Tsav

***Le service de D.ieu du jour et de la nuit, dans le Temple***

*(Discours du Rabbi, 19 Kislev 5711-1951)*

1. Commentant le verset : “ Voici la loi de l’Ola… toute la nuit ”, Rachi explique : “ Ceci vient enseigner que la combustion des graisses et des membres est acceptable toute la nuit ”. Il faut donc s’efforcer d’achever cette combustion encore pendant le jour, qui est le moment normal pour le faire, selon le traité Mena’hot 72a et le Rambam, lois des sacrifices, chapitre 4, paragraphe 3. Pour autant, on peut encore le faire pendant la nuit, si les autres actes constituant ce sacrifice doivent encore être effectués pendant le jour.

Telle est la loi de la Torah. Or, il est différentes actions que la Torah permet toute la nuit, “ jusqu’au lever du jour ”, mais que les Sages ont limitées à la première moitié de la nuit, “ afin d’éloigner l’homme de la faute ”, comme l’explique le premier chapitre du traité Bera’hot.

On trouve une controverse entre Rachi et le Rambam pour savoir si la précaution des Sages s’applique également à la combustion des graisses et des membres. Le Rambam, dans ses lois des sacrifices, chapitre 4, paragraphe 4 et ses lois des sacrifices perpétuels et supplémentaires, chapitre 1, paragraphe 6, considère que c’est effectivement le cas, au même titre que pour les autres Mitsvot dont la Torah permet l'accomplissement jusqu’au lever du jour. A l’opposé, Rachi explique, au début du traité Bera’hot, que la décision des Sages ne s’applique pas, dans ce domaine.

L’une des raisons que l’on peut donner, à ce sujet, est la suivante. Pour Rachi, la combustion des graisses et des membres doit être distinguée des autres Mitsvot. Selon plusieurs Décisionnaires, il est établi que les Sages ne peuvent prononcer une interdiction, chaque fois que la Torah déclare clairement un acte comme permis. C’est ce que disent le Toureï Zahav, Ora’h ‘Haïm, fin du chapitre 588, quand il s'agit d'une Mitsva et Yoré Déa, début du chapitre 117, si c'est un acte permis, le Sdeï ‘Hémed, principes, chapitre Youd, paragraphes 17 et 27, le Darkeï Techouva, Yoré Déa, chapitre 117, paragraphe 4. Mais, il semble que l’Admour Hazaken n’adopte pas cette règle, y compris pour une Mitsva, dans son Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, chapitre 588, paragraphe 4. Mais, ce point doit encore être approfondi.

En l’occurrence, la Torah dit clairement que l’on peut brûler les graisses et les membres “ toute la nuit, jusqu’au matin ”. Et, le verset (Chemot 23, 18) précise que “ la graisse de Ma fête ne restera pas déposée jusqu’au matin ”, ce qui est vrai pour toutes les parties de chaque sacrifice, comme le souligne le ‘Hinou’h, à la Mitsva 90. Les Sages n’appliquent donc pas leur décision, en ce domaine.

A l’opposé, il est difficile de comprendre l’avis du Rambam, considérant que cette décision s’applique effectivement. En effet, comme l'établissent plusieurs des derniers Sages, cités par le Sdeï ‘Hémed, au principe 17, le Rambam accepte l’idée selon laquelle une interdiction ne peut pas être prononcée par les Sages pour un acte que la Torah déclare permis. Dès lors, pourquoi demande-t-il, en l’occurrence, que les graisses soient brûlées dans la première moitié de la nuit ? La Torah ne permet-elle pas de le faire toute la nuit ?

2. Commentant le verset "et si manger, il le mange", le traité Zeva'him 13b remarque: "Il est ici question de deux consommations, celle de l'homme et celle de l'autel". En effet, les Cohanim reçoivent leur part du sacrifice et le reste est brûlé sur l'autel. Or, la Guemara établit bien une comparaison entre ces deux "consommations".

Ainsi, il est également une Mitsva que les Cohanim mangent leur part "au jour du sacrifice", selon les termes du verset (Vaykra 7, 15), comme le souligne le Rambam, dans ses lois des sacrifices, chapitre 10, paragraphe 7. Ils ne peuvent donc pas le faire au lendemain et l'on peut, à ce sujet, formuler deux remarques:

A) Il y a, d'une part, une Injonction de consommer le sacrifice. En conséquence, on a instauré une bénédiction qui est dite, à cette occasion, comme c'est le cas pour toutes les Mitsvot. C'est ce que disent la Michna et la Tossefta, à la fin du traité Pessa'him.

B) Le fait de consommer le sacrifice le même jour est un moyen de ne pas transgresser l'Interdiction de *Notar*, de le conserver au delà du temps qui lui a été assigné.

La différence entre ces deux points est la suivante. La Mitsva de consommer le sacrifice suppose que différentes conditions soient réunies. Ainsi, le Cohen doit avoir reçu l'onction, c'est-à-dire avoir accédé à la grandeur, comme le précise le verset Bamidbar 18, 8, commenté par le traité Zeva'him 91a. Selon les responsa 'Ha'ham Tsvi, au chapitre 92, il s'agit même là d'une obligation absolue.

De même, le sacrifice ne doit pas être cru. C'est pour cela que les Tossafot disent, au traité Mena'hot 48a, que le fait de manger cru ne constitue pas un mérite et qu'il n'y a donc pas lieu de le faire. En effet, on ne transgresse pas, en pareil cas, l'Interdiction de *Notar*, mais, pour autant, on n'accomplit pas la Mitsva et c'est la raison pour laquelle il ne s'agit pas d'un mérite. Et, si une seule de ces conditions n'a pas été remplie, on n'a pas accompli la Mitsva.

Il n'en est pas de même pour le fait de se préserver du *Notar*. De ce point de vue, peu importe de quelle manière le sacrifice est consommé. Il suffit que, passé le temps, fixé, il ne reste plus rien de ce sacrifice.

Ce qui vient d'être dit de la consommation des Cohanim s'applique également à celle de l'autel. En y brûlant les graisses et les membres au jour même du sacrifice, on obtient également deux résultats:

A) Ces graisses et ces membres sont bien consumés sur l'autel. C'est là l'aspect positif de cette "consommation" par l'autel.

B) De cette façon, on sait qu'il n'y aura pas de *Notar* et l'on ne transgressera pas l'Interdiction: "La graisse de Ma fête ne restera pas déposée jusqu'au matin".

C'est pour cette même raison qu'il convient, a priori, de brûler les graisses et les membres durant la journée et non la nuit, bien que, de façon générale, la Torah ne fasse pas de différence entre ce qui est nécessaire a priori et la situation a posteriori. Ceci est établi par le Léka'h Tov du Rav Y. Engel, au cinquième principe, le Atvan de Oraïta, au douzième principe, le Darkeï Chalom, paragraphe 2a, cités dans le Sdeï 'Hémed, édition Kehot, page 4258.

La combustion des graisses et des membres, comme tous les actes du service, dans le Temple, devait avoir lieu pendant la journée. La Torah dit qu'elle pouvait encore être faite "toute la nuit, jusqu'au matin", mais, par ces mots, elle fait uniquement allusion au second aspect, à la précaution nécessaire pour ne pas transgresser l'Interdiction du *Notar*. C'est pour cela que tout devait se passer le jour, mais, si cela n'avait pas été fait, alors que l'aspect positif du sacrifice avait d'ores et déjà eu lieu, cette combustion devait continuer pendant la nuit, afin de ne pas transgresser l'Interdiction du *Notar*.

Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre l'avis du Rambam, opposé à celui du Toureï Zahav. Selon le Rambam, le principe selon lequel les Sages ne peuvent pas interdire ce que la Torah a clairement autorisé s'applique uniquement lorsqu'il s'agit d'une Mitsva. Ainsi, chaque fois que la Torah demande de mettre en pratique un Commandement, les Sages n'ont pas le pouvoir de l'abroger.

Il n'en est pas de même lorsque la Torah donne une permission. En l'occurrence, elle a autorisé que cette combustion se passe pendant toute la nuit. En revanche, elle ne dit pas qu'il est une Mitsva de le faire. En pareil cas, la décision des Sages peut s'appliquer et il peut être instauré que la combustion soit limitée à la première moitié de la nuit.

3. Commentant le verset Vaykra 1, 9, le Ramban explique pourquoi un sacrifice animal peut racheter la faute de l'homme. Le Be'hayé donne la même explication, sur ce verset et le Chneï Lou'hot Ha Berit le fait également, dans la partie Loi Ecrite, Parchat Vaykra, page 337b. Ils disent, en effet, que tout ce qui est fait à l'animal aurait dû arriver à l'homme. Néanmoins, la bonté de D.ieu permet qu'il soit remplacé par l'animal.

On peut en conclure que tout ce qui constitue un sacrifice, y compris la combustion des graisses et des membres, trouve son équivalent dans le service de D.ieu des hommes.

La graisse est liée au plaisir, comme le dit le traité Guittin 56b. Et, il est dit (Vaykra 3, 16) que "toutes les graisses seront pour D.ieu", à Qui l'on doit réserver son plaisir.

On pourrait penser qu'un Juif doit offrir son plaisir à D.ieu uniquement dans les domaines permis, dans lesquels il peut agir comme s'il subissait une contrainte, sans plaisir, selon l'explication du Torah Or, Meguilat Esther, page 93c. En revanche, dans le domaine de la Sainteté et la pratique des Mitsvot, pourquoi se priver de ce plaisir? N'est-il pas, bien au contraire, nécessaire?

La combustion des graisses des sacrifices permet de répondre à cette question. En effet, même si la consommation du sacrifice est une Mitsva, comme nous l'avons vu, il n'est pas possible de s'y consacrer tant que l'on n'a pas brûlé les graisses sur l'autel.

Cette constatation a, pour le service de D.ieu, l'implication suivante. On peut être certain d'accomplir la Mitsva de la manière qui convient uniquement en offrant, au préalable, son plaisir, y compris celui de la Mitsva, à D.ieu. Tant que l'on n'a pas brûlé la graisse et que l'on ressent encore le plaisir, on peut être motivé, dans sa pratique de la Mitsva, seulement par une Injonction du Choul'han Arou'h ou bien par la satisfaction que l'on en tire.

Certes, la Mitsva doit être accomplie avec enthousiasme et chaleur, non pas parce que l'on ne peut faire autrement, mais bien par amour de D.ieu, ce qui doit inspirer le plus immense plaisir, puisque l'on a le mérite de mettre en pratique la Volonté du Créateur. Pour autant, il faut être certain que le plaisir est bien inspiré par la Volonté de D.ieu et non par d'autres préoccupations.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi la combustion des graisses devait essentiellement se passer le jour, comme nous l'avons dit. En effet, on prolonge cette action, la nuit, seulement pour compléter ce qui n'a pu être réalisé pendant la journée.

Le jour correspond à la révélation de la lumière. Dans le service de D.ieu, c'est le moment de mettre en pratique la Torah et les Mitsvot, ainsi qu'il est dit: "Car la bougie est une Mitsva et la Torah, une lumière". La nuit est l'obscurité, c'est-à-dire le moment qui n'est pas consacré à la Mitsva, celui des actes permis.

Or, la combustion des graisses se passe, essentiellement, pendant la journée. En effet, il est bien clair que l'on ne doit pas trouver son plaisir dans les actes permis, mais les accomplir pour le Nom de D.ieu. On pourrait imaginer, en revanche, que la Torah et les Mitsvot, dans la mesure où ils appartiennent au domaine de la Sainteté, sont positives en tout état de cause, qu'il est bien suffisant d'étudier la Torah et de mettre en pratique la Volonté de D.ieu.

Car, nos Sages disent bien, au traité Pessa'him 50b, que "l'on peut mettre en pratique la Torah et les Mitsvot avec une autre motivation que le Nom de D.ieu" et l'Admour Hazaken en fait mention, dans ses lois de l'étude de la Torah, chapitre 4, paragraphe 3, de même que dans le Kountrass A'haron.

Il faut donc, même dans ce cas, brûler les graisses. Si l'on développe une explication nouvelle de la Torah, de laquelle on conçoit un grand plaisir, on doit offrir ce dernier à D.ieu. Bien évidemment, si l'on constate que cette explication n'est pas conforme à l'avis des premiers et des derniers Sages, acceptés par tout le peuple juif et dont "les propos sont comparables à la Michna", selon l'expression de l'Admour Hazaken, au début du second chapitre des lois de l'étude de la Torah, on devra brûler ces "graisses" et rechercher la Hala'ha véritable, ne pas vouloir, à tout prix, développer un explication nouvelle, afin de faire la preuve de sa force intellectuelle.

Dans son commentaire du traité Bera'hot, à la page 1b, Rabbénou Yona explique pour quelle raison un sacrifice d'Acham Talouï coûtait beaucoup plus cher qu'un sacrifice de 'Hatat. Le premier, en effet, est offert par celui qui n'a pas la certitude d'avoir commis une faute. En pareil cas, le doute subsiste et une mise en garde beaucoup plus forte est donc nécessaire.

5. On peut expliquer d'une autre manière, plus profonde, la différence entre le jour et la nuit. Ceci nous permettra de comprendre pourquoi la combustion du jour est l'accomplissement positif de la Mitsva, alors que celui de la nuit a pour seul but de repousser l'Interdiction du *Notar*.

Le jour et la nuit ne font pas uniquement allusion à l'activité de l'homme, à sa Torah et à ses Mitsvot ou bien à ses actes permis. Ils symbolisent également les fluctuations de sa situation. Le jour est l'état qui permet à la lumière de l'âme d'éclairer pleinement. L'homme comprend alors que la Torah et les Mitsvot sont la Sagesse et la Volonté du Saint béni soit-Il. Bien plus, il perçoit la Divinité dans les actes permis et au sein de la matière. Et, par ces actes permis, il sert également D.ieu, ainsi qu'il est dit (Michlé 3, 6): "En toutes tes voies, reconnais-Le". Ainsi, le Juste ne mange pas pour apporter l'élévation à l'aliment et c'est pour cela qu'il est dit (Michlé 13, 25): "Le Juste mange jusqu'à se rassasier".

La nuit est la situation de l'homme privé de toute clarté, qui ne ressent pas la Divinité en son âme, qui doit lutter en permanence, lorsqu'il accomplit un acte permis afin de s'assurer que celui-ci est bien consacré au Nom de D.ieu et n'a pas pour seul but de satisfaire son désir, mais aussi lorsqu'il met en pratique la Torah et les Mitsvot, car la Torah a une formulation logique et les Mitsvot sont accomplies au moyen d'objets matériels, par les forces de l'âme animale. Un effort est donc nécessaire afin, d'étudier la Torah pour le Nom de D.ieu et non pas par intérêt intellectuel. Il en est de même également pour la pratique des Mitsvot.

En effet, agir pour le Nom de D.ieu implique que l'objet matériel avec lequel l'action est réalisée n'a pas un caractère de sainteté. Une telle utilisation est donc envisageable également de la part de celui qui se trouve dans la nuit. Il n'en est pas de même pour le principe "En toutes tes voies, reconnais-Le", qui est envisageable uniquement pendant le jour.

Dans les deux situations à la fois, dans le jour comme dans la nuit, il est possible de brûler les graisses, d'offrir son plaisir à D.ieu. Toutefois, une différence existe. Pour ceux qui se trouvent dans le jour, le plaisir, non seulement celui de la Torah et des Mitsvot, mais aussi celui des actes permis, est en relation avec le Commandement de D.ieu et le domaine de la Sainteté. De telles personnes mettent effectivement en pratique le principe: "En toutes tes voies, reconnais-Le".

Il n'en est pas de même pour la nuit. Ceux qui la vivent, du fait du voile qu'ils subissent, de la part de leur âme animale, ne peuvent pas éprouver réellement le plaisir divin. Ils doivent donc se briser, afin de ne pas être victime des attraits et des futilités du monde, de rechercher systématiquement non pas l'objet lui-même, mais le Nom de D.ieu qu'il véhicule. Leur combustion des graisses prend alors une formulation négative. Elle consiste à réduire le plaisir dans les domaines permis, de peur que ceux-ci conduisent vers la transgression d'un Interdit, ce qu'à D.ieu ne plaise.

Il en est de même pour l'étude de la Torah. Ceux qui sont dans l'impossibilité de se consacrer à elle pour son nom, doivent se préserver d'introduire leurs propres conceptions. Ils doivent en rechercher la signification véritable, car la logique peut tromper. Elle permet même d'énoncer une interprétation qui n'est pas conforme à la Hala'ha. Il y a donc bien là une approche négative et il en est de même pour la pratique des Mitsvot.

6. Malgré cela, le fait de repousser et de briser le mal présente un avantage que les Justes ne possèdent pas. Ainsi, lorsque l'âme divine s'emploie à transformer le corps et l'âme animale, ici-bas, elle acquiert une élévation qu'elle n'avait pas, lorsqu'elle se trouvait là-haut, même si sa perception divine était alors particulièrement profonde. Il en est de même pour la différence entre les âmes, ici-bas. Celles qui doivent élever le corps et l'âme animale reçoivent une élévation que n'ont pas les âmes des Justes, comme l'explique le Tanya, au chapitre 27.

Tel est donc le sens du verset: "la graisse de Ma fête ne restera pas déposée jusqu'au matin", qui est exprimé de manière négative et fait ainsi allusion au rejet de l'interdit, grâce à la transformation de la matière et au combat contre le mal.

En adoptant cette attitude, on peut parvenir "jusqu'au matin", au "matin lumineux", lorsque "le soleil n'apportera plus la lumière, pendant le jour, car l'Eternel sera ta Lumière éternelle" (Ichaya 60, 19). En effet, c'est précisément la transformation du corps, de l'âme animale et de ce monde matériel, comme le souligne le chapitre37 du Tanya, qui conduira vers le "matin" de la délivrance future, par notre juste Machia'h, très bientôt et de nos jours, *Amen*.

***Chabbat Ha Gadol et Chabbat Chouva***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Chouva 5719-1958)*

1. L'Admour Hazaken écrit, dans son Choul'han Arou'h, au premier paragraphe des lois de Pessa'h: "Il est de coutume, en ces dernières générations que le Sage commente les lois de Pessa'h pendant le Chabbat qui précède la fête, si ce n'est pas la veille de Pessa'h. Quant aux lois de Soukkot, on les apprend pendant le Chabbat Chouva".

L'origine de cette coutume est le Minhagueï Maharil. Elle est également citée par le Baït 'Hadach et le Maguen Avraham. Pour autant, la formulation de l'Admour Hazaken n'est pas la même que celle du Maguen Avraham. Ce dernier dit: "Le Maharil enseignait également les lois de Soukkot pendant le Chabbat Chouva". Le terme "également" fait référence aux lois de Yom Kippour, qui sont aussi enseignées en ce Chabbat, comme le dit le Ma'hatsit Ha Chekel. A celles-ci s'ajoutent donc les lois de Soukkot. L'Admour Hazaken, à l'opposé, n'emploie pas le mot "également". De la sorte, il met de côté les lois de Yom Kippour et évoque uniquement celles de Soukkot.

Or, on peut s'interroger, à ce sujet. Pourquoi l'Admour Hazaken ne précise-t-il pas que l'on doit enseigner également les lois de Yom Kippour?

Une autre question se pose également. Le Chabbat Chouva n'est pas toujours le dernier Chabbat précédant Soukkot. Souvent, il y a un Chabbat supplémentaire, entre le Chabbat Chouva et la fête. Dès lors, pourquoi ne pas dire que cet enseignement doit être donné durant le Chabbat le plus proche de Soukkot? Bien plus, l'Admour Hazaken ne cite même pas les lois de Yom Kippour. Pourquoi donc le Sage commente-t-il les lois de Soukkot précisément pendant le Chabbat Chouva, y compris quand un autre Chabbat sépare encore de la fête?

Par ailleurs, l'Admour Hazaken, quand il définit le contenu de l'enseignement qui est donné, durant le Chabbat qui précède Pessa'h et le Chabbat Chouva, dit, avec précision: "Il est essentiel de leur enseigner et de leur expliquer les voies de D.ieu et de leur indiquer ce qu'ils doivent faire. Le Maguen Avraham dit: "de leur indiquer ce qu'ils doivent faire", cette expression n'étant pas précédée d'un "et". Il précise ainsi sa formulation précédente "leur expliquer les voies de D.ieu". L'Admour Hazaken, en revanche, écrit bien "et". Il faut en conclure qu'il s'agit, selon lui, de deux actes différents.

Or, pourquoi l'Admour Hazaken scinde-t-il cet enseignement en deux? Quelles sont les "voies de D.ieu" qu'il faut expliquer, en plus de prendre connaissance de "ce qu'ils doivent faire"?

La réponse est la suivante. L'Admour Hazaken indique ici, de manière allusive, qu'en ces deux occasions, Chabbat Ha Gadol et Chabbat Chouva, on n'enseigne pas uniquement les lois de Pessa'h et de Soukkot, auxquelles font allusion les mots "ce qu'ils doivent faire". On doit aussi faire connaître ce qui importe pour le service de D.ieu et la pratique des Mitsvot, en général, ce qui peut être qualifié de "voies de D.ieu".

C'est donc pour cette raison que l'Admour Hazaken ne cite pas les lois de Yom Kippour. En effet, il n'est pas nécessaire de fixer un temps, pour ce qui les concerne, puisqu'elles font partie des "voies de D.ieu", que l'on présente de toute façon, pendant le Chabbat Ha Gadol et le Chabbat Chouva.

De même, un tel enseignement n'est pas délivré, pendant le Chabbat qui précède Chavouot, car "cette fête n'a pas de lois spécifiques. Ce qui y est interdit ou permis l'est également à Pessa'h et à Soukkot", selon le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 429, paragraphe 2.

2. Une "voie" conduit vers un certain endroit. Elle n'est donc pas une fin en soi, mais seulement un moyen de se rendre vers une destination finale. Si l'on s'en écarte, on ne parvient pas au but.

La finalité de la création est que les Juifs mettent en pratique les Mitsvot, ici-bas, de manière concrète, qu'ils fassent "ce qu'ils doivent faire". Mais, pour que cette action soit à la mesure de ce qu'elle doit être, enthousiaste et pénétrée de la clarté de l'âme, pour qu'elle ne soit pas "une Mitsva sans ferveur, comme un corps sans âme", selon l'expression du Likouteï Torah du Ari Zal, au début de la Parchat Ekev, il faut aimer et craindre D.ieu. C'est ainsi que l'on peut vivifier la pratique des Mitsvot, comme l'expliquent le Tanya, au chapitre 4 et le Kountrass Ha Avoda, chapitre 2, page 15. Telles sont donc les voies de D.ieu, grâce auxquelles on peut mettre les Mitsvot en pratique, de manière concrète.

Certes, "l'acte est essentiel" et celui qui a la meilleure intention, mais, néanmoins, n'accomplit pas la Mitsva, a effectivement transgressé la Volonté de D.ieu. Il n'en est pas de même s'il accomplit la Mitsva en n'ayant pas l'intention qui convient. Il se sera alors acquitté de la plus large part de son obligation et aura effectivement accompli la volonté de D.ieu. Pour autant, il est nécessaire d'accomplir la Mitsva avec chaleur et, pour y parvenir, il est indispensable d'éprouver l'amour et la crainte de D.ieu.

On pourrait soulever l'objection suivante. Qu'y a-t-il de si grave à accomplir une Mitsva sans enthousiasme, uniquement pour s'acquitter d'une obligation? N'est-ce pas uniquement l'action concrète qui doit être prise en compte? Certes, ce sera "un corps sans âme", mais ce corps n'est-il pas l'essentiel?

La réponse est la suivante. Si l'on accomplit une Mitsva sans vie, par habitude ou machinalement, l'action concrète elle-même en sera, à terme, nécessairement affectée. Tout d'abord, on fera la Mitsva de la manière la plus simple. Or, une meilleure façon de l'accomplir est partie intégrante de la Mitsva, car chaque détail qui la constitue appartient à la Volonté de D.ieu. Et, celle-ci ne peut être segmentée. La différence entre la Mitsva proprement dite et la manière de mieux l'accomplir intervient donc uniquement pour ce qui concerne la récompense et la punition, comme l'explique le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, chapitre 481, fin du paragraphe 1.

Celui qui accomplit la Mitsva sans enthousiasme, uniquement pour s'acquitter de son obligation le fera donc, nécessairement, en mettant de côté tout ce qui relève d'une pratique plus rigoriste. De plus, la vitalité qui n’est pas placée au service de la Torah et des Mitsvot s’exprimera dans d’autres domaines, pouvant même contredire le service de D.ieu.

Ainsi, on pourra, dans un premier temps, mettre en pratique la Torah et les Mitsvot de manière parfaite, car on voudra s’acquitter de son obligation. On contiendra donc ses sentiments et ses envies afin de s’acquitter de sa mission. Pour autant, on n’aura pas investi sa volonté et sa vitalité dans le domaine de la Sainteté et, par la suite, étant “ aveuglé par la corruption ”, on cherchera d’autres solutions et l’on trouvera même le moyen d’autoriser ce qui est interdit. Par la suite, une transgression en attirera une autre et l’on tombera de plus en plus bas. On transgressera également les interdits que l’on ne trouvera aucun moyen de permettre et l’on cessera de lutter contre ses mauvais sentiments et contre ses désirs interdits.

C’est donc pour cette raison que l’on doit mettre en pratique les Mitsvot avec enthousiasme. Pour cela, il faut aimer D.ieu et Le craindre, ce qui appartient aux “ voies de D.ieu ”, celles qui conduisent vers l’intégrité et la perfection de l’accomplissement des Mitsvot.

3. Autre point, même si les Mitsvot accomplies sans enthousiasme ne s'en trouvaient nullement diminuées, elles sont pourtant bien “ comme un corps sans âme ”, c'est-à-dire non conformes à la Volonté de D.ieu, Qui exige des Mitsvot vivantes.

La raison en est la suivante. Les Mitsvot furent données “ pour parfaire les créatures ”, selon le Midrach Béréchit Rabba, au début du chapitre 44, afin d'affiner sa personnalité et de l’attacher à D.ieu. Cet attachement doit réunir toutes les forces d’un Juif, jusqu’à la profondeur de son âme. En conséquence, s’il accomplit les Mitsvot sans vie, il n’investira en elles que son action concrète et c’est uniquement par elle qu’il sera lié à D.ieu. Or, Sa Volonté est que toutes les forces lui soient offertes, en les investissant dans la pratique de la Mitsva.

D.ieu souhaite que toutes les forces lui soient attachées, y compris les plus profondes. Bien plus, ces dernières sont bien plus affinées que l’action concrète. Pour autant, ces forces profondes, l’amour, la crainte, ne sont pas une fin en soi. Leur but est de vivifier les Mitsvot. Ainsi, le Tanya, au chapitre 40, montre que ces sentiments sont les “ ailes de l’oiseau ”, permettant l’envol des Mitsvot.

En effet, la finalité ultime est de bâtir pour D.ieu une demeure ici-bas. Pour cela, il faut faire intervenir la force la plus basse de l’homme, qui est l’action, en l'orientant vers la pratique des Mitsvot. Et, cette demeure est pleinement réalisée lorsqu'un homme met la Mitsva en pratique par toutes les forces dont il dispose.

C’est donc en cela que l’intervention des forces profondes, de l’amour et de la crainte, dans le service divin sont “ les voies de D.ieu ”. L’action est essentielle et celle de la Mitsva révèle l’Essence de D.ieu. Néanmoins, le lien avec l’Essence ne doit pas rester caché et, pour cela, il faut emprunter “ les voies de D.ieu ”, comprendre, ressentir l’amour et la crainte. C’est de cette façon que l’Essence de D.ieu s’attache, de manière évidente, à l’action concrète.

Une demeure a deux caractéristiques. D’une part, on y réside par toute son essence, ce qui est possible par la pratique concrète des Mitsvot. D’autre part, on s’y révèle et, pour cela, l’amour et la crainte doivent vivifier les Mitsvot.

4. Ceci nous permettra de comprendre la formulation de l’Admour Hazaken, “ les voies de D.ieu ”, au pluriel. Concernant l’accomplissement des Mitsvot, il dit “ ce qu’ils doivent faire ”, “ ce ” au singulier, alors que “ les voies ” sont au pluriel.

En effet, il y a, certes, six cent treize Mitsvot, mais toutes ont un objet unique, le fait de soumettre son action à D.ieu. En revanche, l’effort profond consenti par l’homme, peut recevoir différentes formes et chacun le réalise selon sa manière propre.

Plus généralement, on distingue deux sortes de voies ou, en d’autres termes, une voie peut conduire dans deux directions, comme l’expliquent les Biyoureï Zohar, au début de la Parchat Vaychla’h. Il y a, d’une part, l’élévation, de bas en haut, du champ ou du village vers la ville et le palais royal. D’autre part, il y a le dévoilement, de haut en bas, du palais royal vers le champ. C’est, plus précisément, la différence qui peut être faite entre les mois de Nissan et de Tichri. Nissan représente l’élévation et Tichri, le dévoilement, comme cela est expliqué par ailleurs.

Le Zohar, tome 2, page 186a, dit : “ Ce mois est pour vous… selon l’ordre alphabétique normal, alors que le septième mois est dans l’ordre alphabétique inversé ”. Et, page 51b : “ L’ordre alphabétique normal est une révélation de la bonté et l’ordre inversé, celui de la rigueur ”.

Le Likouteï Torah du Ari Zal, à la Parchat Vayétsé, explique : “ De Nissan à Elloul, se révèle l’ordre masculin, ‘*Hessed*, *Guevoura*, *Tiféret*, *Nétsa’h*, *Hod*, *Yessod*. A partir de Tichri, apparaissent les fortes pluies, la lumière réfléchie, l’ordre féminin ”. On consultera également le Kehilat Yaakov, à l’article “ douze mois ”.

C’est donc pour cette raison que l’on commente la Torah deux fois par an, durant le Chabbat qui précède Pessa’h et le Chabbat Chouva. C’est alors qu’apparaissent ces deux formes du service de D.ieu. Le Chabbat précédant Pessa’h est celui du dévoilement et le Chabbat Chouva, celui de l’élévation.

En ces deux commentaires, on retrouve toutes les formes du service de D.ieu de l’année, l’été dans celui de Chabbat Ha Gadol, l’hiver dans celui de Chabbat Chouva.

***Le pain de la pauvreté***

*(Discours du Rabbi, second soir de Pessa’h 5720-1960)*

1. *“ Voici le pain de la pauvreté… L’an prochain nous serons libres ”.*

Tel est le premier paragraphe de la Haggadah. Celui-ci n'est pas dit au tout début du Séder, avant le Kiddouch ou bien tout de suite après lui, mais au commencement de la Haggadah, conformément à l'avis du Rambam, à la fin de ses lois du 'Hamets et de la Matsa: "Voici dans quel ordre ces Mitsvot sont accomplies. On récite le Kiddouch, puis l'on commence la Haggadah par 'Voici le pain de la pauvreté'."

Le but de la Haggadah est de faire le récit de la sortie d'Egypte. L'étymologie de son nom est à rapprocher du verset "Tu raconteras (*Vehigadta*) à ton fils". Selon certains, ce terme fait également allusion à la louange et à l'action de grâce adressées à D.ieu, du fait de la sortie d'Egypte. Ainsi, le Yerouchalmi explique le verset "J'ai dit, en ce jour, à D.ieu", de la manière suivante: "J'ai fait l'éloge, en ce jour, de D.ieu". C'est également l'interprétation de Rabbi Saadya Berrebi, selon le Abudarham.

Le terme générique désignant la Haggadah est donc *Maguid*, celui qui relate. De plus, en récitant ce paragraphe, on soulève le plateau, selon le Roch, à la fin du traité Pessa'him et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 473, paragraphe 36. D'après notre coutume également, on découvre partiellement les Matsot. En effet, la lecture et le récit de la sortie d'Egypte doivent être prononcés "sur les Matsot", comme le précise le Choul'han Arou'h, à la même référence, paragraphe 20.

Le fait de lire ce paragraphe dès le début du Séder est la preuve qu'il n'a pas uniquement pour but d'inviter d'emblée à la table du Séder ceux qui n'ont pas les moyens de célébrer la fête, "qui ont faim", "qui sont dans le besoin". Car, si tel était le cas, il aurait fallu le faire beaucoup plus tôt, dès que l'on entre à la maison, ou même avant cela, encore à la synagogue, là où il y a de nombreuses personnes qui peuvent entendre cette invitation.

En fait, ce paragraphe marque, à proprement parler, le début du récit de la sortie d'Egypte et sa place est donc bien dans le *Maguid*. C'est, du reste, pour cette raison que nos maîtres, qui commentaient la Haggadah, le soir de Pessa'h, puisqu'il est alors une Mitsva de faire le récit de la sortie d'Egypte, introduisaient leurs explications en évoquant ce paragraphe.

Or, on peut s'interroger sur cette conclusion. Que fait le paragraphe "Voici le pain de la pauvreté" dans le *Maguid*? Bien plus, il en est l'introduction et il porte en lui tout le développement qui sera donné par la suite. Pourtant, d'après le texte que nous en avons, il ne fait pas même allusion à la sortie d'Egypte, ce qui n'est cependant pas le cas, d'après le Rambam, qui introduit ce paragraphe par: "C'est à la hâte que nous avons quitté l'Egypte".

On peut aussi se demander pourquoi trois phrases, en apparence totalement indépendantes l'une de l'autre, constituent ce paragraphe. Tout d'abord, on proclame que la Matsa posée sur la table est "le pain de la pauvreté que nos ancêtres ont consommé en Egypte". Puis, l'on invite tous ceux qui ont faim et sont dans le besoin à venir célébrer le Séder. Enfin, on formule la requête et l'on exprime le vœu que, même si "cette année, nous sommes ici" en exil et "cette année, nous sommes esclaves", "l'an prochain" néanmoins, nous serons "sur la terre d'Israël" et "libres".

2. Certains commentateurs précisent la relation entre les deux premières phrases de ce paragraphe. Le traité Baba Metsya 83a dit que celui qui emploie des ouvriers juifs doit les nourrir pendant leur temps de travail. Néanmoins, les Juifs sont des descendants d'Avraham, d'Its'hak et de Yaakov, c'est-à-dire des "fils de roi", selon le traité Chabbat 67a et le Zohar, tome 1, page 27b, ou même des "rois", d'après le traité Bera'hot 9b et l'introduction des Tikouneï Zohar, page 1b. En conséquence, leur offrir "le festin du roi Chlomo, à son époque" ne suffirait même pas pour s'acquitter de son obligation. La seule solution est donc de fixer avec eux, à l'avance, ce qui va leur être servi, du pain, des légumes.

Il en est de même pour l'invitation du soir du Séder. Certes, les convives sont alors des Juifs "qui ont faim" ou bien "qui sont dans le besoin". Ils n'en sont pas moins des "fils de roi" et des "rois", pour lesquels "le festin du roi Chlomo, à son époque" ne serait pas suffisant. Il faut donc, d'emblée, les prévenir: "Voici le pain de la pauvreté" qui fait l'objet de cette invitation, au delà duquel ne va pas l'engagement pris par l'hôte.

Néanmoins, selon cette explication, il aurait suffi de dire: "Voici le pain de la pauvreté". Pourquoi préciser, en outre, "que nos ancêtres ont mangé en Egypte"?

Concernant le lien entre la seconde et la troisième phrases de ce paragraphe, "que celui qui a faim…" et "cette année, nous sommes ici", certains commentateurs proposent une explication basée sur l'affirmation de nos Sages, au traité Baba Batra 10a, selon laquelle "grande est la Tsédaka qui hâte la délivrance". Le mérite d'inviter des pauvres, de leur offrir la possibilité de célébrer le Séder, de "manger", de "faire Pessa'h" conduira donc vers la délivrance, de sorte que "l'an prochain", nous serons "sur la terre d'Israël" et "libres".

Toutefois, ceci ne justifie pas que l'on parle à la fois de "la terre d'Israël" et du fait d'être "libres". Et, de même, pourquoi faire deux phrases, "cette année, nous sommes ainsi, l'an prochain, nous serons sur la terre d'Israël" et "cette année, nous sommes esclaves, l'an prochain, nous serons libres"? Pourquoi ne pas exprimer tout cela en une seule phrase, "cette année, nous sommes esclaves ici, l'an prochain, nous serons esclaves dans le pays d'Israël".

3. Commentant le verset "Il dit Ses Paroles à Yaakov, Ses Décrets et Ses Lois à Israël", nos Sages expliquent, dans le Midrach Chemot Rabba, chapitre 30, paragraphe 9 et le Yerouchalmi Roch Hachana, chapitre 1, paragraphe 3, que: "C'est ce qu'Il accomplit Lui-même qu'Il demande à Israël de faire".

C'est en ce sens que l'appel d'en haut précède l'effort accompli ici-bas. Tout d'abord, D.ieu "nous a sanctifiés par Ses Mitsvot", puis, "Il étudie la Torah face à celui qui le fait également", de sorte que "les Tsitsit d'en-bas correspondent aux Tsitsit d'en-haut" et en révèlent la lumière ici-bas. Le dévoilement divin répond à l'effort des hommes, comme l'explique le Torah Or, dans le discours 'hassidique intitulé "Auprès de Toi est la source de la vie".

D.ieu fait donc Lui-même ce qu'Il attend des Juifs et l'on peut en conclure qu'au soir du Séder, D.ieu dit également "Voici le pain de la pauvreté". Pour Lui également sont concevables les notions d'exil et de délivrance. Lorsque les Juifs sont exilés, la Présence divine l'est également, ainsi qu'il est dit (Ichaya 63, 9): "Leurs souffrances sont Ses souffrances". Et, D.ieu quittera l'exil quand les Juifs en seront libérés. C'est pour cela que D.ieu dit (Ichaya 56, 1): "Mon salut est proche".

Nos Sages disent, au traité Meguila 29a, que "la Présence de D.ieu les a accompagnés en exil et Il reviendra avec eux de l'exil". De fait, la Présence de D.ieu est Elle-même exilée et doit être libérée. C'est pour cette raison que le verset dit "Mon salut". Et, nous disons, dans les Hochaanot, "un peuple et D.ieu ont besoin du salut". De même, le verset (Chmouel 2, 7, 23) précise: "Tu as libéré d'Egypte un peuple et son D.ieu". Mais, ce point ne sera pas développé ici.

En tout état de cause, celui qui se trouve en exil subit pleinement l'étroitesse et le voile, même s'il conserve l'intégrité, comme c'était le cas quand il était libre. Et, il en est bien de même pour D.ieu. Pendant la période de l'exil, chaque créature conserve la vitalité divine qui la conduit, à tout instant, à l'existence. Néanmoins, celle-ci est totalement cachée, subit l'exiguïté et l'obscurcissement. Or, D.ieu est exilé précisément parce que les Juifs le sont.

C'est donc ce qu'explique la première phrase du paragraphe "Voici le pain de la pauvreté". Les Juifs peuvent être pauvres par l'esprit, conformément à l'affirmation de nos Sages, au traité Nedarim 41a, selon laquelle "il n'est de pauvre que par l'esprit". Or, ce "pain de la pauvreté" est celui que "nos pères ont mangé", mais aussi, selon une autre lecture, "qui a mangé nos pères", c'est-à-dire les attributs de l'intellect, ainsi appelés parce qu'ils donnent naissance à ceux du sentiment, selon le chapitre 3 du Tanya. En pareil cas, il est impossible de percevoir la Divinité, ici-bas.

Tout ceci se passait "en Egypte", qui est à l'origine de tous les exils, portant son nom, selon le Midrach Vaykra Rabba, chapitre 13, paragraphe 5. Le Pharaon, roi de l'Egypte, dit (Chemot 5, 2): "Je ne connais pas D.ieu", ne voulant pas même entendre parler de Son Existence. Et, tout son entourage était du même avis.

La délivrance de D.ieu est la conséquence de celle des Juifs. C'est la raison pour laquelle la seconde phrase rapporte la demande et l'assurance de D.ieu, formulées à chaque Juif: "Quiconque a faim, qu'il vienne et qu'il mange". Malgré l'obscurité de l'exil, D.ieu donne l'assurance que chaque Juif "affamé" de Divinité recevra les moyens d'être rassasiés.

Toutefois, ceci "suffit pour combler le besoin" mais guère plus, selon les termes du verset Devarim 15, 8, comme l'explique le traité Ketouvot 67b. De la sorte, la faim est calmée, mais personne n'accède à la richesse. Pourtant, un Juif qui a comblé son besoin acquiert une perception plus élevée et il doit alors recevoir également la richesse.

C'est à ce propos qu'il est dit: "Quiconque est dans le besoin", en l'occurrence celui d'être riche. Celui-ci obtiendra satisfaction également. En effet, "qu'il vienne et fasse Pessa'h", un sacrifice que l'on consomme quand on est déjà rassasié, selon le traité Pessa'him 70a et le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, au début du chapitre 477. Dès lors, il ne s'agit plus de calmer la faim, puisque ceci a déjà été obtenu auparavant, mais bien d'accéder à la richesse, à la valeur et à la grandeur, en dépassant ce qui ne permet que de "combler le besoin".

Puis, vient la troisième phrase de ce paragraphe, dans laquelle on explique la conséquence du fait de "manger" et de "faire Pessa'h". Les Juifs reçoivent ainsi la richesse de l'esprit . Dès lors, même si "cette année, nous sommes ici", il est certain que "l'an prochain, nous serons en terre d'Israël", ce qui ne veut pas dire qu'il faudra attendre un an pour cela. On pourra, bien au contraire, s'y rendre immédiatement, de sorte que, lors du prochain Pessa'h, nous serons effectivement en Erets Israël.

*Erets*, le pays, est de la même étymologie que *Ratson*, la volonté, comme le soulignent nos Sages, dans le Midrach Béréchit Rabba, chapitre 5, paragraphe 8: "Pourquoi fut-il appelé *Erets*? Parce qu'il voulut faire la Volonté de son Créateur". Israël est constitué des initiales de la phrase signifiant: "Il y a six cent mille lettres dans la Torah", comme le disent le Megalé Amoukot, au paragraphe 186 et le Zohar 'Hadach Ruth. Certes, il y a plus de six cent mille Juifs. Il n'y a, en revanche, que six cent mille racines d'âmes, mais celle-ci se répartissent entre plusieurs personnes à la fois, comme le dit le Tanya au chapitre 37.

Erets Israël est donc la volonté de la Torah. Or, la richesse morale conduit à la richesse matérielle, car tout ce qui existe ici-bas est le reflet de la spiritualité. Dès lors, la volonté de chaque Juif peut être celle de la Torah.

Le traité Nedarim 66a dit que "toutes les filles juives sont belles, mais la pauvreté les enlaidit". La volonté profonde de chaque Juif est belle et bonne, comme le souligne le Rambam, à la fin du chapitre 2 de ses lois du divorce. Pour autant, la pauvreté peut occulter cette volonté. Aussi, si l'on se départit de la pauvreté matérielle, qui "fait perdre à l'homme la conscience du Créateur" et de la pauvreté de l'esprit, on verra apparaître, à l'évidence, la beauté juive.

Il est dit (Chir Hachirim 4, 7): "Tu es toute belle, Mon aimée et tu n'as pas de défaut", comme l'explique le Likouteï Torah Nitsavim, à la page 45c. Les Juifs n'ont pas de défaut et ils accomplissent, de la manière la plus parfaite, les deux cent quarante huit Injonctions de la Torah, qui correspondent aux deux cent quarante huit membres du corps, selon le traité Makot 23b et le Zohar, tome 1, page 170b. En outre, ils gardent les trois cent soixante cinq Interdits de la Torah qui correspondent au trois cent soixante cinq nerfs du corps.

Grâce à la terre d'Israël, "l'an prochain, nous serons libres". Si chaque Juif investit sa volonté dans la Torah et les Mitsvot, nous serons effectivement libérés de cet exil, par notre juste Machia'h, qui se révélera à une "génération entièrement méritante", selon l'expression du traité Sanhédrin 98a. Alors, la délivrance commencera et le Rambam, dans ses lois des rois, chapitre 11, nous précise dans quel ordre elle interviendra. Un roi de la maison de David se dressera, qui étudiera la Torah et se consacrera aux Mitsvot. Il reconstruira le Temple, puis rassemblera les exilés d'Israël. Alors, nous nous trouverons physiquement "sur la terre d'Israël" et ce sera la délivrance véritable et complète, très prochainement.

4. Ce qui vient d'être dit nous permettra de comprendre pourquoi ce paragraphe introduit le récit de la sortie d'Egypte. En effet, il exprime l'idée générale de l'ensemble de ce récit.

Comme nous l'avons vu, l'Egypte est la racine de tous les exils et sa libération, la source de toutes les délivrances, y compris de la rédemption future qui, de différents points de vue, sera proche de la sortie d'Egypte, ainsi qu'il est dit (Mi'ha 7, 15): "Comme aux jours de ta sortie d'Egypte, Je te montrerai des merveilles".

Le but du récit de la sortie d'Egypte est de mettre en éveil, chez les Juifs, la foi, en général, "lorsque la Matsa est posée devant toi", puisque celle-ci est "l'aliment de la foi", de susciter, en particulier, la foi en la venue du Machia'h, grâce à laquelle nous obtiendrons la délivrance, comme ce fut le cas lors de la sortie d'Egypte, ainsi qu'il est dit (Me'hilta, Chemot 14, 31): "C'est par le mérite de la foi que nos ancêtres quittèrent l'Egypte".

Si l'on médite à la situation actuelle, à l'obscurité qui devient, chaque jour, plus intense, comme le souligne le traité Sotta 48a, on pourrait s'en trouver peiné, ce qu'à D.ieu ne plaise. C'est la raison pour laquelle on annonce, dès le début de la Haggadah que D.ieu demande à chaque Juif, malgré l'obscurité profonde, d'avoir "faim", d'être "dans le besoin" et de le Lui faire savoir. De la sorte, Il accordera non seulement de quoi "manger", mais aussi de quoi "faire Pessa'h. Ainsi, nous parviendrons en "Erets Israël", où nous serons "libres", très prochainement.

***La perception de l'enfant sage***

*(Discours du Rabbi, second soir de Pessa'h 5721-1961)*

5*. "Que dit le sage? … Après le Pessa'h, on ne mange pas après l'Afikomen".*

Les commentateurs de la Haggadah s'interrogent sur la question de l'enfant sage et sur la réponse qui lui est faite. Parmi toutes les règles de Pessa'h, celles qui transcendent la raison, celles qui peuvent se concevoir, celles qui sont logiques, pourquoi ne pas lui expliquer de nombreuses lois, dans l'ordre de leur accomplissement, au cours de cette nuit? Or, on ne rapporte ici qu'un seul principe, qui est précisément le dernier, puisqu'il intervient après la consommation du sacrifice de Pessa'h, l'interdiction de manger après l'Afikomen.

De plus, comment comprendre la question de l'enfant sage? La Torah lui accorde un tel qualificatif et il devrait donc connaître les lois. Dès lors, pourquoi demande-t-il qu'on les lui enseigne?

Le Séder du soir de Pessa'h est organisé sous forme de questions et de réponses, comme le soulignent le 'Hinou'h, à la Mitsva 21, le Min'hat 'Hinou'h, la Haggadah Cheva'h Pessa'h et les responsa du Roch, principe 24. C'est la raison pour laquelle celui qui n'a pas d'enfant sera interrogé par son épouse et celui qui n'a pas d'épouse se posera lui-même les quatre questions, comme le précise le Choul'han Arou'h de l'Admour Hazaken, Ora'h 'Haïm, chapitre 473, paragraphe 40. On peut donc considérer que cet enfant est effectivement un sage, qu'il connaît bien toute la Torah, mais qu'il doit poser une question, conformément à l'organisation retenue pour le Séder.

Néanmoins, la Torah définit quatre catégories de questions, qui correspondent aux quatre enfants. Le sage est le plus élevé des quatre et cette élévation doit se refléter également dans la question qu'il pose. Bien plus, les écrits du Ari Zal, le Peri Ets 'Haïm, porte 21, chapitre 7 et son Sidour, disent que les quatre enfants correspondent aux quatre mondes supérieurs, Atsilout, Brya, Yetsira, Assya et, plus précisément, le sage à Atsilout, l'impie à Assya, le naïf à Brya et celui qui ne sait pas poser de question à Yetsira.

La question du sage, symbolisant Atsilout, est donc bien la plus élevée qui soit et la réponse doit elle-même être à la mesure de cette question. Or, on peut s'interroger, à ce sujet. Où voit-on apparaître l'intelligence et la profondeur dans cette question, "quels sont les Commandements… que l'Eternel notre D.ieu vous a ordonnés"? Celui qui a très peu étudié et ne possède qu'une faible connaissance de la Torah ne pourrait-il pas formuler la même interrogation? Et, quelle est la profondeur spécifique de la réponse, interdisant de manger après l'Afikomen?

De plus, la Michna, au traité Pessa'him 119b interdit de manger après l'Afikomen. Le traité Sanhédrin 6a précise que celui qui fait une erreur, à propos d'une Michna, doit revenir sur ses propos. De plus, le traité Avot, à la fin du chapitre 5, souligne qu'un enfant de dix ans étudie déjà la Michna. L'Admour Hazaken, dans ses lois de l'étude de la Torah, au chapitre 1, le rappelle également. Dès lors, quiconque a étudié la Michna sait que l'on ne mange pas après l'Afikomen.

6. Nous avons vu que l'enfant sage évoque le monde d'Atsilout, celui de la soumission qui fait abstraction de toute conscience de sa personnalité. La sagesse permet d'atteindre une telle élévation et de se soumettre, selon les critères du monde d'Atsilout. Seul celui qui parvient à ce niveau mérite le titre de sage.

La soumission totale à D.ieu, conduisant à ne plus ressentir sa propre personne, a pour effet de mettre en pratique toutes les Mitsvot de façon identique. En effet, seul un homme qui conserve la conscience de son moi fera des distinctions entre les Mitsvot, celles dont on connaît la raison, que l'on comprend et que l'on met en pratique avec plaisir, celles que l'on ne comprend pas et que l'on applique par soumission, parce que "J'ai émis un Décret, pris une Décision", comme l'expliquent le Midrach Bamidbar Rabba, au début de la Parchat 'Houkat et le Rambam, à la fin des lois du Mikwé.

On peut, en ce cas, classer les Mitsvot en trois catégories, les *'Houkim*, Décrets, qui n'ont aucune justification logique, les *Edout*, Témoignages, que l'on peut concevoir après que la Torah les ait exposés, même si l'on n'aurait pris l'initiative de les promulguer, les *Michpatim*, Jugements, qui sont des évidences de l'esprit. Ainsi, nos Sages disent, au traité Erouvin 100b, que "si la Torah n'avait pas été donnée, nous aurions appris la pudeur du chat et l'interdiction du vol de la fourmi".

A l'opposé, la soumission totale, émanant de la sagesse d'Atsilout, ne peut faire aucune différence entre ce que l'on comprend et ce que l'on ne comprend pas. Car, toutes les Mitsvot doivent être mises en pratique parce que telle est la Volonté de D.ieu. Le plaisir de les accomplir est toujours identique. La Mitsva que l'on ne comprend pas du tout peut procurer la plus grande satisfaction si l'on sait qu'elle émane de la Volonté de D.ieu. C'est ainsi qu'il est dit: "S'il nous avait été commandé de couper du bois, nous l'aurions fait", avec le même enthousiasme qu'en portant les Tefillin, comme l'explique le Likouteï Torah Chela'h, à la page 40a.

Tel est précisément le sens de la question posée par l'enfant sage. Pourquoi classer les Mitsvot en trois catégories? Sa sagesse, émanant d'Atsilout, ne peut supporter une telle distinction. Tous les Commandements sont, de son point de vue, identiques. Ils ont tous pour objet l'accomplissement de la Volonté de D.ieu.

Bien plus, le sage ne s'interroge pas uniquement sur les *Edout* et les *Michpatim*, que l'on distingue des *'Houkim*. Sa question porte également sur ces derniers. La sagesse d'Atsilout n'admet pas la notion de *'Houkim*, à propos desquels il est dit: "J'ai émis un Décret, pris une Décision. Tu n'as pas le droit de les remettre en cause". En effet, on ne peut formuler une telle remarque qu'à celui qui pense avoir conservé une existence indépendante de celle de son Maître. Il n'en est pas de même pour celui qui a la conscience profonde que rien d'autre que le Maître n'existe. Tout comme il ne viendrait pas à l'idée de demander au Maître de ne pas revenir sur sa propre Parole, une telle requête n'a pas plus de sens pour le serviteur, qui Lui est totalement soumis.

Pour un tel serviteur, l'ordre du Maître n'appartient pas aux *'Houkim* et il ne doit donc pas procéder de la soumission. Il est une évidence, tant cet homme est profondément attaché au Maître.

C'est de cette manière qu'il faut lire la question du sage. L'âme de chaque Juif, dans sa source, est pure et elle émane du monde d'Atsilout. Elle descend ici-bas, traversant les mondes de Brya, Yetsira et Assya, puis elle s'introduit dans un corps physique et, dès lors, elle s'interroge. Pourquoi faire des distinctions entre les Mitsvot "que D.ieu vous a ordonnées". N'est-ce pas parce que ces distinctions se trouvent, en fait, dans votre propre personne, vous qui êtes des créatures de Brya, de Yetsira et d'Assya? Pour ce qui nous concerne, en revanche, du fait de la source de nos âmes, à un stade beaucoup plus haut, notre soumission, qui est la plus profonde, est bien la même pour tous.

Plus profondément, on retrouve, dans la question du sage, le mot *Ma*, que, faisant allusion à cette soumission. Car, le désir d'Atsilout est de transcender ce monde, de parvenir au stade où ce degré de *Ma* n'a lui-même plus aucun sens. En effet, la soumission suppose l'existence, mais la soumet. Plus haut qu'Atsilout, en revanche, au stade de la création que le sage veut atteindre, *Ma* ne veut plus rien dire. Le sage inclut donc ce terme dans sa question, car il souhaite se libérer également de ce niveau.

7. La réponse à cette question est la suivante: "Et, toi aussi, dis-lui les lois de Pessa'h".

Pessa'h signifie, étymologiquement, le saut, dépassant l'ordre établi. Telle fut bien la révélation divine de la nuit de Pessa'h, lorsque "le Roi, Roi des rois, le Saint béni soit-Il se révéla à eux", l'Essence de l'En Sof, transcendant les quatre mondes, auxquels correspondent les quatre expressions "et non un ange, un messager, un émissaire ou quelqu'un d'autre", comme l'explique le Likouteï Torah Tsav, à la page 12c.

Et, cette révélation fut obtenue en Egypte, "abomination de la terre", selon l'expression du verset (Béréchit 42, 9), "une terre de répulsion", comme le souligne Rachi, dans son commentaire du verset Chemot 9, 29, c'est-à-dire infiniment plus bas qu'en Atsilout, domaine du sage, ou même qu'en Assya, où se trouve l'impie, qui n'en est pas moins un Juif et conserve donc son âme divine, même si celle-ci ne s'introduit pas profondément en lui, comme le souligne le Tanya, au chapitre 11. De même, son corps appartient toujours à la force du mal qui conserve la possibilité de s'élever.

Il n'en est pas du tout de même pour l'Egypte, issue des trois forces du mal totalement impures, terre de répulsion, emplie d'idoles et de la souillure qu'elles apportent, remettant en cause l'ensemble de la Torah, comme le dit le traité Kiddouchin 40a. En un tel endroit, l'Essence de D.ieu ne pouvait se révéler que par un saut, mettant de côté l'ordre établi.

Néanmoins, on pourrait penser que ce saut permet de faire abstraction de l'ordre, car il le contredit. La réponse est donc qu'il faut "dire les lois de Pessa'h". Le sacrifice de cette fête, provoquant le "saut" de D.ieu, avait des lois précises, que l'on devait respecter selon leur ordre, afin de connaître l'avancement, de haut en bas et de bas en haut, de différentes manières. Il fallait donc prélever un agneau le 10 Nissan, l'égorger, le sacrifier, le consommer, en respectant scrupuleusement les détails de chaque étape. Car, D.ieu souhaite que ce qui transcende la limite s'exprime également d'une manière limitée.

Telle est donc la réponse que l'on peut apporter à la question du sage. La distinction entre *Edout*, *'Houkim* et *Michpatim* est une nécessité, même si l'on doit servir D.ieu par l'essence de son âme, au delà de toute contingence. Car, D.ieu veut que l'essence de l'âme, unifiée à Son Essence, soit perçue selon les différentes facettes d'un service de D.ieu ordonné, intégrant des *Edout*, des *'Houkim* et des *Michpatim*.

8. La réponse faite au sage est la suivante: "Après le Pessa'h, on ne mange pas après l'Afikomen".

Car on consomme l'Afikomen à la fin du repas, lorsque l'on est déjà rassasié, avant que cet acte apporte le plaisir et qu'il soit perçu comme important, selon le commentaire de Rachi, au traité Pessa'him 70a. Après le Pessa'h, on ne mangera rien d'autre, afin de ne pas en perdre le goût.

On voit apparaître ici deux éléments opposés. On ne mange pas le Pessa'h pour calmer sa faim et satisfaire son besoin. Pour autant, son goût inspire le plaisir. Ce plaisir ne découle donc pas de la satisfaction d'un besoin, mais bien d'un stade plus élevé, celui de la richesse, dépassant la notion de besoin, les forces de l'homme. Pour autant, le plaisir est effectif et il est inspiré par ce qui émane d'un niveau transcendant l'existence de l'homme.

Ainsi, le lien entre l'Essence de D.ieu et l'essence de l'âme, au delà des forces spécifiques, peut également se révéler et s'introduire dans ces dernières. C'est, tout d'abord, le cas de l'intellect. C'est pour cela que les Mitsvot ne sont pas mises en pratique uniquement sous forme de *Edout* et de *'Houkim*. Elles peuvent aussi être des *Michpatim*, que l'homme comprend, qui suscitent son plaisir.

En conséquence, l'un des points essentiels, concernant le sacrifice de Pessa'h, consiste à le manger, selon la Michna, au traité Pessa'him 76b. De la sorte, on intègre profondément le saut, on le confond à sa chair et à son sang, on en ressent le goût. Par la suite, on ne consommera rien d'autre, afin de ne pas perdre ce goût.

Le sacrifice de Pessa'h transcende la logique et il en est de même, à l'heure actuelle, puisqu'il a été remplacé par de la Matsa, "aliment de la foi". On peut consommer l'un et l'autre en leur trouvant un bon goût et en éprouvant du plaisir.

***Les étapes du Séder***

*(Discours du Rabbi, second soir de Pessa'h 5718-1958)*

1. La Haggadah proprement dite commence, selon toute apparence, par le paragraphe “ Nous étions esclaves en Egypte ”, qui fait suite aux quatre questions. C’est donc par ces mots que l’on introduit l’accomplissement de la Mitsva “ Et, tu raconteras à ton enfant ”.

Néanmoins, celui qui a compilé la Haggadah a placé le titre *Maguid* avant le paragraphe “ Voici le pain de la pauvreté ” et il faut en conclure que son texte commence bien là.

C’est la raison pour laquelle les explications de nos maîtres, qui la commentaient, le soir de Pessa’h, afin de mettre en pratique la Mitsva de faire le récit de la sortie d’Egypte, commencent effectivement par “ Voici le pain de la pauvreté ”.

2. De fait, on peut considérer que la Haggadah commence avec le Kiddouch. Comme le soulignent plusieurs des premiers Sages, on ne prononce pas de bénédiction, en accomplissant la Mitsva de relater la sortie d’Egypte. En effet, on s’est déjà acquitté de cette obligation, en prononçant les mots “ en souvenir de la sortie d’Egypte ”, dans le Kiddouch.

Néanmoins, l’Admour Hazaken répond à cette question d’une manière différente.

Mon beau-père, le Rabbi, raconta, lors du premier Séder de Pessa’h 5697, que son père, le Rabbi Rachab, lui demanda, lorsqu’il était enfant, pourquoi on ne dit pas une bénédiction à propos de la Mitsva du récit de la sortie d’Egypte. Il ne savait que répondre.

Le Rabbi Rachab lui dit alors que, lorsqu’il était lui-même enfant, son père, le Rabbi Maharach, lui avait posé la même question et il n’avait su que répondre. Et, le Rabbi Maharach lui avait dit que, lorsqu’il était enfant, son père, le Tséma’h Tsédek lui avait posé la même question et il n’avait su que répondre. Et, le Tséma’h Tsédek lui avait dit que, lorsqu’il était enfant, l’Admour Hazaken lui avait posé la même question et, lorsqu’il n’avait su que répondre, l’Admour Hazaken lui avait donné la réponse suivante.

Ceci peut être comparé, lui expliqua-t-il, au fait que l'on ne dise pas, en récitant la bénédiction après le repas, la bénédiction : “ Qui nous a ordonnés de dire la bénédiction après le repas ”.

Il semble que la signification de cette explication soit la suivante. La Haggadah est elle-même une parole de bénédiction. On ne peut donc pas réciter une bénédiction sur une autre bénédiction, comme c’est effectivement le cas pour la bénédiction après le repas.

L’Admour Haémtsahi cita, devant son père, l’avis du Rif, selon lequel le souvenir peut recevoir n’importe quelle forme. L’Admour Hazaken objecta que ceci s’appliquait à la nécessité de se souvenir de la sortie d’Egypte telle qu'elle est accomplie chaque jour. A l’opposé, la Mitsva du soir de Pessa’h n’est pas un simple souvenir, mais bien un récit.

Il faut en conclure que, selon l’Admour Hazaken, le Kiddouch ne fait pas partie de la Haggadah.

C’est pour cela que les explications données par nos maîtres, à propos de la Haggadah commencent par le paragraphe “ Voici le pain de la pauvreté ”, mais non par ce qui le précède.

3. Le fait que ce paragraphe soit le premier de la Haggadah permet de justifier qu’il se conclut par : “ Cette année, nous sommes ici, l’an prochain nous serons sur la terre d’Israël ; cette année, nous sommes esclaves, l’an prochain, nous serons libres ”.

Au sens simple, ce paragraphe n’est pas lié à la Haggadah et il doit donc être considéré de manière indépendante. Il fut instauré à l’époque de l’exil babylonien, du fait des pauvres, qui n’avaient pas les moyens de célébrer Pessa’h. Il aurait donc dû se conclure par “ qu’il vienne et fasse Pessa’h ”. Pourquoi y ajouter “ Cette année, nous sommes ici… ” ?

Mais, comme nous venons de le dire, ca paragraphe fut introduit comme une partie de la Haggadah et non comme une entrée en matière à ce texte. On peut donc expliquer simplement que la délivrance future a commencé avec la sortie d’Egypte, ainsi qu’il est dit : “ Comme aux jours de ta sortie d’Egypte, Je te montrerai des merveilles ”. Et, le discours ‘hassidique de 5708, introduit par ce verset, explique le sens de ce pluriel, “ aux jours ”.

4. Pendant le repas du second jour de Pessa’h, il est bon d’introduire une pratique pour commémorer le festin d’Esther, qui eut lieu à cette date. C'est alors que Haman fut pendu, comme le disent le Maguen Avraham, Ora’h ‘Haïm, chapitre 490 et le Choul’han Arou’h de l’Admour Hazaken, à la même référence.

Or, on peut s’interroger, à ce sujet, car le miracle de Pourim paraît accessoire et sans importance, face à celui de Pessa’h. La délivrance de Pessa’h fut complète, ce qui ne fut pas le cas, à Pourim, lorsque “ nous étions encore les serviteurs de A’hachvéroch ”. Dès lors, pourquoi mentionner le miracle de Pourim à Pessa’h ?

L’explication est, en fait, la suivante. Pourim a une qualité que le don de la Torah n’a pas, ainsi qu’il est dit : “ Ils accomplirent et reçurent ” et nos Sages expliquent : “ Ils accomplirent ce qu’ils avaient auparavant reçu ”. De même Pourim possède également une supériorité sur la sortie d’Egypte, qui fut la préparation et le préalable au don de la Torah, ainsi qu’il est dit : “ Lorsque tu feras sortir le peuple d’Egypte, vous servirez D.ieu sur cette montagne ”.

La sortie d’Egypte et le don de la Torah furent réalisés à l’initiative de D.ieu. Lors de la sortie d’Egypte, “ le Roi, Roi des rois, le Saint béni soit-Il, se révéla à eux et les libéra ”. Puis, lors du don de la Torah, “ Il plaça la montagne sur eux comme une cuve ”. Le miracle de Pourim, en revanche, résulta des efforts des enfants d’Israël, réalisés ici-bas. Tout au long d’une année, ceux-ci firent don de leur propre personne.

Certes, le dévoilement céleste est supérieur à l’effort des hommes, dont l’action est limitée et ne put connaître la perfection, alors que D.ieu ne subit aucune contrainte. Pour autant, leurs accomplissements ont une qualité que n’a pas l’intervention divine. En effet, cette dernière, par elle-même, n’est pas durable. Elle n’agit pas profondément en celui qui ne s’est pas préparé à la recevoir. Rien de tel n’est vrai pour l’effort des hommes.

C’est pour cette raison que l’on mentionne Pourim à Pessa’h. On cumule ainsi les deux qualités, la Lumière la plus haute, transcendant la limite, d’une part, la pérennité et son intériorisation profonde, d’autre part.

5. En quoi tout cela est-il lié précisément au second jour de Pessa’h ?

C’est pendant les nuits de Pessa’h que le prophète Elie vient annoncer la délivrance. Et, il le fait surtout la seconde nuit, deuxième jour de fête en exil, car il y bien là “ la qualité de la lumière qui fait suite à l’obscurité ”.

C’est donc à l'occasion du second jour de Pessa’h que l’on mentionne le miracle de Pourim. De la sorte, on peut révéler la délivrance future, qui possède elle-même ces deux qualités, car “ le Saint béni soit-Il dit : Qu’il en soit comme ceci et comme cela ”, selon l’explication du Likouteï Torah, à la Parchat Reéh.

6. *"Voici le pain de la pauvreté".*

Dans le Sidour du Ari Zal, le mot "voici" est ponctué de telle façon qu'on le prononce *Hé*. Ainsi, il fait référence aux propos de Yossef, "Voici (*Hé*) pour vous des semences", par lesquels il offrit aux Egyptiens le moyen de vivre. Le mot *Hé* de la Haggadah, "voici le pain de la pauvreté", permet de racheter la parole de Yossef et c'est pour cela qu'il est prononcé de la même façon.

Mon beau-père, le Rabbi, raconta, pendant le premier Séder de Pessa'h 5698, que, de façon générale, son père, le Rabbi Rachab, disait effectivement *Hé*, avec l'intention de faire allusion au verset "Voici pour vous des semences". Néanmoins, il arriva également qu'il prononce ce mot *Ha* et il faisait alors référence à *Kéter*, la couronne qui surplombe l'enchaînement des mondes. De même, il accentuait la prononciation de la lettre *Hé*, bien que celle-ci ne soit qu'un souffle. C'est là ce que rapporta mon beau-père, le Rabbi.

Peut-être est-il possible d'avancer, à ce propos, l'explication suivante.

Il est deux façons d'élever la matière du monde:

A) On peut s'introduire en la matière. Pour cela, celui qui réalise cette élévation doit endosser les vêtements de celui à qui il désire apporter l'élévation.

B) L'élévation peut également s'accomplir d'elle-même, grâce à la Lumière dont D.ieu accorde la révélation. C'est ainsi que l'époque du roi Chlomo fut une "période de pleine lune" et la reine de Saba lui apporta les parcelles de sainteté de son pays, sans qu'il n'ait besoin de se déplacer.

Ceci nous permettra de comprendre pourquoi le Rabbi Rachab disait parfois *Ha*. En effet, il peut arriver que l'élévation de l'Egypte soit obtenue par la révélation d'une intense lumière, celle de *Kéter*, plus élevée que l'enchaînement des mondes.

Et, il y a bien là un enseignement pour chacun. Il est envisageable que l'élévation de la matière ne contraigne pas à en porter les vêtements, mais à révéler une lumière céleste, c'est-à-dire à se placer, d'emblée, dans une situation plus élevée, de sorte que l'élévation se fasse d'elle-même.

Le Rabbi Maharach, dont le comportement était large, avait le proverbe suivant: "Tous considèrent que, si l'on ne peut passer sous l'obstacle, on doit passer au dessus de lui. Je pense, pour ma part, qu'il faut passer, d'emblée, au dessus de l'obstacle.

7. *"Je suis comme âgé de soixante dix ans".*

Il est dit ici "comme âgé". Il s'agit d'une apparence et non d'une réalité et le traité Bera'hot 28a confirme qu'il semblait âgé.

Malgré cela, une image énoncée par la Torah est directement liée à ce qu'elle doit décrire et il faut en conclure qu'il paraissait âgé parce que, spirituellement, il l'était effectivement. De fait, le Siddour du Ari Zal précise qu'en lui adjoignant le nombre d'années de sa vie antérieure, on reconstitue effectivement ce compte de soixante dix ans. Ceci explique son apparence physique.

C'est pour cela qu'il dit ensuite: "et je n'ai pas eu le mérite", c'est-à-dire, "je n'ai pas pu emporter la victoire sur mes amis" pour que la Hala'ha retienne son avis, selon l'interprétation de Rabbi Ovadya de Bartenora. En effet, la raison de son étonnement est qu'il était "comme âgé de soixante dix ans", puisque, spirituellement, c'était bien le cas. Il aurait donc dû être à même de faire prévaloir son opinion.

Sa vieillesse spirituelle était liée à la Torah et, de ce fait, son avis aurait dû être retenu par la Hala'ha. En conséquence, il devint vieux, y compris au sens physique, ce qui se marqua, d'une façon apparente, y compris en ses cheveux, qui sont accessoires par rapport au corps. Il reçut donc "dix huit rangées de cheveux blancs".

En effet, commentant le verset "D.ieu conduit à l'achèvement pour moi", le Yerouchalmi explique que l'existence du monde se met en conformité avec l'avis de la Torah.

8. Il découle de cela un enseignement pour le service de D.ieu de chacun.

Les âmes de notre génération, pour la plupart, ne vivent pas pour la première fois. Elles ont déjà eu des vies antérieures et, pour servir D.ieu, elles doivent donc tenir compte non seulement de cette vie, mais aussi des précédentes.

Or, il ne faut pas penser qu'une vie antérieure n'a qu'une incidence purement spirituelle, dans les mondes supérieurs. En se liant à la Torah, on peut mettre en évidence le bien de cette vie antérieure et s'en trouver renforcé, non seulement dans son intellect et ses sentiments, dans ses forces profondes, mais aussi dans celles qui sont extérieures, au même titre que les cheveux, c'est-à-dire les pensées, les paroles et les actions de l'existence quotidienne.

Parfois, il faut donc prendre un engagement et mettre en pratique des actes de la Torah et des Mitsvot qu'on paraît ne pas avoir le moyen d'assumer.

9. *"Les Sages disent: Les mots 'les jours de ta vie' correspondent à ce monde. L'expression 'tous les jours de ta vie' introduit la période du Machia'h."*

On trouve, à ce sujet, deux interprétations:

A) On peut penser que les Sages ajoutent un point de plus à l'opinion de Ben Zoma, de sorte que, selon l'unanimité des avis, il est nécessaire de mentionner la sortie d'Egypte, la nuit. C'est, en particulier, l'avis du Zéba'h Pessa'h, du Chneï Lou'hot Ha Berit et du Tsyoun Le Néfech 'Haya.

B) On peut également considérer que les Sages s'opposent à Ben Zoma et considèrent qu'il n'y a pas lieu de mentionner la sortie d'Egypte, la nuit, comme l'indiquent les commentateurs de la Michna. C'est également ce que disent le Siddour du Ari Zal et le Peri Ets 'Haïm, à la porte de la fête des Matsot, chapitre 6.

Or, chaque fois que la partie révélée de la Torah énonce deux avis, on peut trouver, dans sa dimension cachée, l'équivalent de l'un et de l'autre. En l'occurrence, néanmoins, l'enseignement caché de la Torah fait mention du second avis.

Il faut en conclure que la sortie d'Egypte possédait deux facettes, celle de la partie révélée de la Torah et celle de son enseignement caché, pour lequel elle a lieu le jour et non la nuit. C'est pour cette raison que le Siddour et le Peri Ets 'Haïm optent pour le second avis. En effet, ces textes n'envisagent que la dimension profonde.

La partie cachée de la Torah ne contredit donc pas ceux qui optent pour la première explication, énoncée par son enseignement révélé. En fait, l'une et l'autre décrivent des situations totalement différentes.

10. La sortie d'Egypte, au sens simple, bien qu'il soit difficile de s'écarter de l'enseignement profond de la Torah et que ce sens simple doit donc s'y inscrire, est la libération de toutes les entraves, de toutes les barrières, qui empêchent le service de D.ieu et lui font obstacle.

Mais, plus profondément, la sortie d'Egypte permet de se libérer également des limites inhérentes au domaine de la Sainteté, y compris celles du monde d'Atsilout, à propos duquel il est, certes, dit que "D.ieu s'unit à ses lumières et à ses réceptacles", mais qui, pour autant, n'en est pas moins un monde, à part entière.

La sortie d'Egypte, au sens simple, est également possible pendant la nuit, c'est-à-dire lorsque "le soleil de D.ieu ne brille pas", lorsque l'on n'obtient pas la révélation céleste. En pareil cas, il reste possible de se libérer de ce qui empêche de servir D.ieu, en introduisant son propre effort, ici-bas.

En revanche, se libérer de l'Egypte du domaine de la Sainteté est possible uniquement pendant le jour. Pour l'obtenir, on doit recevoir l'éclairage du "soleil de D.ieu", qui transcende l'enchaînement des mondes.

Néanmoins, Ben Zoma faisait exception à ce principe. Il était l'un des quatre qui avaient accédé à la plus haute connaissance de la Torah et ne se trouvait pas réellement sous l'emprise de ce monde, comme l'indique le Midrach Béréchit Rabba, chapitre 2, paragraphe 4. Il pouvait donc se défaire de l'Egypte de la Sainteté également pendant la nuit.

Les Sages, cependant, établissent leur avis en tenant compte de la situation majoritaire. Ils considèrent donc qu'une telle sortie d'Egypte est envisageable uniquement pendant le jour. En conséquence, ils voient dans le mot "tous" une allusion à la période du Machia'h. Car, c'est alors que, même, pendant la nuit, on pourra se libérer de "l'Egypte" de l'enchaînement des mondes, comme l'expliquent les écrits du Ari Zal.

11. Or, toutes les révélations du monde futur dépendent de nos accomplissements et de nos réalisations, pendant le temps de l'exil, comme le souligne le Tanya, au chapitre 37. Avoir conscience qu'après la délivrance, on quittera également l'Egypte pendant la nuit, insuffle la force et la joie, déjà à l'heure actuelle.

De fait, tout ce qui se révélera, dans le monde futur, existe d'ores et déjà, à l'heure actuelle, de manière cachée. En méditant à ce qui apparaîtra à l'évidence après la délivrance, on pourra donc, d'ores et déjà, se réjouir. On connaît, à ce propos, l'image de l'homme qui est heureux de posséder des pierres précieuses et des perles, même si celles-ci se trouvent, pour l'heure, dans un coffret fermé, comme l'explique le Torah Or, à la fin de la Parchat Béréchit.

C'est bien ainsi que l'on se prépare, que l'on forge un réceptacle pour obtenir les révélations du monde futur, qui seront effectives lors de la délivrance véritable et complète, par notre juste Machia'h, très bientôt et de nos jours.

12. *"Un sage et un impie".*

Mon beau-père, le Rabbi, explique pourquoi le sage est à côté de l'impie. En effet, celui-ci doit s'améliorer, car "aucun d'entre nous ne sera écarté". Le rapprocher demande beaucoup de forces et seul le sage les possède.

Peut-être l'explication suivante, basée sur ce qui est dit par ailleurs, peut-elle, en outre, être avancée.

La question du sage est bien la marque d'une interrogation et, de ce fait, elle n'est pas pleinement positive, car le domaine de la Sainteté fait abstraction de toutes les questions, ainsi qu'il est dit: "Tu seras intègre envers l'Eternel ton D.ieu". Et, mon beau-père, le Rabbi, citait, au nom des 'Hassidim âgés, le dicton suivant: "Le mot 'pourquoi' est une force du mal".

Certes, le sage pose une question parce qu'il veut recevoir un enseignement. Pour autant, cette action ne peut être qualifiée de service de D.ieu parfait, de sorte que, à l'issue de différentes contractions, la question du sage ouvre la voie à celle de l'impie.

Mon beau-père, le Rabbi, raconta, lors du premier Séder de Pessa'h 5698, que son père, le Rabbi Rachab, émit un jugement sévère à l'encontre du sage. En effet, celui-ci, malgré sa sagesse, n'était-il pas allé se placer à côté de l'impie. En revanche, il constata l'intégrité du naïf et fit l'éloge de celui qui ne sait pas poser de questions.

Il expliqua que, lorsque l'âme se trouve là-haut, la Divinité est pour elle une évidence. Puis, elle descend ici-bas et elle perd alors cette évidence. C'est à ce moment qu'elle pose des questions. Celui qui ne sait pas poser de question, en revanche, conserve, même dans ce monde, l'évidence de la Divinité. Il n'a donc pas lieu de s'interroger.

13. *"Et, Il dit à Avraham: Tu sauras que ta descendance sera étrangère, dans un pays qui ne lui appartiendra pas, où on les asservira et on les opprimera. Puis, ils le quitteront avec un large butin".*

Le Midrach Bamidbar Rabba, chapitre 44, paragraphe 24, rapporte que le Saint béni soit-Il demanda à notre père Avraham: "Que préfères-tu? La descente de tes descendants dans le *Guéhénom* ou bien la servitude auprès des nations?". Avraham fit le choix de la seconde possibilité.

Lors du premier Séder de Pessa'h 5697, mon beau-père, le Rabbi, posa la question suivante. Notre père Avraham représentait la perfection du bien et de la bonté. C'est ainsi qu'il sut plaider la cause de Ichmaël et dit: "Que Ichmaël vive devant Toi". Or, il savait parfaitement ce qu'était la vie et de quelle manière celle-ci pouvait être "devant Toi". Dès lors, pourquoi ne plaida-t-il pas la cause d'Israël?

Bien plus, à l'époque, la Torah n'avait pas encore été donnée et les fautes n'avaient pas le même poids. Avraham aurait donc du proposer que les Juifs n'aillent pas au *Guéhénom* et ne soient pas assujettis par les nations.

Mon beau-père, le Rabbi, répondit à cette question en citant le verset "dans un pays qui ne lui appartiendra pas". En effet, s'il est dit que "ta descendance sera étrangère", n'est-il pas une évidence qu'elle se trouvera "dans un pays qui ne lui appartiendra pas"? Pourquoi donc le spécifier?

En fait, grâce à cette répétition, le Saint béni soit-Il déclarait à notre père Avraham: "Ne crains rien! Ta descendance sera étrangère, mais cela 'ne lui appartiendra pas', ne sera pas de son fait, n'aura pas pour objet de racheter ses fautes, mais bien d'apporter l'élévation aux parcelles de Sainteté de l'Egypte".

C'est la raison pour laquelle "on les asservira et on les opprimera, puis ils le quitteront avec un large butin". Ainsi, les Egyptiens travailleront pour eux et ils s'appauvriront, car on leur retirera toutes ces parcelles, ainsi qu'il est dit: "Ils ruinèrent l'Egypte" et en firent "un filet sans poissons, un silo sans grains". Puis, "ils le quitteront avec un large butin", constitué par toutes les parcelles qui auront reçu l'élévation.

14. Ce qui fut vrai en Egypte l'est également, en ce dernier exil, qui n'est pas uniquement le moyen de racheter les fautes, mais, avant tout, l'occasion d'apporter l'élévation aux parcelles de Sainteté.

Nos Sages disent, dans le Midrach Chir Hachirim, chapitre 2, paragraphe 8, que "l'un d'entre vous sera exilé en Barbarie et un autre en Samartie. Je considérerai alors que vous vous trouvez tous dans chacun de ces endroits". Or, comment l'exil d'un seul Juif peut-il racheter les fautes de tout Israël?

Il faut en conclure que la raison essentielle de l'exil est l'élévation des parcelles de Sainteté. En effet, si un seul Juif s'installe dans un certain endroit et y fournit l'effort qui convient, D.ieu lui conférera la réussite et il apportera l'élévation à toutes les parcelles se trouvant en ce lieu. De la sorte, il atteindra l'objectif de l'exil et il préparera l'ensemble du pays pour la venue du Machia'h, qui mettra en évidence le "large butin" de ces parcelles, ainsi qu'il est dit: "Grand est l'Eternel et considérablement loué".

15. *"Si Il avait ouvert la mer, mais ne nous l'avait pas faite traverser à pied sec, cela nous aurait suffi".*

Avant Pessa'h, on m'a apporté la Haggadah Tsouf Amarim, du Rav M. H. Kleinman, publiée à Varsovie, en 5684. Celle-ci porte une approbation de mon père, datée du 12 Chevat 5681. On y trouve, à propos de ce passage, l'explication suivante. Si D.ieu ne nous avait pas fait traverser la mer "à pied sec", mais, dans la boue et la vase, "cela nous aurait suffi". La source de ce commentaire est le Abudarham.

Il nous faut comprendre pourquoi il est à ce point important que l'on ait traversé la mer "à pied sec" et non avec un peu de boue et de vase, selon l'expression du Abudarham. Bien plus, les autres qualités, mentionnées dans ce paragraphe, sont littéralement merveilleuses, la sortie d'Egypte, le passage de la mer Rouge, le don de la Torah, l'entrée en Erets Israël, la construction du Temple. Comment comparer à tout cela le fait de traverser à pied sec plutôt que dans la boue et la vase?

Nous le comprendrons d'après ce que la 'Hassidout explique, à propos du passage de la mer Rouge. Elle souligne que la mer est "le monde caché" et la terre ferme, "le monde révélé". Le passage de la mer Rouge transforma la mer en terre ferme, de sorte que le "monde caché" se révéla pleinement, au même titre que "le monde révélé".

Mais, ces deux mondes existent aussi, dans l'âme, et interviennent dans son service de D.ieu. Chacun, au moment de la prière, ressent une motivation profonde. Puis, pendant le reste de la journée, ce sentiment ne se manifeste pas aussi intensément. Il est alors voilé.

Même si la ferveur de la prière transforme le comportement de la journée et le rend positif, elle ne permettra jamais de rester, tout au long du jour, dans l'état d'esprit de la prière, lorsque la soumission à D.ieu est totale. C'est en particulier le cas lorsque l'on se prosterne, comme le souligne le chapitre 39 du Tanya. Cet aspect positif reste donc caché, tout au long du jour.

Ainsi, le passage de la mer Rouge fit la preuve que ce qui est caché peut briller à l'évidence et que l'homme peut effectivement, pendant toute la durée de la journée, conserver la soumission qui était la sienne durant la prière.

Comme l'explique le Baal Chem Tov, au début du Tsavaat Ha Ribach, commentant le verset "J'ai placé D.ieu en permanence face à moi", il est possible de faire en sorte que toutes les actions soient identiques, y compris celles qui sont permises, "en toutes tes voies, reconnais-Le", comme c'est le cas, pendant l'étude de la Torah ou la prière, dès lors que D.ieu est toujours "face à moi". Le Rambam et le Tour Choul'han Arou'h, Ora'h 'Haïm, chapitre 231, disent, à ce sujet: "Celui qui adopte une telle attitude sert son Créateur, en permanence".

16. Néanmoins, on peut obtenir le résultat qui vient d'être décrit de deux façons:

A) La soumission à D.ieu, tout au long de la journée, de manière identique à la prière, peut être uniquement dans l'action concrète. Au fond de son âme, en revanche, on conservera encore la conscience de sa propre personne. Pour autant, on ne s'en affectera pas, car la soumission acquise pendant la prière sera toujours vivace.

En pareil cas, l'ouverture de la mer et sa transformation en terre ferme n'affecte que l'action concrète. La mer n'est pas, à proprement parler, devenue terre. Au fond de son âme, on n'est pas le même, pendant la prière et durant le reste du jour.

B) La soumission de la journée peut également être totale, se marquer à la fois dans la dimension profonde et dans l'action concrète. C'est alors que l'on met pleinement en pratique le principe: "J'ai placé D.ieu en permanence face à moi".

La distance entre ces deux situations est comparable à celle qui existe entre le *Beïnoni*, l'homme moyen du Tanya, ou même le Juste imparfait et le Juste parfait. Les deux premiers possèdent encore du mal, mais celui-ci est recourbé et soumis au bien, du fait de sa faible importance. Ils peuvent donc penser l'avoir chassé et en être totalement délivrés. Le Juste parfait, en revanche, ne connaît pas du tout le mal, comme l'établit le Tanya, au chapitre 10.

17. Ainsi, si D.ieu avait ouvert la mer pour nous, mais ne nous l'avait pas faite traverser à pied sec, mais dans un peu de boue et de vase, cela nous aurait effectivement suffi. Nous aurions traversé la mer, même si un peu d'eau s'y trouvait encore et prenait la forme de la boue et de la vase.

En pareil cas, la mer serait effectivement devenue terre ferme, mais tout le bien n'aurait pas pu se révéler pleinement, car le mal aurait encore conservé une emprise sur un tel endroit. C'est la première façon qui vient d'être décrite, celle de l'homme moyen ou même du Juste imparfait.

Et, de fait, "cela nous aurait suffi". Car, les enfants d'Israël étaient alors embourbés dans les quarante neuf portes de l'impureté et ils devaient donc s'enfuir, comme l'explique le Tanya, au chapitre 31. De la sorte, ils auraient pu devenir des hommes moyens, ne commettant pas du tout de fautes, comme le souligne le chapitre 12 du Tanya. Une telle élévation aurait été considérable. Combien plus en aurait-il été ainsi s'ils étaient devenus des Justes imparfaits, desquels il est dit "Tu as créé des Justes" et "Tu verras le monde futur de ton vivant", comme le rappelle le chapitre 14 du Tanya.

C'est à ce propos qu'il est dit: "Comme sont nombreuses les qualités que D.ieu nous a accordées", celle du passage de la mer Rouge et le fait que la traversée fut à pied sec. De la sorte, la possibilité fut donnée de transformer entièrement le mal en bien, non pas seulement dans l'action concrète, mais aussi dans la dimension profonde, de sorte qu'au fond de soi, "J'ai placé D.ieu, en permanence, face à moi".

18. *"Comme sont nombreuses les qualités que D.ieu nous a accordées".*

Mon beau-père, le Rabbi, raconta, lors du premier Séder de Pessa'h 5698, que le premier discours 'hassidique récité par son père, le Rabbi Rachab, était intitulé "Comme sont nombreuses les qualités que D.ieu nous a accordées". Son père, le Rabbi Maharach, l'avait lui-même prononcé, le Chabbat Ha Gadol 5633.

Ainsi, le Rabbi Rachab commença à commenter la 'Hassidout avant même sa Bar Mitsva. En effet, il naquit en 5621, valeur numérique de *Kitra*, la Couronne Supérieure, de sorte qu'en 5633, il n'avait pas encore treize ans.

Il semble que le Rabbi Maharach ait également prononcé ce même discours en 5642. Le Rabbi Rachab le répéta, lui aussi, après avoir pris la direction des 'Hassidim et, vraisemblablement, en le complétant par ses propres explications.

En 5633, quand le Rabbi Rachab récita ce discours devant le Rabbi Maharach, ce dernier lui communiqua les commentaires que le Tséma'h Tsédek avait donnés, à ce sujet.

"Comme sont nombreuses les qualités que D.ieu nous a accordées". Ces qualités de D.ieu se révèlent grâce à nous, car, pour Lui, "l'obscurité et la lumière sont équivalentes". C'est uniquement pour nous qu'une différence existe.

L'idée nouvelle introduite par ce dicton est la suivante. Ces bonnes qualités ne sont pas uniquement pour nous. Elles sont aussi par nous, c'est-à-dire fruits de notre travail.

19. *Tsafoun*

*Tsafoun*, "caché", étape du Séder au cours de laquelle on mange l'Afikomen, est lié à une autre étape, *Ya'hats*, lorsque l'on casse la Matsa du milieu.

Lors du premier Séder de Pessa'h 5698, mon beau-père, le Rabbi, raconta qu'il avait vu son père, le Rabbi Rachab, casser l'Afikomen en cinq morceaux, mais il ne savait pas s'il devait effectivement en être ainsi. Puis, une fois, il vit que l'Afikomen avait été coupé en six morceaux et que le Rabbi en avait mis un de côté. Il en demanda donc la raison et le Rabbi lui répondit: "Lorsque l'on veut tout savoir, on devient vieux très vite".

Le lendemain, alors que tous les deux marchaient ensemble, mon beau-père, le Rabbi, poussa un soupir et son père lui dit: "Cela est donc si important pour toi?". Il lui en expliqua alors la raison:

La Matsa du milieu correspond à Its'hak et, de fait, toutes les lettres de *Ya'hats* se retrouvent dans son nom. L'Afikomen, en revanche, est la bonté d'Avraham, car il signifie "Donnez la manne" et il permet donc la satisfaction de ses besoins. Or, Avraham distribuait à tous, y compris aux arabes, de la nourriture à satiété.

Its'hak représente l'élévation, qu'il faut pouvoir introduire dans un réceptacle. On casse donc la Matsa du milieu afin de briser la rigueur d'Its'hak. Et, on la coupe en cinq morceaux, car il est cinq formes de rigueur, comme on le sait. Il faut donc adoucir toutes les cinq par la bonté d'Avraham.

20. Le Rabbi Maharach choisit le Rav Chalom Kadoner comme professeur pour ses enfants, le Razah et le Rabbi Rachab. Celui-ci était un grand érudit de la Torah.

Une fois, Rav Chalom demanda au Rabbi Maharach pourquoi il était nécessaire de cacher l'Afikomen. Le Rabbi lui répondit: "Parce que c'est écrit dans la Haggadah, à l'étape *Tsafoun*". Il demanda encore: "Que l'on supprime donc le mot *Tsafoun* de la Haggadah. Ainsi, il ne sera plus nécessaire de cacher l'Afikomen".

Le Rabbi lui répondit: "Ceci apporte la force de détruire ce qui est caché (*Tsafoun*) dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire le mauvais penchant, à propos duquel il est dit: J'éloignerai celui qui vient du nord (*Tsefoni*). On tire de l'Afikomen la force d'y parvenir. En effet, celui-ci n'a pas de goût et, de même, on ne peut lutter contre l'âme animale par la logique, mais seulement par la contrainte. Non, c'est non et oui, c'est également non. Ce qui ne doit pas être est à écarter et ce qu'il faut faire est une nécessité".

Néanmoins, la question demeure. En effet, le mauvais penchant possède plusieurs noms et l'on aurait donc pu en choisir un autre. Dès lors, il n'aurait pas été nécessaire de cacher l'Afikomen.

Mais, l'explication est, en fait la suivante. On distingue le mal révélé du mal caché. *Tsafoun* souligne qu'il faut corriger non seulement le premier, mais aussi le second, le *Tsefoni*.

Même celui qui, par son effort, ne ressent plus du tout le mal en son âme, ne peut considérer qu'il est parvenu au résultat final. En effet, ce mal peut encore se maintenir en lui, d'une manière cachée.

Ainsi, différents textes expliquent pourquoi Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï dit: "Je ne sais pas vers quel chemin on me conduit". Or, comment pouvait-il avoir une telle pensée? Il avait accompli les Préceptes les plus importants, comme les plus légers. Et, les Sages énumèrent les nombreuses qualités qu'il possédait. Pourquoi était-il donc dans le doute?

L'explication est la suivante. Les forces révélées ne donnent aucune indication sur ce qui existe profondément. Elles peuvent donc être liées au bien, alors que l'essence de l'âme se trouve au stade le plus intérieur des forces du mal.

21. Les forces révélées ne permettent pas de déterminer la situation de l'essence profonde. Dès lors, que signifie *Tsafoun*? Comment apporter l'élévation au mal caché? L'effort de l'homme ne procède-t-il pas uniquement des forces révélées?

En réalité, se consacrer à l'enseignement profond de la Torah est bien un moyen de se lier à l'Essence. Car, la partie cachée de l'âme s'unit à l'enseignement caché, *Tsafoun*, de la Torah, comme l'expliquent le Midrach Devarim Rabba, chapitre 1, paragraphe 19 et le Or Ha Torah, commentaires de 'Hanouka, page 284b. De la sorte, il est possible d'apporter l'élévation également à l'essence de l'âme.

Selon un récit bien connu, rapporté dans le Torat Chalom, à la date du 19 Kislev 5673, l'Admour Hazaken dit, une fois, à quelqu'un: "En qui places-tu ta confiance? En moi? En fait, tu ne connaîtras même pas le chemin conduisant vers mon Gan Eden!".

Le Tséma'h Tsédek, qui était alors présent, précisa que l'Admour Hazaken se trouvait à un niveau plus élevé que celui de Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï. Car, ce dernier avait dit: "Je ne sais pas vers quel chemin on me conduit", alors que l'Admour Hazaken savait qu'il irait au Gan Eden.

22. Quand on mange l'Afikomen, qui rappelle le sacrifice de Pessa'h et prépare la délivrance future, on doit d'abord réaliser l'élévation du mal caché. Faire le Séder jusqu'à *Tsafoun* ne suffit pas. Il faut, en outre, ajouter l'effort de *Tsafoun* et révéler l'essence de l'âme.

De la sorte, on mérite d'être "l'an prochain, à Jérusalem" et de connaître la perfection, lorsque "là-bas, nous consommerons les sacrifices de Pessa'h et de Zéba'h", dans le troisième Temple, qui est déjà construit, là-haut et qui descendra ici-bas, grâce à notre juste Machia'h, très bientôt et de nos jours.

***Lettres du Rabbi***

6 Nissan 5714,

Comme vous le savez, la fête de Pessa’h marque la confiance des enfants d’Israël en le Saint béni soit-Il, ainsi qu’il est dit : “ Je Me souviens pour toi du bienfait de ta jeunesse, lorsque tu M’as suivi dans le désert ”. En ces jours-ci, à cette époque-là, les enfants d’Israël firent la preuve de leur confiance totale en D.ieu et ils observèrent, de leurs propres yeux, la manne, le puits de Miryam, le fait que “ ton vêtement ne t’as pas quitté ”.

Chaque année, en cette période, tout cela se révèle de nouveau et cette profonde confiance met en évidence la salut collectif et individuel, la satisfaction de tous les besoins, matériels et spirituels. Comme l’explique l’Admour Hazaken, dans le Likouteï Torah, à la Parchat Bera’ha, page 98b, tout ceci peut se révéler, dans votre maison et dans votre entourage, y compris pendant le reste de l’année.

Ce passage du Likouteï Torah parle de la soumission qui est commune à toutes les fêtes et qu’il suffit donc de révéler jusqu’à la fête suivante. Mais, certains points sont également spécifiques à chacune. Ceux-là sont révélés pour l’ensemble de l’année. C’est en particulier le cas pour la fête de Pessa’h. En effet, conformément au dicton de mon beau-père, le Rabbi, dont le mérite nous protégera, qui figure dans sa causerie de Pessa’h 5703, un reflet de toutes les fêtes existe chaque jour et celui de Pessa’h est permanent.

On peut expliquer, au moins brièvement, que Chavouot est “ le temps du don de notre Torah ”. Soukkot représente les Mitsvot, qui entourent l’homme et qui sont, de façon générale, représentées par la Tsédaka, selon le chapitre 5 du Tanya, ainsi qu’il est dit : “ J’ai placé Mes Paroles dans ta bouche et Je t’ai recouvert de l’ombre de Ma main ”. Enfin, Pessa’h, “ temps de notre liberté ”, introduit la foi et même, selon l’expression du Zohar “ le pain de la foi ”.

Certains aspects de la Torah et des Mitsvot sont soumis au temps et à l’espace. Ce n’est pas le cas de la foi, qui est une Mitsva perpétuelle, à la base de la Torah et des Mitsvot.

\* \* \*

11 Nissan 5711,

Nos Sages soulignent que l’un des faits qui hâta la délivrance fut l’âpreté de l’esclavage. Celui-ci conduisit de la servitude vers la liberté. Bien plus, chaque fois que les enfants d’Israël n’avaient pas confectionné suffisamment de briques, des enfants juifs étaient scellés dans les murs, à la place de celles-ci . Ces enfants, murés vivants, pleuraient, hurlaient, sans qu’on puisse les sauver. Et, leur cri s’éleva vers D.ieu.

Au delà des faits, on peut découvrir ici un enseignement lié à l’existence morale, concernant les enfants qui sont privés de maison juive, d’une vie juive emplie de la lumière que la Torah apporte, qui sont confiés à des maisons étrangères, des foyers égyptiens dans lesquels la pénombre règne.

Or, si l’esclavage physique est amer, combien plus l’est la servitude morale.

Nous nous apprêtons à célébrer le temps de notre liberté. Chacun et chacune d’entre nous doit donc se délivrer de tout ce qui conduit à s’embourber en Egypte, ce qu’à D.ieu ne plaise. On doit, en particulier, s’efforcer, chacun et chacune selon ses possibilités, de libérer les autres Juifs de cette terrible servitude morale, de les conduire de l’obscurité vers l’intense lumière. On peut y parvenir grâce à une bonne éducation, entièrement liée au domaine de la sainteté.

\* \* \*

***Porte ouverte***

*(Discours du Rabbi, second soir de Pessa’h 5711)*

Pendant les deux premiers soirs de Pessa’h, on ouvre la porte, selon le Choul’han Arou’h, Ora’h ‘Haïm, au chapitre 480.

Nos Sages disent, dans le Midrach Chemot Rabba, chapitre 30, paragraphe 9 et le Yerouchalmi Roch Hachana, 1, 3, que "D.ieu accomplit Lui-même ce qu’Il demande à Israël de faire". En l’occurrence, le Saint béni soit-Il nous commande d’ouvrir les portes, pendant les nuits de Pessa’h et Il le fait donc Lui-même.

Durant les nuits de Pessa’h, le Saint béni soit-Il ouvre toutes les portes, tous les portails, pour tous les Juifs et toutes les Juives et les Pirkeï de Rabbi Eliézer disent, au chapitre 32, que “ des trésors de rosée sont ouverts, en cette nuit ”.

Ainsi, chacun, quels qu’aient été ses comportements pendant l’année qui vient de s’écouler, peut alors atteindre les stades les plus élevés, par un saut, à la façon de Pessa’h, en transcendant l’ordre établi.