job 41, 3.

*Likouteï Si'hot*

ble ?" : ce qu'un Juif accomplit par son propre effort est également conditionné par les forces célestes qui lui sont accordées. Et, c'est uniquement à l'issue du "réveil d'en haut" que ce Juif peut introduire son propre accomplissement, en tant que : "réveil d'en bas".

L'Admour Hazaken explique<sup>(12)</sup> que les treize Attributs de miséricorde divine se révèlent pendant le mois d'Elloul et il énonce, à ce propos, la parabole d'un roi, se trouvant dans le champ. Dès lors, quiconque le désire peut

se rendre en cet endroit et y accueillir le roi. Certes, en Elloul, le service de D.ieu est organisé du bas vers le haut, introduit par un "réveil d'en bas". Malgré cela, est nécessaire, pour cela, la révélation des treize Attributs de miséricorde céleste, l'accord de D.ieu et la force qu'Il insuffle pour cela. C'est seulement à l'issue de tout cela que commence le service de D.ieu basé sur le verset : "Je suis à mon Bien Aimé"<sup>(13)</sup>.

Il est clair que le "réveil d'en haut" intervenant après le "réveil d'en bas" et grâce à

(12) Likouteï Torah, Parchat Reéh, à la page 32a.

(13) La sonnerie du Chofar, en Elloul, est elle-même un "éveil d'en haut". Son objet est, en effet, défini par le verset Amos 3, 6 : "si l'on sonne du Chofar dans la ville...", comme le dit le Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 581. On verra aussi le Or Ha Torah, commentant la sonnerie du Chofar de Roch 'Hodech Elloul, Parchat Nitsavim, à la page 1280. Et, l'on peut penser que la formule : "on

sonne" établit l'origine céleste de cette sonnerie. Elle n'est pas celle qui est sonnée par le peuple. Néanmoins, la sonnerie céleste se révèle grâce au Chofar qui est sonné par les hommes. On verra aussi le Likouteï Dibbourim, à la même référence, page 116a, qui explique que la première sonnerie du mois d'Elloul est l'annonce de l'ouverture des portes de la miséricorde, c'est-à-dire une révélation céleste.

*Reéh*

lui est beaucoup plus haut que celui qui précède l'effort de l'homme<sup>(14)</sup>. En effet, ce dernier est un cadeau gratuit de D.ieu et il révèle donc uniquement l'aspect superficiel de la Lumière. A l'inverse, le "réveil d'en haut" faisant suite à l'effort des hommes est une application de l'Injonction : "Tu auras soit de l'action de tes mains"<sup>(15)</sup>. Il permet donc d'obtenir la dimension profonde de cette Lumière. Mais, il est clair que le "réveil d'en bas" a le pouvoir de mettre en évidence le "réveil d'en haut"<sup>(16)</sup> par la

force qu'il tire du "réveil d'en haut" précédent<sup>(17)</sup>.

C'est ainsi que l'on obtient la force du service de D.ieu décrit par le verset : "Je suis à mon Bien Aimé", la révélation des treize Attributs de Miséricorde divine, pendant le mois d'Elloul. Néanmoins, chaque chose a son temps précis, de manière fondamentale et essentielle. En l'occurrence, le moment qui permet d'attirer le "réveil d'en haut", de façon générale, est Pessa'h, comme on l'a précisé. Elloul, à l'inverse, est le temps de l'ef-

(14) Le "réveil d'en haut" qui fait suite au "réveil d'en bas" possède deux qualités. D'une part, il est mis en éveil par un "effort d'en bas" et il a donc l'élévation de "l'éveil d'en haut" qui précède "l'éveil d'en bas". Il est profond, en effet, tout en restant à un stade inférieur, que "l'effort d'en bas" permet d'atteindre. D'autre part, il peut aussi se réveiller par lui-même, car il se révèle uniquement quand les actions des être inférieurs ont atteint la plénitude. C'est le stade profond de la partie la plus élevée, hors de portée de cet "éveil d'en bas". On verra, à ce propos, le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 24a-b. On peut penser que la Lumière révélée par l'effort d'Elloul, le service de D.ieu de la Techouva, est comparable à ce second

niveau, comme on peut le déduire également de ce qui sera dit par la suite, au paragraphe 4, à propos de la révélation qui est obtenue par la Techouva.

(15) Job 14, 15.

(16) On verra le discours 'hassidique intitulé : "Maître du monde", de 5703, au chapitre 6, de même que le Likouteï Torah, Chemini Atsérèt, à partir de la page 83b, qui dit que, de façon générale le "réveil d'en haut" est à l'origine du "réveil d'en bas", y compris selon le premier niveau défini dans la note 14, uniquement parce que telle est la Volonté de D.ieu, béni soit-Il.

(17) Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la même référence.

*Likouteï Si'hot*

fort, du bas vers le haut, comme on l'a indiqué.

Il en est donc de même pour le "réveil d'en haut" du mois d'Elloul. La source de sa révélation est la fête de Pessa'h, qui est, globalement, le temps du "réveil d'en haut", duquel découlent toutes les révélations spécifiques, dans les moments qui leur correspondent<sup>(18)</sup>, y compris celle des treize Attributs de Miséricorde divine, en Elloul.

C'est la raison pour laquelle c'est durant la fête de Pessa'h que fut prononcée cette causerie<sup>(19)</sup> relative au Chabbat qui bénit le mois d'Elloul et qui met en évidence, sous leur forme globale,

tous les aspects de ce mois<sup>(20)</sup>, y compris la révélation des treize Attributs de miséricorde divine.

3. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre les quatre qualificatifs qui sont employés par cette causerie, à propos du Chabbat bénissant le mois d'Elloul. Ceux-ci se répartissent, globalement, en deux catégories. Il y a, d'une part la clarté et la brillance du soleil, "bien que l'on était encore<sup>(21)</sup> un jour clair et brillant", d'autre part la modification de l'atmosphère, la perception de l'esprit d'Elloul et le fait qu'un vent de Techouva\* ait soufflé.

(18) C'est la raison pour laquelle Pessa'h est le Roch Hachana des fêtes, selon le traité Roch Hachana 4a. En effet, la tête porte en elle toute la vitalité du corps et elle vivifie, de manière spécifique, chacun de ses membres. Ceux-ci, à leur tour, en tirent la vitalité qui leur est propre. On verra, à ce sujet, le début du Atéret Roch.

(19) C'est la révélation céleste qui est obtenue par le chef de la génération.

(20) Le Roch 'Hodech porte en lui tous les jours du mois. C'est pour cela qu'il est appelé : "tête" du mois. Pendant le Chabbat qui bénit le mois

d'Elloul, ce jour est béni en tant que Roch 'Hodech. Ceci s'ajoute au fait que, de façon générale, le Chabbat bénit tous les jours de la semaine qui le suit.

(21) C'est le sens du mot : "encore", car, de façon générale, les mois de l'été correspondent à la révélation céleste, commençant en Nissan. On verra, à ce propos, le Likouteï Torah du Ari Zal, Parchat Vayétsé, dans le discours intitulé : "le sens des sept étoiles filantes" et la note figurant dans le Séfer Ha Maamarim 5700, à la page 28.

## *Reéh*

En effet, la clarté et la luminosité du soleil viennent d'en haut et, dans la dimension profonde, elles correspondent à la révélation du : "soleil de D.ieu", qui est, pendant le mois d'Elloul, l'un des aspects de ce qui a été globalement obtenu pendant Nissan, comme on l'a dit. Les trois autres points décrivent la motivation des créatures ici-bas, qui est elle-même la conséquence de l'éclairage du soleil de D.ieu.

4. Concernant cette motivation des créatures qui découle de la révélation céleste, mon beau-père, le Rabbi précise<sup>(22)</sup> :

A) "on ressent d'ores et déjà l'esprit d'Elloul",

B) "un vent de Techouva souffle".

L'odeur et le vent sont, en effet, liés à Elloul et à la Techouva.

"L'aspect essentiel de la Techouva est défini par le verset<sup>(23)</sup> : 'l'esprit retourne vers D.ieu, Qui l'a donné'"<sup>(24)</sup>. La finalité de cette Techouva est de s'élever vers "l'esprit", qui est plus haut<sup>(25)</sup> que la lumière<sup>(26)</sup>. C'est ainsi que l'on : "retourne vers D.ieu". Mon beau-père, le Rabbi, fait allusion à cela par l'expression : "un vent de Techouva", car la Techouva d'Elloul est essentiellement un "vent", un esprit.

Ceci nous permet d'établir également un lien entre l'odeur et Elloul. Le service de D.ieu découlant du verset : "Je suis à mon Bien Aimé", pendant le mois d'Elloul, permettant d'accéder à "l'esprit du Machia'h"<sup>(27)</sup>, dont la révélation sera établie par l'odeur, ainsi qu'il est écrit<sup>(28)</sup> : "ils ressentiront la crainte de D.ieu", devient donc un fait établi

(22) Le changement d'air introduit effectivement ces deux points, comme le paragraphe 5 le montrera par la suite.

(23) Kohélet 12, 7.

(24) Likouteï Torah, Parchat Haazinou, à la page 71c.

(25) Cela veut dire aussi que, grâce à la Techouva d'Elloul, on révèle une Lumière plus haute que celle de : "l'é-

veil d'en haut" qui l'a précédée. En effet, cette dernière est : "une journée ensoleillée", comme on l'a indiqué, dès lors qu'elle possède la lumière.

(26) Likouteï Torah, même référence, à la page 72a.

(27) Midrash Béréchit Rabba, à la fin du chapitre 2, qui est cité dans le Likouteï Torah, à la même référence.

(28) Ichaya 11, 3.

*Likouteï Si'hot*

grâce à l'odeur, comme l'établissent nos Sages<sup>(29)</sup>.

5. A titre d'introduction à ces deux points, l'esprit de la Techouva et l'odeur d'Elloul, grâce à cette Techouva, mon beau-père, le Rabbi, ajoute, dans cette causerie, que : "l'atmosphère est déjà modifiée" et voici ce qu'il veut dire, par ces mots.

Les besoins vitaux de l'homme se répartissent en plusieurs catégories, maison d'habitation, vêtements, nourriture, boisson et l'air pour respirer. Et, l'un est plus utile que l'autre, les vêtements que la maison, plus

encore la nourriture et encore plus la boisson. Le besoin le plus fondamental est l'air pour respirer<sup>(30)</sup>. Ce besoin est permanent puisque que l'on ne peut pas cesser de respirer, même un court instant<sup>(31)</sup>.

L'homme doit avoir recours à l'air, puisque, de façon générale, il respire en permanence, au point d'en ressentir constamment le besoin. C'est précisément ce que dit cette causerie, à propos de l'atmosphère. L'odeur d'Elloul et l'esprit de la Techouva sont perceptibles dans l'atmosphère d'Elloul, après qu'elle ait été modifiée. Tous ces éléments se trouvent

(29) Traité Sanhédrin 93b.

(30) Dans le discours 'hassidique intitulé : "les eaux nombreuses", de 5636, au chapitre 14.

(31) On verra aussi le Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 17, au paragraphe 32, les responsa Tséma'h

Tsédek, Even Ha Ezer, aux chapitres 68 à 70, les références qui sont citées dans le Sdeï 'Hémed, principes, dans le chapitre du *Kaf*, au principe n°108, qui précise la durée de ce : "court moment".



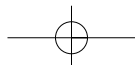
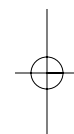
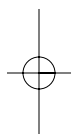
*Reéh*

ensuite dans l'air et ils ne âme, à travers chaque respira-  
nécessitent aucun effort<sup>(32)</sup>, par tion, comme le disent nos  
la suite. Ils sont utiles et Sages, commentant le ver-  
nécessaires pour chacun<sup>(33)</sup>, ils set<sup>(34)</sup> : "toute l'âme Te loue,  
font vivre chacun, chaque D.ieu, louez D.ieu".

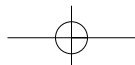
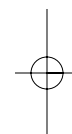
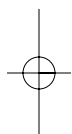
(32) On verra le discours 'hassidique intitulé : "les eaux nombreuses", à la même référence, qui explique que l'air est très important et, de ce fait, on le trouve à disposition, en permanence, sans le moindre coût.

(33) On verra aussi l'explication sur le terme *Avir*, "air", anagramme de *Or Youd*, "la lumière du *Youd*", dans le Séfer Ara'him 'Habad, tome 2, à cet article, au paragraphe 8 et les références qui sont indiquées.

(34) Tehilim 150, 6. Midrash Béréchit Rabba, chapitre 14, au paragraphe 9.



**CHOFTIM**



## Choftim

## Choftim

### Témoignage

(Discours du Rabbi, 3 Nissan 5711-1951,  
Chabbat Chela'h 5736-1976 et Chabbat Vayéchev 5737-1977)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 188)

1. Il est dit<sup>(1)</sup> que : “c’est selon deux témoins qu’un élément sera établi” et l’on trouve, de fait, deux sortes de témoignage :

A) Il y a, tout d’abord, des témoins de clarification<sup>(2)</sup>. C’est le cas, par exemple<sup>(3)</sup>, d’un témoignage portant sur un prêt, qui a pour but d’en établir la réalité. Le prêt lui-même ne dépend pas des témoins et, même s’il n’y en a

pas eu, l’emprunteur sera tenu de le rembourser. Selon cette définition, le verset : “c’est selon deux témoins qu’un élément sera établi” signifie qu’il est appuyé par les dires de ces témoins.

B) Il y a, d’autre part, les témoins établissant l’acte, par exemple ceux du mariage. Leur témoignage est l’un des aspects de ce mariage<sup>(4)</sup> car, selon la Hala’ha<sup>(5)</sup>, si un

(1) Choftim 19, 15.

(2) On verra le traité Kiddouchin 65b, qui dit : “les témoins sont introduits du fait des menteurs”.

(3) On verra le Tsafnat Paanéa’h qui est cité dans la note suivante, à l’article : “témoignage”, définissant une autre catégorie de témoins, qui permettent le jugement.

(4) On verra le Toumim, chapitre 90, au paragraphe 14 et, notamment, la

longue explication du Tsafnat Paanéa’h, principes de la Torah et des Mitsvot, à l’article : “témoignage”, témoins du mariage et les références indiquées.

(5) Traité Kiddouchin 65b. Rambam, lois du mariage, chapitre 4, au paragraphe 6. Tour et Choul’han Arou’h, Even Ha Ezer, chapitre 42, au paragraphe 2 et les commentateurs.

*Likouteï Si'hot*

homme et une femme affirment tous les deux s'être mariés, alors qu'aucun témoin n'était présent, leur union ne sera pas valable. En d'autres termes, sans témoins du mariage, il n'y a pas de mariage<sup>(6)</sup>. C'est à propos de tels témoins qu'il est dit : "un élément sera établi" et constitué.

2. La distinction qui vient d'être faite permet d'introduire une autre différence entre les témoins de clarification et les témoins d'établissement. Les premiers ont pour objet de clarifier l'action et leur témoignage porte donc essen-

tiellement sur le moment de cette clarification, quand ils viennent témoigner devant le tribunal afin de clarifier ce qui s'est passé<sup>(7)</sup>. Il n'en est pas de même, en revanche, pour les témoins qui établissent. L'action, par exemple le mariage, existe par eux et ils sont donc considérés comme témoins dès lors qu'ils voient cette action.

La Gaon de Ragatchov explique<sup>(8)</sup>, de cette façon, pour quelle raison on n'effectue pas d'enquête sur les témoins du mariage<sup>(9)</sup>. L'enquête concerne essentiellement ceux qui deviennent

(6) Dans le traité Kiddouchin, il est expliqué que l'on n'applique pas au mariage le principe selon lequel : "l'aveu de celui qui est concerné est considéré comme cent témoins" parce que l'on est alors redevable envers d'autres personnes. Néanmoins, on verra les responsa Tsafnat Paanéah, qui sont citées dans la note 8, pour le cas où l'un et l'autre prétendent s'être mariés devant témoins. On verra aussi les responsa Helkat Yoav, qui sont citées dans la note 18, mais ce point ne sera pas développé ici.

(7) A fortiori est-ce le cas pour la catégorie de témoins qui est définie à la note 3, puisque c'est par leur intermédiaire que le jugement est possible.

(8) Responsa Tsafnat Paanéah, édition de Dvinsk, tome 1, chapitre 9, brièvement reproduit, notamment, dans le Tsafnat Paanéah sur la Torah, Choftim 19, 18 et dans les principes de la Torah et des Mitsvot, à l'article : "témoins du mariage" et dans les références. On verra aussi le Toumim, à la référence précédemment citée.

(9) Beth Yossef sur le Tour, Even Ha Ezer, chapitre 42, qui invoque, toutefois, une autre raison. Rama, même référence, au paragraphe 4 et l'on verra aussi les responsa Tséma'h Tsédek, Even Ha Ezer, chapitre 90, aux paragraphes 2 à 4 et l'Encyclopédie talmudique, à l'article : "enquête", aux pages 662 et 663, avec les références indiquées.

*Choftim*

témoins devant le tribunal et de son fait. Ceux-là ne peuvent témoigner qu'après que ce tribunal ait mené une enquête sur leur compte<sup>(10)</sup>. Il n'en est pas de même, par contre, pour les témoins du mariage, par exemple, ceux qui établissent l'acte. La Torah fait d'eux des témoins au moment de cet acte, de ce mariage, sans que le tribunal n'effectue une enquête sur leur compte, pour leur permettre de témoigner. En effet, ils deviennent témoins à travers ce qu'ils voient.

3. Nous venons de voir que le témoignage est partie intégrante de l'acte de mariage et qu'il le rend effectif. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi l'on ne dit pas, à propos du mariage, que ce qui est énoncé dans le contexte d'une certaine parole est considéré comme faisant partie de cette parole. Ainsi, la Guemara<sup>(11)</sup> dit que : "selon la

Hala'ha, ce qui est énoncé dans le contexte d'une certaine parole est considéré comme faisant partie de cette parole, à l'exception du mariage et du divorce".

Le Ran explique<sup>(12)</sup> que : "dans les autres domaines, qui ne sont pas aussi graves", un homme peut avoir l'intention de revenir sur ce qu'il a dit, dans le contexte de sa parole. En revanche, "dans ces cas, qui sont graves", un homme intervient uniquement s'il est parfaitement sûr de lui". Il ne peut donc pas revenir sur ce qu'il a dit.

Toutefois, cette explication doit être précisée, car, dans les autres cas, on ne retrouve pas cette nécessité d'être sûr de soi, dans le contexte de sa parole. On pourrait en conclure que l'acte n'est pas effectif, s'il n'en est pas ainsi. C'est le cas, par exemple, de celui qui fait

(10) On ne fait pas non plus d'enquête sur les témoins d'un acte financier, mais il en est ainsi uniquement pour ne pas fermer la porte devant ceux qui souhaitent emprunter de l'argent, selon le traité Sanhédrin 12b et les références indiquées.

(11) Traités Nedarim 87a et Baba Batra 129b. On verra aussi les Tossafot, à cette référence et le Ran, sur le traité Nedarim, à cette même référence.

(12) Traité Nedarim 87a.

*Likouteï Si'hot*

cadeau d'un aliment à quelqu'un qui ne peut pas le manger, a priori, dans le contexte de cette parole. Aucun texte n'introduit une idée aussi nouvelle et il faut bien en conclure que, dans les autres cas aussi, cette action doit s'achever immédiatement(13), mais, dans le contexte de la même parole, on conserve la possibilité(14) de revenir sur ce que l'on a dit(15) et d'annuler l'action. Cela est impossible, par contre, pour le mariage et le divorce.

L'explication est la suivante. L'acte de mariage ou de divorce est effectif grâce au témoignage. Par la suite, celui qui s'est marié ou bien qui a divorcé ne peut plus annuler

ce qu'il a fait(16), car les témoins ont authentifié cet acte de mariage(17). Il n'en est pas de même, en revanche, dans les autres cas, quand le témoignage n'authentifie pas l'acte et que celui-ci est uniquement le fait de la personne qui l'accomplit. Celle-ci ne peut donc pas l'annuler, au-delà du contexte de sa parole.

4. Toutes les notions de la partie révélée de la Torah sont conformes également à son enseignement profond. Il en est donc de même pour tout ce qui vient d'être exposé, concernant le témoignage :

A) les deux catégories, témoignage de clarification et témoignage d'établissement,

(13) Celui qui déchire ses vêtements pour un malade qui meurt dans le contexte de sa parole s'est acquitté de son obligation, selon le traité Nedarim 87a. On peut le comprendre d'après les Tossafot sur le traité Baba Batra 129b, qui soulignent que : "les Sages n'ont voulu introduire aucune différence".

(14) On verra aussi les Tossafot sur les traités Nedarim et Baba Batra, qui disent que, conformément à la décision des Sages, il peut revenir sur ses propos. Dans le traité Nedarim, ils précisent même qu'il en est ainsi selon une disposition de la Torah. On verra aussi

le Sdei 'Hemed, principes, chapitre du *Tav*, au paragraphe 9.

(15) On verra le Tsafnat Paané'h sur les lois des serments, au chapitre 2, paragraphes 17 et 18, d'après le Yerouchalmi, traité Dmaï, chapitre 7, au paragraphe 6.

(16) On verra également les responsa Tsafnat Paané'h, à cette référence, qui développent une autre explication.

(17) En d'autres termes, la Torah décide que le témoignage établit l'action. Les Sages n'ont donc pas voulu l'annuler.



*Choftim*

B) la définition des témoins du mariage comme témoins d'établissement<sup>(18)</sup>,

C) le fait que l'on acquiert la qualité de témoin de clarification en assistant à l'événement et celle de témoin d'établissement en portant témoignage devant le tribunal,

D) le caractère effectif de l'action dépendant des témoins d'établissement, qui lui confère beaucoup plus de force.

On retrouve l'équivalent de tout cela dans la dimension profonde de la Torah.

Un verset<sup>(19)</sup> dit, en effet : "Vous êtes Mes témoins, Parole de l'Eternel" et le Zohar donne<sup>(20)</sup> deux explications, à ce sujet :

A) "ce sont les enfants d'Israël",

B) "ce sont les cieux et la terre, ainsi qu'il est écrit<sup>(21)</sup> : 'J'ai pris à témoin pour vous, en ce jour, les cieux et la terre'."

Il faut bien en conclure que ces deux formes de témoignage, les enfants d'Israël, d'une part, les cieux et la terre, d'autre part, correspondent aux deux catégories, témoins de clarification et témoins d'établissement. C'est ce que nous montrerons.

5. L'Admour Hazaken explique longuement<sup>(22)</sup> que l'on peut porter témoignage uniquement sur : "ce qui est caché et dissimulé aux yeux

(18) On verra, notamment dans le Ketsot Ha 'Hochen, au début du chapitre 241 et dans les responsa 'Helkat Yoav, Even Ha Ezer, au chapitre 6, la discussion qui porte sur la manière d'établir que les témoins du mariage sont bien des témoins d'établissement. En effet, on déduit la nécessité de disposer de ces témoins d'une identité de termes avec un verset traitant des questions financières, pour lesquelles les témoins appartiennent à la catégorie de la clarification.

(19) Ichaya 43, 10 et 43, 12 : "et, vous...".

(20) Tome 3, à la page 86a. On verra aussi les additifs des Biyoureï Ha Zohar, de même que le Séfer Ha Likoutim, à l'article : "témoignage".

(21) Nitsavim 30, 19.

(22) Likouteï Torah, Parchat Pekoudeï, à partir de la page 4a et l'on verra aussi, notamment, le discours 'hassidique intitulé : "Il porta témoignage", de 5700, au chapitre 1.

*Likouteï Si'hot*

de tous". A l'inverse, pour ce qui est évident, aucun témoignage n'est nécessaire et celui-ci n'aurait même aucun sens. Bien plus, concernant ce qui n'est pas évident, mais qui : "est appelé à se révéler"<sup>(23)</sup>, on se passe également d'un : "témoignage formel"<sup>(24)</sup>, lequel intervient seulement pour : "ce qui est totalement caché"<sup>(25)</sup>. Dans le domaine spirituel, il en découle ceci<sup>(26)</sup> :

D.ieu vivifie tous les mondes et, selon les termes du Zohar et de la 'Hassidout, "Il emplir tous les mondes". Aucun témoignage n'est

nécessaire, à ce propos, car c'est un : "fait évident"<sup>(27)</sup>. Si l'on observe le monde, de la manière dont il est dirigé, on peut constater qu'il est vivifié par la vitalité de D.ieu. Il est écrit<sup>(28)</sup> : "par ma chair, je percevrai le Divin" et nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, expliquent<sup>(29)</sup> : "tout comme l'âme emplit le corps, le Saint béni soit-Il emplit Son monde". Tout cela est parfaitement clair et "évident", au point que les justes des nations eux-mêmes ont la foi, comme on le sait<sup>(30)</sup>. Aucun témoignage n'est donc nécessaire, en la matière.

(23) Traité Roch Hachana 22b et références indiquées.

(24) Selon les termes du discours 'hassidique intitulé : "Il porta témoignage", à cette référence et le Likouteï Torah souligne, à cette référence, que : "la Torah n'a pas rendu le témoignage nécessaire".

(25) Selon les termes du discours 'hassidique intitulé : "Il porta témoignage", à cette référence.

(26) On verra le Likouteï Torah, à la même référence et à partir de la page 7a, de même que le discours 'hassidique intitulé : "Il porta témoignage", à cette référence. Mais, le Or Ha Torah, Parchat Choftim, à partir de la page 847, donne une autre explication.

(27) On verra aussi, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Vaét'hanan, dans le premier discours 'hassidique intitulé : "et, tu sauras" et dans son commentaire, à partir de la page 6a et Parchat Emor, à partir de la page 31b et le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, Mitsva de la foi en D.ieu, au chapitre 1.

(28) Job 19, 26.

(29) Midrash Sho'her Tov sur Tehilim 103, 1. On verra le Midrash Vaykra Rabba, à la fin du chapitre 4 et le traité Bera'hot 10a.

(30) On verra le Séfer Ara'him 'Habad, tome 2, à l'article : "nations du monde", au paragraphe 2 et les références indiquées.

### *Choftim*

Concernant la foi en la Divinité qui dépasse le monde, ce que le Zohar et la 'Hassidout appellent : "la lumière qui entoure les mondes", aucun "témoignage" n'est nécessaire non plus. Même si cet aspect de la Divinité ne peut pas être perçu par la logique subissant les limites du monde, cette même logique permet d'établir l'existence d'une Lumière divine qui la transcende.

Après avoir établi que la vitalité divine habite le monde, la logique suscite la prise de conscience que : "ce n'est pas l'aspect déterminant de la Divinité qui crée les mondes"<sup>(31)</sup>. Il est des aspects du Divin qui dépassent le monde et l'intellect<sup>(32)</sup>.

A ce niveau également, aucun "témoignage" n'est nécessaire. Il ne s'agit pas d'un fait "évident", puisque l'on ne peut pas le comprendre logiquement. C'est, néan-

moins, "ce qui est appelé à se révéler", puisque ce qui dépasse la logique peut être établi de manière logique.

Le "témoignage" à proprement parler porte donc sur l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, dépassant même la Lumière qui entoure les mondes, totalement inaccessible à la logique. Or, cette Essence de D.ieu est : "totalement cachée". Il est alors approprié et utile de porter "témoignage" pour révéler l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, tout comme un témoignage, au sens le plus littéral, permet de révéler ce qui est : "totalement caché". En l'occurrence, il s'agit bien de mettre en évidence ce qui est "totalement caché", selon les deux formes de "témoignage" précédemment citées :

A) Les témoins de clarification : la production du "témoignage" a pour objet de montrer et de révéler la Force

(31) Selon les termes de l'Admour Hazaken dans le Torah Or, Meguilat Esther, à la page 99b, le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 8a, qui se réfère à l'Essence de D.ieu, transcendant la Lumière qui entoure les mondes.

(32) C'est le fait de : "déduire une idée d'une autre idée", comme l'explique, notamment, le début du Séfer Ha Maamarim 5670.

*Likouteï Si'hot*

de l'En Sof\* se trouvant au sein de la création. Un tel témoignage revient alors aux cieux et à la terre. On sait<sup>(33)</sup>, en effet, que la pérennité des cieux, par eux-mêmes et de la terre, à travers les différentes espèces, émane uniquement de la force de l'En Sof\*. De ce fait, les cieux et la terre sont les témoins de clarification de l'Essence de D.ieu, béni soit-Il<sup>(34)</sup>.

B) Les témoins d'établissement : d'autres témoins ont la capacité de révéler l'Essence de D.ieu dans le monde, si

l'on peut s'exprimer ainsi, tout comme ces témoins qui établissent la validité de l'action. Ce sont les âmes d'Israël implantées en l'Essence de D.ieu. Quand celles-ci mettent en pratique la Torah et les Mitsvot<sup>(35)</sup>, elles ont effectivement le pouvoir de révéler l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, dans le monde.

C'est aussi la raison profonde pour laquelle les témoins du mariage sont des témoins d'établissement. La finalité du mariage est, en effet : "croissez"<sup>(36)</sup> et multi-

(33) On verra, en particulier, le Guide des égarés, au début du tome 2, le début du Séfer Ha 'Hakira du Tséma'h Tsédek, à partir de la page 101b et les références indiquées, le discours 'hassidique intitulé : "Sonnez du Chofar", de même que le Likouteï Si'hot, tome 5, aux pages 97 et 98, dans les notes 19 et 21, avec les références indiquées.

(34) L'aspect véritable de l'En Sof est uniquement Son Essence, béni soit-Il, selon le discours 'hassidique intitulé : "et, Il conduisit", de 5666, aux pages 167 et 168. On verra le Likouteï Si'hot, précédemment cité, dans la

note 19, qui dit que l'armée céleste, possédant la pérennité, de manière essentielle, puisqu'elle est immuable, exprime l'aspect infini de l'Essence de D.ieu, alors que l'armée de la terre montre que D.ieu n'a pas de début et qu'Il a donc le pouvoir de créer à partir du néant. On consultera ce texte.

(35) Car elles sont aussi implantées en l'Essence de D.ieu et sont, de ce fait, des "témoins", comme l'expliquent le Likouteï Torah, Parchat Pekoudéï, à partir de la page 4b et le discours 'hassidique intitulé : "Il porta témoignage".

(36) Béréchit 1, 28.

## *Choftim*

pliez”<sup>(37)</sup>. Or, la naissance est la révélation de l’En Sof ici-bas. Elle permet d’avoir des enfants et des petits-enfants, jusqu’à la fin des générations, comme on le sait<sup>(38)</sup>. C’est donc bien le mariage qui révèle l’En Sof dans ce monde et ceci s’exprime au sens le plus littéral, de sorte que les témoins du mariage sont bien des “témoins d’établissement”.

6. On peut toutefois se poser la question suivante. Les cieux et la terre révèlent la force de l’En Sof au sein de la création. Quel est donc le rôle, le fait nouveau qui est introduit par les “témoins d’accomplissement”, les âmes

d’Israël, révélant l’Essence de D.ieu, béni soit-Il, ici-bas.

L’explication est, de façon générale, la suivante. Les cieux et la terre portent effectivement témoignage sur la puissance de l’En Sof, dans le monde. Néanmoins, ils ne parviennent pas à montrer que ce monde n’a aucune existence indépendante<sup>(39)</sup>, qu’il est totalement soumis à l’En Sof, béni soit-Il.

Tel est donc l’apport spécifique des Juifs. Par leur pratique de la Torah et des Mitsvot, ceux-ci établissent, à l’évidence, que : “il n’est nul autre que Lui”<sup>(40)</sup>, que le

(37) On verra le Roch sur le traité Ketouvet, chapitre 1, au paragraphe 12. C’est pour cela que l’on n’a pas instauré, lors du mariage, la bénédiction : “d’épouser l’homme” et l’on verra ce que dit la note, à ce propos. Le Gilayon Maharcha sur le Sifteï Cohen, Yoré Déa, chapitre 28, au paragraphe 5 indique que, de ce fait, on ne dit pas la bénédiction de Chéhé’héyanou, lors d’un mariage. On verra la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 17, à partir de la page 174, commentant l’enseignement de nos Sages, énoncé dans le traité Chabbat 118b, qui dit : “toute ma vie, j’ai appelé mon épouse : ‘ma maison’.”

(38) On verra la longue explication de la séquence de discours ‘hassidiques intitulée : “réjouir, tu réjouiras”, à partir de la page 5 et le Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 40a, à propos de la capacité des enfants d’Israël.

(39) On verra la longue explication du Likouteï Si’hot, tome 8, qui est citée à la note 33 et ses références, selon laquelle la force de l’En Sof, à l’origine du caractère immuable des créatures ne s’introduit pas profondément en elles. D’une manière intrinsèque, celles-ci restent donc putréfiables. On consultera ce texte.

(40) Vaét’hanan 4, 35.

*Likouteï Si'hot*

monde est totalement unifié<sup>(41)</sup> à l'Essence de D.ieu.

7. Pour mieux comprendre tout cela, nous devons rappeler, au préalable, ce que disent nos Sages<sup>(42)</sup>, à propos du verset<sup>(43)</sup> : "la terre eut peur, puis elle se calma". Ils précisent que : "tout d'abord, elle eut peur, puis, au final, elle se calma". Avant le don de la Torah, le monde vivait dans la crainte, à propos de sa pérennité, ce qui veut dire que son existence était faible. Par la suite, les enfants d'Israël acceptèrent la Torah et, dès lors, "elle se calma". De cette façon, le don de la Torah conféra un caractère immuable et fort à l'existence du monde.

Certes, ce qui vient d'être dit semble difficile à compren-

dre. Le monde possède une existence matérielle et concrète. *Olam*, monde, est de la même étymologie que *Elem*, voile<sup>(44)</sup> de la Divinité. Le don de la Torah provoqua l'affaiblissement de ce voile du monde et il l'affina. Comme le relatent nos Sages<sup>(45)</sup>, lors du don de la Torah, "aucun oiseau ne gazouilla... le monde était silencieux". De ce fait, c'est uniquement après le don de la Torah que l'on peut sanctifier l'objet matériel, comme on le sait<sup>(46)</sup>. Dès lors, comment dire de l'existence du monde qu'elle fut renforcée par le don de la Torah ?

Il est vrai que D.ieu fixa une condition à la création originelle : "si les enfants d'Israël acceptent la Torah, vous vous maintiendrez. Si ce n'est pas le cas, Je vous ferai

(41) C'est ainsi qu'il est dit, textuellement : "D.ieu monde" et non : "D.ieu du monde". On verra, à ce propos, notamment, le *Likouteï Torah*, *Parchat Tavo*, à la page 43c et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 1, au chapitre 133.

(42) *Traité Chabbat* 88a et *Avoda Zara* 3a.

(43) *Tehilim* 76, 9.

(44) On verra, notamment, le *Likouteï Torah*, *Parchat Chela'h*, à la page 37d et les *Biyoureï Ha Zohar*, à la page 355.

(45) *Midrash Chemot Rabba*, à la fin du chapitre 29.

(46) On verra la longue explication du *Likouteï Si'hot*, notamment tome 3, à partir de la page 887, tome 5, à partir de la page 88 et les références indiquées.

## *Choftim*

retourner au néant et à la désolation”<sup>(42)</sup>. Il n’y a cependant là qu’un élément supplémentaire, s’ajoutant à l’existence intrinsèque du monde, comme celui qui assortirait une action d’une certaine condition, auquel cas cette condition s’ajoute à l’action proprement dite<sup>(47)</sup>.

Même si la création fut faite : “pour la Torah et pour Israël”<sup>(48)</sup>, il semble, néanmoins, que ce ne soit là qu’une condition, s’ajoutant à elle, puisque le monde fut créé “pour” un second élément. En revanche, l’existence propre-

ment dite du monde n’est pas la Torah et Israël.

En application de tout cela, le don de la Torah aurait donc dû provoquer un affaiblissement de l’existence proprement dite du monde et non lui conférer la puissance !

8. L’explication de tout cela est donc la suivante. On constate, chez un homme, que l’objectif et la finalité d’une action sont distincts de cette action elle-même. Il en est ainsi parce que l’on doit, pour ce qui le concerne, faire une différence entre le potentiel et

(47) Si la condition n’est pas remplie, l’action est rétroactivement annulée. On verra, à ce sujet, la longue explication sur la condition de la traversée de la mer Rouge, qui “emplit sa condition et retrouva sa force”, comme l’explique le Likouteï Si’hot, tome 6, dans la première causerie de la Parchat Bechala’h. Néanmoins, il y a là comme un élément indépendant, supprimant l’action qui a été menée. On consultera, à ce propos, le Rambam, lois du divorce, chapitre 8,

au paragraphe 22 et les commentaires, à cette référence, qui dit que c’est l’annulation des témoins qui supprime l’action, mais ce point ne sera pas développé ici.

(48) Otyot de Rabbi Akiva, chapitre 2. Léka’h Tov et commentaire de Rachi, au début de la Parchat Béréchit. On verra aussi le Midrash Tan’houma, édition Bober, au chapitre 10, le Midrash Béréchit Rabba, chapitre 1, au paragraphe 4 et Vaykra Rabba, chapitre 36, au paragraphe 4.

*Likouteï Si'hot*

son application concrète<sup>(49)</sup>. L'un et l'autre ne sont pas identiques, ce qui a pour effet que l'objectif d'une action n'est pas cette action elle-même.

Chez D.ieu, à l'inverse, "le potentiel n'a pas besoin d'une application"<sup>(49)</sup>. De ce fait, l'existence même de l'application est le potentiel. Il en est bien ainsi pour la finalité de la création, qui est : "pour la Torah et pour Israël". Ceux-ci sont donc l'existence véritable<sup>(50)</sup>, non pas la matière du monde et tout ce qui est concret<sup>(51)</sup>.

C'est la raison pour laquelle on peut constater que les lois de la Torah tiennent compte de la raison d'être d'un objet, non uniquement de son aspect matériel et concret. C'est le cas, par exemple, de la loi<sup>(52)</sup> selon laquelle : "celui qui transporte, pendant le Chabbat, moins que la quantité minimale de nourriture dans un ustensile n'est passible d'aucune peine, y compris pour cet ustensile, car celui-ci est accessoire à la nourriture".

Cela veut dire que l'ustensile, par son contour matériel, possède bien les dimensions

(49) On verra le Pardès, porte 11, au chapitre 3, qui est cité et commenté dans le Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, à la Mitsva de la foi en D.ieu, au chapitre 11, la séquence de discours 'hassidiques de 5666, à partir de la page 5 et à partir de la page 139, de même que les additifs, à partir de la page 604, dans l'édition de 5736, de même que les discours 'hassidiques intitulés : "reviens, Israël" et : "vous prendrez pour vous", de 5671.

(50) En effet, "pour la Torah" n'est pas une raison qui s'ajoute à la création, mais bien la création elle-même et l'on verra notamment, à ce propos, le Likouteï Si'hot, précédemment cité, à la page 91. Néanmoins, une "condi-

tion avec la création" est nécessaire, car, en référence avec les créatures et ce qui les concerne, l'existence de la création et son objet sont bien deux éléments différents, comme on le précisera par la suite, au paragraphe 10.

(51) On verra le Séfer Ha Mitsvot, à la même référence, à la fin du chapitre, citant le Rambam : "l'existence des créatures, telle qu'elle nous apparaît, ne correspond pas à leur véritable nature. Leur véritable nature se trouve dans la Pensée du Créateur, béni soit-Il". On consultera ce texte.

(52) Michna du traité Chabbat 93b et Rambam, lois du Chabbat, à la fin du chapitre 18.



### *Choftim*

requis pour être considéré comme effectuant un transport, pendant le Chabbat et celui-ci qui le déplace pour lui-même transgresse bien le Chabbat. En revanche, si cet ustensile est déplacé uniquement pour la nourriture qu'il contient, son existence matérielle est alors soumise à cet objectif, au point de lui devenir accessoire. L'ustensile est alors considéré comme une partie de la nourriture et, cette dernière n'ayant pas la quantité requise, l'ustensile ne l'a pas non plus, même s'il la possède matériellement.

9. Chaque notion de la dimension profonde de la Torah existe, au moins d'une manière allusive, dans sa partie révélée. Il en est de même également pour l'affirmation, formulée ci-dessus, selon laquelle l'existence du monde est la Torah et Israël. Celle-ci figure à différentes références de la partie révélée de la Torah, au moins en allusion. C'est le cas, par exemple, dans les Tossafot.

(53) Traité Chabbat 24b et références indiquées.

(54) Traité Chabbat 24b.

(55) Dans les traités Chabbat 24b, Pessa'him 46a et Beïtsa 27b.

La Hala'ha précise que : "l'on ne brûle pas de sacrifices pendant la fête"(53), car on le fait uniquement pour D.ieu et non pour les hommes. De même, il est interdit de brûler la Terouma devenue impure pendant la fête<sup>(54)</sup>. Mais, les Tossafot s'interrogent<sup>(55)</sup>, à ce sujet : il est permis de tirer profit de la combustion de la Terouma et, dès lors, pourquoi ne serait-il pas permis de la brûler pour : "faire chauffer sa casserole", auquel cas elle servirait effectivement pour la nourriture que l'on consomme ? Les Tossafot répondent<sup>(56)</sup> : "Elle est également consacrée au service de D.ieu. Son utilité pour les hommes est donc accessoire devant l'utilité pour D.ieu et, de ce fait, comme si elle était entièrement consacrée à D.ieu".

Au sens le plus simple, cette explication doit encore être précisée : pourquoi le besoin de D.ieu supprime-t-il celui des hommes ? Nous pouvons le comprendre d'après ce qui a été exposé au préalable. L'existence vérita-

(56) Traité Beïtsa 27b. On verra les Tossafot sur les traités Chabbat et Pessa'him, qui sont formulés d'une manière quelque peu différente.

*Likouteï Si'hot*

ble de toute chose, dans le monde, est la Torah et Israël. Si l'on se sert du monde avec l'objectif, le but qui convient, en mettant en pratique des Mitsvot avec sa matérialité, son existence extérieure se soumet et disparaît<sup>(57)</sup>. Il ne reste alors que le but ultime de l'existence, la Mitsva.

En l'occurrence, l'objet, la raison d'être de cette combustion de la Terouma est le service de D.ieu. Et, de ce fait, l'utilité d'une telle combustion pour l'homme devient alors totalement secondaire<sup>(58)</sup>.

10. Ce qui vient d'être dit conduit à se poser une question allant en direction opposée, comme celle que l'on a formulée au paragraphe 6. La finalité de la création, la Torah et Israël, ne fut pas atteinte

lors du don de la Torah, mais bien depuis son début. D'emblée, telle fut bien l'existence véritable et, dès lors, quel fut donc l'apport du don de la Torah, justifiant qu'à ce moment-là seulement le monde retrouve le calme ?

L'explication est la suivante. L'existence véritable de la création est sa raison d'être uniquement du point de vue de D.ieu, car, pour ce qui Le concerne, il n'y a pas de différence entre le potentiel et son application, comme on l'a dit au paragraphe 8. En revanche, du point de vue des créatures, pour lesquelles il existe effectivement une différence entre le potentiel et son application, il n'est pas perceptible que la Divinité est l'existence véritable du monde<sup>(59)</sup>.

(57) Comme la suppression de la mesure du réceptacle, précédemment citée, au paragraphe 8.

(58) D'après ce qui est expliqué dans ce texte, on peut répondre à la question qui est posée par les Tossafot sur le traité Beïtsa 27b, à propos de la manière de griller le sacrifice de Pessa'h : "lors de la fête, celui-ci est très nécessaire, quand il est grillé par

le feu". En effet, le sacrifice de Pessa'h : "est offert, d'emblée, dans le but d'être consommé", comme le précise la Michna du traité Pessa'him 76b. Il en résulte que l'on grille le Pessa'h dans le but de le consommer et sa consommation ne disparaît donc pas devant le besoin de Mitsva, consistant à le griller.

*Choftim*

La finalité ultime est donc de révéler et de mettre en évidence, au sein de la création, du point de vue du monde lui-même, que son existence véritable est la Torah et Israël. C'est ainsi que le monde peut être unifié à la Divinité de façon évidente, y compris selon la perception du monde.

C'est donc pour cette raison que le monde fut tranquillisé précisément lors du don de la Torah. Avant cela, le monde ne laissait pas apparaître à l'évidence le lien qui existe entre lui, la Torah et Israël. De ce fait, la matière du monde avait une emprise forte, à l'image de l'ustensile considéré d'une manière indépendante, qui est alors pris en compte sur la base de ses mesures propres, pour ce qui concerne son transport pendant le Chabbat, comme on l'a dit au paragraphe 8.

Puis, lors du don de la Torah, fut accordée la force de révéler, dans le monde, de son point de vue, son existence véritable. C'est la raison pour laquelle le monde se tranquillisa.

11. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre également la différence qu'il convient de faire entre le "témoignage" des cieux et de la terre, d'une part, celui des âmes d'Israël, d'autre part. Il est dit<sup>(60)</sup> que : "le Saint béni soit-Il conçut l'envie de posséder une demeure parmi les créatures inférieures", une demeure pour Son Essence, béni soit-Il<sup>(61)</sup>. Il en fut donc effectivement ainsi, comme on l'a indiqué au paragraphe 8. L'Essence de Dieu, béni soit-Il, a Sa demeure parmi les créatures inférieures<sup>(62)</sup>, ce qui s'exprime<sup>(63)</sup> aussi par la pérennité des cieux et de la terre, établissant que la force

(59) Le potentiel se passe d'application effective, mais il est alors lui-même théorique, comme l'indiquent les références qui sont citées dans les notes 49 et 51.

(60) Tanya, au début du chapitre 36 et l'on verra, notamment, le Midrash

Tan'houma, Parchat Nasso, au chapitre 16.

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

*Likouteï Si'hot*

de l'En Sof anime la création, comme on l'a longuement montré.

A l'inverse, dans la mesure où il en est ainsi uniquement du point de vue de D.ieu, les cieux et la terre, d'une part, la force de l'En Sof, d'autre part, restent deux éléments distincts et, pour que s'accomplisse la finalité divine, pour que la demeure de D.ieu soit aussi le fait des créatures elles-mêmes, les âmes d'Israël doivent mettre en pratique la Torah et les Mitsvot. C'est de cette manière qu'elles bâtissent cette

demeure de D.ieu parmi les créatures inférieures, par l'intermédiaire de ces créatures inférieures elles-mêmes<sup>(64)</sup>.

C'est, en outre, la raison, selon la dimension profonde de la Torah, pour laquelle les témoins d'établissement confèrent sa valeur à l'acte, comme on l'a indiqué au paragraphe 3. C'est ainsi grâce au "témoignage" des Juifs que la création reçoit toute sa valeur<sup>(65)</sup>, qu'elle connaît la tranquillité, comme on l'a longuement montré.

(62) On verra le discours 'hassidique intitulé : "comment", de 5731, au chapitre 2, dans le Kountrass Maamarim, à la page 114 et le Séfer Ha Maamarim 5670, à la page 216 : "le monde fut créé à la perfection". Cela veut dire qu'il fut créé de façon qu'il soit apte et prêt pour la révélation de la Lumière qui est l'Emanation essentielle de la Présence divine.

(63) On consultera la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 1, à la fin du chapitre 60, à propos du fait que : "toute stature s'incline devant Toi"

(64) On verra, à ce propos, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 12, à partir de la page 73 et dans les notes.

(65) Il en est de même pour D.ieu, béni soit-Il. Il y a effectivement un moyen : "d'établir", comme le disent nos Sages, dans le Sifri, sur le verset Bera'ha 33, 5 et le Midrash Tehilim, éditions Bober, au verset 123, 2, cité et expliqué dans le Or Ha Torah, Na'h, à la page 182, sur le verset Ichaya 43, 12 : "Vous êtes Mes témoins, Parole de l'Eternel et Je suis D.ieu". En effet, "c'est quand vous êtes Mes témoins que Je suis D.ieu. Si vous n'êtes pas Mes témoins, Je ne suis pas D.ieu". On verra aussi l'enseignement de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, dans le Midrash E'ha Rabba, chapitre 1, au paragraphe 6 : "on ajoute de la force et de la puissance à D.ieu". Et, il y a d'autres exemples encore.

## *Choftim*

12. Ce qui vient d'être dit nous permet de préciser, selon la dimension profonde de la Torah, la différence, exposée au paragraphe 2, entre les témoins de clarification et les témoins d'établissement. En effet, ces derniers portent témoignage lorsqu'ils assistent à l'action, alors que les premiers le font devant le tribunal.

Le témoignage des cieux et de la terre, à lui seul, ne révèle pas l'Essence de D.ieu dans le monde et il ne la met pas en évidence. En effet, les cieux et la terre sont partie intégrante de ce monde, *Olam*, de la même étymologie que *Elem*, le voile. Et, la force de l'En Sof s'exprime, en les cieux et en la terre, non pas par la nature même de leur existence, mais bien par un effet de D.ieu<sup>(66)</sup>, même si les

Juifs ont le pouvoir d'observer en eux la force de l'En Sof. C'est la raison pour laquelle, même après qu'ils aient porté ce témoignage, l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, reste totalement cachée.

La perfection de la "clarification" et de la révélation ne sera obtenue que dans le monde futur, quand le monde atteindra la plus haute plénitude. Alors, "l'honneur de D.ieu se révélera et toute chair verra"<sup>(67)</sup>, la force de l'En Sof animant les cieux et la terre se dévoilera au point d'être perceptible aux yeux de chair.

Pourtant, le témoignage des âmes d'Israël va en sens inverse. Les Juifs mettent en évidence l'Essence de D.ieu en Le servant et ils le font de façon immédiate, dès que la Mitsva est mise en pratique.

(66) On verra les références qui sont citées dans la note 39.

(67) Ichaya 40, 5 et l'on verra le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 63, de même que les références indiquées.

L'explication est que la vision n'a pas l'effet de la révélation de : "la Face de D.ieu", mais bien celui de la chair physique. On consultera ce texte.

*Likouteï Si'hot*

Puis, dans le monde futur, se révélera ce qui a d'ores et déjà été pleinement accompli pendant le temps de l'exil<sup>(68)</sup>.

13. Tout comme il existe un "témoignage" là-haut, il en est un également dans le service de D.ieu de l'homme. L'approche de ce service peut être rationnelle et il est alors "révélé", évident que l'on doit servir D.ieu. A un stade plus haut, il y a le service de D.ieu qui transcende toute logique et fait appel au don de sa propre personne, mais ce service peut aussi ne pas être, à proprement parler, un "témoignage", car il dépend des limites de l'intellect et il introduit uniquement une abnégation s'insérant dans les lois du Choul'han Arou'h<sup>(69)</sup>. Chaque élément peut alors être calculé et l'on peut, à tout moment, se demander si le Choul'han

Arou'h demande cette abnégation ou non.

La forme la plus haute du service de D.ieu est donc celle qui émane du lien d'un Juif à l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, de par l'essence de l'âme. L'abnégation ne connaît alors aucune limite, aucun calcul<sup>(70)</sup>. C'est à propos de cette forme du service de D.ieu qu'il est dit : "vous êtes Mes témoins". De la sorte, les Juifs portent témoignage et ils mettent bien en évidence l'Essence de l'En Sof ici-bas.

14. Il y a aussi un autre point. Toute l'existence du monde est, comme on l'a dit, sa raison d'être, la Torah et Israël. Puis, lorsque cette raison d'être s'exprime clairement, l'apparence extérieure du monde disparaît.

(68) C'est l'explication des propos de nos Sages, dans le traité Avot, chapitre 4, à la Michna 17 : "un moment de Techouva et de bonnes actions dans ce monde est préférable à toute la vie du monde futur". Dans le monde futur, en effet, il n'y aura qu'une révélation, qu'un dévoilement de l'Essence, Qui apparaît quand un Juif met en pratique la Mitsva, dans ce monde. On verra aussi, à ce sujet, la longue expli-

cation du Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 243 et les références indiquées.

(69) On verra le Rambam, lois des fondements de la Torah, au chapitre 5, le Tour et Choul'han Arou'h, Yoré Déa, au chapitre 157 et les commentateurs, à cette référence.

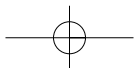
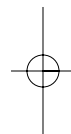
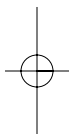
(70) On verra, notamment, le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 1072.

*Choftim*

Un enseignement en les mondes", ou même ce qui découle. Quand un Juif va dépasse la rationalité tout en mettre en pratique une lui restant lié, la "Lumière de Mitsva, rien ne doit l'arrêter, D.ieu qui entoure les mondes", laissent une place à ni sa propre existence, ni des", laissent une place à aucun autre élément. En effet, l'existence des créatures. la Mitsva supprime toutes les contingences extérieures pouvant la dissimuler. Et, c'est alors cette Mitsva qui est bien l'existence véritable.

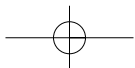
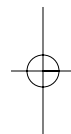
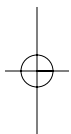
Un tel sentiment est inspiré par le "témoignage" de l'âme. La rationalité, la "Lumière de D.ieu qui emplit

Seule la forme du service de D.ieu qui émane de l'essence de l'âme et qui est liée à Son Essence, béni soit-Il, permet à un Juif d'avoir cette conscience, lui fait effectivement ressentir que l'existence véritable du monde est la Divinité, la Torah et Israël.





**TETSE**



## *Tetsé*

## *Tétsé*

### *Les modalités du mariage*

(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Tétsé

13 Elloul<sup>(1)</sup> 5714-1954)

(Likouteï Si'hot, tome 19, page 215)

1. Des versets de notre Paracha<sup>(1\*)</sup>, “quand un homme prendra une femme et aura une relation avec elle... elle sortira... elle sera...”, on déduit<sup>(2)</sup> que : “une femme est acquise avec de l’argent, un

document ou une relation conjugale”. On apprend l’argent du verset : “quand un homme prendra une femme”<sup>(3)</sup>, la relation conjugale de l’expression : “aura une relation avec elle”<sup>(4)</sup> et le docu-

(1) Cette date est celle du mariage du Rabbi Rayats, à la veille du saint Chabbat Tétsé 5657. Et, l’on notera que le mariage de son père, le Rabbi Rachab, était aussi à l’issue du saint Chabbat Tétsé, 11 Elloul 5635.

(1\*) 24, 1-2. On verra les versets qui sont cités par le Rambam, au début de ses lois du mariage, dans le Séfer Ha Mitsvot, à l’Injonction n°213 et dans son commentaire de la Michna, au début du traité Kiddouchin, de même que le ‘Hinou’h, à la Mitsva n°552. On consultera aussi les différentes versions du Rambam dans l’édition Fraenkel, à cette référence, mais ce point ne sera pas développé ici.

(2) Dans le Sifri, sur ce verset. On verra le traité Kiddouchin 4b et pages suivantes, le Yerouchalmi, au début du traité Kiddouchin, de même que les notes 1\* et 3.

(3) C’est ce que disent le Sifri et le Yerouchalmi, à cette référence. Le Babli ajoute, à la page 4b, que : “l’on prend uniquement avec de l’argent, ainsi qu’il est dit : ‘j’ai donné l’argent, prends le champ’”. On verra aussi la page 2a et le Korban Ha Eda, à cette référence, qui interprète de cette façon le Yerouchalmi. On verra aussi le Yerouchalmi qui est cité à la note 10.

(4) C’est ce que disent le Sifri, le Babli et le Yerouchalmi, à cette référence. En revanche, selon Rabbi Yo’hanan, à la page 9b et, de même, au début du Yerouchalmi, on le déduit du verset : “ayant eu une relation avec un homme”, dans le verset Tétsé 22, 22. On verra, à ce propos, les références qui sont citées dans les notes 1\* et 6.

*Likouteï Si'hot*

ment de : "elle sortira... elle sera", puisque : "l'on compare l'entrée avec l'un à la sortie de chez l'autre. Tout comme la sortie de chez l'un s'effectue avec un document, il en est de même également pour l'entrée chez l'autre".

On peut donc épouser une femme par l'un de ces trois moyens, mais, malgré cela, "les enfants d'Israël ont l'usage de sceller un mariage par de l'argent ou par sa contre-valeur"<sup>(5)</sup> et l'on peut penser qu'il en est ainsi parce que le mariage par l'argent est le premier moyen d'acquisition que l'on apprend du verset : "quand un homme prendra"<sup>(6)</sup>.

Tout ce qui figure dans la Torah est particulièrement précis et il faut bien en conclure que le mariage par l'argent exprime le contenu, l'idée générale d'un mariage, bien au-delà de celui qui est effectué par un document ou bien par une relation conjugale. C'est ce que nous montrerons.

2. La Guemara<sup>(7)</sup> établit d'une autre façon que l'on peut se marier avec de l'argent. Elle le déduit du verset : "elle sortira gratuitement, sans argent"<sup>(8)</sup> et elle explique, à ce sujet, que : "il n'y a pas d'argent pour ce maître, mais il y en a pour un autre", quand elle divorcera<sup>(9)</sup>. Or, "qui est ce maître ? C'est le père"<sup>(10)</sup>.

(5) Rambam, lois du mariage, chapitre 3, au paragraphe 21, qui dit ensuite : "de même, s'il veut contracter le mariage avec un document, il peut le faire". On verra le traité Yebamot 31b, qui affirme que : "dans la plupart des cas, on a recours à l'argent", le Ran, au début du traité Kiddouchin et la note suivante.

(6) Comme le disent le Rachba et le Ritva, au début du traité Kiddouchin, justifiant ainsi que l'auteur de la Michna cite l'argent en premier lieu.

(7) 3, 2.

(8) Michpatim 21, 11.

(9) Commentaire de Rachi, à cette référence du traité Kiddouchin, au paragraphe : "elle sortira".

(10) Le Yerouchalmi, à cette référence, dit : "d'où sait-on que l'on peut se marier avec de l'argent, sans relation conjugale ? On le déduit du verset : elle sortira gratuitement, sans argent. S'il en prend une autre, il le fera avec de l'argent, comme pour la première".

## Tetsé

On peut penser qu'une différence existe, dans le mariage par l'argent, selon qu'on le déduise du verset : "quand un homme prendra une femme", figurant dans notre Paracha, ou bien de : "elle sortira gratuitement, sans argent"<sup>(11)</sup>.

Nous le comprendrons en rappelant une explication du Rav de Ragatchov sur le mariage avec l'argent<sup>(12)</sup> : "la cause est-elle l'acquisition, grâce à laquelle cette femme

est mariée, ou bien est-elle, au contraire, le mariage, qui permet de faire cette acquisition ?"<sup>(13)</sup>. En d'autres termes, la femme est-elle mariée parce qu'elle a acquis l'argent qu'on lui a remis ou bien, à l'inverse, se marie-t-elle d'abord pour acquérir cet argent ensuite ? Il cite, en fait, des preuves accréditant ces deux interprétations à la fois.

La Hala'ha<sup>(14)</sup> précise que : "si une femme se tient dans le domaine public et que l'on

(11) La Guemara, à la page 4b, dit : "il fallait écrire : 'elle sortira gratuitement' et il fallait écrire : 'quand un homme prend une femme'" et l'on verra le commentaire de Rachi, à cette référence. Le Pnéï Yochoua, à cette référence et à la page 3b, écrit qu'il en est ainsi uniquement selon l'avis de Rachi, qui considère que, d'après l'auteur de cette Michna, on ne déduit rien du verset : "sans argent". Il n'en est pas de même, en revanche, d'après les Tossafot et l'on verra, à ce propos, le Atsmot Yossef, à cette référence, à la page 13a, le Maré Panim sur le Yerouchalmi, au début de cette référence, de même que, notamment, le commentaire de Rachi à la page 6b et le Avneï Milouïm, chapitre 28, au paragraphe 16.

(12) Responsa Tsafnat Paanéa'h, édition de Dvinsk, tome 1, au chapitre 9.

(13) On verra ce qu'il écrit et sa formulation, à ce propos, à différentes

références de ses livres, Tsafnat Paanéa'h, lois du mariage, chapitre 6, au paragraphe 4, ses responsa, chapitre 3, Yoré Déa, début du chapitre 34 et paragraphe 77, ses responsa publiées à Varsovie, au chapitre 267, la seconde édition aux pages 62b et 76c et d'autres références citées dans le Mefaanéa'h Tsefounot, chapitre 10, aux paragraphes 2 et 3, principes de cette article. A plusieurs de ces références, il est dit que les deux s'effectuent conjointement. On verra aussi le Beth Ha Otsar, du Rav Y. Engel, chapitre du *Beth*, principe n°9, au paragraphe 11, qui est partiellement cité à cette référence du Mefaanéa'h Tsefounot.

(14) Michna du traité Guittin 78a. Rambam, lois du mariage, fin du chapitre 4. Tour et Choul'han Arou'h, Even Ha Ezer, chapitre 30, au paragraphe 5.

*Likouteï Si'hot*

jette un acte de divorce à proximité de l'endroit où elle se trouve, elle est effectivement divorcée. Il en est de même également pour le mariage". En effet, "selon l'avis des premiers Sages"<sup>(15)</sup>, cette disposition s'applique, de la même façon, à l'argent du mariage. Or, si cette femme n'a pas encore acquis l'argent, puisqu'on ne se limite pas ici au cas où celui-ci est tombé dans ses quatre coudées<sup>(16)</sup>, com-

ment peut-elle être considérée comme étant mariée ? C'est donc bien là la preuve que : "la cause est le mariage, qui permet de faire cette acquisition", qu'elle fait l'acquisition de cet argent en étant mariée<sup>(17)</sup>.

A l'inverse, le Rav de Ragatchov cite aussi une preuve de la première interprétation, selon laquelle la cause est l'acquisition<sup>(18)</sup>. La

(15) C'est ce que disent les responsa citées à la note 12 et, à la fin du chapitre 10, il est précisé : "si ce n'étaient les propos du Rambam...". Dans la seconde édition, à la page 76, il est souligné : "selon la conception de notre maître, dont la mémoire est une bénédiction".

(16) Selon l'avis de Rabbi Yossi, à la page 78b : "même s'il y a cent coudées". On verra aussi le Ran, à cette référence, le Kessef Michné sur le Rambam, à la même référence et les commentateurs du Choul'han Arou'h, à cette référence.

(17) Les responsa précédemment citées, disent, au chapitre 10 : "de fait, on pourrait en dire long sur ce qui est exposé dans le traité Guittin, à la page 78, affirmant que, si l'argent tombe près d'elle, le mariage est valable également, bien qu'il n'y ait pas eu d'acquisition, comme cela est précisé à cette référence. Or, comment le mariage serait-il valable alors qu'il n'y

a pas eu d'acquisition ? Et, comment cet argent peut-il devenir celui du mariage alors qu'elle ne l'a pas acquis ?". Dans les responsa publiées à Varsovie, précédemment citées, il est dit : "si ce n'était les propos des premiers Sages, dont la mémoire est une bénédiction, considérant que l'acte est valable s'il est tombé à proximité d'elle, pourquoi dire : 'elle sortira et elle sera' ? Tant que l'argent ne lui appartient pas, il n'y a pas de mariage !". On verra aussi la seconde édition, qui précise : "on verra le traité Guittin 78b, qui assimile ces deux éléments", l'acquisition de l'argent du mariage et le mariage proprement dit. De ce fait, "le mariage est valable quand l'argent tombe près d'elle".

(18) On verra aussi les responsa de Varsovie, précédemment citées, le Tsafnat Paané'a'h, lois de l'idolâtrie, chapitre 2, au paragraphe 9 et lois du divorce, chapitre 6, au paragraphe 16.

*Tetsé*

Guemara dit<sup>(19)</sup> que, pour un mariage, on ne peut pas se reprendre, pas même à l'intérieur d'une même parole et l'on ne peut donc pas revenir sur cette union, après l'avoir acceptée. Le Rachbam explique<sup>(20)</sup> : "si quelqu'un épouse une femme devant témoins, puis qu'il déclare, dans la même parole : 'cet argent est un cadeau, sans objet de mariage', on ne l'écoute pas et cette femme est mariée sans l'être".

Ceci semble difficile à comprendre : pourquoi le Rachbam décrit-il un cas dans lequel l'homme fait cadeau de cet argent à la femme, plutôt que de s'en servir pour l'épouser, au lieu de dire, tout simplement, qu'il revient sur sa volonté de lui donner cet argent et lui demande de le restituer ?

Il y a donc bien là une preuve<sup>(21)</sup> que, de façon générale, un homme peut effectivement revenir sur ses pro-

pos, puisque, par principe, à l'exception du mariage, "selon la Hala'ha, ce que l'on dit dans un même contexte est considéré comme faisant partie d'une même parole"<sup>(19)</sup>. L'homme peut donc revenir sur ce don, sur l'acquisition, par elle, de cet argent, à la condition de le faire à l'intérieur d'une même parole. Cette femme n'est donc pas considérée comme étant mariée et l'argent qui lui a été donné pour en faire acquisition peut lui être repris, le regret ayant été exprimé dans une même parole.

En revanche, s'il ne revient pas sur le fait de lui avoir permis d'acquérir cet argent, mais regrette uniquement le mariage, cet homme ne remet pas en cause la propriété de l'argent puisqu'il le lui fait cadeau à la femme. En pareil cas, la Hala'ha précise qu'on ne l'écoute pas, car on ne peut pas revenir sur un mariage, y compris à l'intérieur d'une même parole.

(19) Traité Baba Batra 129b et pages suivantes.

(20) Traité Baba Batra 130a.

(21) On verra les responsa 'Hatam Sofer, Even Ha Ezer, au chapitre 97, qui interprètent les propos du Rachbam dans le sens opposé.

*Likouteï Si'hot*

Il y a donc bien là la preuve que : “la cause est l’acquisition”. En effet, si l’on disait que : “le mariage est la cause, qui permet de faire cette acquisition”, on pourrait interpréter la Guemara selon son sens littéral et dire que cet homme regrette aussi d’avoir donné de l’argent à la femme, mais que, malgré cela, “on ne l’écoute pas”, car l’argent a été acquis par cette femme au titre du mariage. Or, on ne peut pas revenir sur un mariage, pas même à l’intérieur d’une même parole. L’homme ne peut donc pas remettre en cause l’acquisition de l’argent par la femme, qui a été la conséquence du mariage.

En revanche, si l’on admet que : “la cause est l’acquisition”, que le mariage commence avec l’acquisition de l’argent et que l’homme peut donc revenir sur sa parole, comme c’est le cas chaque fois qu’il y a acquisition d’argent, on comprend pourquoi, selon le Rachbam<sup>(22)</sup>, il est question, en l’occurrence, d’un homme qui ne regrette pas d’avoir donné l’argent à cette femme. Celui-ci émet, néanmoins, le vœu de transformer l’argent du mariage en cadeau, de sorte qu’il ne remet pas en cause la propriété de cet argent. C’est uniquement le mariage qu’il refuse en faisant donc de cet argent un cadeau<sup>(23)</sup>.

(22) Le Tsafnat Paanéa’h conclut, à ce propos : “ce que dit le traité Guittin 78 s’applique au mariage par un document”. C’est aussi ce qui est dit dans les responsa, au chapitre 10, dans la seconde édition, précédemment citée et dans les responsa de Varsovie, à cette référence, qui disent : “à n’en pas douter, le Rachbam, dont la mémoire est une bénédiction, interprète ce passage du traité Guittin à propos du mariage par un document”.

(23) Concernant l’avis du Rambam, on verra la suite de cette réponse, au chapitre 9, qui donne une autre explication, justifiant qu’une remise en

cause d’un mariage dans la même parole ne soit pas valable. En effet, cette femme est désormais mariée et : “la Torah en fait un décret transcendant la raison”, mais l’on trouvera aussi une autre explication, à ce propos, dans le Likouteï Si’hot, tome 19, à la page 189. Il en résulte que, selon le Rambam, une disposition de la Torah fait que la remise en cause du mariage, au sein d’une même parole, reste sans effet. C’est aussi ce que disent les responsa, au chapitre 75. On verra aussi les responsa de Varsovie, au début du même chapitre et les références qui sont citées dans la note 18.



### *Tetsé*

3. On peut penser que telle est la différence qu'il convient de faire entre les deux références permettant d'établir que le mariage peut être effectué par de l'argent, "quand un homme prendra une femme" et : "elle sortira gratuitement, sans argent".

Le verset : "quand un homme prendra une femme" met en exergue l'action de l'homme, alors que la phrase : "il n'y a pas d'argent pour ce maître, mais il y en a pour un autre" souligne que le "maître", en l'occurrence le père, qui représente la femme, sa fille, est celui qui reçoit l'argent.

De ce fait, si l'on déduit le mariage par l'argent du verset : "quand un homme pren-

dra une femme", il y a lieu de penser que ce mariage est scellé par l'action, en l'occurrence par le don d'argent de la part de l'homme. L'homme "prend" cette femme, qui, de la sorte, acquiert l'argent(24).

A l'inverse, si l'on dit que : "il y a de l'argent pour un autre maître"(25), on peut admettre que le don de l'argent par l'homme n'est pas suffisant pour réaliser le mariage. Celui-ci est effectif uniquement quand la femme reçoit l'argent et en devient propriétaire.

4. Toutes les notions de la partie révélée de la Torah découlent de ce qu'elles sont dans sa dimension profonde et il en est de même également pour ce qui fait l'objet

(24) La Guemara constate une identité de termes, "prendre", entre le mariage et l'acquisition du champ d'Ephron. De fait, le verbe "prendre" désigne bien l'acquisition, mais, néanmoins, "il n'y a pas là une identité de termes, à proprement parler, mais plutôt une clarification, en général, puisque, dans un cas comme dans l'autre, on se sert d'argent", selon les termes du Ritva, commentant,

notamment, le traité Kiddouchin 2a. En revanche, la définition et les modalités de ces deux acquisitions ne sont pas comparables.

(25) Il est bien évident qu'il en est ainsi selon l'interprétation du Yerouchalmi : "ceci et cela est réalisé avec de l'argent". Peut-être est-il possible de répondre, de cette façon, à la question qui est posée par les Tossafot, à la page 4b.

*Likouteï Si'hot*

de notre propos. Comme on le sait<sup>(26)</sup>, la signification profonde de l'affirmation selon laquelle : "la femme est acquise à son mari"<sup>(27)</sup> est la description de l'union entre le Saint béni soit-Il et l'assemblée d'Israël. Celle-ci est scellée par les trois éléments que sont l'argent, le document et la relation conjugale<sup>(28)</sup>.

Un mariage, ici-bas, entre un homme et une femme, présente deux aspects<sup>(29)</sup>. D'une part, la femme est acquise par son mari. D'autre part, elle est interdite aux autres hommes. Or, on retrouve les deux mêmes aspects dans l'union<sup>(30)</sup> entre D.ieu et les Juifs. D'une part, les Juifs sont attachés à D.ieu. D'autre part, ils se séparent et se détachent de tout ce qui voile et occulte ce lien, des domaines du monde.

Ils se préservent ainsi et ils se mettent à l'abri des attrait de la matière.

Dans un mariage, ici-bas, ces deux aspects sont liés, au point de ne pouvoir les dissocier. Et, il en est de même également pour le mariage de D.ieu et des Juifs. La présence des deux aspects à la fois est alors indispensable, comme le souligne le Hovat Ha Levavot<sup>(31)</sup> : "il est impossible que nous éprouvions l'amour du Créateur en notre cœur si l'amour des plaisirs du monde s'installe en nous".

5. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre la raison profonde de la coutume juive consistant à se marier précisément en faisant acquérir de l'argent à la femme. En effet, l'objet pro-

(26) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Bechala'h, à la page 1c et le début du Kéter Chem Tov, au paragraphe 10.

(27) Selon les termes de Rachi, au début du traité Kiddouchin.

(28) On verra le Likouteï Torah et le Kéter Chem Tov, à cette référence, le Or Ha Torah, Chevouot, aux pages 199 et 204, les Biyoureï Ha Zohar, du Tséma'h Tsédek, à la page 92, le Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la

page 130 et le Likouteï Lévi Its'hak, Iguerot, à la page 204.

(29) On verra, notamment, le Tsafnat Paanéa'h, lois du mariage, chapitre 3, au paragraphe 15.

(30) On consultera le Tanya, chapitre 46, à partir de la page 65b et Iguéret Ha Techouva, chapitre 10, à la page 99a.

(31) Introduction de la porte de l'amour de D.ieu.

## Tetsé

fond d'un mariage, l'attachement et l'union entre les Juifs et D.ieu, est essentiellement réalisé par *Kessef*, terme qui désigne l'argent, mais aussi l'amour, ainsi qu'il est dit : "languir (*Ni'hsuf*), j'ai languï". Il s'agit donc du service de D.ieu qui est basé sur Son amour<sup>(32)</sup>, dont le but est surtout de se lier, de s'attacher à Lui, car : "il n'est pas de service comme celui de l'amour"<sup>(33)</sup>.

Cette constatation permet une compréhension plus profonde des deux raisonnements précédemment énoncés, à propos de l'argent du mariage, selon que : "la cause est l'acquisition" ou bien : "la cause est le mariage", car : "l'un et l'autre sont la Parole du D.ieu de vie"<sup>(34)</sup>. Dans la dimension profonde, les deux à la fois sont vrais.

L'acquisition de "l'argent", de l'amour fait allusion à l'union entre un Juif et D.ieu, comme on l'a dit. A l'inverse, le mariage, qui est synonyme de séparation et de coupure<sup>(35)</sup>, décrit le rejet des attraits du monde. Il y a bien, en la matière, les deux façons qui viennent d'être décrites, en fonction de leur cause première. Tout dépend, en effet, selon que l'on organise son service de D.ieu du bas vers le haut ou bien du haut vers le bas<sup>(36)</sup>.

Le service de D.ieu du bas vers le haut suppose le mariage, en premier lieu. Un Juif doit alors, dans un premier temps, se séparer des plaisirs du monde. C'est de cette manière qu'il éveille en lui l'amour et le désir de D.ieu, "l'acquisition de l'argent"<sup>(37)</sup>, ainsi qu'il est écrit : "écarte-toi

(32) Or Ha Torah, Chevouot, à la même référence. On verra le Kéter Chem Tov et le Likouteï Torah, à la même référence.

(33) On verra le Zohar, tome 2, à la page 55b et tome 3, à la page 267a.

(34) Traité Erouvin 13b.

(35) On verra, en particulier, le Torat Cohanim et le commentaire de Rachi, au début de la Parchat Kedochim, le

commentaire de Rachi sur les versets Michpatim 22, 30, Kedochim 20, 7 et 26, de même que les références qui sont citées dans la note 30.

(36) On verra le discours 'hassidique intitulé : "le mont Sinäi était fumée", de 5709, à partir du chapitre 8.

(37) On verra le Tanya, à la fin du chapitre 43.

*Likouteï Si'hot*

du mal", puis, seulement après cela<sup>(38)</sup>, "fais le bien".

Le service de D.ieu du haut vers le bas, en revanche, adopte l'organisation inverse. Quand on ressent d'ores et déjà l'amour de D.ieu, quand "l'argent est acquis", on réalise alors le mariage et l'on se sépare des plaisirs du monde.

6. La différence entre ces deux façons, du bas vers le haut ou bien du haut vers le bas, dépend de ces deux manières de servir D.ieu. La première introduit un service progressif et graduel, selon la rationalité du domaine de la sainteté. C'est la raison pour laquelle on ne peut parvenir à l'amour de D.ieu tant que l'on n'a pas rejeté l'amour et le plaisir provoqué par les attrait du monde

La seconde manière introduit un service qui n'est pas progressif et qui transcende la raison. Quelle que soit la situation dans laquelle on se trouve<sup>(39)</sup>, on fera alors don de sa propre personne afin de

s'attacher à la Divinité. On sera donc inspiré par la soumission, qui dépasse toute rationalité. C'est de cette façon que l'on se séparera et que l'on se détachera des attrait et des plaisirs du monde.

On peut penser que la même différence existe aussi entre ces deux interprétations, celle de la Paracha du mariage, basée sur le verset : "quand un homme prendra une femme" et celle qui fait référence à la servante juive : "elle sortira gratuitement, sans argent".

La Paracha du mariage présente le service de D.ieu le plus courant, dans le cadre duquel il est nécessaire de réaliser le mariage, dans un premier temps, de se séparer des plaisirs du monde. Par la suite, vient "l'argent", l'amour de D.ieu et l'unification avec Lui.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le mariage de la servante juive, le service

(38) On verra, notamment, le Likouteï Torah, Parchat Balak, à la page 3.

(39) On verra le Tanya, à la même référence.

### *Tetsé*

de celui qui agit comme un serviteur et qui est motivé, globalement, par sa soumission, transcendant son intellect. Grâce à une telle forme de "mariage", on peut effectivement parvenir à faire don de sa propre personne pour D.ieu avant même d'être séparé des plaisirs du monde. Une telle soumission à D.ieu, transcendant la raison, est si intense qu'elle conduit, d'une manière naturelle, à se limiter dans les domaines du monde.

7. On peut avancer également, selon une analyse plus profonde, que ce qui vient d'être dit est spécifiquement lié à une servante juive. Les deux manières de servir D.ieu qui viennent d'être définies correspondent également aux fluctuations de la situation de l'homme assumant ce service.

Si quelqu'un doit encore s'écarter des plaisirs du monde, au sens le plus littéral, il adoptera l'organisation courante et il ne sera pas en mesure d'atteindre les stades les plus hauts de ce service

tant qu'il ne se sera pas attaché et unifié à D.ieu, en L'aimant. Pour cela, il devra d'abord supprimer le mal qu'il porte en lui, les attraites de ce monde<sup>(40)</sup>. En pareil cas, le "mariage" est la première étape, la coupure et la séparation. Puis, vient "l'argent", l'attachement et l'unification avec D.ieu.

En revanche, si un homme est d'ores et déjà séparé des attraites de ce monde, au sens le plus littéral et qu'il cherche uniquement à atteindre un stade plus élevé, en se séparant de ses traits de caractère naturels, afin de se départir des limites qui lui sont imposées par la nature, dans son service de D.ieu, il devra alors posséder un intellect développé, méditer à D.ieu en Lui consacrant la réflexion qui émane de toute la profondeur de son cœur. Dès lors, les traits de caractère naturels sont modifiés et ils se transforment, en s'écartant de la nature. Ainsi, la soif de D.ieu introduit un changement véritable de la conception des

(40) On verra aussi, en particulier, la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à la page 1048.

*Likouteï Si'hot*

plaisirs inspirés par ce monde et elle transforme les sentiments<sup>(41)</sup>.

C'est pour cette raison que l'on déduit le mariage par l'argent précisément de la situation d'une servante juive<sup>(41)</sup>. Son niveau, en effet, implique une transformation profonde de sa nature. C'est précisément ce qu'elle accomplit, en tant que servante, puisqu'elle prend le simple produit du champ et en fait un plat agréable.

Or, chaque âme, en particulier<sup>(41)</sup>, porte en elle tous les niveaux à la fois et elle possède donc la force de se donner

pleinement pour aimer D.ieu et pour s'attacher à Lui. Dès lors, elle est naturellement séparée des plaisirs et des attraits de ce monde, au point de changer, d'un extrême à l'autre, la nature de ses traits de caractère.

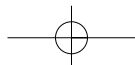
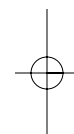
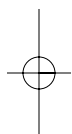
C'est donc de cette façon que : "la femme est acquise à son mari", que les Juifs s'attachent et s'unissent à D.ieu, par la plus haute unification, ce qui est précisément le but du mariage<sup>(42)</sup>, qui sera prochainement célébré, grâce aux fiançailles<sup>(42)</sup> du temps de l'exil, avec la venue de notre juste Machia'h.

(41) Séfer Ha Mitsvot du Tséma'h Tsédek, Mitsva de la promesse du mariage ou de la libération de la servante juive, à la page 84a. On trouvera aussi la définition du service de D.ieu de la servante juive, dans le Torat 'Haïm, Chemot, dans le discours 'hassidique intitulé : "quand on

vendra", à partir de la page 71b, de même que dans le Déré'h 'Haïm, porte de la prière, à partir du chapitre 66 et dans le Or Ha Torah, Michpatim, à partir de la page 1127.

(42) Midrash Chemot Rabba, fin du chapitre 15.

**TAVO**





## *Tavo*

## *Tavo*

### ***La Mitsva des prémices et Roch Hachana***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Tavo 5728-1968)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Tavo 26, 16)*

*(Likouteï Si'hot, tome 19, page 227)*

1. Notre Paracha, après avoir présenté les prémices et la déclaration accompagnant le prélèvement des dîmes, dit<sup>(1)</sup> : "En ce jour, l'Eternel ton D.ieu t'ordonne de faire ces Décrets et ces Jugements. Tu les garderas et tu les feras, de tout ton cœur et de toute ton âme". Rachi, dans son second commentaire, cite les mots : "tu les garderas et tu les feras", puis il explique : "Une voix céleste le bénit : 'tu as apporté des prémices en ce jour, tu recommenceras l'an prochain'".

D'où Rachi déduit-il que le verset : "tu les garderas et tu les feras" n'est pas une Injonction, mais bien une bénédiction, même si, selon le sens simple du verset, il y a bien là un impératif, qui est d'ailleurs retenu comme tel par d'autres exégètes du sens simple de la Torah<sup>(2)</sup> ? On peut le comprendre simplement et les commentateurs<sup>(3)</sup> en donnent l'explication.

Le verset : "En ce jour..." est énoncé après la fin de la Paracha énumérant les Injonctions relatives aux pré-

(1) Au verset 26, 16.

(2) Notamment Rabbi Avraham Ibn Ezra et le Sforno.

(3) On verra les longues explications des commentateurs de Rachi, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

mices et à la déclaration accompagnant le prélèvement des dîmes, de même qu'après la description de la manière dont ces Injonctions furent suivies d'effet. Comme l'explique Rachi, à propos du verset<sup>(4)</sup> : "Observe du Sanctuaire de Ta sainteté", qui explique : "nous avons fait ce que Tu as nous as ordonné".

Puis, les versets faisant suite à : "tu les garderas et tu les feras" ne traitent plus de ces Injonctions, mais proclament l'éloge d'Israël : "tu as élu l'Eternel... Il t'a élu"<sup>(5)</sup>. Il n'y a donc pas lieu de penser que : "tu les garderas et tu les feras" soit une Injonction. Si c'était le cas, il n'y aurait pas de suite logique, pas de fil conducteur, dans ce verset, ni par rapport aux versets précédents, ni par rapport aux versets suivants.

Rachi en déduit que ces mots sont une bénédiction, accordée aux Juifs pour avoir mis en pratique la Mitsva des prémices. Et, ce verset, s'il est

défini comme une bénédiction et une récompense de la Mitsva des prémices, est effectivement lié aux versets suivants, qui font aussi l'éloge d'Israël et soulignent leur mérite : "tu as élu l'Eternel" parce que : "Il t'a élu"<sup>(6)</sup>.

2. Ceci nous permettra également de comprendre la formulation adoptée par Rachi : "tu as apporté des prémices en ce jour, tu recommenceras l'an prochain", alors qu'il aurait pu dire : "tu en apporteras l'an prochain", en employant le même verbe que dans la première proposition, "tu as apporté des prémices en ce jour" ou encore : "tu le feras l'an prochain", pour reprendre le terme du verset : "tu les feras". Pourquoi Rachi dit-il : "tu recommenceras" ?

Comme on l'a précisé, la bénédiction : "tu les garderas et tu les feras" est liée et similaire aux versets suivants, ce qui permet de comprendre la

(4) Au verset 26, 15.

(5) Au verset 17, 18.

(6) On verra le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 166.

## Tavo

raison pour laquelle Rachi emploie ici le verbe : “tu recommenceras”<sup>(7)</sup>.

Dans les versets : “tu as élu l’Eternel... Il t’a élu”, la Torah affirme que la récompense accordée par D.ieu est : “mesure pour mesure”<sup>(7\*)</sup>. C’est ainsi que : “tu as élu l’Eternel” est récompensé par le fait que : “Il t’a élu”, de manière identique, d’autant que : “ce verbe n’a pas d’équivalent dans les versets”<sup>(8)</sup>. Il y a donc bien une similitude absolue entre : “tu as élu l’Eternel” et : “Il t’a élu”.

Rachi en déduit que la bénédiction : “tu les garderas et tu les feras”, comparable à : “tu as élu l’Eternel... Il t’a

élu”, n’est pas une simple bénédiction, mais bien celle qui permettra de : “recommencer l’an prochain”. En d’autres termes, “tu recommenceras, l’année suivante, ce que tu as fait en ce jour”. Une telle récompense est effectivement : “mesure pour mesure”.

3. Il nous faut, cependant, comprendre pourquoi Rachi dit ici : “tu as apporté des prémices”. Au préalable, dans la Paracha, à proximité du verset : “en ce jour”, sont énoncées les lois de la dîme. Certes, dans la déclaration accompagnant leur prélèvement, on dit bien : “j’ai donné aussi”<sup>(9)</sup> et cette formulation inclut la Terouma et les prémices<sup>(10)</sup>. Pour autant, cette déclai-

(7) Le Midrash Tan’houma, Parchat Tavo, dit, au chapitre 1 : “tu en auras le mérite”, puis il conclut : “comme un homme qui dit à celui qui lui donne : D.ieu fasse que tu recommences et que tu m’en donnes encore l’an prochain”. En revanche, le Midrash Tan’houma, édition Bober, au chapitre 2, dit aussi : “tu recommenceras”. On trouve aussi : “tu en auras le mérite” dans la première édition de Rachi et dans plusieurs manuscrits. C’est, en outre, la version qui est retenue par le Réem. En revanche, les versions parvenues jus-

qu’à nous, de même que la seconde édition et plusieurs autres manuscrits de Rachi disent bien : “tu recommenceras”.

(7\*) C’est le cas du verset Yethro 18, 11 et du commentaire de Rachi, à cette référence. On verra aussi, notamment, le traité Sotta 9b et les pages suivantes.

(8) Selon le commentaire de Rachi sur ce verset.

(9) Yethro 18, 13.

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

*Likouteï Si'hot*

ration porte essentiellement sur la dîme<sup>(11)</sup>, alors que les lois des prémices ont été présentées avant cela, dans la Paracha qui précède celle des dîmes.

Dès lors, pourquoi Rachi dit-il ici : “tu as apporté des prémices” ? Pourquoi établit-il un lien entre ce verset et les prémices dont il a été question avant cela, plutôt que de le relier aux dîmes, qui sont définies juste avant cela ? Certes, à différentes reprises<sup>(12)</sup>, on a pu observer qu’un verset reprenne non pas ce qui a été dit avant cela, mais bien ce qui était présenté encore au préalable. Cependant, il n’y a pas lieu de penser, surtout selon le sens simple du verset, qu’un verset se rapporte non pas à ce qui

est dit avant lui mais plutôt à ce qui est énoncé encore avant cela<sup>(13)</sup>.

Et, l’on ne peut pas penser que Rachi cite les prémices uniquement à titre d’exemple, parce qu’il s’agit de la première notion qui est définie par la Sidra, mais que la bénédiction porte également sur les dîmes<sup>(14)</sup>. En effet, cette bénédiction est : “tu recommenceras, l’an prochain”, ce qui ne correspond pas à la déclaration accompagnant les prélèvements des dîmes, qui ne sont pas données chaque année, mais seulement une fois tous les trois ans. Rachi en déduit, nécessairement, que la bénédiction : “tu les garderas et tu les feras” est dite strictement pour les prémices.

(11) Comme le dit Rachi, à cette référence : “gratitude, parce que tu as donné tes dîmes”. C’est aussi ce que l’on peut déduire du début de la Paracha : “quand tu finiras de prélever toutes les dîmes”, c’est alors que : “tu diras”. Néanmoins, cette déclaration accompagnant les dîmes rappelle, de manière accessoire, par l’allusion qu’introduit le mot : “aussi”, la Terouma et les prémices. De même, selon la Hala’ha, “la déclaration porte essentiellement sur la dîme”, comme

le souligne le Rambam, dans ses lois de la seconde dîme, chapitre 11, au paragraphe 14. On consultera aussi le Likouteï Lévi Its’hak, Iguerot, à partir de la page 258.

(12) Comme le dit Rachi commentant le verset Ekev 11, 19.

(13) On consultera le commentaire de Rachi, notamment sur les versets Ekev 11, 7 et Reéh 12, 8.

(14) On verra le Maskil Le David, à cette référence.

## *Tavo*

4. Autre point, qui est essentiel et, selon l'expression courante, est ici la question la plus forte qui se pose, chaque fois que la Torah parle de récompense et de bénédiction pour la pratique des Mitsvot, elle indique, pour toutes les générations, que D.ieu a promis telle récompense pour la pratique de telle Mitsva ou de toutes les Mitsvot, comme c'est le cas dans notre Paracha: "tu as élu l'Eternel... Il t'a élu", puis, par la suite<sup>(15)</sup>, d'une manière plus développée: "et, ce sera si vous écoutez... toutes ces bénédictions te viendront et elles te rattraperont".

Rachi introduit donc ici une idée nouvelle, importante et spécifique, qui, selon ses propres termes, "n'a pas d'équivalent dans les versets": lorsqu'un Juif apportait les prémices, une Voix céleste le bénissait pour qu'il en fasse de même l'année suivante.

En apparence, y compris selon une analyse qui serait basée sur la Hala'ha, sur le sens allusif, sur le sens analy-

tique ou sur le sens ésotérique, une telle idée serait difficile à admettre. Car, qui parle ici d'une voix céleste donnant une bénédiction? D'autant que, comme Rachi l'affirme lui-même<sup>(16)</sup>: "mon but est seulement d'énoncer le sens simple du verset" et c'est donc dans ce cadre qu'il donne le présent commentaire.

5. L'explication de tout cela est la suivante. La Paracha précédente disait: "Quand tu achèveras de prélever la dîme... la troisième année". Si l'on admet, selon le commentaire de Rachi, que l'expression: "tu les garderas et tu les feras", signifiant: "tu recommenceras", comme on l'a dit, se rapporte aux dîmes, cela voudrait dire qu'on donne une bénédiction à quelqu'un en lui souhaitant d'apporter, la seconde fois, toutes les dîmes de la première et de la seconde année, également la troisième.

Or, il est impossible de retenir une telle interprétation, tout d'abord parce que le

(15) 28, 1 et versets suivants.

(16) Béréchit 3, 8.

*Likouteï Si'hot*

verset ajoute : "tu les garderas et tu les feras de tout ton cœur et de toute ton âme". Or, ce que l'on fait : "de tout ton cœur et de toute ton âme" ne peut pas être remis à un ou deux ans plus tard. En outre, "tu recommenceras" signifie que, la seconde fois également, cet homme conservera ses dîmes jusqu'à ce que vienne le moment de les faire disparaître, ce qui est exactement le contraire d'une bénédiction !

Rachi en déduit que cette bénédiction porte uniquement sur les prémices, auquel cas : "tu recommenceras" est effectivement une bénédiction. L'année suivante, cet homme pourra aussi apporter ses prémices : "de tout ton cœur et de toute ton âme".

6. Toutefois, une question se pose encore. En effet, comment le verset : "tu les garderas" peut-il ne pas avoir de

rapport avec la Paracha qui lui est proche et s'appliquer uniquement à celle qui est plus éloignée de lui ? Il faut bien en conclure que, même si la Paracha précédente, dans son ensemble, à partir de : "en ce jour", fait référence à la déclaration qui accompagne le prélèvement de la dîme, sa conclusion, néanmoins, à proximité immédiate du verset : "en ce jour", introduit un point particulier, lié aux prémices et c'est à la suite de cela qu'est énoncé le verset dans lequel figure la bénédiction des prémices.

L'explication est celle-ci. La Paracha : "quand tu achèveras de prélever la dîme" se conclut par les mots : "un pays où coulent le lait et le miel", ce qui rappelle, comme Rachi l'explique dans la Parchat Bo<sup>(17)</sup>, que : "le lait coule des chèvres et le miel coule des dattes". Or, ces deux produits ne sont pas soumis à

(17) 13, 5.

## Tavo

la dîme, dont l'obligation, selon le sens simple du verset<sup>(18)</sup>, est uniquement pour le blé, la vigne et l'huile<sup>(19)</sup>, mais non pour le lait et le miel.

Autre point, qui est essentiel, on doit apporter la dîme de : "tous les produits de ta plantation"<sup>(20)</sup>, non pas uniquement d'une : "terre de blé... terre d'olives à huile", c'est-à-dire : "qui porte son huile en elle"<sup>(20\*)</sup> ou bien des dattes desquelles coule le

miel<sup>(21)</sup>, ce qui est le sens de l'expression : "un pays où coulent le lait et le miel".

En revanche, une relation existe effectivement avec les prémices, puisque l'on en apporte également des dattes produisant du miel, comme le précise Rachi, au début de cette Sidra<sup>(22)</sup> : "Il nous a donné un pays où coulent le lait et le miel". La raison de la Mitsva des prémices<sup>(23)</sup> est de faire la preuve que l'on n'est

(18) Selon la Hala'ha également, la conception de Rachi, qui fait l'objet de notre propos, dans les traités Bera'hot 36a et Roch Hachana 15b, de même que le Kessef Michné, lois de la Terouma, au début du chapitre 2et le Radbaz, lois de la dîme, chapitre 1, au paragraphe 9, l'obligation de la dîme est instaurée par la Torah uniquement pour le blé, la vigne et l'huile.

(19) Selon les termes du verset Reéh 14, 23.

(20) On verra le verset Reéh 14, 22.

(20\*) Commentaire de Rachi sur le verset 26, 2.

(21) On notera que pour la dîme du petit bétail, il est précisé clairement, à la fin de Be'houkotaï, que : "il ne distinguera pas le bien du mal".

(22) 26, 2. C'est aussi ce que dit le commentaire de Rachi sur le verset Tissa 34, 26.

(23) Ceci a une incidence sur la Hala'ha, puisque les prémices doivent

nécessairement provenir d'une terre de laquelle on peut dire qu'y : "coulent le lait et le miel". Il n'en est pas de même, en revanche, pour les dîmes, comme l'indiquent le Sifri, à cette référence et le traité Bikkourim, chapitre 1, à la Michna 10, le Radbaz et le Kessef Michné, citant le Rambam, lois des prémices, au début du chapitre 2, mais l'on a déjà fait remarquer qu'il y avait une faute d'imprimerie évidente dans la version du Kessef Michné qui est parvenue jusqu'à nous et, dans la référence qui y est faite au Maharik, il faut lire : "au chapitre 122". En tout état de cause, il y est dit que le premier Sage s'exprimant à cette référence du traité Bikourim considère que l'autre rive du Jourdain en est dispensée, selon la Torah. La discussion porte donc uniquement sur une disposition des Sages. Ce point a déjà été traité longuement et l'on n'en dira donc pas plus ici.

*Likouteï Si'hot*

pas un ingrat<sup>(24)</sup>, comme Rachi le souligne tout de suite après cela : "et maintenant, voici que je T'ai apporté le début...". Néanmoins, les prémices ne sont prélevées que sur quelques espèces de fruits.

De ce fait, même si toute la Paracha, avant l'expression : "en ce jour", se rapporte à la déclaration accompagnant le prélèvement de la dîme, même si les mots : "où coulent le lait et le miel" font effectivement suite à la requête : "bénis...", qui est formulée lors de cette déclaration, les derniers mots, "un pays où coulent le lait et le miel", n'en sont pas moins spécifiquement liés aux prémices, comme on l'a dit. Il est donc légitime de penser que le verset : "en ce jour" est lui-même en relation avec les prémices.

7. Il y a, toutefois, une question à laquelle on n'a pas encore répondu. Il faut préciser, au préalable, que la Mitsva des prémices souligne tout particulièrement le principe : "mesure pour mesure".

En effet, "l'Eternel nous a fait sortir de l'Egypte", l'endroit d'une : "âpre servitude", pour aller à l'autre extrême, "Il nous a donné... un pays où coulent le lait et le miel". Les prémices ne sont donc pas tous les fruits, mais bien les "premiers" d'entre eux et il doit s'agir d'une "datte qui a mûri"<sup>(25)</sup>. Or, il en est de même également pour la relation entre D.ieu et les Juifs : "tu as élu l'Eternel en ce jour" et, de ce fait : "Il t'a élu en ce jour".

La question suivante se pose donc. Pour faire la preuve qu'il n'est pas un ingrat, de sorte que son attitude soit effectivement : "mesure pour mesure", il suffit que : "tu prendras les premiers fruits... et tu te rendras en l'endroit qu'a choisi l'Eternel ton D.ieu", ce qui est bien la réaction "mesure pour mesure" du fait que : "Il nous a conduits en cet endroit... voici que j'ai apporté... et je l'ai déposé devant l'Eternel ton D.ieu", pendant du fait que : "Il nous a donné cette terre".

Puis, le verset ajoute : "j'ai

(24) Selon le commentaire de Rachi sur le verset 26, 3.

(25) Selon le commentaire de Rachi sur le verset 26, 2.



## Tavo

dit, en ce jour, à l'Eternel ton D.ieu" et, bien plus, "tu répondras", à voix haute. Là encore, doit être mis en application le principe : "mesure pour mesure", puisque tel est le contenu de cette Mitsva, comme on l'a dit. Ainsi, le sens simple du verset conduit à affirmer qu'il y a un : "Tu répondras" de D.ieu, au même titre qu'il y a un : "tu répondras" de l'homme.

En revanche, comment comprendre que, "lorsque vous entendrez la Voix"<sup>(26)</sup>, les enfants d'Israël prétendirent :

"quel être de chair a entendu la Voix de D.ieu?... Approche-toi et écoute"<sup>(27)</sup>, ce qui s'adresse à Moché et au : "prophète (que) Je dresserai... comme toi. Je placerai Ma Parole dans sa bouche et il s'adressera à eux"<sup>(28)</sup> ? Il faut bien en conclure que cette réponse de D.ieu : "Tu répondras", se produisait par une Voix céleste"<sup>(29)</sup>.

8. On trouve aussi des : "idées merveilleuses"<sup>(30)</sup> dans ce commentaire de Rachi. Celui-ci explique, en effet, que le verset : "en ce jour" se rapporte aux prémices, en se

(26) Vaét'hanan 5, 20.

(27) Vaét'hanan 5, 23-24.

(28) Choftim 18, 18.

(29) On peut ajouter, au moins selon la Hala'ha, le Midrash, ou encore pour approfondir l'analyse, que cette Voix céleste, accordant la bénédiction, sous la forme d'une assurance, dit, en l'occurrence : "tu recommenceras l'an prochain". Or, comment est-il possible que l'apport des prémices ne soit pas maintenu et que la bénédiction ne se soit donc pas réalisée pour ceux qui les ont offertes, l'année précédant la destruction du Temple ? De même, il est interdit de vendre son champ. A fortiori le tribunal ne peut-il le mettre en vente pour le remboursement d'une dette, par exemple. Il n'en est

pas de même, en revanche, pour une Voix céleste. Le traité Bera'hot 52a dit que l'on n'en tient pas compte et l'on verra les références qui sont indiquées, à ce sujet. Une telle bénédiction peut donc être annulée, du fait des fautes de celui qui la reçoit. On verra aussi le commentaire de Rachi sur le verset Vaychla'h 32, 11, à propos de la promesse du Saint béni soit-Il. On consultera aussi l'introduction au commentaire de la Michna, du Rambam, au paragraphe : "la seconde partie concernant le prophète", mais ce point ne sera pas développé ici.

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

*Likouteï Si'hot*

basant sur l'expression : "où coulent le lait et le miel", qui est énoncée juste avant cela. Et, ceci est conforme à l'interprétation que donne l'Admour Hazaken de ce verset.

Le Likouteï Torah explique<sup>(31)</sup> que le verset : "en ce jour" est lié à l'expression : "où coulent le lait et le miel" figurant dans le verset précédent. De ce fait, les initiales des termes hébraïques signifiant : "et le miel, en ce jour l'Eternel" forment une combinaison du Nom Avaya<sup>(31\*)</sup>. En effet, le Vav de *Ou Devach*, "et le miel" est : "rattaché au verset qui le suit".

Comme on l'a dit, selon le sens simple du verset, celui-ci est lié à ces quatre mots : "pays où coulent le lait et le miel". Toutefois<sup>(32)</sup>, la relation

est essentiellement avec : "et le miel", puisque l'obligation d'apporter des prémices s'applique au miel, non pas au lait.

Or, il en est de même pour l'explication de la 'Hassidout, présentée par le Likouteï Torah, selon laquelle : "ce verset est rattaché à la Paracha préalable qui se conclut par : 'un pays où coulent le lait et le miel'". Il est lié à tous ces mots, mais essentiellement à la fin de cette expression *Ou Devach*, "et le miel", dont le Vav doit être lu avec les mots : "en ce jour, l'Eternel" afin de former une combinaison du Nom divin Avaya.

9. Le Likouteï Torah<sup>(32\*)</sup>, commentant le verset : "en ce jour", explique aussi un autre point. L'expression : "ce jour" se rapporte à Roch Hachana. Cette conclusion est conforme

(31) Au début de la Parchat Tavo, à la page 41c.

(31\*) Selon l'introduction des Tikouneï Zohar, à la page 9b, qui est citée par le Pardès, porte des détails des Noms, au chapitre 14. Et, l'on verra, à propos de cette combinaison, le chapitre 15, de même que le Ets

'Haïm, porte des Noms, au chapitre 7. C'est la combinaison dominante du mois de 'Hechvan, selon le Michnat 'Hassidim, au début du traité 'Hechvan.

(32) On verra le Or Ha Torah sur ce verset, à la page 1053.

(32\*) A la même référence.

## Tavo

au commentaire de Rachi, qui dit que ce verset parle des prémices. En effet, comme Roch Hachana, les prémices sont un “début”<sup>(33)</sup>.

Bien plus, la Terouma s'appelle aussi : “début”<sup>(34)</sup>, mais les prémices la précèdent, comme Rachi le soulignait au préalable : “je n'ai pas fait passer la Terouma avant les prémices”<sup>(35)</sup>. Le Tséma'h Tsédek commente longuement la différence entre ces deux offrandes, dans le Or Ha Torah, à cette Paracha<sup>(36)</sup>. Ainsi, le “début” de la Terouma est la Torah, de laquelle il est dit : “l'Eternel m'a acquise, début de Sa voie”<sup>(37)</sup>. Le “début” des prémices est, en l'occurrence, les âmes d'Israël, desquelles il est dit<sup>(38)</sup> : “Israël est saint pour l'Eternel, début de Sa production”. Or, tout comme : “Israël

précéda la Torah”<sup>(39)</sup>, les prémices précèdent aussi la Terouma.

Comme le Tséma'h Tsédek l'explique longuement, l'aspect de “prémices” que possèdent les âmes d'Israël dépend de leur essence, enracinée en l'Essence de D.ieu. A ce stade, “la Pensée d'Israël précède tout autre chose”<sup>(40)</sup>, y compris la Torah.

Ceci nous permettra d'établir le rapport qui existe entre les prémices et Roch Hachana. En effet, le service de D.ieu de Roch Hachana est la soumission émanant de l'essence de l'âme. Comme l'établissent différents textes<sup>(41)</sup>, la soumission de toute l'année est plus basse que les forces profondes de l'âme, alors que celle de Roch Hachana émane de l'essence de cette âme. C'est le

(33) Michpatim 23, 19. Tissa 34, 26. Tavo 26, 2, “depuis le commencement”.

(34) Choftim 18, 4 et commentaire de Rachi. Kora'h 18, 12 et commentaire de Rachi.

(35) 26, 13.

(36) À partir de la page 1033 et à partir de la page 1039.

(37) Michlé 18, 22.

(38) Yermyahou 2, 3.

(39) Tana Dveï Elyahou Rabba, au chapitre 14.

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

(41) On verra, à ce sujet, la longue explication de la séquence de discours 'hassidiques de Roch Hachana 5704, à partir du chapitre 3.

*Likouteï Si'hot*

niveau des "prémices", le "début" de l'essence de l'âme, comme on l'a dit.

On peut ajouter que l'un des aspects essentiels de Roch Hachana est la révélation de : "Tu nous as choisis", de l'élection des Juifs par le Saint béni soit-Il, comme nous le disons dans la prière de Roch Hachana<sup>(42)</sup> : "qu'Il choisisse pour nous notre héritage"<sup>(43)</sup>. Cette élection concerne les "prémices" de l'âme, son essence.

L'explication est celle-ci. Un choix véritable suppose qu'il n'y a pas d'explication, pas de cause le justifiant. Il émane, en effet, d'un stade en

lequel l'action des créatures inférieures est insignifiante. Là, "Esav est le frère de Yaakov"<sup>(44)</sup> et tous les deux sont identiques, par les "forces qui entourent" et qui, transcendant l'enchaînement des mondes, ont une relation plus directe avec les autres nations, comme on le sait à propos du droit d'aînesse d'Esav<sup>(45)</sup>.

Mais, malgré cela, il est dit que : "J'aime Yaakov"<sup>(46)</sup>, car l'élection porte sur l'essence des âmes, implantée en l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, les "prémices" de l'âme. De ce point de vue, "Yaakov est l'aîné"<sup>(46)</sup> et l'élection ne peut donc être que celle d'Israël<sup>(47)</sup>.

(42) Avant les sonneries du Chofar et l'on verra, sur ce point, la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 4, aux pages 1147 et 1148.

(43) Tehilim 47, 5.

(44) Mala'hi 1, 2.

(45) On verra le Torah Or, le Torat Haïm et le Or Ha Torah, au début de la Parchat Vaychla'h, de même que, notamment, le Or Ha Torah cité dans la note suivante.

(46) On verra le Or Ha Torah, Parchat Tavo, à partir de la page 1036 et aux pages 1042 et 1043.

(47) Selon ce qui est indiqué dans le

Or Ha Torah, à cette référence, à la page 1038, la suppression de l'emprise des forces du mal, ainsi qu'il est dit : "tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère", émane des "prémices" de l'âme. Il est écrit, à ce propos : "renvoie la servante et son fils" et il convient de préciser le rapport entre ce verset et la lecture de la Torah de Roch Hachana. En effet, en mettant en éveil la soumission émanant de l'essence de l'âme, les prémices, on peut : "renvoyer la servante et son fils", de sorte que : "J'aime Yaakov et Je hais Esav". On notera que la fête

## Tavo

10. Ce qui vient d'être dit nous permet de comprendre pourquoi Rachi souligne, dans le paragraphe précédent de son commentaire : "en ce jour, l'Eternel ton D.ieu t'ordonne : chaque jour, ces paroles seront nouvelles à tes yeux, comme si tu en avais reçu l'Injonction le jour-même".

L'expression : "chaque jour, ces paroles seront nouvelles à tes yeux" signifie qu'en certains jours, on se consacre à d'autres Mitsvot, à l'étude d'autres passages de la Torah, mais que l'on doit, malgré tout, considérer que : "tu en as reçu l'Injonction le jour-même"<sup>(48)</sup> tous "ces Décrets et ces Jugements", c'est-à-dire, comme l'explique

de Chavouot, temps du don de notre Torah, est le moment de l'élection d'Israël par le Saint béni soit-Il, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 60, au paragraphe 4. C'est aussi le "jour des prémices" et l'on verra, à ce propos, la fin de la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "au jour des prémices", de 5654.

(48) C'est le point nouveau, par rapport à ce que Rachi expliquait avant cela, sur le verset Yethro 19, 1 : "les paroles de la Torah seront nouvelles pour toi, comme si elles avaient été données en ce jour", sur le verset Vaét'hanan 6, 6 : "tu ne les considèreras que comme nouvelles", sur le verset Ekev 11, 13 : "elles seront nouvelles pour vous comme si vous les aviez entendues aujourd'hui". Tout ceci indique qu'au moment de la pratique de la Torah et des Mitsvot, il ne faut pas considérer la Torah comme : "un document ancien", selon l'expression de Rachi, à cette référence de la Parchat Vaét'hanan, mais bien : "nouvelles". En revanche, pour ce qui fait

l'objet de notre propos, il est dit ici que, "chaque jour", y compris quand on ne se consacre pas à : "ces Décrets et ces Jugements", "elles seront nouvelles à tes yeux". Il est nécessaire d'adopter cette interprétation, parce qu'il est écrit : "en ce jour", non pas uniquement : "ce jour", comme dans Vaét'hanan et Ekev. C'est pour cela qu'il explique aussi ce qui est dit par la suite, dans cette Paracha, au verset 27, 9 : "en ce jour : chaque jour, elles seront, à tes yeux, comme si tu avais contracté l'alliance en ce jour". Dans la Parchat Yethro, il est également dit : "en ce jour", mais Rachi ne donne pas la même explication, car, à cette référence, le mot : "ce" n'a rien de particulier, car on ne pouvait pas écrire : "le jour, ils arrivèrent". Néanmoins, on aurait pu dire : "ce jour-là", comme le précise Rachi. En l'occurrence, par contre, de même que, par la suite, dans la Paracha, le mot : "ce" est superflu, puisque l'on aurait pu dire : "aujourd'hui", comme dans Vaét'hanan et Ekev.

*Likouteï Si'hot*

Rachi, penser à la Mitsva des prémices<sup>(48\*)</sup> !

Or, pourquoi importe-t-il à ce point, pour l'ensemble de la Torah et des Mitsvot, de se rappeler : "chaque jour" l'Injonction des prémices, en considérant qu'elle est véritablement : "nouvelle", non pas seulement : "comme nouvelle", avec un "comme" de comparaison, selon la précision que Rachi donne par ailleurs<sup>(49)</sup>, à propos de la Torah et des Mitsvot.

Nous comprendrons tout cela en fonction de ce qui vient d'être exposé. En tout ce qu'un Juif accomplit, y compris par ses forces spécifiques, doivent être perceptibles sa soumission et son acceptation de la Royauté céleste, émanant de l'essence de son âme. Ainsi, comme on le sait, la soumission de Roch Hachana, qui prend sa source dans les "prémices" de l'âme, comme on l'a précisé, doit être conservée par la suite, afin d'éclairer l'homme tout au long de l'année. Il en est de même également : "chaque jour", en tout

(48\*) C'est le comportement des enfants d'Israël, y compris pour l'enfant de cinq ans, ou même encore avant cela, puisque leur journée commence par le Modé Ani, "Je Te rends grâce, car Tu m'as restitué mon âme", ce qui veut bien dire qu'ils ne sont pas ingrats. On connaît, en effet, l'enseignement de mon beau-père, le Rabbi, selon lequel, dès l'âge de trois ans, après la première coupe de cheveux et la constitution des Péot, on s'efforce d'habituer l'enfant à porter un Talith Katan, à réciter les bénédictions du matin, la bénédiction après le repas et à lire le Chema Israël du coucher, selon le Hayom Yom, à la page 51. On peut ajouter, y compris selon la Hala'ha, que l'on doit se souvenir chaque jour de la sortie d'Égypte, qui était : "de l'obscurité vers une grande

lumière" et qui fut donc un grand bien. Son but était : "Je vous conduirai vers le pays". De fait, la référence à l'Araméen a un rôle fondamental, dans la Haggadah. De la même façon, "le plus gras", le meilleur, les prémices doivent être consacrés à D.ieu "dans tous les domaines", selon l'expression du Rambam, à la fin des lois des Interdits de l'autel et le Choul'han Arou'h, Yoré Déa, lois de la Tsedaka, à la fin du chapitre 248.

(49) Vaét'hanan 6, 6. C'est aussi ce que dit le Sifri, à cette référence. On verra le commentaire de Rachi sur les versets Yethro 19, 1 et Ekev 11, 3, sans un "comme" de comparaison, comme l'explique le Likouteï Si'hot, Parchat Nitsavim 5741, au paragraphe 7.

## *Tavo*

ce qu'un Juif accomplit, au quotidien. Celui-ci doit alors ressentir le caractère nouveau de l'Injonction des prémices, la soumission qui émane de l'essence de son âme.

Ainsi, le Tséma'h Tsédek commente, à cette référence<sup>(36)</sup>, l'affirmation du Midrash Tan'houma<sup>(50)</sup> selon laquelle des prières remplacent les prémices. En effet, l'objet de la prière est d'attacher l'âme, ici-bas, avec sa source et son origine. C'est pour cette raison que l'on prie avant d'avoir étudié la Torah. En effet, pour que cette étude soit acceptable, il convient, au préalable, de mettre en éveil l'essence de son âme, ce qui est précisé-ment l'effet d'une prière fervente<sup>(51)</sup>.

11. Un autre point de ce commentaire de Rachi peut également être compris grâce à l'explication profonde qui vient d'être donnée, à propos des prémices. Une bénédic-

tion qui prend la forme d'une assurance donnée est envisageable uniquement pour ce qui est indépendant du libre-arbitre de l'homme. Pour ce qui concerne la Torah et les Mitsvot, en revanche, à propos desquelles il est dit : "tu choisiras la vie"<sup>(52)</sup> et : "tout est dans les mains de D.ieu, sauf la crainte de D.ieu"<sup>(53)</sup>, il semble qu'aucune promesse ne puisse être faite. Dès lors, comment dire que : "une voix céleste le bénit : 'tu recommenceras l'an prochain' ?

En fait, nous venons de voir que les prémices correspondent à l'essence de l'âme et l'on peut en déduire ceci. C'est précisément cette bénédiction qui met en éveil l'essence de l'âme. Non seulement elle ne contredit pas le libre-arbitre de l'homme, mais, bien plus, elle permet que ce "choix de la vie" émane effectivement de l'essence de son âme<sup>(54)</sup>.

(50) Au début de la Parchat Tavo.

(51) C'est pour cela que les prémices, la prière, précèdent la Terouma, la Torah.

(52) Nitsavim 30, 19.

(53) Traité Bera'hot 33b et références indiquées.

(54) On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 6, à partir de la page 35.

*Likouteï Si'hot*

Et, l'on peut le comprendre également selon le sens simple du verset, car, à l'évidence, on apporte des prémices afin d'exprimer sa gratitude à D.ieu, ce qui veut bien dire que l'on n'est pas ingrat, comme l'indique le commentaire de Rachi précédemment cité<sup>(55)</sup>. Or, un homme, par nature, n'a aucune raison d'être ingrat et il voudra donc, de lui-même, apporter des prémices.

12. Comme on l'a souligné, il convient de lier la soumission émanant de l'essence de l'âme aux forces spécifiques et ceci s'exprime également par l'apport de prémices, qui sont des fruits matériels, des fruits bons et agréables, bien plus les meilleurs et les plus agréables. C'est la raison pour laquelle on n'apporte pas de prémices des dattes de montagne<sup>(56)</sup>.

En outre, les prémices de ces fruits ne sont pas brûlées

sur l'autel, mais consommées par les Cohanim<sup>(57)</sup>. Et, ceux-ci les mangent joyeusement, ainsi qu'il est dit : "et tu te réjouiras"<sup>(58)</sup>. On prend donc ces "prémices", sources et origines des âmes et l'on en fait une consommation matérielle, se confondant à son sang et à sa chair. Bien plus, on les mange joyeusement.

Or, D.ieu accorde la récompense : "mesure pour mesure", comme on l'a dit. La bénédiction qu'un Juif reçoit pour avoir accompli la Mitsva des prémices, "tu recommenceras l'an prochain", lui assure qu'il possèdera des fruits bons et agréables, de sorte que : "tu te réjouiras de tout le bien que l'Eternel ton D.ieu t'a donné, de même qu'à ta maison"<sup>(59)</sup>.

Il en est de même également pour le service de D.ieu de Roch Hachana, qui est lié aux prémices, comme on l'a montré. En mettant en éveil,

(55) Au verset 26, 3.

(56) Traité Bikkourim, chapitre 1, à la Michna 3. Rambam, lois des prémices, chapitre 2, au paragraphe 3.

(57) Kora'h 18, 13.

(58) Rambam, lois des prémices, chapitre 3, au paragraphe 6.

(59) Tavo, même chapitre, au paragraphe 11.

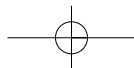
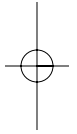
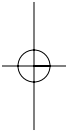


*Tavo*

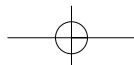
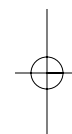
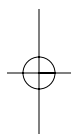
au sein de sa personnalité, la soumission et l'acceptation de la Royauté divine, émanant de l'essence de son âme, un Juif obtient de D.ieu<sup>(60)</sup> d'être favorablement inscrit et scellé pour une bonne et douce année, dans les domaines spirituels et aussi en ce qui le concerne matériellement, à lui-même, à tous les siens, en tous ses besoins, enfants, santé et opulence matérielle.

---

(60) Comme l'indique le traité Roch Hachana 16b : "chaque année qui est pauvre à son début s'enrichit à sa fin".



**NITSAVIM**



## *Nitsavim*

### *Nitsavim – Roch Hachana*

#### ***La naissance de chaque Juif et le second jour de la fête***

*(Discours du Rabbi, second jour de Roch Hachana 5741-1980*

*veille du saint Chabbat)*

*(Likouteï Si'hot, tome 19, page 283)*

1. Commentant(1) le verset : “vous vous trouvez tous, ce jour, devant l’Eternel votre D.ieu”<sup>(1\*)</sup>, l’Admour Hazaken explique<sup>(2)</sup> que : “ce jour” est ici celui de Roch Hachana. C’est alors que l’on : “se trouve devant l’Eternel votre D.ieu” et l’on est “tous” présents<sup>(3)</sup>, tous les Juifs, depuis : “vos chefs de tribu” jusqu’à :

“ton coupeur de bois” et : “ton puiseur d’eau”, avec toutes les catégories intermédiaires. Tous se tiennent devant D.ieu, en ce jour : “avec une unité absolue”<sup>(4)</sup>.

Et, c’est précisément de cette façon que D.ieu réalise : “vous vous trouvez tous, ce jour”. Car, il est nécessaire,

(1) Le Rabbi se lava les mains pour commencer un repas et il demanda d’annoncer que ceux qui n’en avaient pas encore fait de même devaient le faire aussitôt. Puis, il ajouta que l’on devait dire *Le’haim* avant le coucher du soleil. Il demanda ensuite s’il y avait encore des retardataires, puis il prononça la causerie qui est présentée ici.

(1\*) Nitsavim 29, 9-10.

(2) Dans le Likouteï Torah, au début de la Parchat Nitsavim et l’on verra aussi le Zohar, tome 2, à la page 32b.

(3) On notera qu’avant le don de la Torah, “Israël campa face à la montagne”, c’est-à-dire, comme l’explique Rachi, commentant le verset Yethro 19, 2 : “comme un seul homme, avec un seul cœur”. Concernant la montagne, on verra également l’explication du Be’hayé. Et, c’est pour cette raison que la Torah put alors être donnée, comme le souligne le Midrash Tan’houma, édition Bober, à propos de ce verset.

(4) On verra le Likouteï Si’hot, tome 4, à partir de la page 1141.

*Likouteï Si'hot*

pour cela, de se tenir : "devant l'Eternel votre D.ieu", conformément à l'explication que donne la 'Hassidout<sup>(5)</sup> à propos du verset : "vous vous trouvez tous". Celle-ci constate, en effet, qu'une telle tournure est passive : les Juifs sont placés là par D.ieu, devant Lui.

Mais, l'effort de l'homme est également nécessaire, "sa mesure"<sup>(6)</sup> et l'on peut penser que, de cette façon, il reçoit aussi : "les neufs mesures de son Ami"<sup>(6)</sup>, c'est-à-dire, en l'occurrence, de D.ieu Lui-même, comme l'explique Rachi dans son commentaire du traité Chabba<sup>(7)</sup>, à propos du verset<sup>(8)</sup> : "ton Ami et l'Ami de ton père, ne L'abandonne pas". Il précise, en effet, que : "ton Ami : c'est le Saint béni soit-Il".

Il en résulte qu'en investissant son propre effort en : "sa mesure", on peut obtenir les dix mesures à la fois, aussi bien : "sa mesure" que : "les neuf mesures de son Ami".

2. Au sens le plus simple, le début du service de D.ieu d'un Juif réside dans le fait que : "Israël sanctifie le temps"<sup>(9)</sup>. C'est pour cette raison que l'on dit, à Roch Hachana : "Il sanctifie Israël et le jour du souvenir". En outre, quand les Juifs se réunissent, "comme un seul homme, avec un seul cœur"<sup>(10)</sup>, ayant un même but, une manière identique d'agir, ils réalisent, par leurs accomplissements, un ajout au fait de se trouver : "tous, en ce jour".

(5) Or Ha Torah, Parchat Nitsavim, à la page 1189.

(6) Selon l'expression de nos Sages, dans le traité Baba Metsya 38a.

(7) A la page 31a, au paragraphe : "pour toi".

(8) Michlé 27, 10 et l'on verra le commentaire de Rachi sur ce verset et le Midrash Chemot Rabba, au début du chapitre 27.

(9) Traité Bera'hot 49a.

(10) On verra la note 3.

## Nitsavim

A fortiori en est-il ainsi quand ce rassemblement est lié à un objet concret, qui : “se confond à sa chair”<sup>(11)</sup>. Bien plus, on proclame que cet objet concret sera *Le’haïm*, “pour la vie”. Or, nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, constatent que : “grand est le fait de partager un aliment, qui rapproche”<sup>(12)</sup>.

Bien plus, il s’agit, en l’occurrence, d’une fête, celle de Roch Hachana. Or, il est dit, à son propos que : “la satisfaction de D.ieu est votre puissance”<sup>(13)</sup>. Il faut alors : “boire des boissons douces”, en plus du fait de : “manger des mets gras”<sup>(14)</sup>.

Plus encore, ce Roch Hachana est celui de l’année du Hakhel, qui commence

effectivement à partir de ce jour. C’est bien cette année, puisque le verset<sup>(15)</sup> dit : “à l’issue de sept ans”. Le Hakhel, à l’issue de ces sept ans, peut donc commencer depuis Roch Hachana.

De fait, la ‘Hassidout explique<sup>(16)</sup>, commentant le verset<sup>(17)</sup> : “caché pour le jour de notre fête”, que ce qui concerne : “notre fête”, Soukkot, est présent, d’ores et déjà, à Roch Hachana, tout en restant : “caché”. On peut donc penser que le Hakhel, célébré durant “notre fête” est déjà effectif, à Roch Hachana, même s’il reste caché.

Que chacun dise donc *Le’haïm*, sur du vin et le fasse avant le coucher du soleil<sup>(17\*)</sup>. Que l’on dise *Le’haïm* avec de

(11) Selon les termes de l’Admour Hazaken, dans le Tanya, chapitre 5, à la page 9b.

(12) Traité Sanhédrin 103b.

(13) Né’hémya 8, 10.

(14) Né’hémya 8, 10. Beth Yossef, Ora’h ‘Haïm, au chapitre 583. Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, chapitre 583, au paragraphe 4.

(15) Vayéle’h 31, 10.

(16) Sidour de l’Admour Hazaken, avec les commentaires de la ‘Hassidout, à la page 235b. On verra

aussi, notamment, le Likouteï Torah, Roch Hachana, à la page 54d et la fin du discours ‘hassidique intitulé : “Loulav et saule”, de 5666.

(17) Tehilim 81, 4. On verra aussi ce que dit, à ce propos, le traité Roch Hachana 8a et les pages suivantes.

(17\*) Cette réunion ‘hassidique a eu lieu un vendredi après-midi, veille du saint Chabbat, avant le coucher du soleil. C’est la raison pour laquelle toute consommation devait être arrêtée, avant le coucher du soleil.

*Likouteï Si'hot*

l'eau-de-vie ou, mieux encore, avec du vin, qui : "réjouit D.ieu et les hommes"<sup>(18)</sup>. Tout ceci peut donc être la cause d'une grande joie<sup>(19)</sup>, puis se confondre au sang et à la chair.

Bien plus, il s'agit, en l'occurrence, de Roch Hachana et du Hakhel et tout ceci se déroule dans une "grande maison"<sup>(20)</sup>, "un endroit en lequel grandit la Torah"<sup>(21)</sup>, dans lequel elle est étudiée et : "un endroit en lequel grandit la prière"<sup>(21)</sup>. Puisse donc D.ieu

faire que ces actions aient toutes les effets qu'elles doivent avoir<sup>(21\*)</sup>.

3. La signification du verset : "Ce jour est le début de Tes actions", de même que la différence entre : "ce", "voici", d'une part et : "ainsi", d'autre part, qui a été définie dans le discours 'hassidique<sup>(22)</sup>, sont mentionnées, à plusieurs reprises, dans les commentaires du Tséma'h Tsédek<sup>(23)</sup>. En outre, les notes et précisions qui figurent, entre parenthèses, dans le

(18) Choftim 9, 13.

(19) On verra le traité Bera'hot 35a.

(20) Selon les termes du verset, Mela'him 2, 25, 9.

(21) Traité Meguila 27a.

(21\*) Le Rabbi demanda que l'on chante la mélodie aux trois mouvements et il mentionna, à ce propos, les noms du Baal Chem Tov, du Maguid de Mézéritch et de l'Admour Hazaken. Il demanda ensuite un chant de l'Admour Hazaken et l'on commença, tout d'abord *Avinou Malkénou*, "notre Père, notre Roi", mais le Rabbi constata, à ce propos : "On ne dit pas *Avinou Malkénou* le Chabbat et ceci s'applique aussi à la prière de Min'ha qui précède ce jour". C'est ce que dit le Rama, Ora'h 'Haïm, chapitre 584, au paragraphe 1

et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 584, au paragraphe 8. On chanta alors la mélodie *Likrat Chabbat*, "à la rencontre du Chabbat". Puis, il y eut un chant de l'Admour Haémtsahi, un chant du Tséma'h Tsédek, un chant du Rabbi Maharach, un chant du Rabbi Rachab, un chant du Rabbi Rayats, le Béïnoni et, enfin, un chant du Rabbi, *Ata Be'hartanou*, "Tu nous as choisis". Le Rabbi demanda ensuite la mélodie introduisant un discours 'hassidique et il récita le discours intitulé : "Ce jour est le début de Tes actions".

(22) Intitulé : "Ce jour est le début de Tes actions".

(23) Or Ha Torah, Roch Hachana, à partir de la page 1432.



*Nitsavim*

Likouteï Torah<sup>(24)</sup>, qui traitent de ces points, sont aussi, vraisemblablement, du Tséma'h Tsédek.

Roch Hachana, "ce jour (qui) est le début de Tes actions" est spécifiquement lié au Tséma'h Tsédek, qui est né à la veille de cette fête<sup>(25)</sup> et sa circoncision a eu lieu pendant les dix jours qui séparent Roch Hachana de Yom Kippour.

Comme on l'a noté lors de la précédente réunion 'hassidique<sup>(26)</sup>, quand le Tséma'h Tsédek naquit, son grand-père, l'Admour Hazaken, commenta la Torah et il expliqua le fait que : "on le fait jurer d'être un Tsaddik"<sup>(27)</sup>, ce qui devint, par la suite, les trois premiers chapitres du Tanya<sup>(28)</sup>. Ce serment d'être un Tsaddik est précisément lié à

la naissance du Tséma'h Tsédek, car il est prononcé par chaque enfant juif, avant de naître à l'air du monde.

4. La naissance du Tséma'h Tsédek et le serment qui fut prononcé, à cette occasion sont également liés, en particulier, à Roch Hachana. C'est en ce jour que fut créé Adam, le premier homme et ceci est comparable à la descente de l'âme au sein d'un corps physique, lors de la naissance de chaque homme et, notamment, de chaque Juif, car : "vous êtes appelés des hommes"<sup>(29)</sup>.

La Michna<sup>(30)</sup> affirme que chaque homme est : "un monde entier", tout comme Adam, le premier homme, "fut créé seul". Bien plus, pour que l'on sache que chaque Juif est un monde

(24) Nitsavim, à partir de la page 47b.

(25) Hayom Yom, à la page 91.

(26) De l'avant-veille de Roch Hachana.

(27) Traité Nidda 30b.

(28) Hayom Yom, à la page 34.

(29) Traité Yebamot 61a et l'on verra également ce que dit le Likouteï Torah, Parchat Nitsavim, à la page 47b.

(30) Traité Sanhédrin 37a.

*Likouteï Si'hot*

entier, "c'est pour cela qu'Adam fut créé seul", il y a plusieurs milliers d'années. Ceci souligne encore plus clairement le lien entre la création d'Adam, le premier homme, à Roch Hachana et la naissance de chaque Juif.

Chaque année, à Roch Hachana, tout ceci est : "commémoré et revécu"<sup>(31)</sup>. Tout ce qui se passa, à Roch Hachana, la première fois, se déroule à nouveau, y compris le fait qu'Adam, le premier homme fut alors créé<sup>(32)</sup>. Cela veut dire que Roch Hachana est, chaque année, l'anniversaire de la naissance de chaque Juif.

On peut penser que le commentaire la Torah sur le thème du serment qui est prononcé par l'âme, à la veille de Roch Hachana introduit l'allusion suivante. Le jour-même de Roch Hachana étant celui de la naissance de chaque Juif, à l'image de la

création d'Adam, le premier homme, le serment doit donc trouver sa place avant que l'enfant naisse à l'air du monde, c'est-à-dire à la veille de Roch Hachana.

Certes, la première fois, quand Adam, le premier homme, fut créé, il y eut plusieurs heures de ce jour de Roch Hachana qui furent antérieures à sa création et la Guemara décrit précisément, dans le traité Sanhédrin(33), comment la création de l'homme s'inséra dans les heures de ce jour.

5. Le fait que Roch Hachana et la création d'Adam, le premier homme, soient : "commémorés et revécus" apparaît encore plus clairement, cette année. En effet, le premier Roch Hachana, jour de la création d'Adam, fut un vendredi. On sait, néanmoins, que le premier jour de Roch Hachana ne peut

(31) Selon les termes du verset Esther 9, 28 et l'on verra le Ramaz, dans le Tikoun Chovavim, cité et commenté par le Lev David, du 'Hida, au chapi-

tre 29.

(32) Likouteï Torah, Chir Hachirim, à la page 50b.

(33) A la page 38b.

*Nitsavim*

être ni un dimanche, ni un mercredi, ni un vendredi, comme le souligne le Rambam<sup>(34)</sup> et, selon Rabbi Saadia Gaon<sup>(35)</sup>, cette disposition est instaurée par la Torah. Il en résulte que Roch Hachana ne peut plus être un vendredi, comme ce fut le cas, la première fois.

La seule possibilité qu'un vendredi soit Roch Hachana est donc, comme c'est le cas cette année, quand c'est le second jour de cette fête. Et, même si ce n'est que le second jour, on sait que les deux jours de Roch Hachana sont : "un jour prolongé", plus long que les autres<sup>(36)</sup>.

Cela veut dire que, cette année, Roch Hachana est célébré au jour de la création d'Adam, le premier homme, comme ce fut la première fois, un vendredi, qui est à la fin de ce : "jour prolongé", le second de la fête, tout comme, la première fois, Adam, le premier homme, fut créé à la fin de la journée de Roch Hachana.

6. C'est l'occasion de commenter le fait que Roch Hachana ait deux jours, non seulement en diaspora, mais aussi en Erets Israël<sup>(37)</sup>. Ceci souligne le fait que : "vous vous trouvez tous, ce jour". En effet, toutes les fêtes introduisent une différence entre les Juifs de diaspora et ceux

(34) Lois de la sanctification du nouveau mois, chapitre 7, au paragraphe 1. On verra aussi le Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 428.

(35) Cité par le Yessod Olam, porte 4, au chapitre 6 et l'on verra la longue explication du Torah Cheléma, Parchat Bo, tome 13.

(36) Tour, Ora'h 'Haïm, au début du chapitre 600. Choul'han Arou'h de

l'Admour Hazaken, chapitre 600, aux paragraphes 3 et 4, de même que les notes et références qui y sont mentionnées.

(37) Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 601, au paragraphe 2. On verra le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 370, avec les notes et les références indiquées.

*Likouteï Si'hot*

d'Erets Israël. Les premiers célèbrent un second jour de fête en exil, ce qui n'est pas le cas des seconds. A Roch Hachana, en revanche, tous les Juifs font deux jours, ceux de Terre sainte, le "pays vers lequel sont toujours tournés les yeux de D.ieu, du début de l'année à la fin de l'année"<sup>(38)</sup> et ceux de diaspora, qui sont la majorité numérique et structurelle du peuple d'Israël, jusqu'à ce que notre juste Machia'h conduise tous les Juifs en Erets Israël.

Certains recherchent une référence du début de cette pratique, consistant à célébrer Roch Hachana pendant deux jours, y compris en Erets Israël. Or, un verset y fait clairement allusion, dans la Loi écrite. Dans le livre de Né'hémya, que l'Admour Hazaken, se basant sur le traité Sanhédrin<sup>(39)</sup>, appelle, dans

son Choul'han Arou'h, lois de Roch Hachana<sup>(40)</sup> : "livre d'Ezra", le chapitre 8 relate ce qui se passa : "le premier jour du septième mois", c'est-à-dire le jour de Roch Hachana. On donna alors aux Juifs l'Injonction suivante : "mangez des mets gras et buvez des boissons douces, envoyez des parts à celui qui n'en a pas, car ce jour est saint pour notre Maître, ne vous attristez pas car la satisfaction de D.ieu est votre puissance". Puis, il est dit<sup>(41)</sup> que les Juifs s'exécutèrent, "et, tout le peuple partit manger, boire, envoyer des parts et faire une grande joie". Or, il est bien précisé<sup>(42)</sup>, à ce propos : "le second jour".

Les commentateurs expliquent<sup>(43)</sup> que : "le second jour" n'est pas le lendemain de Roch Hachana, mais bien le second jour de cette fête. Et, l'on en déduit<sup>(44)</sup> la raison des

(38) Ekev 11, 12.

(39) A la page 93b. On verra aussi le traité Baba Batra 144b, qui dit que Né'hémya n'est pas un livre indépendant.

(40) Ora'h 'Haïm, chapitre 583, au paragraphe 4. C'est aussi ce que dit le Beth Yossef cité à la note 14. On verra la causerie du Chabbat Parchat Tavo,

18 Elloul 5740, aux paragraphes 8 et 9.

(41) Au verset 12.

(42) Au verset 13.

(43) On verra, notamment, les commentaires de Rachi et du Metsoudat David sur ce verset.

(44) Metsoudat David, à cette référence.

## *Nitsavim*

propos des Sages<sup>(45)</sup> : il y avait, déjà à l'époque, deux jours de Roch Hachana.

7. On vient de citer le livre de Néhémya selon lequel, le premier jour de Roch Hachana, "tout le peuple partit manger... et faire une grande joie" et l'on peut faire le lien avec ce qu'écrivait mon beau-père, le Rabbi, au début du Séfer Ha Maamarim 5703<sup>(46)</sup> : il constate, en effet, que le couronnement des rois terrestres est systématiquement célébré dans : "une grande joie".

Or, "la royauté terrestre est à l'image de la Royauté céleste"<sup>(47)</sup>. Aussi, lorsque l'on couronne D.ieu, à Roch Hachana, une grande joie est également nécessaire.

8. Nous ouvrirons ici une parenthèse. Nous venons de dire que : "la royauté terrestre est à l'image de la Royauté

céleste", que le couronnement d'un roi terrestre est accompagné d'une grande joie et qu'il doit donc en être de même pour la Royauté céleste. Ceci soulève, néanmoins, la question suivante.

Il n'est pas inéluctable, ce qu'à D.ieu ne plaise, que tout se passe là-haut comme ici-bas. Dès lors, comment dire que, parce que le couronnement d'un roi dans le monde est très joyeux, celui de D.ieu doit l'être également ?

Et, l'on peut poser la même question sur de nombreuses paraboles figurant dans les propos de nos Sages et se rapportant à D.ieu : "A quoi peut-on comparer cela ? A un roi de chair et de sang...". Comment peut-on dire que ce qui se passe là-haut dépend de l'usage en vigueur ici-bas ?

Cette question se pose aussi sur l'image suivante, qui

(45) On verra le traité Beïtsa 6a et le commentaire de Rachi, au paragraphe : "depuis les jours".

(46) Dans le discours 'hassidique intitulé : "la fête de Roch Hachana", au chapitre 2.

(47) Traité Bera'hot 58a et l'on verra le Zohar, tome 3, à la page 176b.

*Likouteï Si'hot*

est mentionnée par le Maguid de Mézéritch<sup>(48)</sup>. Un père, ici-bas, a l'image de son fils gravé dans l'esprit et il en est de même pour D.ieu. Les âmes d'Israël sont gravées dans Sa Pensée, avec une différence, cependant. Dans cette image, le père est un être de chair et de sang. De ce fait, "celui qui n'a jamais eu de fils ne peut pas dire que celui qu'il aura par la suite est d'ores et déjà gravé dans son esprit. En revanche, D.ieu, béni soit-Il, avait effectivement l'image des âmes d'Israël gravée dans sa Pensée avant même leur création. Pour lui, en effet, le passé et le futur sont équivalents".

9. L'explication est la suivante. Il ne faut pas penser que ce qui se passe là-haut dépend de ce qui est ici-bas. C'est, en fait, l'inverse qui est vrai. C'est en observant ce qui

se passe ici-bas que l'on peut en déduire ce qu'il y a là-haut, que l'on en a la preuve.

Bien plus, parce qu'il en est ainsi là-haut, il "en découle"<sup>(49)</sup> qu'il en est de même ici-bas. Aussi, si l'on veut savoir ce qui se passe là-haut, il suffit de voir ce qui a cours ici-bas et l'on peut alors en déduire le Comportement céleste.

Il en est donc de même pour toutes les paraboles. Comme l'indiquent les termes du verset<sup>(50)</sup>, "c'est par ma chair que je percevrai le Divin", car D.ieu veut que ce qui Le concerne soit appréhendé non pas uniquement par la foi, mais aussi par la perception et la connaissance, conformément à la formulation du Rambam<sup>(51)</sup> : "connaître D.ieu", non pas avoir foi en Lui, comme on l'a maintes fois souligné<sup>(52)</sup>.

(48) Dans son livre Or Torah, à la page 2c. On verra aussi le début du Likouteï Amarim.

(49) On verra le Tanya, au début du chapitre 3.

(50) Job 19, 26.

(51) Au début des lois des fondements de la Torah et l'on verra le Kountrass Torat Ha 'Hassidout, au chapitre 13.

(52) On verra le Likouteï Si'hot, tome 11, à partir de la page 279.

*Nitsavim*

C'est la raison pour laquelle le Tséma'h Tsédek pose, dans son Séfer Ha Mitsvot<sup>(53)</sup>, la question suivante. Comment peut-on donner l'ordre d'avoir foi en D.ieu ? La foi n'est-elle pas le fondement et l'entrée en matière de toutes les Mitsvot et de toutes les Injonctions ?

Le Tséma'h Tsédek explique, à ce propos, non seulement que cet ordre porte sur les aspects spécifiques de la foi, mais aussi, et cela est essentiel, que la Mitsva n'est pas seulement d'avoir foi en Lui, mais aussi de : "savoir qu'il est une Existence première".

C'est donc pour cette raison qu'il faut avoir recours à des images de ce monde, ici-bas. C'est de cette façon que l'on peut comprendre et savoir ce qui se passe là-haut, "par ma chair je percevrai le Divin". Il en est donc de même pour l'homme, ici-bas, qui est : "semblable au

Créateur"<sup>(54)</sup>. De ce fait, on peut, en observant un roi, dans ce monde, savoir ce qu'il en est pour le Roi suprême, le Saint béni soit-Il. En regardant un père, ici-bas, on peut déterminer ce qu'il en est pour notre Père Qui se trouve dans les cieux.

Il en est de même pour ce qui est dit dans le Séfer Ha Maamarim 5703. En assistant au couronnement d'un roi, ici-bas et en constatant qu'il se déroule dans : "une grande joie", on peut en déduire qu'il en est de même pour le couronnement de la Royauté céleste. Nous fermons ici cette parenthèse.

10. Comme on l'a indiqué au préalable, au paragraphe 7, le livre de Né'hémya dit, à propos du premier jour de Roch Hachana : "tout le peuple partit manger... et faire une grande joie", puis le verset précise qu'il y eut un second jour de fête.

(53) Mitsva de la foi en D.ieu, à partir de la page 44b.

(54) On verra, notamment, le Chnéï Lou'hot Ha Berit, aux pages 20b et 301b.

*Likouteï Si'hot*

Le verset<sup>(55)</sup> raconte ce qui se passa alors, en ce second jour de Roch Hachana : “le second jour, les chefs de famille de tout le peuple, les Cohanim et les Léviim se réunirent auprès d’Ezra, le scribe pour comprendre les paroles de la Torah et ils trouvèrent écrit dans la Torah que D.ieu avait ordonnée, par l’intermédiaire de Moché, que les enfants d’Israël résident dans des Soukkot, pendant la fête, le septième mois”.

Ezra leur demanda alors : “qu’ils écoutent et qu’ils fassent circuler une rumeur dans toutes les villes et à Jérusalem, en ces termes : allez dans la montagne pour en rapporter des branches d’olivier, des branches de l’arbre qui donne de l’huile, des branches de myrtes, des branches de figuier et des branches de saule pour faire une Soukka, comme c’est écrit”.

L’expression : “allez dans la montagne” est comparable à celle que l’on trouve dans ‘Hagai<sup>(56)</sup> : “le sixième mois”,

celui d’Elloul, “le premier jour du mois”, D.ieu demanda : “ce peuple dit-il que le moment n’est pas venu de reconstruire la maison de D.ieu ?”. Par la suite<sup>(57)</sup>, il dit : “Montez sur la montagne, apportez du bois et construisez la maison”. Tout ceci a été évoqué dans la réunion ‘hasidique de Roch ‘Hodech Elloul.

La différence entre ces deux passages est la suivante. Il est dit ici : “allez dans la montagne” et là-bas : “montez sur la montagne” et l’explication est très simple. ‘Hagai se réfère à la période précédant la reconstruction du Temple. Il était alors nécessaire de le bâtir et donc de passer d’un temps précédant cette reconstruction à celui de la reconstruction proprement dite. Il est donc dit : “montez dans la montagne”. A l’inverse, Né’hémya se situe après la reconstruction du Temple, comme il le précise dans les versets suivants. De ce fait, il dit : “allez dans la montagne”.

(55) À partir du verset 13.

(56) Aux versets 1, 1-2.

(57) Au verset 1, 8.



*Nitsavim*

Ce jour-là, le second de Roch Hachana, les Juifs n'avaient pas encore mis en pratique, d'une manière effective, la Mitsva de la Soukka. En revanche, ils avaient déjà pris la décision de faire ce qu'Ezra leur avait demandé, "allez dans la montagne". En effet, "le Saint béni soit-Il adjoint la bonne pensée à l'action"<sup>(58)</sup>. Dès que l'on a cette bonne pensée, on a donc la certitude qu'elle sera suivie d'un effet concret.

Bien plus, commentant le verset<sup>(59)</sup> : "les enfants d'Israël allèrent et firent ce que D.ieu avait ordonné à Moché et à Aharon", relatif au sacrifice de Pessa'h, Rachi demande<sup>(60)</sup> : "L'ont-ils déjà fait ? Tout cela ne leur a-t-il été prescrit uniquement depuis Roch 'Hodech ?". Puis, il donne la réponse à cette question : "Dès l'instant où ils en prennent l'engagement, le verset les considère comme s'ils l'avaient fait". Bien plus, le ver-

set indique bien : "ils le firent", sans un "comme" de comparaison.

On peut en déduire ce qu'il en est pour la décision des Juifs, à l'époque, en ce second jour de Roch Hachana, à propos de la Mitsva de la Soukka, cela fut considéré comme s'ils l'avaient mise en pratique, d'une manière effective.

11. Puis, le verset<sup>(61)</sup> relate de quelle manière les enfants d'Israël mirent concrètement en pratique la Mitsva de la Soukka : "le peuple alla, ils apportèrent cela et se firent des Soukkot, chacun sur son toit, dans sa cour et dans celle de la maison de D.ieu, dans la rue, à la porte de l'eau et dans l'autre rue, à la porte d'Ephraïm". Dès lors, "la joie fut très grande" et le verset précise, avant cela, que cette joie était si considérable que l'on n'en avait pas vu l'équivalent depuis l'époque de Yochoua Ben Noun<sup>(62)</sup>.

(58) On verra le traité Kiddouchin 40a et le Séfer Ha Maamarim 5702, à la page 87.

(59) Bo 12, 28.

(60) Midrash Me'hilta sur ce verset.

(61) Né'hémya 8, 16\*17.

(62) On verra le Metsoudat David sur ce verset.

*Likouteï Si'hot*

A propos du verset : "ils se firent des Soukkot, chacun sur son toit, dans sa cour et dans celle de la maison de D.ieu", les responsa des Gaonim<sup>(63)</sup> expliquent qu'on leur demanda s'il fallait faire une Soukka également dans les synagogues. Il semblait, à première vue, que cela n'était pas nécessaire, puisqu'il est dit : "vous vous y installerez comme vous résidez dans vos maisons"<sup>(64)</sup>. On ne fait donc une Soukka que dans sa propre maison, mais non dans une synagogue.

Toutefois, il est dit ensuite, dans cette réponse, que l'on construit effectivement une Soukka dans une synagogue, pour les invités et il est précisé qu'à Bagdad, là où résidaient plusieurs de ces Gaonim, on faisait effectivement des Soukkot dans les synagogues. En outre, il est précisé qu'il en était ainsi dans le Temple, comme l'établit le verset de Né'hémya : "ils firent des Soukkot dans les cours de la maison de

D.ieu". C'est la raison pour laquelle cette réponse des Gaonim se conclut par : "telle est la coutume juive".

12. On peut découvrir différentes allusions dans tout ce qui vient d'être dit, dans le récit du livre de Né'hémya comme dans les responsa des Gaonim apportant des précisions à ce sujet, mais l'on peut aussi s'interroger, à ce sujet, car pour l'heure, je n'ai rien vu de tel qui soit mentionné dans les livres.

En tout état de cause, l'une de ces allusions est la suivante. Le second jour de Roch Hachana, il convient de se préparer à la fête de Soukkot, de prendre la décision que l'on fera alors tout ce qui est nécessaire, y compris celle de la célébrer avec : "une très grande joie". Bien plus, la 'Hassidout explique qu'il y a, à Roch Hachana, tous les éléments de : "notre fête", de Soukkot. Néanmoins, ceux-ci sont alors cachés, comme on l'a indiqué au paragraphe 2.

(63) Dans le Otsar Ha Gaonim sur le traité Soukka, aux paragraphes 51 à 53, avec les références indiquées.

(64) Traité Soukka 28b.

*Nitsavim*

Concrètement et comme on l'a dit dans les précédentes réunions 'hassidiques<sup>(65)</sup>, de même que les années précédentes<sup>(66)</sup>, il convient de mettre en pratique, à Roch Hachana : "envoyez des parts à celui qui n'en a pas". Puis, l'on en fera de même pour la fête de Soukkot. On donnera à ceux qui en ont besoin tout ce qui est nécessaire aux Juifs afin de célébrer cette fête de Soukkot dans la joie et même avec : "une très grande joie".

De même, il faut agir pour les jours intermédiaires entre Roch Hachana et la fête de Soukkot, afin qu'ils soient aussi des jours emplis de joie et même d'une "très grande joie". Il doit en être ainsi pour tous les Juifs, notamment en leur fournissant, s'ils sont dans le manque, tout ce dont ils ont besoin pour connaître la joie et l'enthousiasme.

C'est ainsi que l'on aura : "une joie éternelle sur leur tête"<sup>(67)</sup>, lors de la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h, qui "reconstruira le Temple à sa place", puis "rassemblera les exilés d'Israël"<sup>(68)</sup>.

Puisse D.ieu faire que s'accomplisse : "rassemble le peuple, les hommes, les femmes, les enfants et l'étranger qui se trouve dans tes portes"<sup>(69)</sup>, en cette année de Hakhel , 5741, qui nous arrive pour le bien et pour la bénédiction. Encore avant cela, on sera immédiatement inscrit et scellé pour la vie, dans le livre des Justes parfaits<sup>(70)</sup>. Et, "tout Ton peuple est constitué de Justes"<sup>(71)</sup>. Que l'on soit donc inscrit et scellé pour une bonne et douce année, d'un bien visible et tangible, ici-bas d'une manière concrète, très bientôt et véritablement de nos jours<sup>(71\*)</sup>.

(65) Causerie du Chabbat Parchat Tavo, 18 Elloul, à partir du paragraphe 90, de même que celle du Chabbat Parchat Nitsavim Vayéle'h.

(66) On verra le Likouteï Si'hot, tome 4, à partir de la page 369.

(67) Ichaya 35, 10 et 51, 11.

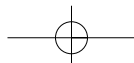
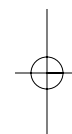
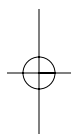
(68) Rambam, lois des rois, fin du chapitre 11.

(69) Vayéle'h 31, 12.

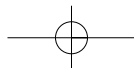
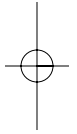
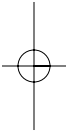
(70) Traité Roch Hachana 16b.

(71) Ichaya 60, 21.

(71\*) Le Rabbi récita la bénédiction après le repas, puis il dit : "Sans en faire le vœu, nous distribuerons le vin de la coupe de bénédiction après la réunion 'hassidique de demain, Chabbat, à midi".



**VAYELE'H**



## Vayéle'h

## Vayéle'h

### **La direction confiée à Yochoua**

*(Discours du Rabbi, Chabbat Nitsavim Vayéle'h 5730-1980  
et Chabbat Haazinou 5731-1981)*

*(Etude du commentaire de Rachi sur le verset Vayéle'h 31, 7)  
(Likouteï Si'hot, tome 19, page 307)*

1. Commentant le verset<sup>(1)</sup> : "Moché appela Yochoua et il lui dit... sois fort et courageux, car c'est toi qui te rendras avec ce peuple vers le pays que l'Eternel a promis... c'est toi qui leur en feras hériter", Rachi cite les mots : "car c'est toi qui te rendras avec ce peuple" et il explique : "c'est toi qui t'y rendras avec ce peuple<sup>(2)</sup>. Moché dit à Yochoua : les anciens de la génération seront avec toi<sup>(3)</sup>. Tout sera selon leur avis et selon leur conseil. En revanche, le Saint béni soit-Il affirma à Yochoua : car<sup>(4)</sup> c'est toi qui conduiras les enfants d'Israël

(1) Vayéle'h 31, 7.

(2) Ce sont les termes du Targoum et l'on verra, à ce propos, la note 17, ci-dessous.

(3) Dans la première édition de Rachi : "la Présence divine est avec lui" et dans la seconde édition : "tiens-toi avec eux".

(4) Vayéle'h 31, 23.

*Likouteï Si'hot*

dans le pays que Je leur ai promis<sup>(5)</sup>. Tu les y conduiras même contre leur volonté". Nous reviendrons sur ce dernier point au paragraphe 4.

Quelle est la difficulté soulevée par ce verset, qui conduit Rachi à citer, tout d'abord, les termes du Targoum, puis à développer une aussi longue explication ?

Les commentateurs<sup>(6)</sup> expliquent que Rachi entend résoudre ici la contradiction apparente que présentent ces

deux versets. Selon les termes de la Guemara<sup>(7)</sup> : "Il est écrit : 'c'est toi qui te rendras' et 'c'est toi qui conduiras' !". La réponse de Rachi est donc celle-ci<sup>(8)</sup>. Ce qui est relaté ici correspond à ce que Moché dit à Yochoua, "les anciens de la génération seront avec toi" et l'on rapporte donc, à ce propos, ce que D.ieu avait affirmé à Yochoua : "tu les y conduiras même contre leur volonté". Toutefois, au sens le plus simple, il est difficile d'adopter cette interprétation, car :

(5) Rachi reproduit ces mots, bien que, dans sa première édition et dans plusieurs manuscrits, il soit dit : "les enfants d'Israël...". Or, il aurait pu dire uniquement : "c'est toi qui conduiras", tout comme il ne cite pas les autres mots du verset. En effet, ces mots apportent la preuve qu'il s'agit bien, en l'occurrence, de la Parole du Saint béni soit-Il, non pas de celle de Moché, comme Rachi le souligne dans son commentaire. Le Ramban, à cette référence, comme le Réem, adopte la version suivante de Rachi : "comme il est clairement dit : 'dans le

pays que Je leur ai promis' et Je serai avec toi". On verra, à ce sujet, la discussion du Mineï Targouma.

(6) On verra le Réem, le Débek Tov et le Sifteï 'Ha'hamim, à cette référence.

(7) Traité Sanhédrin 8a et l'on verra aussi le Zohar, Parchat Vayéle'h, à la page 284a.

(8) Rachi cite, tout d'abord, le Targoum, afin que : "tu ne puisses penser que cela veut dire qu'il t'appartient de conduire le peuple", comme l'indique le Réem, à cette référence. On consultera le Targoum Yonathan Ben Ouzyel, qui dit : "il est nommé".



## Vayéle'h

A) si c'était le cas, Rachi aurait dû commencer son commentaire par : "il est dit, par la suite : 'c'est toi qui conduiras'...(9)", comme il le fait à d'autres références(10).

B) Rachi aurait dû citer, dans son titre, uniquement : "conduiras"(11) ou bien : "conduiras le peuple"(12). Pourquoi cite-t-il cette phrase dans son intégralité : "c'est toi qui conduiras ce peuple" ?

C) Point essentiel, avant d'avoir étudié le verset suivant, "car c'est toi qui conduiras", celui-ci ne soulève aucune difficulté. Rachi aurait donc dû commenter non pas tout ce verset, mais unique-

ment l'expression : "car c'est toi qui conduiras", soulevant la contradiction<sup>(13)</sup>.

2. L'explication de tout cela est la suivante. En reproduisant également le mot : "car", dans le titre de son commentaire, Rachi souligne que : "c'est toi qui conduiras ce peuple" est la raison pour laquelle le verset disait, au préalable : "sois fort et courageux".

Et, c'est cela qui soulève une difficulté : pourquoi le fait de : "conduire ce peuple" et l'entrée de Yochoua en Erets Israël avec tous les enfants d'Israël justifient-ils qu'on lui souhaite la force et

(9) Comme le dit le Léka'h Tov, au chapitre 67, à propos de ce verset, selon la formule du traité Sanhédrin et du Zohar, précédemment cités.

(10) On en trouve un exemple dans la Paracha précédente, au verset Nitsavim 29, 20.

(11) La Guemara et le Zohar reproduisent uniquement : "car, c'est toi qui conduiras". En revanche, le 'Ho'hmat Chlomo, à cette référence, citant le Guilaion Ha Chass, à la même référence, omet le mot : "ce", comme le fait le Roch, à cette référence et il dit : "car, c'est toi qui t'y rendras avec ce peuple et il est écrit : c'est toi qui y conduiras le peuple". Rachi

dit aussi : "c'est toi qui conduiras le peuple". En revanche, dans son commentaire du Eïn Yaakov, il dit : "tu t'y rendras avec ce peuple", puis, seulement après cela, "tu conduiras". Rachi reproduit aussi : "car c'est toi qui" afin de donner une indication sur le verset auquel il fait allusion. On notera que le Zohar dit : "et, ensuite tu conduiras", non pas : "car, c'est toi qui conduiras".

(12) Ceci modifie la signification du mot : "avec".

(13) Comme l'explique le commentaire de Rachi, à la référence qui est citée dans la note 10.

*Likouteï Si'hot*

le courage ? Au prix d'une difficulté, on aurait pu dire que ceci fait suite à ce qui était exposé au préalable. Moché notre maître encourageait tous les Juifs pour que, se rendant en Erets Israël, ils n'aient pas peur de : "ces nations". Il leur dit donc : "soyez courageux et forts, n'ayez pas peur et ne les craignez pas"<sup>(14)</sup>.

On peut donc penser qu'il en fut de même quand il annonçait à Yochoua qu'il allait entrer en Erets Israël, avec tous les Juifs. De la sorte, il l'encourageait pour qu'il n'ait pas peur de tous ces peuples<sup>(15)</sup>. Néanmoins, cette interprétation est très difficile à accepter, car l'énoncé du verset permet d'établir qu'il s'agissait, en l'occurrence, d'un encouragement particulier, qui était adressé à Yochoua à titre personnel.

Cette difficulté pourrait prêter à penser, bien qu'au prix d'une difficulté, que : "tu t'y rendras" signifie ici : "tu les conduiras" en Erets Israël. C'est pour cette raison que Yochoua devait être "encouragé", tout comme il était dit, au préalable, dans la Parchat Devarim : "encourage-le car c'est lui qui fera hériter Israël"<sup>(16)</sup>.

C'est donc pour écarter cette interprétation que Rachi reproduit ici les termes du Targoum<sup>(17)</sup>. Ainsi, le sens simple de l'expression : "tu t'y rendras avec ce peuple" est : "c'est toi qui t'y rendras avec ce peuple", avec les enfants d'Israël, ce qui ne change pas le sens simple du verbe : "tu t'y rendras".

Toutefois, une question se pose encore. En quoi le fait

(14) Vayélé'h 31, 6.

(15) Comme le dit la suite du verset : "Dieu ira devant toi, n'ais pas peur et ne crains rien". On verra aussi la fin de la Parchat Devarim.

(16) 1, 38. On verra aussi le verset Vaét'hanan 3, 28 : "renforce-le et encourage-le, car c'est lui qui traversera... c'est lui qui fera hériter...".

(17) Malgré tout, Rachi n'écrit pas : "selon le Targoum", ce qui est le cas, néanmoins, de ses deux premières éditions. En effet, il ne tire pas sa preuve du contenu de ce Targoum, mais bien du sens simple de ces mots, "tu t'y rendras avec le peuple". Cependant, pour que cette preuve soit encore plus tranchée, il cite à l'appui les termes du Targoum, qui adopte la même interprétation.

### Vayéle'h

que : “tu t’y rendras avec ce peuple” justifie-t-il que l’on souhaite à Yochoua : “sois fort et courageux” ? Rachi poursuit : “Moché dit à Yochoua : les anciens de la génération seront avec toi”. Il est dit, en effet, que : “tu t’y rendras avec ce peuple”, le peuple<sup>(18)</sup> qui se tenait devant Moché, à la tête duquel se trouvaient : “vos chefs de tribu et vos anciens”<sup>(19)</sup>. Il était donc bien évident que ces anciens<sup>(19\*)</sup> seraient : “avec toi” et, de ce fait, il n’y a pas lieu d’avoir peur. En effet : “c’est toi qui leur en feras hériter”, puisqu’ils te viendront en aide pour cela.

Cela veut dire que Yochoua devait être encouragé précisément parce que : “tu leur en feras hériter”. En ce sens, “c’est toi qui t’y rendras avec ce peuple” est l’un des aspects de cet encouragement.

(18) Ceci permet de comprendre pourquoi Rachi mentionne également, dans son titre, le mot : “ce”.

(19) Selon les termes du verset, au début de la Parchat Nitsavim.

(19\*) Il ne dit pas non plus : “vos chefs de tribu”, qui peut être avec lui seulement d’une autre façon, comme l’indique Rachi lui-même, à cette référence. Or, il est bien question ici de : “ce peuple”.

En effet, les “anciens de la génération” seraient : “avec toi”, en cette démarche.

3. Il nous faut, cependant, comprendre le fil conducteur de ce commentaire de Rachi : “les anciens de la génération seront avec toi, tout sera selon leur avis et selon leur conseil”. Ainsi, Rachi ne se contente pas de dire que : “les anciens de la génération seront avec toi”. Il ajoute aussitôt que : “tout sera selon leur avis et selon leur conseil”, ce qui veut dire que, non seulement les anciens lui viendraient en aide, mais qu’en outre, on devait suivre leur avis et leur conseil. Non seulement Yochoua ne devait-il pas avoir son propre avis, mais, de plus, seuls les anciens étaient appelés à formuler le leur<sup>(20)</sup>. Or, on peut s’en étonner d’une telle conclusion, car :

(20) On verra aussi le Léka’h Tov sur ce verset, qui dit : “prends conseil auprès d’eux et ne fais rien sans les consulter. C’est le sens de : ‘tu te rendras avec ce peuple’, ce qui veut dire que tu seras leur équivalent”. On verra aussi, à ce propos la note 23, ci-dessous.

*Likouteï Si'hot*

A) D'où Rachi déduit-il tout cela, selon le sens simple du verset ?

B) Bien plus, la Guemara<sup>(21)</sup> précise<sup>(22)</sup> : "toi et les anciens de la génération, serez avec eux". Yochoua devait donc être accompagné par les anciens<sup>(23)</sup>. Or, Rachi introduit un changement, en la matière et il affirme qu'ils ne seront pas équivalents. Bien au contraire, "tout sera selon leur avis et selon leur conseil", celui des anciens !

C) Comment peut-on penser que Moché a accordé toute latitude aux anciens, alors qu'il avait lui-même demandé à D.ieu, comme le rapporte la Parchat Pin'has<sup>(24)</sup> : "que l'Eternel place un homme au-

dessus de l'assemblée" et qu'il a désigné Yochoua, à cet effet : "avec générosité, bien au-delà de l'Injonction qu'il avait reçue, de ses deux mains"<sup>(25)</sup>, en tant que dirigeant<sup>(26)</sup> des enfants d'Israël. Dans ce même verset<sup>(27)</sup>, il est dit : "et c'est toi qui leur fera hériter". Yochoua devait donner Erets Israël en héritage aux enfants d'Israël. Dès lors, comment Rachi peut-il dire : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil" ?

4. Rachi poursuit : "En revanche, le Saint béni soit-Il affirma à Yochoua : car c'est toi qui conduiras les enfants d'Israël dans le pays que Je leur ai promis. Tu les y conduiras même contre leur volonté. Tout dépend de toi,

(21) Traité Sanhédrin 8a.

(22) Le Rif et le Roch, à cette référence, adoptent une version, comparable au commentaire de Rachi, à cette référence, selon laquelle : "les anciens de la génération seront avec toi". On verra aussi les versions du Dikdoukeï Sofrim, à cette même référence. En revanche, toutes ces interprétations ont bien un même contenu.

(23) Rachi explique, à cette référence du traité Sanhédrin, que : "il agissait en fonction de ce qu'ils disaient et il ne se plaçait pas au-dessus d'eux".

Néanmoins, on peut penser qu'ils étaient tous équivalents, comme l'indique la version qui est citée dans la note 20.

(24) 27, 16.

(25) Commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 27, 23.

(26) On verra le commentaire de Rachi sur les versets 27, 16 et 18.

(27) On verra les références qui sont citées à la note 16, lesquelles ne reproduisent cependant pas les propos de Moché à Yochoua, mais bien l'Injonction de D.ieu à Moché.

*Vayéle'h*

prends un bâton et frappe-les sur la nuque, car il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération". On peut ici se poser les questions suivantes :

A) Comme on l'a dit au préalable, au paragraphe 1, Rachi explique uniquement les difficultés soulevées par le verset qu'il analyse. Quelle est, en l'occurrence, la question posée par ces mots, qui conduit Rachi à préciser : "En revanche, le Saint béni soit-Il dit à Yochoua...", c'est-à-dire l'explication d'un verset ultérieur, "c'est toi qui conduiras"<sup>(28)</sup> ?

B) La longue explication de Rachi<sup>(29)</sup>, "tu les y conduiras même contre leur volonté,

tout dépend de toi, prends un bâton et frappe-les sur la nuque", établit clairement, non seulement que D.ieu rejeta une autorité telle que : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil", qui serait entièrement confiée aux anciens, non seulement que ceux-ci ne devaient pas être les équivalents de Yochoua, ni même ses conseillers, mais, bien plus, qu'ils ne devaient même pas exprimer leur avis. Yochoua ne devait pas en tenir compte, ni même les consulter, "prends un bâton et frappe-les sur la nuque"<sup>(30)</sup>.

On peut ici se poser la question suivante. Il est vrai que : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération" et

(28) On verra le 'Hizkouni, à cette référence et le verset 23, par la suite, qui explique, à chaque fois, ce qui importe à cette référence.

(29) Bien plus, la Guemara dit uniquement : "prends un bâton" et le Léka'h Tov, sur ce verset, ajoute : "tout sera sous ton autorité, prends un bâton...".

(30) Le Divreï David, cité par le Sifteï 'Ha'hamim, indique, à cette référence, que : "cela ne contredit pas ce qui est écrit : 'les anciens de la génération

seront avec toi'. Ainsi, s'il s'agit d'un conseil, tu le prendras effectivement auprès des anciens. En revanche, la force et le pouvoir seront uniquement à toi". Or, cela contredit bien le fait que : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil", comme le constate le texte. En outre, la formulation longue du commentaire de Rachi indique qu'il n'était pas tenu de prendre conseil auprès des anciens, comme l'indique le texte.

*Likouteï Si'hot*

Yochoua était donc le seul à conduire les enfants d'Israël, mais d'où déduit-on, en revanche, que les anciens ne devaient pas l'aider ? Moché notre maître lui-même était secondé par soixante-dix anciens, qui : "supportent avec toi le poids du peuple, pour que tu ne le supportes pas seul"(31), ce qui veut bien dire qu'une telle attitude ne contredit pas le fait que : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération". Car, au final, c'était bien Moché notre maître qui dirigeait. Comment Rachi peut-il exclure qu'il en soit de même pour Yochoua(32) ?

(31) Beaalote'ha 11, 17. On verra aussi le Sarei Alaphim sur les versets Yethro 18, 21 et suivants, Devarim 1, 9 et suivants.

(32) Le Maharcha écrit, à cette référence du traité Sanhédrin, que Moché ne pouvait pas porter "le poids du peuple", comme l'indique les versets Beaalote'ha 11, 11-12-14 et Devarim 1, 9-12 : "parce que ceux qui devaient recevoir son influence étaient fatigués et indisciplinés. C'est pour cela que Moché indiqua également à Yochoua : 'les anciens ne pourront pas porter avec toi'. Mais, le Saint béni soit-Il lui dit : 'c'est toi qui conduiras' et Il lui donna la force de la direction divine, en fonction de sa génération, qui devait la recevoir. En effet, ces hom-

C) Qu'apporte la fin du commentaire de Rachi : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération", à la compréhension du sens simple de ce verset<sup>(33)</sup> ?

D) Que signifie : "non pas deux dirigeants par génération", alors que Rachi entend écarter ici les anciens ? En effet, de deux choses l'une :

a) il aurait pu dire : "non pas plusieurs dirigeants par génération", par exemple,

b) ou encore, à l'inverse, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir deux dirigeants ? Pourquoi ne pas dire que l'in-

mes étaient des érudits de la Torah et ils eurent le mérite d'entrer en Terre sainte". En revanche, le commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 27, 19 mentionne clairement l'Injonction divine faite à Yochoua, à propos de la génération qui entrait en Erets Israël : "sache qu'ils sont fatigués et indisciplinés". Il en est de même également dans le commentaire de Rachi sur le verset Vaét'hanan 3, 28.

(33) On peut expliquer que la Guemara donne une explication plus détaillée et qu'elle délivre un enseignement pour une autre période. Rachi, en revanche, a pour objet d'expliquer les versets.

## Vayéle'h

tervention de soixante-dix ou soixante et onze anciens pose problème, alors que celle de deux est acceptable ? D'autant que l'on en trouve un exemple<sup>(33\*)</sup> : "c'est à Aharon et à Moché que l'Eternel a dit : faites sortir les enfants d'Israël de l'Egypte, selon leurs armées".

5. L'explication de tout cela est la suivante. Le terme *Am*, "peuple" décrit les enfants d'Israël quand ils n'ont pas la plus haute élévation<sup>(34)</sup>. La phrase du verset : "tu viendras avec ce peuple" signifie donc également que Yochoua se trouvera avec les plus bas<sup>(35)</sup>, parmi les enfants d'Israël. A l'inverse, par l'expression : "ce peuple", le verset fait bien allusion à l'ensemble du peuple, y compris, bien évidemment, à ceux qui sont à sa tête, les anciens,

comme on l'a dit. Rachi en déduit que ce verset introduit deux éléments :

A) Il est dit : "ce peuple", celui que l'on peut désigner du doigt, ce qui veut dire, à l'évidence, que : "les anciens de la génération seront avec toi".

B) Mais, le verset dit aussi : "le peuple" et l'on en déduit que Yochoua sera accompagné par les plus bas, parmi les enfants d'Israël. Comment cela est-il possible ? Rachi explique donc que : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil". Les anciens auront leur mot à dire et, en la matière, Yochoua sera identique au reste du peuple.

6. Comment le fait que : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil" s'accorde-

(33\*) Vaéra 6, 26.

(34) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Bealote'ha 11, 1, le Chaar Ha l'houd Ve Ha Emouna, au début du chapitre 7, qui dit : "il n'est pas de roi sans peuple (*Am*), de la même étymologie que *Omémot*, obscurcies<sup>(5)</sup>, terme qui décrit des éléments séparés, étrangers, éloignés de

la qualité du roi" et Rachi précise : "ils sont avec Moi, *Imi*, quand ils sont vertueux", bien évidemment.

(35) On verra aussi le Kéli Yakar, à cette référence, qui dit : "il y a aussi, dans le peuple d'Israël, des personnes écartées, que l'on appelle 'peuple'". On consultera sa longue explication.

*Likouteï Si'hot*

t-il avec la nomination de Yochoua, par Moché, en tant que dirigeant d'Israël, comme on l'a vu dans la Parchat Pin'has ? Rachi répond à cette question dans son commentaire de la Parchat Pin'has :

Commentant l'expression : "qui sortira devant eux"<sup>(36)</sup>, Rachi indique : "à la différence des rois des nations, qui restent assis dans leur maison et envoient leurs soldats à la guerre". Moché notre maître demandait ainsi, pour les enfants d'Israël, un roi qui dirigerait leurs combats. En outre, Moché avait déjà demandé<sup>(37)</sup> que Yochoua transmette aux enfants d'Israël l'héritage d'Erets Israël, c'est-à-dire qu'il partage le pays, après sa conquête, par la guerre.

En revanche, il n'est pas fait mention, dans le commentaire de Rachi, d'une demande de Moché portant sur un

dirigeant qui "porterait le poids du peuple". En effet, Moché pensait qu'ils continueraient à le faire d'eux-mêmes<sup>(38)</sup>. A l'opposé, il est clair qu'il ne peut y avoir qu'un seul roi, conduisant la guerre. C'est pour cela que Moché sollicita : "un homme pour la communauté" et il désigna Yochoua<sup>(39)</sup>, à cet effet.

Il n'y a donc aucune contradiction entre le fait que Moché ait demandé, au préalable, "un homme pour la communauté", alors qu'il disait ici : "tout sera selon leur avis et selon leur conseil". En effet, il introduisait aussitôt une précision : "tu leur feras hériter", d'une part, ce qui ne concerne qu'une seule personne et, d'autre part, "c'est D.ieu Qui avance", ce qui se rapporte à la guerre<sup>(39\*)</sup>. De ce fait, "Il avance devant toi et Il sera avec toi". Cela veut dire que l'expression : "tout sera selon leur avis" ne s'applique

(36) Pin'has 27, 17.

(37) On verra, à ce propos, la note 16.

(38) Il fut dit à Moché : "ils porteront avec toi", alors que Yochoua : "ne portera pas le poids du peuple". En effet, "le visage de Moché est comme le soleil et celui de Yochoua comme la lune", selon les termes de Rachi, com-

mentant le verset Pin'has 27, 20. Moché pensa donc que Yochoua avait uniquement la force de les conduire à la guerre.

(39) On verra les versets Matot 32, 28 et Masseï 34, 17.

(39\*) Choftim 20, 4 et Tétssé 23, 15.



## Vayéle'h

pas à cela et que le "poids du peuple" revient aux anciens. C'est également pour cette raison qu'il fallait dire : "sois fort et courageux", ce qui veut dire que Yochoua ne se préoccuperait même pas du "poids du peuple", puisque celui-ci serait entièrement pris en charge pas les anciens<sup>(40)</sup>.

7. Néanmoins, tout cela n'est pas encore parfaitement clair, car l'enfant de cinq ans commençant son étude de la Torah comprend que Yochoua

a repris le rôle de Moché en tous ses aspects<sup>(41)</sup>, non pas uniquement pour la guerre et le partage. Bien plus, non seulement D.ieu ordonna à Moché, notre maître, de désigner Yochoua, mais Il lui dit, en outre : "tu placeras une part de ta gloire sur lui afin que toute l'assemblée des enfants d'Israël l'écoute"<sup>(42)</sup>. D.ieu dit aussi : "tu lui donneras<sup>(43)</sup> des ordres à propos des enfants d'Israël, car ils sont fatigants et indisciplinés<sup>(44)</sup>..."<sup>(45)</sup>. Tout cela veut

(40) Ceci permettra de comprendre pourquoi les propos de Moché, adressés aux enfants d'Israël, dans les versets Vayéle'h 31, 2 et suivants, ne disent rien sur le fait de supporter le "poids du peuple". Bien qu'il leur indiqua : "l'Éternel m'a dit : tu ne traverseras pas ce Jourdain", il précisa uniquement que : "c'est Yochoua qui le traversera devant toi", puisqu'il doit diriger la conquête du pays. En effet, selon Moché, porter le peuple n'aurait pas été un fait nouveau, pour Yochoua, par rapport au comportement précédent. Tout aurait pu passer par l'intermédiaire des anciens, comme cela avait été le cas à l'époque de Moché.

(41) On verra également le commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 27, 16, qui dit : "mes enfants hériteront de ma grandeur. Mais, le Saint béni soit-Il lui répondit : il est justifié que ce soit Yochoua".

(42) Pin'has 27, 20.

(43) Pin'has 27, 19 et dans le commentaire de Rachi. Il en est de même également au verset Vaét'hanan 3, 28 et dans le commentaire de Rachi : "Ordonne à Yochoua : pour les contraintes, pour le poids et pour les disputes".

(44) On notera que cette expression : "fatigants et indisciplinés" est employée par Rachi dans la Parchat Beaalote'ha, au verset 11, 17, à propos du : "poids du peuple". On verra aussi le verset Devarim 1, 12, à propos des chefs de milliers.

(45) On verra le commentaire de Rachi sur le verset Pin'has 27, 19, qui dit : "un dirigeant pouvant supporter chacun selon son avis" et, au verset 18 : "il pourra aller contre l'esprit de chacun".

*Likouteï Si'hot*

bien dire que Yochoua avait également reçu le : "poids du peuple".

En conséquence, il faut expliquer, au moins au prix d'une difficulté, qu'il s'agissait uniquement de : "leur avis et leur conseil", ceux des anciens, alors que l'action concrète était confiée à la responsabilité de Yochoua. C'est en cela que la direction lui revenait.

Mais, Rachi écarte cette difficulté et il explique que : "tu viendras avec ce peuple", ce qui veut dire que : "les anciens de la génération seront avec toi, tout sera selon leur avis et selon leur conseil" est uniquement le contenu des propos de Moché. En revanche, le Saint béni soit-Il dit à Yochoua : "tu les condui-

ras contre leur gré" et c'était donc bien à lui qu'était confié le "poids du peuple"<sup>(46)</sup>.

8. En plus de la différence entre : "tu viendras" et : "tu conduiras", il en est une autre encore, distinguant ces deux versets. En effet, l'un dit : "ce peuple" et l'autre : "les enfants d'Israël"<sup>(47)</sup>, expression qui décrit leur qualité<sup>(48)</sup>, à la différence de : "ce peuple", comme on l'a indiqué au paragraphe 5.

Le verset introduit donc ici une modification et, quand il dit : "tu les conduiras", il parle bien des enfants d'Israël. Rachi en déduit la nécessité d'ajouter un autre point. Non seulement Yochoua était appelé à porter : "le poids du peuple", de tous les enfants d'Israël, mais il

(46) On notera que les propos de Moché sont uniquement : "sois fort et courageux". Il n'est pas dit, en revanche : "et, il ordonna". A la fin de la Parchat Devarim, il est précisé : "et, J'ai ordonné à Yochoua", mais ceci précéda l'Injonction de la Parchat Vaét'hanan, à cette référence : "ordonne à Yochoua, renforce-le et donne-lui du courage". On consultera les Tossafot Hadar Zekénim, à cette référence, de même que la note 43. C'est

donc le Saint béni soit-Il Qui dit, comme le rapporte le verset Vayéle'h 31, 14 : "convoque Yochoua et Je lui donnerai des ordres". De même, le verset 23 dit : "Il donna des ordres à Yochoua et lui dit : sois fort et courageux".

(47) On verra aussi le Kéli Yakar, à cette référence et le Sifteï Cohen, Parchat Vayéle'h, au verset 22.

(48) On verra le verset Vaychla'h 32, 29.

### Vayéle'h

devait, en outre, diriger ceux qui possèdent la qualité, parmi les enfants d'Israël, c'est-à-dire les "anciens".

Ainsi, non seulement, "tu les conduiras", le cas échéant : "contre leur gré", car : "tout dépend de toi", à la différence de Moché, auquel il fut dit, à propos des anciens : "ils porteront avec toi le poids du peuple", mais, en outre, tout devait dépendre de Yochoua et, bien plus, il est précisé : "prends un bâton et frappeles sur la nuque". L'autorité de Yochoua s'exerçait donc sur les anciens au même titre que sur tous les autres enfants d'Israël. Ces derniers ne devaient pas donner leur avis et leur conseil sur la manière de porter : "le poids du peuple".

9. Il découle de ce qui vient d'être dit que le comportement de Yochoua fut exactement l'inverse de celui de Moché. En effet, les anciens

aidèrent Moché notre maître à porter "le poids du peuple", alors qu'ils n'avaient pas leur mot à dire, à l'époque de Yochoua. Ceci semble pourtant difficile à comprendre. Yochoua était le serviteur de Moché<sup>(49)</sup>, qui "ne quittait pas sa tente"<sup>(50)</sup> et : "le visage de Moché est comme le soleil, celui de Yochoua comme la lune"<sup>(51)</sup>. Or, la lumière provient du soleil et, dès lors, pourquoi Yochoua adopta-t-il un comportement opposé à celui de son maître<sup>(52)</sup>, Moché notre maître ?

Rachi indique, à ce propos : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération" et, de cette manière, il écarte, par une allusion, non seulement l'autorité des anciens, mais aussi celle de Moché, notre maître, lui-même !

Du vivant de Moché, Yochoua était son serviteur, totalement soumis à lui-

(49) Michpatim 24, 13 et l'on verra le commentaire de Rachi sur ce verset. Tissa 33, 11 et Bealote'ha 11, 28.

(50) Au même verset de la Parchat Tissa.

(51) Selon les références citées dans la note 38.

(52) D'autant que c'est la raison pour laquelle Yochoua fut nommé dirigeant de la communauté, comme le précise Rachi, commentant le verset Pin'has 27, 16.

*Likouteï Si'hot*

même et à son comportement. Puis, le moment venu, il devint à son tour le dirigeant d'Israël et, dès lors, il n'y avait plus lieu de tenir compte du comportement de Moché. A l'époque de Yochoua, l'attitude de référence était bien celle de Yochoua. En effet, si lui-même ne faisait qu'imiter Moché, il y aurait eu : "deux dirigeants", Yochoua et Moché dont Yochoua perpétuait le comportement<sup>(53)</sup>.

Il est dit que : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération" et cela veut dire que le comportement de Yochoua était différent de celui de Moché. Ce dernier avait transmis une partie du : "poids du peuple" aux anciens, alors que tout cela fut inutile, à l'époque de Yochoua.

Lors de la sortie d'Égypte, il y avait : "Aharon et Moché", comme on l'a rappelé au para-

graphe 4. En effet, il n'y avait pas, à l'époque, de : "dirigeant de la génération". Il s'agissait uniquement d'accomplir la mission confiée, avec précision, jusque dans le moindre détail, celle de : "faire sortir les enfants d'Israël du pays de l'Égypte".

10. On trouve aussi le vin de la Torah dans ce commentaire de Rachi. La 'Hassidout explique<sup>(54)</sup> que l'on distingue, en Yochoua, deux niveaux :

A) celui du serviteur, recevant l'influence de Moché,

B) puis sa période indépendante, après le décès de Moché, lorsqu'il était un "jeune homme", un "petit".

Le fait d'être un "jeune homme", un "petit", présente, en fait, une qualité, ainsi qu'il est écrit : "Israël est un jeune homme et Je l'aime"<sup>(55)</sup>, précisément de ce fait. En effet, un "jeune homme", qui est "petit", possède la sou-

(53) On verra, à ce propos, ce qui est dit des Pères, le Tséma'h Tsédek et l'Admour Haémtsah, dans le Likouteï Si'hot, tome 5, à partir de la page 373.

(54) Dans le discours 'hassidique intitulé : "car, Israël est un jeune homme", de 5666, figurant dans les

additifs à la séquence de discours 'hassidique de 5666, à la page 524 et l'on verra, notamment, le Or Ha Torah, 'Hanouka, à la page 303a et la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 3, aux pages 1444 et 1445.

(55) Hochéa 11, 1.

## Vayéle'h

mission<sup>(56)</sup> et l'acceptation de la Royauté céleste, bien plus que celui qui est plus développé, intellectuellement et sentimentalement. C'est en pareil cas que s'exprime l'amour émanant de l'Essence de D.ieu<sup>(57)</sup>.

Telle est donc la différence qui peut être faite entre ces deux versets. "Tu te rendras avec ce peuple" décrit de quelle manière Yochoua recevait de Moché. Par rapport au niveau de Moché, les anciens, "ceux qui ont acquis la sagesse"<sup>(58)</sup>, représentent une appro-

che rationnelle du service de D.ieu. A l'inverse, "tu conduiras les enfants d'Israël" sont les Paroles que le Saint béni soit-Il adressa à Yochoua, du fait de sa soumission, "Israël est un jeune homme et Je l'aime". Car, cette soumission transcendant toute rationalité peut effectivement se passer de "ceux qui ont acquis la sagesse"<sup>(59)</sup>.

On peut penser que ceci apparaît également dans la différence de lettres entre *Tavo*, "tu viendras" et *Tavi*, "tu conduiras". En effet, *Tavo*

(56) On verra la longue explication du Or Ha Torah, Parchat Bechala'h, à partir de la page 382 et le Or Ha Torah, Parchat Vaét'hanan, à la page 87, qui dit que l'élévation découlant du fait que l'entrée en Erets Israël fut conduite par Yochoua est comparable au fait que : "le service de D.ieu du miroir lumineux permet d'accéder à 'de tout ton pouvoir'". On verra aussi le Likouteï Si'hot, tome 9, à la page 13, dans la note 65 et à la page 57.

(57) A la fin du discours 'hassidique intitulé : "car, Israël est un jeune homme", précédemment cité.

(58) Torat Cohanim et commentaire de Rachi sur le verset Kedochim 19, 32. Traité Kiddouchin 32b.

(59) On verra le Zohar, Parchat Vayéle'h, à la référence citée dans la note 7, qui dit : "le verbe : 'tu te rendras' avait pour but de lui annoncer qu'il rentrerait en Erets Israël et le verbe : 'tu conduiras' pour lui dire qu'il serait le dirigeant d'Israël". Rachi n'adopte pas cette interprétation car l'entrée de Yochoua en Terre sainte a été clairement annoncée, au préalable, à plusieurs reprises. Il n'y a donc pas là une idée nouvelle. En revanche, au niveau de Moché, qui n'entrait pas en Terre sainte, une mise en garde était nécessaire pour que Yochoua n'y pénètre pas. Bien entendu, rien de tel n'existe pour le Saint béni soit-Il. On verra aussi les Tossafot Hadar Zekénim, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

prend un *Vav* et *Tavi*, un *Youd*<sup>(60)</sup>. Le *Vav* fait allusion à la révélation du haut vers le bas<sup>(61)</sup>, à l'extérieur de l'Essence et ayant donc une limite, une mesure. C'est le service de D.ieu ayant une approche rationnelle. La présence des anciens est alors nécessaire, car ils préservent la révélation, afin qu'elle parvienne en l'endroit qui convient.

Le *Youd* "n'est qu'un point"<sup>(61)</sup>, faisant allusion à la soumission<sup>(62)</sup> et une telle forme du service de D.ieu se passe donc des anciens. Bien plus, le *Youd* les conduit également à la soumission, "tu les

y conduiras même contre leur volonté, prends un bâton et frappe-les sur la nuque".

11. Voici l'un des enseignements, concrètement applicables, qui sont délivrés par ce commentaire de Rachi. A notre époque, chacun doit consacrer du temps à la diffusion de la Torah et du Judaïsme, en général et, notamment, des dix campagnes des Mitsvot, qui sont bien connues<sup>(63)</sup>. Tout cela doit être pénétré de la : "diffusion des sources à l'extérieur". Or, certains avancent que, dans les générations passées, on n'a pas observé un tel comportement, on n'a pas éprouvé un

(60) On verra le Min'hat Shaï, à cette référence, qui dit : "le premier est le *Vav*, alors que le second est le *Youd*".

(61) Iguéret Ha Techouva, au chapitre 4.

(62) Iguéret Ha Techouva établit que le *Youd* fait allusion à l'Attribut de 'Ho'hma, qui est le niveau de Moché, comme on le sait. Néanmoins, il s'agit là du *Youd*, début du Nom divin Avaya, alors qu'il est question ici de l'Attribut de Mal'hout, 'Ho'hma inférieure, qui est aussi un *Youd*, selon le Pardès, porte des lettres, au chapitre 13. On verra, notamment, à propos

des deux *Youd*, celui du Nom Avaya et celui du Nom Adonaï, dont c'est la dernière lettre, le Zohar, tome 3, à la page 244b, le Yohel Or, à la page 689, le Or Ha Torah, Parchat Vayétsé, aux pages 194b et 204a, de même que tome 5, à partir de la page 1718.

(63) Plus précisément, les campagnes pour l'amour du prochain, pour l'éducation, pour la Torah, pour les Tefillin, pour la Mezouza, pour la Tsedaka, pour une maison emplie de livres sacrés, Yavné et ses Sages, pour les bougies du saint Chabbat, pour la Cacherout et pour la pureté familiale.

*Vayéle'h*

tel enthousiasme pour l'amour du prochain. Jusqu'à ces dernières années, avec l'arrivée de mon beau-père, le Rabbi, en Amérique, tout cela n'avait pas cours. Pourquoi donc introduit-on des formes "nouvelles" du service de D.ieu ?

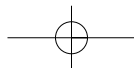
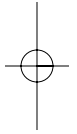
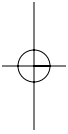
La réponse à cette objection est donc la suivante : "il y a un dirigeant par génération, non pas deux dirigeants par génération". Il est possible que, dans les générations précédentes, une telle forme du service de D.ieu ait été inutile, mais ce n'est pas le cas de la nôtre ! Ceci peut être rapproché du dicton et de l'enseignement de nos Sages<sup>(64)</sup>, dont la mémoire est une bénédiction, selon lequel, quand ils arrivè-

rent à Babel, "il trouva une brèche et il plaça une barrière autour d'elle".

Le Rabbi, chef de notre génération affirme qu'à l'époque actuelle, il est une obligation de se consacrer à diffuser les sources à l'extérieur. Bien plus, dans une sainte lettre, bien connue, du Baal Chem Tov, il est dit que de cela dépend la venue du Machia'h !

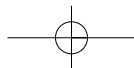
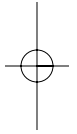
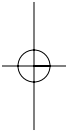
Il faut donc adopter le comportement de celui qui dirige la génération. Quiconque appartient à cette génération doit opter pour cette manière de servir D.ieu. C'est de cette façon que l'on fera venir le roi Machia'h, très prochainement.

(64) Traité Erouvin 6a et 100b. Traité 'Houlin 110a.





# **HAAZINOU**



## *Haazinou*

### *Haazinou – Soukkot*

#### *Unification des détails et Unité véritable*

(Discours du Rabbi, *Sim'hat Beth Ha Choéva*,  
*Sim'hat Torah et Chabbat Béréchit 5724-1963*)  
 (Likouteï Si'hot, tome 19, page 356)

1. Dans la Paracha qui définit la fête de Soukkot<sup>(1)</sup>, on trouve, par deux fois, l'expression : "le premier jour". Il est dit, tout d'abord : "le premier jour"<sup>(2)</sup> sera pour vous une convocation sacrée, vous ne ferez aucun travail"<sup>(3)</sup>, puis : "vous prendrez pour vous, le

premier jour, le fruit de l'arbre de splendeur"<sup>(4)</sup>. La Guemara explique<sup>(5)</sup>, à ce sujet, que : "par le mérite de ces deux 'premiers', le repos pendant la fête de Soukkot<sup>(6)</sup>, ainsi qu'il est dit : 'le premier jour sera pour vous une convocation sacrée'<sup>(7)</sup> et la Mitsva du

(1) Emor 23.

(2) Emor 35.

(3) Par la suite, Emor 39, il est dit : "le premier jour sera celui du repos". On verra aussi la note 7.

(4) Emor 40.

(5) Traité Pessa'him 5a. L'explication de la Guemara selon la Kabbala et, notamment, les changements par rapport au Midrash Béréchit Rabba, chapitre 63, au paragraphe 8, au Midrash Vaykra Rabba, à la fin du chapitre 30, sont exposés dans le Likouteï Lévi

Its'hak, Iguerot, à partir de la page 103.

(6) Selon le commentaire de Rachi à cette référence.

(7) On verra le commentaire de Rachi, à cette référence, "convocation sacrée de Soukkot", le Yalkout, Parchat Bo, au paragraphe 201. On verra le Likouteï Lévi Its'hak, même référence, à la page 103 : "le premier jour est le repos de Soukkot". On verra aussi les Tossafot et le Ran, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

Loulav, ainsi qu'il est dit : 'vous prendrez pour vous, le premier jour"', on méritera : "la reconstruction du Temple et le nom du Machia'h", qui sont également appelés : "premier", ainsi qu'il est dit : "un trône d'honneur plus élevé que le premier, l'endroit de notre Temple"<sup>(8)</sup> et : "premier à Tsion, les voici"<sup>(9)</sup>.

Le Maharcha précise, à ce propos, que la fête de Soukkot a été instaurée : "car, c'est dans des Soukkot que J'ai fait résider les enfants d'Israël, quand Je les ai fait sortir du pays de l'Égypte"<sup>(10)</sup>. De ce fait, c'est par le repos de Soukkot que nous mériterons le Temple, duquel il est dit : "Sa Soukka sera à Jérusalem"<sup>(11)</sup>. La Mitsva des quatre espèces est elle-même liée à la joie, ainsi qu'il est écrit : "vous prendrez pour vous... et vous vous réjouirez". C'est donc de cette façon

que l'on méritera la joie du monde futur, avec la venue du Machia'h.

C'est ainsi que l'on peut comprendre l'expression : "le nom du Machia'h". En effet, la joie de la venue du Machia'h apparaît, en allusion, dans son nom, Mena'hem<sup>(12)</sup>, "consolateur", car il nous consolera et nous réjouira, ainsi qu'il est écrit<sup>(13)</sup> : "réjouis-nous à la mesure des jours en lesquels Tu nous as fait souffrir".

On peut toutefois se poser la question suivante. Les Sages soulignent ici le mot : "premier", alors que Soukkot est lié au Temple par le verset : "Sa Soukka sera à Jérusalem", qui y fait allusion. En conséquence, la Mitsva permettant d'obtenir la reconstruction du Temple aurait dû être : "vous résiderez dans des Soukkot" pen-

(8) Yermyahou 37, 12.

(9) Ichaya 41, 27.

(10) Emor 40, 43. Ceci est énoncé comme la raison du fait que : "vous résiderez dans des Soukkot pendant sept jours", au verset 42.

(11) Tehilim 76, 3. On verra le Targoum sur ce verset et le Midrash Tehilim, à cette référence.

(12) Traité Sanhédrin 98b. Yerouchalmi, traité Bera'hot, chapitre 2, au paragraphe 4. Midrash E'ha Rabba, chapitre 1, au paragraphe 51. Zohar, tome 3, à la page 173b.

(13) Tehilim 90, 15. On verra le Midrash Tehilim et le commentaire de Rachi, à cette référence.

*Haazinou*

dant tous ces sept jours. La Soukka elle-même n'est pas le repos de la fête, qui en est une autre Mitsva, s'appliquant à son premier jour.

Il en est de même également pour le nom du Machia'h : pourquoi le mérite-t-on, avec la joie qu'il apportera, par : "vous prendrez pour vous, le premier jour"<sup>(14)</sup>, qui ne fait qu'introduire la joie, sans établir la Mitsva de se réjouir, "tu te réjouiras en ta fête"<sup>(15)</sup>, d'une manière spécifique<sup>(16)</sup> ?

2. L'explication de tout cela est la suivante. On trouve, dans la Mitsva de la Soukka, une qualité et un fait nouveau que n'ont pas les autres Mitsvot. Celui-ci réside dans l'impact qu'elle exerce sur ses parties matérielles, son feuillage et ses parois, permettant de mettre en pratique la Mitsva.

Quand on accomplit une Mitsva avec un objet matériel, on l'affine, de cette façon et, même à l'issue de cette pratique, il reste encore considéré comme un "objet de

(14) Les Midrashim Béréchit Rabba et Vaykra Rabba, aux mêmes références, disent que tous ont le mérite de : "prendre pour vous le premier jour". On notera qu'il est dit, à ce propos : "Je leur apporterai le 'premier', qui est le roi Machia'h", sans préciser le : "nom du Machia'h". On verra aussi le Likouteï Lévi Its'hak, à cette référence.

(15) Reéh 16, 14.

(16) Il est dit : "vous vous réjouirez" et, selon un avis, dans le Yerouchalmi, traité Soukka, chapitre 3, au paragraphe 11, "ce verset fait allusion à la joie du Loulav". Or, celle-ci est instaurée par la Torah, pendant tous les sept jours, uniquement à l'intérieur du Temple. Il n'en est pas de même pour "la récompense du premier" jour, la Mitsva qui se pratique en tout lieu et

à toute époque. Il est bien dit uniquement, à ce propos : "vous prendrez pour vous, le premier jour". La joie n'est donc pas clairement soulignée et l'on verra, notamment, le Yerouchalmi, à la même référence, le Rambam, lois du Loulav, chapitre 7, au paragraphe 13, de même que le commentaire du Rav Y. P. Perla sur le Séfer Ha Mitsvot de Rabbi Saadia Gaon, tome 3, additifs, au chapitre 5. En outre, le lien serait alors clairement établi avec la Mitsva : "tu te réjouiras en ta fête", qui est instaurée par la Torah, y compris à l'époque actuelle, selon le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 529, au paragraphe 6. Bien entendu, on mérite plus clairement le nom du Machia'h par une pratique qui est en vigueur déjà à l'heure actuelle.

*Likouteï Si'hot*

Mitsva<sup>(17)</sup>. C'est le cas, par exemple, des Tsitsit. Tant qu'elles sont attachées au Talith, "il est interdit d'en faire un usage profane, car ce serait un moyen de dénigrer la Mitsva"<sup>(18)</sup>. Bien plus, selon différents avis<sup>(19)</sup>, "même après qu'elles aient été détachées, il n'y a pas lieu de les dénigrer".

Malgré cela, les Tsitsit, même attachées au Talith, ne sont que des : "objets de Mitsva", non pas des : "objets de sainteté" et, si ce n'était l'interdiction de dénigrer la Mitsva, on aurait effectivement pu leur réserver un usage profane.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour la Mitsva de résider dans la Soukka<sup>(20)</sup>, qui introduit la sainteté dans

le feuillage constituant le toit et, selon les Sages, également dans le bois des parois : "tout comme les sacrifices portent le Nom de D.ieu, il en est de même également pour la Soukka"<sup>(21)</sup>. Du fait de cette sainteté, on ne peut pas en faire un usage personnel pendant toute la durée de la fête.

Certes, la Soukka est, elle aussi, "un objet de Mitsva", non pas : "un objet de sainteté", mais il en est ainsi uniquement à l'issue de la fête, lorsque la Mitsva ne s'applique plus. C'est alors que l'on peut se servir du feuillage du toit, même si : "il est préférable que cette utilisation ne soit pas une marque de dénigrement"<sup>(22)</sup>. Pendant les sept jours de la fête, en revanche, ces objets possèdent effectivement la sainteté<sup>(23)</sup>.

(17) Traité Meguila 26b.

(18) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 21, au paragraphe 1, d'après le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence.

(19) Rama et Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à la même référence.

(20) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 638, aux paragraphes 15 et 16, avec les références indiquées.

(21) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, au début du chapitre, avec les références indiquées. La Guemara, dans les traités Soukka 9a et Beïtsa 30b, dit : "sur le sacrifice de 'Haguiga".

(22) Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, même référence, au paragraphe 19.

(23) Or Ha Torah, Soukkot, à la page 1705 et les références indiquées.

*Haazinou*

Qu'apporte cette sainteté de plus que la qualité d'un "objet de Mitsva"<sup>(24)</sup> que la Soukka possède par elle-même, au même titre que toutes les autres Mitsvot ? En fait, la sainteté se manifeste, en particulier, dans l'action qu'exerce la Mitsva sur la matière. Il est dit d'un : "objet de Mitsva" que : "l'on s'en sert pour accomplir la Mitsva", bien qu'il ne possède pas de sainteté intrinsèque<sup>(25)</sup>. A l'inverse, la "sainteté de la Soukka" veut dire que celle-ci, avec son feuillage et ses parois, est sainte, "tout comme les sacrifices portent le Nom de D.ieu, il en est de même également pour la Soukka"<sup>(26)</sup>.

3. Il en est de même également pour la Mitsva des quatre espèces. Le lien entre les espèces matérielles qui la constituent et la Mitsva pro-

prement dite est plus clairement souligné que dans les autres Mitsvot et nous le comprendrons après avoir introduit une notion préalable.

Le rapport qui existe entre un objet matériel et la Mitsva que l'on peut accomplir par son intermédiaire n'est pas uniquement le raffinement qui résulte, comme on l'a dit, de l'utilisation de l'objet pour mettre en pratique la Mitsva ou même de sa réservation pour cette destination<sup>(27)</sup>. Il se manifeste aussi dans l'objet lui-même, avant son utilisation et même avant sa réservation. Le simple fait qu'il soit possible de mettre en pratique une Mitsva avec un objet, qu'il soit possible, par exemple, de confectionner des Tsitsit avec de la laine, fait la preuve que cet objet est affiné, qu'il est plus élevé que les autres objets, même permis,

(24) Traité Meguila 26b.

(25) Selon les termes de l'Admour Hazaken, chapitre 21, à la même référence.

(26) Selon la précision qui est donnée par l'Admour Hazaken, à plusieurs reprises, dans le chapitre 638, à propos du feuillage de la Soukka et de ses parois. Tout cela possède la sainteté de

la Soukka et l'on verra le Or Ha Torah, à la même référence, d'après la Idra Rabba, au nom du Avodat Ha Kodech, qui affirme que l'objet lui-même est consacré : "comme s'il avait été offert au Temple".

(27) On verra le Chaareï Ora, à partir de la page 56a, à la page 77b et dans les résumés, à cette référence.

*Likouteï Si'hot*

avec lesquels il est impossible de mettre en pratique une Mitsva<sup>(28)</sup>.

Telle est donc la qualité des quatre espèces par rapport aux autres objets susceptibles d'être utilisés pour mettre en pratique la Mitsva. Le raffinement et l'élévation de ces quatre espèces, les rendant aptes à la Mitsva, apparaissent à l'évidence. C'est ce que nous montrerons.

4. Il est expliqué, dans la 'Hassidout<sup>(29)</sup>, que l'on a choisi précisément ces quatre espèces pour mettre en pratique la Mitsva : "et vous prendrez pour vous" parce qu'elles pré-

sentent toutes le caractère de l'unité. Le Loulav a des feuilles recourbées, toutes unies. Le myrte a "des feuilles qui poussent sur la tige par trois". Le saule "pousse dans l'unité" et l'Ethrog, a fortiori<sup>(30)</sup>, "réside dans l'arbre pendant une année", de sorte qu'en lui s'unissent tous les quatre climats correspondant aux saisons de l'année.

Les objets du monde, en général, sont distincts, séparés. En ces quatre espèces, possédant le caractère de l'unité, l'appartenance au monde est donc affaiblie et il y a clairement là un effet de la soumission à D.ieu.

(28) On verra la séquence de discours 'hassidiques de 5672, tome 2, à la page 883, qui dit : "de même, les Tsitsit sont faites précisément avec de la laine. Concernant la Terouma et la dîme, ce que l'on prélève et que l'on sépare devient sacré, alors que le reste est profane. Or, avant cette séparation, tout était identique, puis on les a distingués". On peut comprendre ici qu'ils sont séparés en étant prélevés pour la Mitsva. Toutefois, au début de ce passage, il est précisé : "on sépare, au sein des objets permis, ceux qui sont aptes à devenir une Mitsva. Quant à ce qui n'est pas apte...". Cela

veut dire que, comme pour les quatre espèces, la séparation des Tsitsit se fait au sein de la même matière. C'est aussi ce que l'on peut déduire de la page 961.

(29) Séfer Ha Maamarim 5568, à partir de la page 447. Sidour de l'Admour Hazaken avec les commentaires de la 'Hassidout, à partir de la page 264d. Séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", au chapitre 87 et à partir du chapitre 93.

(30) On verra la séquence de discours 'hassidiques intitulée : "et, ainsi", à la même référence, au chapitre 94.



## *Haazinou*

Cela veut dire que, même si toutes les Mitsvot permettent le raffinement et l'élévation des objets matériels auxquels elles ont recours, comme on l'a indiqué au paragraphe 3, elles n'atteignent cependant pas le degré de raffinement et d'élévation de ces quatre espèces, permettant de mettre en pratique la Mitsva : "et, vous prendrez pour vous". En elles, en effet, apparaît à l'évidence une forme d'unité plus haute que celle d'ordinaire atteinte par les créatures.

5. Ceci est l'un des domaines en lesquels on observe le point commun à ces deux Mitsvot, la Soukka et les quatre espèces, mais c'est également une différence que l'on constate entre elles.

Le point commun à ces deux Mitsvot est la perception du rapport entre la matière, le feuillage, les parois de la Soukka, les quatre espèces et la Mitsva proprement dite, bien au-delà de ce que l'on observe dans les autres Mitsvot.

(31) Traité Soukka 27b. On verra la longue explication du Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 343.

La différence entre elles est le lien entre le feuillage de la Soukka et la Mitsva d'y résider, qui dépend de l'effet exercé sur l'objet matériel par la pratique de la Mitsva, alors que le rapport entre les quatre espèces et la Mitsva : "vous prendrez pour vous" est leur élévation naturelle, les rendant aptes à être utilisés pour cette Mitsva.

6. Il y a aussi un autre point commun à ces deux Mitsvot et une autre différence entre elles. La Soukka transcende les découpages. Elle entoure l'homme d'une manière globale, sa tête et la majeure partie de son corps. Bien plus, non seulement elle dépasse les différences qui existent entre la tête et le pied d'un même Juif, mais, en outre, elle fait également abstraction de la distinction qui peut être faite entre deux Juifs. De ce fait, "tous les enfants d'Israël pourraient prendre place dans une même Soukka"<sup>(31)</sup>.

*Likouteï Si'hot*

Les quatre espèces illustrent également cette notion d'unité :

A) il y a, d'une part, l'unité entre les différents aspects de chaque espèce, comme on l'a indiqué au paragraphe 4,

B) il y a, en outre, l'unité conjointe des quatre espèces qui forment, toutes ensemble, une Mitsva unique.

Pour autant, concernant cette unité, il y a bien une différence entre celle de la Soukka et celle des quatre espèces. La Soukka fait abstraction, d'emblée, de toutes les différences, alors que les quatre espèces en conservent quelques-unes. C'est ainsi qu'il y a bien quatre espèces différentes, chacune conservant ses aspects spécifiques. Néanmoins, tous ces aspects s'unissent.

7. On peut penser que les deux différences entre la Soukka et les quatre espèces :

A) la différence de relation avec les objets matériels, définie au paragraphe 5,

B) la différence portant sur l'unité, dépendent l'une de l'autre.

Le monde, par lui-même, intègre la diversité<sup>(32)</sup> et la séparation. Dans différents domaines de la matière, l'unité apparaît à l'évidence et l'on peut donc la voir. Il en est ainsi parce qu'en eux éclaire l'Unité émanant du Créateur, du Divin.

Cela veut dire que la différence entre l'unité de la Soukka, transcendant le découpage en détails et celle des quatre espèces, qui n'est que l'unification d'aspects différents, correspond aux différentes manières qu'a D.ieu d'éclairer le monde.

L'unité telle qu'elle est reflétée par les quatre espèces, intégrant des détails qui res-

(32) On verra les commentaires de nos Sages, dont la mémoire est une bénédiction, à propos du verset : "comme sont nombreuses Tes

actions", de même que, notamment, le Torah Or, Parchat Vaéra, à la page 56b.

*Haazinou*

tent différents, même après avoir été réunis, correspond au monde qui intègre des différences, mais se soumet à D.ieu et à Son Unité. Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'unité de la Soukka, qui écarte toutes les différences, les dépasse. Celle-ci symbolise l'Unité de D.ieu qui est plus haute que le monde.

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre que la différence entre la Soukka et les quatre espèces, concernant l'unité, correspond à celle qui existe entre elles pour le rapport entre les objets matériels et les Mitsvot.

Les quatre espèces présentent un monde soumis à D.ieu. Elles illustrent donc le rapport qui existe entre la matière et les Mitsvot en montrant qu'il est partie intégrante du monde et de sa matérialité. Leur apparence concrète montre clairement qu'elles sont aptes à la pratique de la Mitsva.

Il n'en est pas de même pour la Soukka, dont l'objet est de révéler l'Unité de D.ieu. Le rapport entre la Mitsva et la matière souligne donc la valeur de cette Mitsva. La révélation divine obtenue par la Soukka est plus haute que la distinction pouvant être faite entre le spirituel et le matériel. C'est pour cela qu'elle peut introduire la sainteté également dans le bois matériel du toit et des parois.

8. Malgré cela, l'unification des détails, au sein des quatre espèces, présente une qualité<sup>(33)</sup> que n'a pas l'unité transcendant les détails de la Soukka. En effet, la source de cette unification des détails, permettant qu'ils s'unissent, est bien l'Unité véritable, plus haute que les notions d'unité véritable et d'unification des détails.

L'unité de la Soukka émane d'un niveau en lequel le nombre contredit cette unité. C'est pour cela que la présence de détails est d'em-

(33) C'est la supériorité de : "un" par rapport à : "unique". On verra, à ce propos, en particulier, le Torah Or, à

la page 55b, le Imrei Bina, porte du Chema Israël, à partir du chapitre 8.

*Likouteï Si'hot*

blée exclue. Par contre, l'Unité de l'Essence de D.ieu, béni soit-Il, est infinie et, de ce fait, le grand nombre ne la remet pas en cause. Bien au contraire, il émane<sup>(34)</sup> de cette Unité infinie<sup>(35)</sup>.

Il en est de même également pour l'unification entre la matière et la Mitsva, à la fois en la Soukka et en les quatre espèces. Ces dernières ont une qualité que n'a pas la première. Concernant la Soukka, l'unification entre la matière et la Mitsva est obtenue par la pratique de la Mitsva. Elle n'est pas l'état naturel de l'objet matériel, comme on l'a indiqué. Elle n'exprime donc pas l'Unité telle qu'elle est réellement. A l'inverse, on peut observer, en ces quatre espèces, que la matière, par elle-même, est bien un réceptacle pour les Mitsvot. C'est précisément de cette façon

que s'exprime l'Unité telle qu'elle est réellement.

Malgré cela, l'unification entre les détails, dans son apparence extérieure, présente uniquement des aspects spécifiques qui s'effacent<sup>(36)</sup> devant l'unité, sans se fondre en elle. Une telle situation est plus basse que l'unité transcendant les détails. Aussi, pour mettre en évidence la dimension profonde et la source, le fait que les détails sont profondément unis et constituent eux-mêmes cette unité, laquelle est alors véritable, il est nécessaire que l'unification des détails fasse suite à l'unité transcendant toute distinction.

Lorsque l'unification des détails fait suite à l'unité transcendant toute distinction, il est alors clairement établi que la présence de

(34) Ceci a été commenté, notamment, dans le Torat 'Haïm, Parchat Noa'h, discours 'hassidique intitulé : "et, toute la terre était", à partir du chapitre 27 et dans le discours 'hassidique intitulé : "Qui a mesuré ?", de 5662.

(35) On verra le Likouteï Si'hot, tome 9, à partir de la page 157.

(36) La capacité de supporter le froid et de se développer à partir de lui est différente de celle de supporter le chaud et de se développer à partir de lui. Elle lui est même opposée. Or, cette opposition disparaît pour l'Ethrog, grâce au sentiment d'unité, à la suppression de l'opposition naturelle.

*Haazinou*

détails ne s'explique pas par un stade imparfait de l'unité transcendant toute distinction. En fait, il en est ainsi parce que ces détails sont partie intégrante de l'unité, révélation et expression de l'Unité telle qu'elle est réellement.

On peut penser que c'est également là l'une des raisons pour lesquelles la Mitsva des quatre espèces est accomplie, de la meilleure façon, à l'intérieur de la Soukka<sup>(37)</sup>. Quand l'unification des détails, au sein de ces quatre espèces, fait suite à l'unité transcendant toute les distinctions de la Soukka, on exprime, à l'évidence, la dimension profonde et la source de cette unification des détails. C'est alors l'Unité véritable<sup>(38)</sup>.

(37) Comme le dit le Sidour de l'Admour Hazaken, avant le Hallel. On verra le Chaar Ha Kavanot, commentaires de la fête de Soukkot, le Sidour du Ari Zal, au chapitre : "finalité du Loulav et de ses mouvements", qui dit : "en effet, selon la Hala'ha...", le Michnat 'Hassidim, traité "jours de Mitsva et de Soukka", au début du chapitre 5, le Chnei Lou'hot Ha Berit, à la page 245a, de même que la longue explication du Likouteï Si'hot,

9. Nous venons de voir que l'unité de la Soukka est plus haute que la distinction pouvant être faite entre le spirituel et le matériel. C'est pour cela qu'elle peut introduire la sainteté également dans la matérialité de la Soukka, dans les bois du feuillage et des parois. Ceci nous permettra de comprendre l'explication que l'on peut donner sur la sainteté de la fête de Soukkot.

La sainteté de chaque fête découle des révélations qui l'illuminent et l'on peut s'interroger, à ce propos, car les révélations de Soukkot, les colonnes de nuée, ne font qu'entourer. Comment donc peuvent-elles exercer un effet profond sur le jour de Soukkot, qui est, par lui-même, un jour profane, pour en faire un jour sacré ?

Parchat Emor 5741, à partir du paragraphe 3, qui est basée sur la partie révélée de la Torah.

(38) On verra le Séfer Ha Maamarim 5568, à cette référence, le Sidour de l'Admour Hazaken, à partir de la page 265a, le Likouteï Lévi Its'hak, dans les notes, à la page 105, selon la Kabbala et le Likouteï Si'hot, même référence, au paragraphe 10, pour l'application au service de D.ieu.

*Likouteï Si'hot*

On peut donc proposer l'explication suivante. Les révélations de Soukkot sont plus hautes que la distinction qui existe entre la spiritualité et la matérialité. Elles introduisent donc la sainteté également dans le temps de Soukkot, tout comme elles le font en la matérialité de la Soukka.

En apparence, le temps de Soukkot semble identique à celui de toute l'année, à la différence de la Soukka matérielle, de son feuillage, de ses parois, qui, même par leur aspect concret, ne font qu'entourer. Bien plus, la Soukka est confectionnée dans le but d'accomplir la Mitsva<sup>(39)</sup> d'y

résider<sup>(40)</sup>. Il en résulte que la sanctification du temps de Soukkot, qui devient un temps de fête, est l'expression des révélations de Soukkot, qui ne sont pas limitées par les distinctions faites entre le spirituel et le matériel, beaucoup plus que l'effet qu'elle peut avoir sur la matérialité de la Soukka.

Malgré cela, la sainteté du feuillage et des parois, y compris pendant le temps de la fête, dépend des révélations provoquées par la Soukka et elle ne se manifeste pas d'elle-même. Cela veut bien dire que l'unité de la Soukka, par elle-même, reste limitée et qu'elle doit être classée dans

(39) On verra le Yerouchalmi, traité Soukka, chapitre 1, au paragraphe 2, qui dit qu'un élément nouveau doit être introduit dans une Soukka ancienne, n'ayant pas été construite pour la fête. Le Beth Yossef, Ora'h 'Haïm, au chapitre 636 déduit de la formulation des Tossafot, du Roch et des autres Décisionnaires qu'il s'agit d'une condition sine qua non. C'est aussi ce que dit le Choul'han Arou'h, de même que celui de l'Admour Hazaken, à la même référence. On verra aussi le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, à cette référence, au paragraphe 3, qui précise : "il n'est

pas reconnaissable qu'il y réside maintenant afin de mettre en pratique la Mitsva".

(40) Bien plus, la confection de la Soukka est une Mitsva, comme l'indique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au chapitre 641, qui dit que : "sa fabrication n'est pas la conclusion de la Mitsva". Le Yerouchalmi, traité Soukka, à la même référence et traité Bera'hot, chapitre 9, au paragraphe 3, considère que l'on récite une bénédiction également en la confectionnant : "Il nous a ordonné de construire une Soukka".

## *Haazinou*

l'unité transcendant les distinctions. Néanmoins, sa révélation ne subit aucune limite et elle est obtenue, en tout endroit, d'une manière identique.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour l'unité des quatre espèces, qui est réalisée non seulement par la pratique de la Mitsva et la révélation de la Lumière céleste qu'elle permet d'obtenir, mais aussi, encore avant cela, par leur nature propre. Cela veut dire que les détails s'unissent, non pas parce qu'ils se pénètrent d'une unité qui est extérieure à eux, mais qu'en fait, ces détails eux-mêmes appartiennent à l'Unité. C'est de cette façon que l'on exprime l'Unité véritable.

10. Ce qui vient d'être dit nous permettra d'établir un lien entre le repos de la fête et la construction du Temple. Nous comprendrons aussi pourquoi l'on peut atteindre tout cela précisément grâce au repos de la fête, mais non par la Mitsva de la Soukka, de même que le rapport qui exis-

te entre la Mitsva des quatre espèces et le nom du Machia'h.

Le but de la construction du Temple est que sa révélation et son contenu, "un trône d'honneur plus élevé que le premier", apparaissent à l'évidence et agissent sur : "l'endroit de notre Sanctuaire". Cet endroit se trouve dans le monde et il est intrinsèquement profane. C'est donc ce que l'on obtient par : "le premier jour (qui) sera une convocation sacrée".

Ainsi, les colonnes de nuées célestes agissent non seulement sur le bois de la Soukka, permettant sa construction, mais aussi sur le temps, dont elles font une fête. Celle-ci supprime le caractère profane de la période en lui imposant le "repos", d'une façon évidente et parfaite, dès le "premier" jour, ainsi qu'il est dit : "vous ne ferez aucun travail". Ce jour devient ainsi : "une convocation sacrée" parce que l'on y "convoque"<sup>(41)</sup> et l'on y appelle la sainteté.

(41) On verra le Zohar, tome 3, à la page 94a et le Sidour de l'Admour

Hazaken, porte des fêtes, à partir de la page 217a.

*Likouteï Si'hot*

Malgré cela, l'action sur : fonde de l'exil, sa finalité, son aspect "premier" et favorable. "l'endroit de notre Sanctuaire" n'est qu'un effet de la révélation céleste, "un trône d'honneur plus élevé que le premier", qui apparaît en cet endroit<sup>(42)</sup>. Alors, nous dirons<sup>(43)</sup> : "Je Te rends grâce, Eternel, car Tu m'as réprimandé"<sup>(44)</sup>.

Il n'en est pas de même, en revanche, pour le Nom du Machia'h, Mena'hem, qui apportera la consolation de l'exil. Non seulement il mettra en évidence les révélations célestes, mais, en outre, il fera connaître la dimension pro-

Nous atteindrons tout cela non seulement par la Mitsva de la joie, d'une manière intrinsèque, mais aussi en liant cette joie aux quatre espèces, dont le but est de faire en sorte que les domaines du monde, par eux-mêmes, soient des réceptacles pour l'Unité de D.ieu.

(42) On verra le Rambam, lois du Temple, chapitre 6, au paragraphe 16, qui précise : "du fait de la Présence divine".

(43) Ichaya 12, 1.

(44) On verra la causerie du Chabbat Na'hamou, dans le Likouteï Si'hot, tome 19, à partir de la page 67 et sa conclusion, à partir de la page 79, de même que le tome 18, à partir de la page 313, avec les références indiquées.