

Beith Hamidrash Beer–Moshé

Melaveh Malka

Année 5769

Recueil des conférences de Rav Y. Gronstein

| | |
|-------------------------------|---------|
| Coupure | page 3 |
| Les puits de Yits'hak | page 10 |
| 'Hanouka – Embellir la mitsva | page 17 |
| La famille | page 22 |
| Un prêt aux intérêts garantis | page 30 |

« Coupures »

Melaveh Malka du 08/11/2008 – מוצש"ק פרשת לך לך

Lorsque les 'Hakhamim enseignent que ה' בנה עולמות וההריבן (avant de créer le monde où nous vivons, Hashem construisait des mondes et les détruisait), ils veulent nous dire quelque chose qui concerne notre monde, bien entendu. Ce monde-ci n'a pas toujours existé tel que nous le voyons aujourd'hui. Les 'Hakhamim avec cette phrase décrivent des changements radicaux, des coupures entre les mondes successifs. Ils ouvrent vers une lecture de l'histoire du monde qui est faite de changements plus fins, moins évidents, de moins en moins évidents.

Le *maboul* a été une destruction totale, mais il reste des humains, des espèces animales, des poissons antédiluviens. C'est une coupure, mais elle n'est pas totale.

A Rosh Hashanah et à Yom Kippour, nous avons prié pour que l'humanité s'unisse au service d'Hashem, chaque peuple gardant bien sûr sa spécificité. Cela nous apparaît comme un espoir qui se réalisera seulement à la fin du monde, mais pourtant c'est déjà arrivé dans notre monde, pour le mal : sous la direction de Nimrod, les hommes se sont unis pour se révolter contre Hashem, en construisant la tour de Babel. Hashem a alors dispersé les peuples, c'est une coupure moins radicale que le *maboul*, mais qui a créé un nouveau monde tout de même.

Par la suite, les Bnei Israël vont connaître une suite de changements de mondes :

- d'abord la sortie d'Egypte, par laquelle on est passé de la condition d'esclaves à la condition d'hommes libres ;
- puis *matan Torah*, qui nous a fait passer du statut de *אינו מצווה ועושה*, ceux qui font sans en avoir reçu l'ordre (comme Avraham Avinou), à la situation qui est la nôtre, nous qui avons reçu et accepté la Torah ;
- l'instauration de la royauté ;
- la construction du premier Beith Hamikdash ;
- sa destruction au bout de quatre cents ans, et l'exil de Babel qui dure soixante-dix ans ;
- le retour et la construction du deuxième Beith Hamikdash, qui n'est pas du tout comparable au premier ;
- une nouvelle destruction et la dispersion.

On débouche sur un monde qui est proche du nôtre. L'on voit dans une suite de Mishnayoth que c'est Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï qui met en place ce qui va nous permettre d'affronter le monde après la destruction du Beith Hamikdash. Son action n'a pas fait l'unanimité. Plus tard, Rabbi Akiva, le grand Rabbi Akiva, dira : *מי יגלה עפר מי יגלה עפר*, qui enlèvera la poussière de tes yeux, Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï ! Tu t'es trompé, tu aurais dû demander que les Romains lèvent le siège !

Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï a probablement pensé que l'unité du Klal Israël n'était plus possible, et qu'il valait mieux sauver ce qui pouvait encore l'être. Comme dit le Ramban, les Romains ne sont pas venus tous seuls. Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï a donc mis en marche des processus qui nous accompagnent encore aujourd'hui.

Chaque nouveau monde résulte de la nouvelle donne établie par Hashem, et de ce que font les hommes pour affronter la crise causée par la fin du monde précédent.

Les différentes étapes d'accession à la parole telle qu'elle s'énonce dans la Torah sont aussi une suite de crises.

Le mot *milah*, qui désigne un mot, est relativement tardif, il n'apparaît que dans le Nakh. Un mot se forme en coupant un flux continu, et d'ailleurs la circoncision, également appelée *milah*, est une coupure. La coupure peut aussi être une liaison, comme on le voit dans l'expression *koret brith*, trancher une alliance. Si on n'a pas coupé net, on ne peut pas coller.

La Torah est vue (par les *mekoubalim*) comme une suite de lettres qui composent un grand Nom divin. Les coupures de cette suite de lettres en mots sont données dans le Sefer Torah, mais les coupures en phrases sont peu indiquées. De temps en temps, on a des paragraphes, et c'est tout. Les voyelles ne sont pas non plus données. Donc rien ne nous dit comment fabriquer des phrases ! Les mots ne peuvent être mis en phrases sans la transmission orale. Comme je le répète souvent, la Torah n'est pas un livre, elle est illisible par elle-même !

Comme il s'agit de transmission orale, on va essayer de regarder ce qu'il en est de la parole.

Au premier chapitre de Bereshith, nous voyons que Adam est créé בצלם אלקים, « à l'image de D. » On sait seulement qu'il est créé זכר ונקבה, masculin et féminin.

Au deuxième chapitre : ויפה באפיו נשמת היים, Hashem a insufflé à l'homme une *nishmat 'hayim*, une âme vivante. Rashi explique : l'âme vivante de cet homme est plus vivante que celle des animaux, parce qu'on lui a ajouté דעת (le discernement) et דבור (la parole). L'homme résulte de ce souffle insufflé par Hashem dans un être fait à partir de la terre.

Onkelos traduit נשמת היים par « souffle parlant ». Comme si ce n'était pas vraiment l'homme qui parlait, mais le souffle. Une inspiration de l'homme qui appelle à la parole. Hashem insuffle et l'homme est appelé à parler par cette inspiration.

Il commence et il nomme, c'est-à-dire qu'il appelle par leur nom, les animaux. C'est un appel (ויקרא). Rashi enseigne que chaque espèce répond à l'appel en se présentant en couple. Puis l'homme va s'appeler lui-même. Le Midrash dit que c'est à ce moment-là qu'il ressent le manque. Hashem a fait en sorte qu'il ressente ce manque (sinon, l'homme seul aurait pu être confondu avec Hashem). Après les choses, les animaux, puis lui-même, l'homme va nommer Hashem, comme un appel à la proximité.

La femme est עזר כנגדו, « une aide contre lui ». L'homme aurait pu être autosuffisant, vu qu'il avait été créé זכר ונקבה. C'est une partie d'Adam qui est coupée et mise face à lui, en face de ce qui reste. Quand il s'appelle en quelque sorte, il dit : c'est parfait, elle est ma chair. Elle est une partie de moi-même, elle est mise face à moi pour m'aider et, le cas échéant, pour me remettre en question. A ce moment-là, Adam devient איש / *ish*, c'est un autre nom. C'est le nom de celui qui peut me remettre en question.

La spécificité de l'homme est de parler. L'autre partie parle aussi (on dit même que le partage n'était pas très égal...). L'ensemble איש / אשה (*ish / isha*) forme la cellule familiale à l'intérieur de laquelle cette parole doit circuler dans les deux sens, pour aider et remettre en question à la fois.

Au troisième chapitre, un tiers intervient, c'est le נחש, le serpent. L'homme et la femme ne se parlent pas. Le serpent parle, il veut remettre en cause l'ordre du monde. Il parle pour faire le mal.

Le changement suivant, c'est la naissance de Kaïn et Hevel. Il n'y a toujours pas un mot entre Adam et 'Hava. Au verset 8 du quatrième chapitre, Kaïn parle à son frère, mais il ne dit rien. C'est une parole vide. Le Midrash explique les motifs de leur dispute, mais dans la Torah, on ne rapporte pas ce qu'il a dit. On dirait qu'il essaie de parler sans y parvenir. La conséquence, c'est un fratricide.

Cela ne s'arrange pas. Noa'h est effectivement un tsadik, il construit l'arche, mais ne parle pas. Il répond aux moqueurs, mais il ne parle pas, même à Hashem.

Le *maboul* est appelé מי נח / *mei Noa'h*, les eaux de Noa'h, comme si Noa'h était le fautif. Le *tikoun* de Noa'h, celui qui va parler de façon extraordinaire, c'est Moshé Rabbenou. Il va parler pour sauver le Klal Israël, en disant à Hashem : si Tu ne pardones pas, alors efface-moi de ton livre. מהני נח, on voit que le premier mot est l'anagramme de מי נח ! C'est une réorganisation de מי נח. Moshé Rabbenou prie, il est prêt à donner sa vie pour que les autres soient sauvés.

Noa'h lui ne pouvait pas parler, la parole était en exil. On l'apprend de la situation suivante.

Quand Moshé reçoit l'ordre d'intervenir pour sauver les enfants d'Israël en Egypte, le verset est introduit par les mots : וידבר אלקים / *vaydaber Elokim*.

Il n'y a que trois endroits dans la Torah où l'on trouve cette expression. D'abord quand D. dit à Noa'h : צא מין התבה : « sors de l'arche ». Ensuite au début de parashat *Vaéra*, à l'annonce de la délivrance. Et puis, c'est peut-être l'occurrence la plus connue, en introduction aux *'asseret hadiberot*.

Les commentateurs expliquent qu'il faut traiter les trois ensemble. A Pessa'h, c'est la bouche qui parle, suivant la lecture connue : *pé sa'h*. L'expression *vaydaber Elokim* apparaît au moment où les Bnei Israël vont sortir de l'exil. Cette sortie ne sera complète qu'avec le *matan Torah*.

Les deux autres occurrences nous disent que pour arriver à une parole complète, il faut que אלקים parle. Avant, la parole divine est en exil, elle sort à Pessa'h, et se libère complètement de l'exil avec les *'asseret hadiberot*.

Quand D. dit à Noa'h צא מין התבה : « sors de l'arche », il peut commencer à parler, même si la parole ne sera complète que plus tard, avec Avraham Avinou. Effectivement, Noa'h ne pouvait pas parler, mais il pouvait tout de même prier. Il ne pouvait extraire la parole de sa prison, mais il aurait dû prier pour cela !

Le Midrash enseigne que pour Noa'h, l'arche était une prison (bien qu'elle l'ait sauvé). Dans les *Tehilim*, le verset dit (142, 8) : הרציאה ממסגר נפשי : « sors mon âme de prison ». Cela fait référence à Noa'h qui prie pour sortir. Il pouvait bien sortir tout seul, une fois la terre sèche ! Mais il sait qu'il est dans l'arche parce qu'il a quelque chose à y faire. Parce qu'il n'a pas su prier. C'est son nouveau monde.

L'arche n'est pas là uniquement pour qu'il échappe à l'eau, il a un travail à y faire. Un travail par rapport à la parole. S'occuper des animaux n'est pourtant pas lié à la parole ! Mais il s'agit d'être responsable du monde. C'est au titre de la responsabilité que nous avons pour le monde que nous prions trois fois par jour. Noa'h doit s'exercer à la responsabilité pour reconstruire ensuite le monde. A l'intérieur de l'arche, il va apprendre à parler avec sa famille : avec sa femme, ses fils et leurs épouses.

C'est vrai, la parole était en exil. Mais tu pouvais justement prier pour que cesse cette distance. L'humanité était loin d'Hashem, toi, Noa'h, tu aurais dû prier pour que la parole se libère !

Nous avons demandé à mon maître *zikhrono livrakha* : on doit pleurer à *tishe'a beav* pour le Beith Hamikdash, mais que faire quand on n'arrive pas à pleurer ? Il avait répondu : il faut pleurer sur le fait que l'on ne peut pas pleurer ! Il faut retourner ce *hester*, cet éloignement, pour qu'il devienne lui-même l'objet de la prière.

Noa'h ne pouvait pas prier à cause de l'exil de la parole, mais il aurait dû prier justement pour demander que cet exil lui-même cesse !

Dans la langue de la Guemara, un mot se dit aussi *teva*, qui désigne l'arche. L'arche est donc un lieu de travail sur la maîtrise du langage. Pour pouvoir parler, il faut savoir écouter, entendre ce qui n'est pas dit, analyser les paroles.

Après Noa'h, la première parole non vide se situe à Babel. Mais c'est une parole purement fonctionnelle. Or nous cherchons une parole au sein de la famille qui respecte et fasse exister l'autre.

Le Midrash nous apprend que Haran, le frère d'Avraham, est jeté dans la fournaise par Nimrod. Tout le monde connaît la fameuse histoire où Avraham (il s'appelle encore Avram) ridiculise son père, qui était marchand d'idoles. Profitant de son absence, Avraham casse toutes les idoles, sauf la plus grande, entre les mains de laquelle il glisse la hache qui lui a servi. Au retour de Tera'h, Avraham lui annonce que la plus grande idole a détruit les autres... suscitant l'indignation de son père : mais c'est un être inanimé ! Avraham répond : écoute bien ce que tu dis ! Comment peut-on imaginer qu'il s'agisse d'un dieu ?

C'est une parole qui ne le respecte pas, parce qu'il n'est pas respectable. Tera'h va dénoncer Avraham à Nimrod, il va condamner son propre fils à mort (c'est une situation courante dans les régimes totalitaires : les parents dénoncent les enfants et les enfants dénoncent les parents). Il n'y a pas de respect dans ce dialogue, donc ce n'est pas une parole au sens où nous l'entendons.

Il y a dix générations entre Noa'h et Avraham, *'Hagal* enseignent que Noa'h a été sauvé parce qu'il était porteur d'Avraham. Avraham avait appris le *'hessed* chez Noa'h, il a vu comment Noa'h s'est occupé jour et nuit des animaux. Il s'est occupé du monde.

Avraham a fait un *kal va'homer* en quelque sorte : il faut que je continue ! Que je rende ce *'hessed* parfait en rapprochant les hommes d'Hashem. Car le *'hessed* maximal consiste à renforcer le lien avec Hashem, la possibilité de parler avec Hashem.

Avraham a donc fait en sorte que les hommes réapprennent à parler. Même pour lui, ce n'était pas évident.

Le verset dit : ויקח אברם / *vayika'h Avram*. Avram a pris sa femme Sarai, Loth son neveu, et tous ses biens... pour partir en Erets Kena'an. Après *matan Torah*, ויקח / *vayika'h* voudra dire : en paroles, c'est absolument clair. Mais ici semble-t-il, c'est unilatéral.

Plus tard, quand Sarah prend Hagar pour la donner comme épouse à son mari qui n'a pas d'enfant, il est dit ותקח / *vatika'h*, ce que 'Hazal expliquent : en paroles. Entre Sarah et Hagar, il y avait déjà la parole. Pourtant, Sarah était sa maîtresse, elle aurait pu la contraindre. Mais elle a parlé à Hagar pour la convaincre de l'élévation qu'elle en retirerait. Ensuite les relations se sont dégradées.

Lorsqu'il reçoit la promesse que la terre sera la sienne, Avraham construit un autel (*Bereshith*, chapitre 12, verset 7). Le Netsiv explique qu'il a accompli עבודת מזבח, uniquement des *korbanot*. Avraham n'a pas crié le Nom d'Hashem pour Le faire connaître, comme il le fera plus tard (au verset 8 : ויקרא שם אברם בשם ה').

Puis survient la famine, Avraham descend en Egypte (ce qui lui vaut la critique de Ramban). C'est alors qu'il parle à Sarah. הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את : « *voici maintenant, je sais que tu es une belle femme* »... Cette parole à Sarah est bien la première parole que nous recherchons.

Il parle pour la faire parler : entraîne-toi à dire que tu es ma sœur. C'est une concertation, sous une forme très respectueuse : נא, s'il te plaît. Et cela met Sarah dans une situation pas évidente. Avraham lui dit : si tu fais cela, je te dois la vie (וחיתה נפשי) (בגללך). C'est une parole qui débouche sur de la reconnaissance.

Pour la première fois dans la Torah, on voit ici une vraie parole.

Quand il remonte d'Egypte, cette fois il est dit : ויעל. Il remonte avec les autres, ce n'est plus ויקח. Il doit énormément à Loth qui ne l'a pas dénoncé, et il doit la vie à Sarah. Donc ce n'est plus une parole impérative.

Ensuite éclate la crise entre les bergers. Avraham dit à Loth : la terre ne peut pas nous porter tous les deux, nous sommes frères, séparons-nous. Il résout le problème par la séparation. Loth est devenu très riche parce qu'il a bénéficié des retombées de la richesse d'Avraham. Avraham aurait donc pu s'imposer ! Mais il choisit la séparation. Quand elle est faite ainsi, la séparation est le premier degré de la *kedoushah*. On sait en effet que *kadosh* veut dire séparé. Et d'ailleurs, Hashem ne parle à Avraham qu'après cette séparation, il y a eu auparavant une interruption de la parole divine adressée à Avraham.

C'est Loth qui choisit où il veut aller. Bien qu'il soit responsable de l'éducation de Loth, le fils de son frère, Avraham a considéré que c'était maintenant trop lourd. Mais il ne se désintéresse pas de lui : Avraham va risquer sa vie pour le sauver !

Loth choisit donc d'aller vivre à Sedom. Il pense qu'il peut faire mieux qu'Avraham. On sait qu'Avraham avait planté sa tente sur la route qui menait à Sedom, et il y recevait toutes les crapules, du moment qu'elles laissaient l'idolâtrie à la porte. Mais il n'a pas été jusqu'à s'installer à Sedom.

Loth pensait lui avoir réussi à changer cette ville de l'intérieur, quand sont arrivés les anges. Les habitants lui ont alors fait comprendre son erreur : si nous t'avons nommé juge, c'est pour te compromettre, et pas pour que tu introduises parmi nous des valeurs du type Avraham !

Il reste tout de même à Loth quelque chose de l'enseignement d'Avraham, on le voit quand il dit *אל נא אחי תרעו*, « *s'il vous plaît mes frères, ne faites pas de mal.* » Il essaie de leur parler comme s'ils étaient frères.

Toutes les épreuves d'Avraham sont des coupures : quitter sa famille, couper avec sa femme Hagar et son fils Yishmaël, accomplir la *milah*, qui est en elle-même une coupure, envisager de sacrifier son fils. A chaque fois, ces épreuves de coupure mènent si l'on peut dire à un autre monde, à un monde différent.

Ces coupures sont des séparations, elles construisent de la *kedoushah*, de la sainteté.

Il y a deux alliances qu'Hashem a faites avec les hommes : une sur la parole, et une avec la *milah*. La *kedoushah* de l'homme dépend de la parole, c'est ce que l'on appelle *shemirat halashon*. Pour accéder à la *kedoushah*, il faut passer par ces différentes séparations, qui sont dans l'apprentissage de la parole.

Il y a un autre élément fondamental dans cet apprentissage : quand la parole a été dite, elle doit être tenue. La Mishna dans *Baba Metsia* enseigne que si quelqu'un veut revenir sur sa parole dans le domaine commercial, parce qu'entre temps il peut vendre plus cher à un autre et souhaite annuler la transaction, il en a le droit s'il n'y a pas encore eu *kinyan*. Je t'avais promis, mais l'affaire n'était pas faite. Il peut se dédire du point de vue du droit, mais va être soumis à une procédure de malédiction, connue sous le nom de *mi shepara*'. On va réunir tout le monde, allumer des bougies. Et on va déclarer publiquement : que Celui qui a fait payer la génération du déluge, la génération de la tour de Babel, les habitants de Sodom et les Egyptiens, fasse payer aussi celui qui ne tient pas sa parole. Et il devra dire *amen* !

Le Gaon de Vilna cite un texte du *Sefer Yetsira*, d'après lequel Hashem dispose de trois légions pour punir ceux qui font des fautes : le feu, l'eau et le souffle.

- lors du *maboul*, c'est l'eau qui a agi ;
- pour le *dor haflagah*, la génération de la dispersion, c'est le souffle ;
- la ville de Sodom a été détruite par le feu ;
- et l'Égypte a été frappée par les trois ensemble (le sang et les grenouilles, c'était l'eau ; la vermine, c'était le feu ; les sauterelles, c'était le souffle ; la grêle, c'était les trois, etc.)

Le Gaon dit : en tout homme, il y a *esh* (le feu), *mayim* (l'eau) et *roua'h* (le souffle), qui sont reliés par la parole. C'est la raison de ce *mi shepara*'. Si la parole n'est pas tenue, ces choses-là se séparent et chacune va faire payer.

Les deux grandes fautes dont on parle ici sont le déluge et la sortie d'Égypte. Les deux autres sont citées en passant. Le Midrash dit que la faute de la génération déluge était *פשע שפתים*, « la faute des lèvres ». D'après la Guemara '*Erkhin*, l'homme a deux barrières pour ne pas parler mal, les dents et les lèvres. Les lèvres sont donc l'interface entre l'intérieur et ce qui est exprimé. Semble-t-il, d'après le Midrash, les gens de la génération du déluge ont fauté par la parole.

Par ailleurs, le Meiri rapporte un Yeroushalmi qui décrit comment se passait le *המס*, le vol, pratiqué par la génération du déluge. Le Yeroushalmi dit : quelqu'un vient avec une caisse de cerises, et tout le monde au marché lui en vole une, il ne lui reste plus rien à la fin. Mais ce que chacun a pris n'a pas la valeur d'une *perouta*, la plus petite pièce de

monnaie qui soit et on ne va quand même pas se faire des procès pour si peu ! On va « pardonner » à l'autre ; entre nous, il faut être généreux ! Qu'est-ce qu'une cerise ?

Donc la faute du vol dépend effectivement de la parole. Ce n'est pas juste l'acte, mais la façon dont on va se défilier par la parole. C'est bien une faute de la parole, une parole qui vient ici renforcer le vol alors qu'elle se présente comme une bonne parole, une parole de fraternité, de générosité.

Telle est la génération du déluge, on n'y tient pas sa parole. C'est pareil à Sedom, et plus tard en Egypte. A chaque fois, on annonçait que les Bnei Israël allaient pouvoir partir. Et puis dès que la plaie cessait, ce n'était plus d'actualité.

Après ces coupures successives dans l'accession à la parole, jusqu'à ce qu'Avraham Avinou lui-même apprenne presque à parler, la parole sort de son exil. Loth l'a lésé, ses bergers l'ont volé. Néanmoins, Avraham lui parle avec un extraordinaire respect. Il le construit en quelque sorte. Et là, Hashem lui parle.

Si l'homme est capable de parler, de construire sa parole, alors il reçoit la parole d'Hashem.

« Les puits de Yits'hak »

Melaveh Malka du 29/11/08 – מוצש"ק פרשת תולדות –

Je voudrais parler ce soir des puits de Yits'hak. Ces puits que Yits'hak a creusés.

Cela se présente de la manière suivante. Avraham avait creusé des puits au pays des Pelishtim, des Philistins, plus exactement à Beer Sheva'. A la mort d'Avraham, les Pelishtim ont bouché ces puits. Dans notre parashah, on voit que Yits'hak a recreusé ces puits, et en a creusé d'autres également.

Le verset dit : tous les puits que les serviteurs d'Avraham avaient creusés, les Philistins les avaient fermés et remplis de poussière, littéralement. Les serviteurs de Yits'hak ont recreusé ces puits. Ils ont d'abord creusé בנהל (dans la vallée) et ont trouvé de l'eau, Yits'hak va nommer ces puits des mêmes noms que ceux que son père avait donnés.

Les serviteurs de Yits'hak creusent et trouvent *beer mayim 'hayim*, un puits d'eau vive. Les bergers de Guerar se disputent avec ceux de Yits'hak, ils disent : l'eau est à nous ! Yits'hak nomme alors ce puits עשק / 'Essek, une affaire. Parce qu'ils se sont affairés avec lui, l'ont ennuyé. On va voir ce que cela peut vouloir dire.

Yits'hak s'éloigne pour creuser de nouveau, mais les Philistins continuent à contester sa propriété. Il nomme ce deuxième puits שטנה / *Sitnah*, qui veut dire accusation, opposition.

Yits'hak s'est éloigné encore plus radicalement, et il n'y a pas eu de problème cette fois-ci. Il nomme le dernier puits רחבות / *Re'hovoth*, כי עתה הרחיב ה' לנו « parce que maintenant Hashem nous a élargis », dit-il. Cela fait référence à toute une démarche d'agrandissement. Hashem a fait en sorte que nous soyons à l'aise, au large.

Par la suite, les serviteurs de Yits'hak ont à nouveau trouvé de l'eau. Mais entre temps, Yits'hak reçoit la visite d'Avimelekh accompagné de son général. Yits'hak commence par les renvoyer : vous me haïssez, vous m'avez chassé ! Et ensuite ils concluent un accord.

Qu'est ce que signifie cette suite d'événements ?

Avraham a creusé les puits au départ dans une démarche de générosité. Il les met à disposition des gens pour les abreuver.

Yits'hak, quand il recreuse les puits, le fait avec ce qu'il est, ce qui le caractérise, à savoir la *guevourah*. Vous voulez boire, vous devrez payer. C'est toujours généreux, il a fait le travail pour les autres, mais ce n'est plus gratuit. Les 'Hakhamim expliquent qu'à l'époque de Yits'hak, l'eau ne coulait pas à flot. Ce sera le cas avec Ya'akov.

Quand il creuse son premier puits, les bergers de Guerar lui disent : l'eau n'est pas à toi, elle vient du fleuve. Yits'hak est caractérisé par la *guevourah*, la puissance, la force. Il pourrait répondre, et même s'opposer violemment. Mais non, il choisit de s'éloigner ! La fois suivante, ils ne peuvent plus prétendre que l'eau vient du fleuve, mais néanmoins, sans argument valable, ils s'opposent à lui : nous avons justement prévu de creuser à cet endroit ! Et Yits'hak part encore plus loin, il n'essaie pas de se défendre.

On peut faire une remarque en passant : les deux premiers puits sont creusés par les serviteurs de Yits'hak, tandis que le troisième est creusé par Yits'hak lui-même (le verbe est au singulier).

D'après Ramban, les trois puits correspondent aux trois Batei Mikdash.

Le premier, עשק (« affaire »), fait référence au premier Beith Hamikdash. Cette période était marquée par des divisions au sein du Klal Israël, à l'exception des quarante ans du règne de Shlomo. Il y avait des affaires en cours, en quelque sorte.

Le deuxième, שטנה (« opposition »), est mis en parallèle du deuxième Beith Hamikdash. Le peuple était uni, mais soumis à des menaces extérieures, à des accusations gratuites : celles portées par les dix fils de Haman, qui prétendent que les Juifs sont en rébellion contre l'empire de Perse, puis les décrets des Grecs et des Romains.

Le dernier puits, רהבות (« élargissement ») symbolise le troisième Beith Hamikdash, qui sera caractérisé par une expansion, un flot de *kedoushah*.

Que sont donc ces puits ? On creuse un puits pour accéder à l'eau, évidemment. Mais il y a plus.

Dans le récit de la création, on voit une première séparation, avec un רקיע / *rakia'*, une étendue, qui sépare le monde des eaux supérieures. Puis intervient une deuxième séparation, une sorte de croûte au-dessus des eaux d'en bas. La Présence divine est donc cachée par ces étendues. A la fin de l'histoire, il y aura une révélation totale de cette Présence divine, de la שכונה. D'ici là, la tâche de l'homme est de révéler au maximum la Présence divine dans le monde, par la Torah et les *ma'assim tovim*.

Il doit donc y avoir un lieu où la Présence divine est accessible. Un lieu qui ne soit pas affecté par l'existence de ce רקיע, cette étendue qui fait écran. Ce lieu, c'est ce que l'on appelle des *shitim*, des failles, qui traversent la croûte terrestre et vont jusqu'au *tehom*, jusqu'au plus profond de l'abîme. La Guemara *Soukka* 49a explique qu'il faut lire le mot בראשית / *Bereshith* : ברא שית / *bara shit*, « Il a créé la faille ». Le premier acte de la création, c'est donc de préserver le lien entre la Présence divine et le monde.

Au Beith Hamikdash, le מזבח extérieur comportait deux trous, l'un pour assurer l'écoulement des libations de vin, et l'autre pour les libations d'eau (que l'on faisait à Soukoth). Les deux descendent jusqu'au *tehom*, le Beith Hamikdash se trouvait donc juste au-dessus des *shitim*.

Quel est le lien entre Yits'hak et ces puits ? Certes, les puits sont nécessaires pour fournir de l'eau. On sait que Yits'hak Avinou voit le Beith Hamikdash comme un שדה, un champ. C'est-à-dire un lieu de travail.

Yits'hak qui a institué la prière de Min'ha, juste avant le soir. Au tout début de parashat *Toldoth*, Rashi relève l'emploi d'un verbe inhabituel, ויעתר, pour rapporter que Yits'hak prie afin d'avoir un enfant. La racine עתר exprime une recherche, une demande très forte. Prier signifie transformer la *midat hadin* en *midat hara'hamim*, transformer la rigueur en tendresse. C'est le propre de Yits'hak par sa *tefilah*. Il est lui-même rigueur, et va construire une démarche qui ne tient pas compte de cette rigueur, de la conduite, etc. mais de la relation d'amour, très étroite, entre Hashem et ce qui va être le Klal Israël.

Le Midrash demande : combien de puits Yits'hak a-t-il creusés ? Cette démarche est surprenante, nous dirions qu'il suffit de les compter dans le texte... Selon Rabbi Yehoudah, il y en a quatre, tandis que Rabanan disent cinq.

Pourquoi quatre d'après Rabbi Yehoudah ? Plus exactement « pour quoi » ? A quelle fin ? C'est en relation avec les quatre groupes de *degualim*, de drapeaux, dans le désert. Au *matan Torah*, les Bnei Israël ont vu que les anges étaient organisés en quatre *degualim*, ils ont souhaité faire de même. C'est ainsi que quatre groupes de trois tribus étaient rassemblés, chacun autour d'un *deguel*, autour d'une référence commune.

Selon l'avis de Rabanan, il y avait cinq puits, en relation avec les *'hamishah 'houmshei Torah*, les cinq livres de la Torah.

1. עשק / *'Essek* correspond au livre de *Bereshith*, puisque D. s'y est occupé du monde (*'assak*).
2. שטנה / *Sitnah* est lié à *Shemoth*, où est relatée la vie amère des Bnei Israël en Egypte.
3. באר מים חיים / *Beer mayim 'hayim* renvoie au livre de *Vayikra*, avec son abondance de halakhot.
4. שבעה / *Shiv'ah* est en relation avec *Bemidbar*, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici.
5. רחבות / *Re'hovoth* correspond au *Mishné Torah* (où il est dit כי ירחיב « quand Hashem étendra ton territoire », en introduction aux *dinim* liés à Erets Israël).

Bien entendu, on ne s'occupe pas ici du nombre de puits. Les actes des *Avoth* visent et engagent toutes les générations. Même ce qui semble lié au besoin le plus concret renvoie à des choses très élevées : les *degualim* représentent la préparation au *matan Torah*, et les *'hamishah 'houmshei Torah* constituent la structure même de la Torah.

'Hazzal relèvent que le mot *beer* (au singulier ou au pluriel) apparaît 48 fois dans la Torah. Le Midrash fait le lien avec les 48 qualités requises pour l'acquisition de la Torah (énumérées dans les *Pirkei Avoth*). Par ailleurs, la *Guemara Sota* enseigne que 48 alliances ont été scellées sur chaque mitsva. On peut aussi rappeler que le nombre des prophètes est justement de 48... *'Hazzal* disent que le jour de la naissance de Yits'hak Avinou, Hashem a ajouté une lumière qui était 48 fois plus puissante que celle qui existait jusqu'alors. Rabbenou Be'hayé (dans *Shemoth*) explique que les 12 *tsiroufim* du *Shem Havaya* donnent... 48 lettres !

Qu'est-ce que voulaient les Philistins, pourquoi est-ce qu'ils ont ennuyé Yits'hak ?

Avraham avait creusé ces puits pour que tout le monde vienne boire. Evidemment, quand ils disaient merci, Avraham leur faisait connaître le Nom d'Hashem, et demandait qu'ils Lui expriment leur reconnaissance. Yits'hak a une autre démarche, et les Philistins bouchent alors les puits. Avimelekh a vu que l'influx de *'hessed* d'Avraham était interrompu, puisque les puits étaient bouchés. Il constate en même temps que la richesse de Yits'hak se développe de manière prodigieuse, il y a des facteurs cent partout¹ ! Avimelekh voit bien que cette richesse qui continue, qui se développe, ne vient pas du *'hessed*. Mais alors, comment l'expliquer ?

¹ Le verset dit : וימצא בשנה ההוא מאה שערים, « il trouva cette année-là cent mesures », ce que Rashi explique : quand il attendait une mesure, il en récoltait cent.

Les Pelishtim pourraient admettre que Yits'hak a un mérite propre grâce auquel il bénéficie de cette richesse. Mais on connaît bien les Pelishtim : ils ne vont pas se rendre si facilement ! Ils échafaudent le raisonnement suivant : si Yits'hak réussit autant, ce n'est pas parce qu'il a du mérite, mais parce que nous nous sommes mal comportés. Pour nous punir, D. nous met sous le nez la richesse insolente de Yits'hak, pour nous faire du mal. C'est pour cela qu'ils lui disent : עצמת ממנו, « tu es devenu plus puissant que nous ». ממנו, à cause de nous, pour nous punir. Donc si on le chasse, se disent les Pelishtim, il n'y aura plus de problème !

Quand Avimelekh s'adresse à Avraham, il lui dit : אלקים עמך, « Elokim est avec toi ».

Quand il parle à Yits'hak, il dit : כי היה ה' עמך, « Hashem est avec toi ».

C'est étonnant. Pour Avraham, il fait référence à l'attribut divin de rigueur. Et à propos de Yits'hak, il mentionne l'attribut divin de miséricorde. On aurait attendu l'inverse !

On peut l'expliquer ainsi. D'après Avimelekh, Avraham éveille le *'hessed* sur le monde, au point que même la rigueur est obligée de s'y plier. C'est pourquoi il dit : « Elokim est avec toi ». Par rapport à Yits'hak, il pense qu'il ne méritait pas sa réussite d'après le *din*, et que c'est uniquement par *ra'hamim* qu'Hashem la lui a accordée, pour punir les Philistins. Ceci explique qu'il associe à Yits'hak le Nom d'Hashem, synonyme de miséricorde.

La richesse a à voir avec le *din*. Ainsi, au Beith Hamikdash, la table (*shoul'han*) était placée au Nord, qui symbolise le *din*. *Hazal* enseignent : celui qui veut s'enrichir, qu'il aille au Nord (*Baba Batra* 25b). La *Guemara Pessa'him* 118a dit que Hashem distribue sa subsistance à chaque créature (הקב"ה מחלק מזונות לכל בריה). Le flux vient par morceaux, c'est ce que suggère le verbe מחלק, donner des parts. Cette limitation est de l'ordre de la rigueur. Le *Ari zal* enseigne que tous les מזונות viennent ממצד הדין, du côté de la rigueur.

Yits'hak donne les mêmes noms aux puits que ceux qu'avait donnés Avraham. Sa *guevourah* va dévoiler le *'hessed* de son père. Quand les Pelishtim chassent Yits'hak, les puits ne donnent plus d'eau, les arbres arrêtent de produire des fruits, dit le *Targoum*. Ils ont alors compris, et sont venus voir Yits'hak.

Mais il est *makpid*, et les reçoit mal. Ils lui disent : אתה עתה ברוך ה'. Nous reconnaissons que le *'hessed* doit maintenant passer par toi. Il doit passer par des limites.

On comprend maintenant l'ordre des événements relatés dans la Torah :

- d'abord les serviteurs de Yits'hak creusent des puits ;
- ensuite intervient la visite d'Avimelekh ;
- et quand Avimelekh s'en va, les serviteurs de Yits'hak viennent le voir et lui disent : מצאנו מים, nous avons trouvé de l'eau.

Mais ils l'avaient déjà trouvée depuis longtemps, avant l'épisode de la négociation entre Yits'hak et Avimelekh !

La Torah veut nous montrer comment Avimelekh est obligé de reconnaître à son corps défendant que Yits'hak est la source du flux. Que la *midah* de Yits'hak est une *midah* de vie et de *shalom* pour l'éternité. C'est ce qui était le plus difficile à reconnaître.

Les puits des *Avoth* symbolisent donc leur travail en profondeur, le chemin spécifique de chacun pour obtenir la manifestation de la Présence divine dans le monde. Avraham Avinou par le biais du '*hessed*', et Yits'hak Avinou par le biais de la *guevourah*.

Avraham creuse son puits, fait des remontrances à Avimelekh à son sujet, et immédiatement après, nous voyons qu'il ouvre une auberge (ויטע אשׁל), un lieu où il va justement pratiquer le '*hessed*'. L'essence de ce premier puits, c'est donc le '*hessed*'. Avraham nomme ce puits Beer Sheva' (באר שבע), tandis que Yits'hak va le nommer *Shiv'ah* (שבעה). Il a ajouté la lettre ה. D'après le Zohar, cela vient exprimer la dimension de *din*. En effet, dit Rashi, le mot *shiv'ah* n'a pas ici le sens de sept, il est à entendre comme une *shevou'a*, un serment. Un serment se fait selon le *din*, pas selon le '*hessed*'.

Les Pelishtim, en bouchant les puits, retournent à la '*avodah zarah*', ils retournent au monde d'avant Avraham, au *tohou vavohou*, jusqu'à ce que Yits'hak ramène le monde à son *tikoun*.

Le Gaon de Vilna fait remarquer que dans l'expression *bara shit*, les lettres du mot ברא / *bara* (Il a créé) sont les mêmes que celles de באר / *beer* (puits). Il lit donc *beer shit*, il s'agit du *beer* qui débouche sur les *shitim*. D'autre part, en araméen, שׁית / *shit* veut dire 6, cela correspond aux 6 puits, 3 du côté gauche et 3 du côté droit. Le Gaon explique :

| Côté gauche | | | |
|-------------|----------------|-----------|------|
| פסול | / | Inadéquat | כשר |
| | <i>passoul</i> | | |
| טמא | / | Impur | טהור |
| | <i>tamé</i> | | |
| אסור | / | Interdit | מותר |
| | <i>assour</i> | | |

C'est la structure du '*ets hada'ath*', l'arbre de la connaissance, complétée par une septième dimension qui correspond à la *Halakha leMoshé miSinai* sur laquelle il n'y a pas de *ma'hloket*. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Le verset dit dans *Shir Hashirim* (4, 15) : מעין גנים באר מים חיים ונזלים מן לבנון : « une source, des jardins, un puits d'eau vive qui coulent du *Levanon*. »

'*Hazal* disent que la source qui alimente le puits, qui fait que le puits coule en permanence, c'est Avraham Avinou. Le puits lui-même, c'est Yits'hak, qui a arrangé, réparé. Le flux complet, c'est Ya'akov, on le voit lorsqu'il rencontre Ra'hel au bord d'un puits et enlève tout seul la pierre pour abreuver tous les troupeaux. C'est à ce moment seulement que l'eau coule à flot.

Yits'hak Avinou de ce point de vue là est la *Torah shabe'al peh*, la Torah Orale². C'est pour cela qu'il y a tellement d'opposition. Or on ne peut accéder à la *Torah shabe'al peh* sans '*anavah*', sans modestie.

² En effet, la source correspond à la Torah Ecrite, c'est la dimension d'Avraham. Le puits qu'il faut creuser pour accéder à l'eau de la source représente le travail de la Torah Orale, c'est Yits'hak qui l'effectue. Il fournit l'effort pour trouver l'eau. Tandis que Yaakov représente le flux de la Torah Orale, une fois que l'eau coule en abondance.

La Guemara Sota 21b enseigne : « אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו », *les paroles de la Torah ne se maintiennent que chez celui qui fait comme s'il n'existait pas.* »

Le *emeth*, c'est ce qui se tient. On ne peut y accéder qu'en s'effaçant.

Nous lisons dans le premier verset des *Tehilim* : « ובמושב לצים לא ישב », *heureux l'homme (...) qui ne s'est pas assis dans une assemblée de plaisantins.* » Qu'est-ce qu'une assemblée de plaisantins ? 'Hazal expliquent dans le traité *Avodah Zarah* 19a : מושב אנשי פלשתים, c'est une assemblée de Pelishtim !

Quel est donc le rapport ?

Ne rien prendre au sérieux touche à la *gaavah*. Rien ne peut m'atteindre, c'est une forme d'orgueil, l'opposé de la *'anavah*. Les Pelishtim ont voulu faire trébucher Yits'hak, l'empêcher d'accéder à la *Torah shabe'al peh*, mais lui ne s'est pas laissé entraîner. Il ne s'est jamais installé parmi eux.

Ils ont d'abord prétendu : לנו המים, l'eau est à nous. Ils veulent que Yits'hak dise : non, l'eau est à moi ! Mais quand on réclame sa propriété, on est déjà dans l'orgueil. Yits'hak n'entre pas dans ces considérations, il se retire. Ils profèrent alors contre lui une fausse accusation. Au lieu de se défendre, il se retire à nouveau. Comme quelqu'un qui n'est pas, qui n'existe pas, כמי שאינו. Je ne suis pas là !

Yits'hak est caractérisé par la *guevoura*, la force. Il n'agit pas par peur, mais parce qu'il est כובש את יצרו. Il est celui qui se maîtrise complètement. Il est très attentif à ne pas tomber dans le piège. Pour des questions d'argent, de *kavod*, on voulait le faire tomber dans le piège de la *gaavah*, afin de lui rendre l'étude de la *Torah shabe'al peh* impossible.

En effet, la *Torah shabe'al peh* est produite par 'Hakhamim. Mais pour produire une Torah qui soit vraie, pas des élucubrations, il faut s'effacer complètement. Il y a là une contradiction interne, produire tout en s'effaçant. Yits'hak arrive à faire en sorte que les choses se fassent, sans en tirer aucune gloire.

Il a commencé sa vie ainsi. Lors de la *'akeda*, il a été l'objet de la mitsva d'Avraham Avinou. S'effacer voulait dire livrer sa vie ! Et quel est son souci à ce moment-là ? Il se demande s'il va réussir à se maîtriser pour ne pas bouger ; c'est pourquoi il demande à son père de le ligoter, car sinon la *she'hitah* risque de ne pas être valable. Il a 37 ans, ce n'est pas un enfant ! Et il s'efface complètement.

Ici, les Pelishtim veulent en faire une affaire. Mais ce ne sera pas une affaire. Vous voulez le puits ? Prenez-le ! Mon affaire, c'est la Torah, dit Yits'hak. Je ne suis pas prêt à me laisser entraîner dans une autre affaire qui va me prendre du temps, de l'énergie.

Quand Rabbi Akiva parle, sa parole devient דבר ה', la parole d'Hashem. Mais s'il y a le moindre orgueil, c'est impossible. L'orgueil, c'est le fait que l'homme veuille prendre la place d'Hashem. Or pour produire la parole d'Hashem, il faut qu'il n'y ait aucune tendance à vouloir prendre Sa place.

Yits'hak a creusé ces puits à sa manière, mais au départ, c'étaient les puits de son père. Sans Avraham Avinou, *emounah* et *'hessed* nous seraient impossibles. Yits'hak est à l'opposé, il est caractérisé par la rigueur. Mais il donne aux puits le même nom ! Comment peut-on faire *'hessed* si on n'a pas la *midah* de *'hessed* ? C'est une grande leçon.

Pour Avraham, le *'hessed* était sa caractéristique. Il l'a travaillée très certainement, mais elle faisait partie de lui. Il est malade quand il ne peut pas faire *'hessed* !

Mais que faire quand on n'a pas cette qualité ? Le *'hessed* est très exigeant, où trouver l'énergie pour le faire ?

La leçon est la suivante : la raison pour laquelle nous faisons du *'hessed*, ce n'est pas pour copier le *'hessed* d'Avraham Avinou, mais parce que la Torah nous l'a ordonné, comme il est dit (*Devarim*, 28, 9) : והלכת בדרכיו, « tu iras dans Ses voies ». Nous devons imiter Hashem, c'est ce que disent *'Hagal* : de même qu'Il est miséricordieux, sois miséricordieux. Ce que la Torah nous demande de faire ne tient pas compte de nos états d'âme. Il nous est prescrit d'accomplir des actes de *'hessed*, même si on ne le ressent pas.

Bien sûr, on est transformé par les mitsvoth, c'est ce que dit le *'Hinoukh* : pourquoi y a-t-il autant de mitsvoth relatives à *yetsiyat Mitsraïm* ? Afin de bien ancrer en nous la conscience qu'Hashem nous a fait sortir d'Egypte. Mais on n'attend pas d'être transformé pour faire !

En d'autres termes, pour que ce soit plus concret, nous ne faisons pas la *milah* à nos enfants parce qu'Avraham Avinou l'a faite, mais parce que la Torah nous l'a prescrite (dans le livre de *Vayikra*). De même, le *'hessed* nous est prescrit. Indépendamment de nos états d'âme.

Essav est appelé un modèle dans la mitsva de *kiboud av vaem*, plus précisément de *kiboud av*. Et pourtant, nous le voyons déclarer qu'il attend que son père meure pour tuer Ya'akov ! Il est cet Essav là, le modèle dans *kiboud av* ! Comment est-ce possible ?

Les mitsvoth sont des gestes. On te demande de faire quelque chose, on ne demande pas que cela vienne du plus profond de toi-même. Je sais, c'est difficile à entendre, mais les mitsvoth n'ont rien à voir avec les *midoth*, qui sont une nature, voire une seconde nature. On doit travailler dessus bien sûr, acquérir des *midoth* meilleures que celles que l'on a au départ, pour que cela devienne une seconde nature.

Mais les mitsvoth ne sont pas de l'ordre du naturel. בכל יום יהיו בענין כחדשים : « chaque jour, elles doivent t'apparaître comme nouvelles ». Par définition, si c'est nouveau chaque jour, cela ne peut pas être une nature ! Bien sûr, si une partie de la mitsva devient plus facile, on pourra s'investir dans quelque chose de plus pointu sur cette mitsva. Mais l'important, c'est ce qui est *חדש*, nouveau. Ce n'est pas ce que l'on a déjà fait hier.

Il faut d'abord faire le travail à la suite de la génération précédente, emmagasiner ce qu'elle nous a enseigné, et ensuite inventer autre chose ... Et tu dois le faire *besim'hah*, dans la joie.

Tel est le défi : faire *besim'hah* quelque chose qui n'est pas du tout naturel.

« 'Hanoukah – embellir la mitsvah »

Melaveh Malka du 20/12/08 – מוצש"ק פרשת וישב –

Le texte de *'al hanissim* que nous ajoutons à 'Hanoukah, dans la tefilah et dans le birkat hamazon, ne mentionne pas la *hadlakat neroth*, l'allumage des lumières, qui est pourtant l'essentiel pour la plupart des gens. Il est dit : באו בניך לדביר ביתך וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל להלל / *lehodoth oulhahel*. להודות / *lehodoth*, pour exprimer la reconnaissance, et להלל / *lehalel*, pour chanter la louange d'Hashem. Donc a priori l'allumage des lumières ne fait pas partie de *lehodoth oulhahel*. Rashi dit ainsi : להודות, c'est la lecture de *'al hanissim*, et להלל, c'est la récitation du Hallel complet, pendant huit jours (en dehors de 'Hanoukah, cela n'arrive qu'à Soukoth !).

Le Rambam tient autrement, il dit que להודות correspond à l'allumage des lumières, tandis que *'al hanissim* est à considérer comme *ya'alé veyavo* de Yom Tov, le passage que l'on intercale pour marquer la fête, ou bien peut-être comme la berakhah centrale de Shabbat ou Yom Tov dans la tefilah, qui signale le *meora*, le jour spécial. Mais pour Rashi (et Rambam aussi, en fait), la *hadlakat neroth* est une mitsvah en soi. C'est une mitsva dont Rambam dit qu'elle est très importante.

Il y a avec cette mitsvah quelque chose d'extraordinaire.

Comme chacun sait, on allume le premier soir une lumière, le deuxième soir deux lumières, etc. Mais la halakhah est d'allumer une seule lumière par jour et par maison (נר איש וביתו), c'est ce qui ressort de la Guemara. Pourtant, le Tour et le Shoul'han Aroukh ne le rapportent même pas, ils enseignent directement la progression en fonction du nombre de jours.

C'est vrai, la Guemara introduit deux nouvelles notions : *mehadrin*, une recherche particulière, un mieux ; et *mehadrin min hamehadrin*, le mieux du mieux. L'allumage *lamehadrin* consiste à augmenter chaque jour le nombre de lumières, une, puis deux, puis trois... Et si l'on veut faire *lamehadrin min hamehadrin*, on allume en plus en fonction du nombre de personnes de la maison. Prenons une famille avec un enfant, il y aura le premier soir une lumière pour les parents (l'épouse est comptée avec son mari) et une pour leur enfant, soit deux lumières. Puis quatre lumières le deuxième soir, et ainsi de suite.

Il y a ensuite une question pour savoir qui allume en fonction du nombre d'enfants. La halakhah pour les *poskim* sépharades est que le maître de maison (ou la maîtresse de maison) allume. Tandis que selon le Remo, chacun allume pour soi, et en plus à un endroit différent, pour rendre compte des deux aspects : le nombre de jours écoulés et le nombre de personnes (sinon, en voyant deux lumières, on ne saurait pas si c'est le deuxième soir et qu'une seule personne a allumé, ou si c'est le premier soir mais que deux personnes ont allumé).

Cette notion de *hidour mitsvah*, d'embellissement de la mitsvah, est tirée d'un verset de la *Shirah* (*Shemot*, chapitre 15) : זה אֵלֵי וְאֶנְוֶהוּ. Il s'agit de faire en sorte que les mitsvoth soient les plus belles possibles, choisir par exemple un beau talith, ou de beaux bougeoirs de Shabbath. En général, cela fait partie de l'accomplissement de la mitsvah. Mais pour 'Hanoukah, le *hidour* vient en plus, puisque l'on allume des lumières supplémentaires par rapport à ce qu'exige la halakhah. Rav Shakh dans le *Avi 'Ezri* montre qu'il y a quelque chose d'autre que l'embellissement standard. Mais alors qu'est-ce que c'est ?

'Hanoukah est la seule mitsvah où le *hidour* est codifié, le nombre de lumières que l'on ajoute est fixé. Tandis qu'en général, la notion d'embellissement est subjective, par exemple quand on parle de choisir un bel ethrog, il n'y a pas de norme, cela dépend de chacun. Dans 'Hanoukah, on a donc quelque chose de nouveau, un embellissement totalement codifié.

On va chercher un lien dans la confrontation avec les Grecs. En réalité, il s'agit d'une guerre civile pour l'essentiel, une lutte contre l'establishment acquis aux idées grecques. On appelle cela un exil alors que l'on était en Erets Israël, avec le Beith Hamikdash ! Ils ne l'ont jamais détruit, mais voulaient qu'il fonctionne comme un temple grec. Avant même la révolte des 'Hashmonaïm, pendant une vingtaine d'années, il y avait un scandale permanent à Yeroushalayim : ils avaient construit un stade, et les 'Hakhamim nous enseignent que les Cohanim de cette époque faisaient la '*avodah* au Beith Hamikdash, puis allaient au stade courir à la grecque, nus, etc. Ils sortaient de leur '*avodah* pour aller au stade ! Cela bien avant les *guezéroth* des Grecs.

Je dis les Grecs, mais c'étaient essentiellement des Juifs. On le voit bien si l'on pense aux trois mitsvoth qui ont été interdites : Shabbath, Milah et Rosh 'Hodesh. Pour les deux premières, on peut le concevoir, mais l'interdiction de pratiquer Rosh 'Hodesh ne pouvait pas germer dans la tête d'un Grec. L'idée d'une maîtrise du temps leur était complètement étrangère, il n'y a que des Juifs qui pouvaient comprendre ce que représentait Rosh 'Hodesh et le souffler aux Grecs. 'Hanoukah s'apparente donc à une guerre civile contre les Juifs qui avaient adopté les valeurs grecques.

Dans la Grèce archaïque se distinguent trois personnages qui jouaient un rôle fondamental : le devin, le poète et le roi de justice. Ils étaient censés dispenser la vérité. Le poète et le devin donnent accès à l'invisible, ils annoncent ce qui va être. Le parole chantée du poète célèbre les exploits des humains, qui entrent dans l'éclat, dans la lumière, et reçoivent une force vitale et une plénitude de l'être. Le roi fonctionne comme un oracle, il réalise la justice, mais pas du tout après une enquête et en apportant des preuves. Il instaure le droit, mais sans enquête et sans preuves. La recherche de la vérité joue dans ce système un rôle fondamental, la vérité forme un couple avec la parole chantée, avec la lumière et avec les louanges.

Quand on entend cela, on se dit que cela correspond étonnamment avec ce que les 'Hakhamim ont fait !

Qu'est-ce que cela veut dire ?

On connaît le verset (*Bereshith*, chapitre 9) : יִפֶּת אֱלֹקִים לִיפֶת וַיִּשְׁכֵּן בְּאֵהֱלֵי שֵׁם. Il faut que la beauté de Yafet s'installe, soit présente dans les tentes de Shem. Yafet est le fils de Noa'h qui est traditionnellement associé à la Grèce, son nom a la même racine que le mot « beauté ». Il y a bien une certaine valeur à la beauté en question. Mais lorsque cette beauté devient une fin en soi, une valeur pour elle-même, elle donne des résultats désastreux. Il faut qu'elle réside dans les tentes de Shem !

Les 'Hakhamim ont compris que cette confrontation du Klal Israël avec la Grèce, avec les valeurs grecques, n'était pas simplement une opposition où la Grèce ne tolère pas la *'hokhmah* de la Torah, et veut imposer sa *'hokhmah* à la place. De cette confrontation, nous devons ressortir en récupérant les fameuses étincelles qui existent partout, entre autres chez les Grecs, ces étincelles qui ont une valeur, en quelque sorte la partie positive de cette beauté, à la condition qu'on l'installe à l'intérieur des tentes de Shem, c'est-à-dire qu'on installe ces valeurs-là à l'intérieur du cadre de la Torah.

Je me suis dit que ce *hidour* spécifique de 'Hanoukah, ce *hidour* qui n'est pas l'embellissement standard, correspond justement à ce que les 'Hakhamim ont voulu prendre de la confrontation avec la Grèce et qu'ils ont amené dans la Halakhah. Ils ont récupéré ces étincelles, cette valeur de la beauté. Mais cette beauté-là, il faut l'intégrer, la formater, de telle sorte qu'elle puisse s'inscrire à l'intérieur de la Torah.

Ce *hidour*, cette recherche de beauté, se manifeste devant la maison. Les lumières ne sont pas fonctionnelles, elles ne servent pas à éclairer (אין לנו רשות להשתמש בהם), on ne peut que les regarder. Mais elles constituent une invitation à entrer dans la maison. En entrant, il y a donc à droite la mezouzah et à gauche les lumières de 'Hanoukah. L'homme (avec son talith) passe au milieu. Les 'Hakhamim indiquent qu'elles doivent être placées « à gauche en entrant », c'est donc dans ce sens-là qu'elles sont vues : pour entrer dans la maison, pas pour en sortir. Elles viennent ainsi compléter le travail de la mezouzah. La mezouzah annonce à la porte de la maison : voici la loi de cette maison, voici comment on vit dans cette maison où tu entres.

On complète ce travail-là par le *hidour* du nombre de personnes : il y a une maison, mais aussi des habitants. Chacun a un rôle, on valorise l'apport de chacun. Il faut entrer dans la maison, ne pas se contenter de la regarder comme un tout. Chaque personne apporte sa valeur en propre.

Le deuxième *hidour* est là pour rendre compte de ce qui s'est passé, le *ness* de l'huile qui a brûlé le temps que l'on puisse reconstituer une huile pure. En réalité, on aurait pu allumer avec l'huile qu'on avait, car tout le monde était impur (la cause de cette impureté du peuple n'est pas claire en réalité, le Rogatchover en parle). Mais si on l'avait fait, cela aurait montré que l'on pouvait se passer de cette notion de pureté. Chez les Grecs, elle n'avait pas droit de cité, et c'est pratiquement pour cela que l'on s'est battu, la valeur de la *taharah*. La beauté sert aussi à entrer dans l'intériorité : une lumière qui brûle un jour, deux jours, trois jours, ce n'est pas du tout la même chose. La beauté met en évidence chaque jour et son importance.

La beauté illustre donc la valeur de chaque personne, et la valeur du temps, une des choses que les Grecs ne reconnaissaient pas. La tragédie grecque témoigne justement d'une soumission au temps. Le poète dit l'invisible de manière chantée. A 'Hanoukah, nous chantons le Hallel complet, huit jours durant. Ce que l'on ne fait qu'à Soukoth, la fête qui symbolise l'aboutissement de l'histoire (לעתיד לבא). Ici, on est à un commencement, plus exactement un recommencement. Au milieu de la vie du deuxième Beith Hamikdash, il est ré-inauguré. Les Grecs voulaient le diriger vers autre chose, officiellement le but était toujours l'adoration d'Hashem, mais avec des valeurs grecques ! On rendait un culte idolâtre à Hashem.

Le poète chante les actions, les exploits des hommes, comme on le voit avec Achille. Tandis que le Hallel est une louange d'Hashem. Il y a donc un dévoiement du chant lorsque l'on chante les exploits des Makkabim ! La notion de *hidour* est pour Hashem, jamais pour les hommes ! Ce serait basculer du côté grec quasiment.

Il y a une autre raison pour laquelle on récite le Hallel : il s'agit de lire les choses en faisant apparaître la présence d'Hashem dans l'histoire. C'est tout un travail pour faire apparaître Hashem. Si l'on reprend l'étymologie, le mot *ness*, miracle, désigne un étendard, un drapeau qui indique : ici il se passe quelque chose. On élève la chose pour la montrer, c'est justement la notion de *hidour* que l'on retrouve ici. Le mot *הו* (dans le fameux verset de la *Shira*) correspond précisément à ce que l'on montre du doigt.

Dans le chant grec, on célèbre les héros. Juste une parenthèse, la Guemara '*Haguigah* rapporte que le grand Elishah Ben Abouyah (avant qu'il ne tourne mal et soit appelé A'her) avait tout le temps à la bouche le *זמר יוני*, le chant grec, il n'arrêtait pas de chanter. Qu'était ce chant grec, ce qu'un Maître cette stature pouvait en retirer ; qu'est ce que Elishah Ben Abouyah pouvait bien chanter à longueur de journée ?

Rambam enseigne que la mitsvah d'allumer les lumières de 'Hanoukah est très chère, *חביבה עד מאוד*. Pourtant, ce n'est que *derabanan* ! Pourquoi cette mitsvah-là est-elle si chère ?

On peut proposer de comprendre ainsi. Toute la mitsvah de 'Hanoukah est basée sur la démarche *baou vanekha* / באו בניך, « tes enfants sont venus ». C'est le peuple qui a fixé les choses, à la différence de Pourim. Rav Yits'hak Hutner explique : Pourim a été fixée par *אנשי כנסת הגדולה* / *Anshei Knesset Hagedolah*, l'assemblée de 'Hakhamim qui comprenait des Prophètes et a siégé après la destruction du premier Beith Hamikdash. C'est un Beith Din qui ne peut être dépassé. En général, la décision d'un Beith Din peut être abrogée par un Beith Din qui viendrait après, s'il est plus important numériquement ou en sagesse. Mais ce n'est pas le cas pour *Anshei Knesset Hagedolah*, dont les décisions ont force de loi pour toutes les générations. C'est pourquoi Pourim a été fixée de manière définitive.

Tandis que 'Hanoukah a été instituée par un Beith Din ordinaire, il n'y a plus de Prophètes, etc. Qu'est-ce qui lui donne ce caractère définitif ? Rav Hutner dit qu'il y a une autre source qui fonde 'Hanoukah, c'est la force de *banekha*, « tes enfants » : si quelque chose est fait par le *Kahal*, par la communauté, le Beith Din suit dans certains cas, il entérine. Le *Kahal* a une force qui fonde définitivement les choses.

Il y a eu un mouvement qui est venu du peuple, pour actualiser, revivre cela chaque année. Par les efforts d'une minorité de gens, une poignée de Cohanim en réalité qui s'est élevée contre l'*establishment* et a réussi. Tout s'est passé dans cette guerre, mais le récit de la guerre, le livre des Maccabées, n'a pas été accepté par les 'Hakhamim dans le canon biblique. Quel récit a-t-on gardé ? Le passage de '*al hanissim*, qui mentionne uniquement les miracles, sans un mot pour les Makkabim. C'est une lecture qui met Hashem au premier plan. Si l'on met en avant les personnages, c'est une lecture grecque de l'histoire. Les 'Hakhamim ont donc voulu nous enseigner ce qu'il fallait retenir de l'histoire. Mais ce n'est pas venu d'en haut. Bien sûr, le Beith Din a suivi, mais au départ il y a eu *banekha*, « tes enfants ». Le Klal a compris qu'il ne fallait pas magnifier, faire une histoire des personnages, des Makkabim. On sait ce qu'ils ont fait, c'est non négligeable, mais ce n'est pas de cela qu'on va parler. Le récit de la guerre ne mentionne personne, juste Hashem.

La leçon de 'Hanoukah, c'est que l'on a fait la guerre contre les Juifs acquis aux valeurs grecques pour extirper en quelque sorte les fausses valeurs. Cela ne s'est pas produit en refusant tout. On a pris certains éléments qui avaient séduit les Juifs dans les valeurs grecques, les valeurs que l'on pouvait garder, afin de les corriger et de les intégrer au cadre de la Torah. C'est cela, le rôle de la mitsvah de *hadlakat neroth*.

D'après Rambam, c'est en allumant les lumières que l'on accomplit *lehodot*, l'expression de notre reconnaissance à Hashem. Ce n'est pas en lisant *'al hanissim* (qui est pourtant intercalé dans la brakhah de *hodaah*). Comment cela se passe ? En allumant les lumières, devant la maison, pour inviter à entrer, en valorisant toutes les personnes qui sont à l'intérieur.

A 'Hanoukah, on réintègre la beauté à l'intérieur du Klal Israël. L'embellissement ne consiste pas juste à bien faire la mitsvah, mais à étendre la mitsvah. On va l'étendre dans le temps, et aussi dans l'espace, en incluant tous les habitants de la maison. On aura ainsi étendu la reconnaissance de ce que Hashem a fait pour nous.

Si le *ba'al bayith* allume tout seul, c'est à lui d'exprimer l'importance qu'il accorde à chacun dans la maison. Pour le Remo, on laisse l'expression de chacun. Cette différence entre le Rambam et le Remo est peut-être d'ordre culturel.

« La famille »

Melaveh Malka du 17/01/09 – מוצש"ק פרשת שמות

לע"נ יצחק בן משה ושושנה שיח'

לע"נ אליעזר בן משה ע"ה

Je vais parler ce soir de la famille, plus exactement de la place de chacun dans la famille.

Lorsque Adam a été créé, seul, il y avait un risque de confusion possible, il aurait pu passer pour le Créateur. Hashem a décidé qu'il aurait une compagne, une épouse, et il se forme un couple. La femme est présentée comme *'ezer kenegdo*, « *une aide contre lui* » : elle vient aider Adam Harishon, qui a une responsabilité à l'égard de son épouse.

Au chapitre 4 : והאדם ידע את חוה אשתו, « *Adam connut 'Havah sa femme* », ensuite vont naître Kaïn puis Hevel. Quand on regarde le texte, leur naissance a lieu après la faute. Mais d'après Rashi, c'est avant. Il n'y a jamais eu de projet divin qui s'arrêterait à un couple.

On a donc au départ un couple et deux garçons, *'Havah* enseignant que des sœurs jumelles sont nées avec eux. Il y a bien une famille initiale, pas un couple. Une entité au sein de laquelle on trouve différentes relations : entre époux, entre parents et enfants, entre frères, entre sœurs, entre frères et sœurs. On est avant la faute, donc cette structure-là devait être éternelle. Nous sommes les descendants du troisième fils, Shet, qui est né bien plus tard. Shet est venu pour compenser la mort de Hevel, mais il n'était pas prévu au départ !

Ce qui s'installe, c'est la notion de couple, de parenté. Le couple est fondé sur l'amour, c'est dit explicitement pour Yits'hak et Rivkah. Avant apparaît la notion de *da'ath*, la connaissance. On parle d'une conception qui se fait à deux, avec une connaissance parfaite de chacun. Le Netsiv explique dans son commentaire *Ha'emek Davar* qu'à la différence de l'animal, l'homme fait un choix. Le couple est constitué de deux personnes qui se connaissent, qui savent ce que chacune va apporter à la conception en question. Le fait que ce soit la femme qui porte les enfants nécessite une relation de confiance. En effet, du point de vue du père, l'enfant est confié à la femme. C'est elle qui constitue l'environnement premier de cet enfant en construction.

Le couple se construit donc par *da'ath*, une relation de connaissance, qui est dépassée en quelque sorte par l'amour, comme on le voit avec Yits'hak et Rivkah, pour déboucher sur une relation de confiance. Ensuite, la relation parentale va impliquer une responsabilité des parents à l'égard du processus qu'ils ont mis en marche. On ne le voit pas tellement avec Adam et 'Havah, ce sera mis en avant dans le choix d'Avraham.

Ce qui vient ensuite, c'est la notion de fraternité. Le verset dit : ותסף ללדת את אחיו את הבל, « elle enfanta à nouveau son frère, Hevel ». Au lieu de dire simplement que 'Havah a eu un deuxième enfant, la Torah insiste sur le fait que c'est un frère qui est né. 'Havah a mis au monde la notion de fraternité ! Du point de vue des frères, ce n'est pas une relation choisie, mais comme dans le couple, il s'agit d'une relation pour l'autre. Le Netsiv explique (visiblement il ne pense pas comme Rashi) que Kaïn devait travailler pour aider son père, faire le travail pour Hevel aussi. Il lui vient un frère, avec naissance d'une obligation à l'égard de ce frère. Hevel, dit le Netsiv, devait s'occuper des מותרות, ce qui était en plus. Apporter un certain luxe dans la vie. Tandis que Kaïn était lui responsable des choses fondamentales.

Il y a une extension de la notion de fraternité à un autre qui est plus radicalement différent : la relation entre frère et sœur montre que la fraternité ne se réduit pas au même.

Les relations entre sœurs sont probablement du même ordre que les relations entre frères, sauf que n'ayant pas la charge que Kaïn avait, on est obligé d'aller regarder ce qui se passe par la suite. Il y a d'abord l'épisode des filles de Loth, qui décident ensemble d'enivrer leur père chacune à leur tour, pour avoir un enfant avec lui (elles pensaient que l'humanité était détruite et qu'il fallait repeupler la terre). Plus tard, le deuxième couple de sœurs qui joue un rôle fondamental est formé par Ra'hel et Leah. Ra'hel a le souci de veiller à ce que sa sœur ne soit pas humiliée, quitte à se sacrifier pour elle. Il y a une démarche de *messirout nefesh*. Donc entre sœurs, on fait ensemble quand on le peut, ou le cas échéant on s'efface entièrement pour l'autre.

La relation entre Kaïn et Hevel est un échec gigantesque, les deux vont mourir ultimement. Ensuite, entre Yits'hak et Yishmaël, il n'y a pas grand-chose. Entre Ya'akov et 'Essav, on trouve une haine, une divergence complète, mais ce n'était pas obligatoire, cela résulte d'un choix : on reproche à Ya'akov de ne pas avoir donné Dinah comme épouse à 'Essav, alors qu'elle aurait pu le ramener !

Les relations entre frères sont difficiles parmi les enfants de Ya'akov. Les demi-frères, nés des *shefa'hoth*, sont traités de « fils de servantes ». Il y a un resserrement de la relation entre fils d'un même père et d'une même mère. Puis se développe l'opposition frontale entre Yossef et ses frères, qui va accompagner le Klal Israël dans toute son histoire. C'est l'opposition entre Yossef et Yehoudah. On a l'impression que la fraternité est restaurée autour du lit de mort de Ya'akov. Lui voit douze peuples qui semblent n'avoir rien en commun, ses fils l'ont alors rassuré en proclamant : *shema' Israël Hashem Elokenou Hashem e'had*, nous avons en commun la *emounah*, la confiance en Hashem. Leur point commun n'est pas d'être issu d'un même père, mais d'avoir un but unique, ainsi se traduit la fraternité : converger vers la même chose.

Dans le livre de *Shemoth*, on voit que la tribu de Levi a été choisie pour diriger le peuple en Egypte. Le Netsiv explique que d'abord Reouven a été le chef, puis à sa mort Shimon, et ensuite Levi. A la mort de Levi, ils ont pensé transmettre le pouvoir à Yehoudah, mais c'est finalement resté au sein de la tribu de Levi. Le pouvoir se transmet à ses descendants, on ne passe pas aux autres tribus.

Lorsque Moshé refuse la mission que lui confie Hashem (aller parler à Pharaon pour qu'il libère les Bnei Israël), après bien des pourparlers, il est dit (*Shemoth*, 4, 14) :

ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא

« Hashem se mit en colère contre Moshé et lui dit : 'voici Aharon ton frère, le Levi, Je sais que lui parlera'. »

Pourquoi préciser « Aharon ton frère, le Levi » ? Tout le monde sait bien qu'il est Levi ! Et Moshé aussi est Levi ! Le Netsiv explique : les qualités d'Aharon lui viennent de son appartenance à la tribu de Levi. Toi, Moshé, ta grandeur ne vient pas de là. Ta grandeur vient de ce que tu t'investis, de ton lien particulier avec la Torah. Cela passe par-dessus toutes les qualités inhérentes aux tribus.

On est en train de dire ici qu'Aharon a des qualités qui lui viennent de son ancêtre Levi, qui rejaillissent sur toute la famille des Leviim, tandis que Moshé fait exception, comme s'il n'avait pas ces qualités-là. Le Midrash enseigne que Moshé Rabbenou dit de lui-même qu'il est quelqu'un de mauvais, qu'il a des défauts très importants. Il a travaillé, grâce à la Torah, ce n'est pas du fait de son appartenance à la tribu de Levi qu'il a pu les surmonter.

Cette tribu de Levi n'a pas été réduite en esclavage, elle a eu un statut à part, elle a continué à s'occuper de l'étude de la Torah.

J'ai entendu ce matin un *dvar Torah* de Rav Lederberger. Au sujet du verset bien connu de la Hagadah de Pessa'h (*Shemoth*, 1, 14) : וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים, « ils rendirent leur vie amère par le travail difficile du ciment et des briques », le Zohar explique :

- 'avodah kashah, « le travail difficile » c'est l'étude de la Mishnah ;
- 'homer, « le ciment », c'est la règle du *kal va'homer*, le raisonnement a fortiori que l'on utilise dans le développement de la halakha ;
- *levenim*, les briques, c'est le *liboun* de la hakakhah, le travail d'éclaircissement de la halakhah (*levenim* a la même racine que *lavan*, blanc).

Quel est donc le rapport ?

J'avais appris ainsi de mon maître, Rav Moshé *zikhrono livrakhah*.

'*Hazal* disent (traité *Guittin* 43a) : אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן, on ne comprend les paroles de la Torah qu'après s'être cassé la figure dessus, après avoir transgressé le cas échéant. C'est difficile de prendre un tel enseignement à la lettre, il faudrait donc faire toutes les fautes possibles pour comprendre la Torah !

Mon Maître m'a dit : le vrai *limoud*, l'étude où l'on s'investit pour comprendre comment les 'Hakhamim abordent les problèmes, permet de faire les expériences que l'on aurait pu faire par ailleurs en se cassant la figure. L'expérience, le travail, la fabrication des anti-corps, peut se faire aussi bien avec l'étude. Bien sûr, cela demande un énorme travail.

Rav Lederberger a rapporté l'histoire suivante. Un Juif de Londres, au début du XX^{ème} siècle, avait réussi dans les affaires, et s'occupait énormément de *tsedakah* et de *'hessed*.

Après un revers de fortune, ses proches lui ont dit qu'il avait négligé ses intérêts en s'occupant des autres. Il s'est demandé s'il devait continuer à s'investir pour faire du *'hessed*, et à l'occasion d'un déplacement à Vienne, où se tenait justement la *Knessia Guedolah*, il a résolu d'aller demander l'avis du 'Hafets 'Haïm. Mais ce n'était pas facile, des multitudes de personnes comme lui voulaient consulter le grand Maître !

Finalelement, il a réussi à s'approcher, au moment où le 'Hafets 'Haïm expliquait le verset bien connu de *Tehilim* (chapitre 23) : אך טוב והסד ירדפוני כל ימי חיי « le bien et le *'hessed* me poursuivront tous les jours de ma vie. » Le verbe « poursuivre » (רודף) exprime en général la volonté de faire le mal, comment peut-on dire ici que l'on est poursuivi par le bien ? Et le 'Hafets 'Haïm de répondre : dans la vie de chacun, il y a des épreuves de toutes manières. On ne peut diminuer la quantité d'épreuves, mais on peut choisir la façon dont ces épreuves vont nous toucher. Pendant que l'on s'occupe de faire le bien et le *'hessed*, avec tous les soucis que cela peut occasionner, on est épargné d'autres difficultés plus graves. C'est ce que dit le verset : mieux vaut être assailli de préoccupations liées au bien, au *'hessed*, pour autrui !

La tribu de Levi a choisi une souffrance énorme pour arracher la vérité de la Torah, pour extraire de la Torah tout ce qu'elle est capable de nous donner. Le *kal va'homer*, c'est l'analyse minutieuse de toutes les règles. Le *liboun*, c'est le nettoyage en profondeur, au chalumeau le cas échéant, pour brûler les scories. C'est un effort qui demande des nuits, des privations, une concentration extraordinaire. Ils ont choisi de souffrir d'une autre manière, Hashem les a donc libérés de l'autre forme d'esclavage. Ils ont choisi d'être *'avdei Hashem*, littéralement des esclaves d'Hashem, au service de la Torah. Comme un esclave : ne pas exister autrement qu'en servant Hashem. C'est une forme d'existence très puissante. On ne peut pas faire l'impasse sur les difficultés, mais on peut choisir comment nous voulons les vivre.

Comment est-ce que c'est arrivé jusqu'aux descendants de Levi ? Même si Levi a fait un travail au départ, il faudrait qu'il y ait une transmission de caractère acquis. On sait aujourd'hui que la distinction entre l'hérité de caractère acquis ou inné n'est pas aussi tranchée que ce que l'on croyait. En tous cas, la Torah dit que c'est transmissible. Ce n'est pas forcément génétique, mais il y a une transmission.

Initialement, il y a une famille. Une famille est constituée de tout un ensemble de relations. Si l'on cherche dans la Torah la première occurrence du mot *mishpa'hah* lui-même, il faut attendre le livre de *Devarim* (chapitre 29, verset 17) : פן יש בכם איש או אשה, או משפחה או שבט « de peur qu'il n'y ait parmi vous un homme ou une femme, ou une famille ou une tribu... »

La famille (au sens où l'on entend le mot *mishpa'hah* habituellement) s'insère donc entre les individus et la tribu. On peut affiner encore. Dans le livre de Yehoshouah (au chapitre 7) est rapporté le fait que 'Akhan avait pris du butin lors de la prise de Jéricho, alors que la ville toute entière était sous le coup d'un *'herem*. Il y a eu un processus de clarification pour trouver qui avait fauté, au moyen des *ourim vetoumim*. On identifie d'abord la tribu de Yehoudah, puis la *mishpa'hah*, ensuite le *bayith*, la maison, et enfin on arrive à l'individu. Il y a donc de haut en bas : *shevet* (la tribu), *mishpa'hah*, *bayith* puis l'individu. C'est *bayith*, la maison, qui correspond à ce que nous appelons une famille, *mishpa'hah* est donc au-dessus, une sorte de sous-tribu.

Dans la parashah de cette semaine, le mot *batim* (maisons) apparaît lorsque Shif'ha et Pou'a (qui ne sont autres que Yokheved et Myriam), les sages-femmes, ont désobéi à l'ordre de Pharaon demandant la mise à mort des premiers nés mâles, parce qu'elles ont craint Hashem.

Il est dit : ויעש להם בתים, « *il leur fit des maisons* ». Le sujet est interprété de deux manières : ou bien il s'agit d'Hashem, ou bien il s'agit de Pharaon. Si c'est Pharaon, il les a mises dans des maisons, c'est-à-dire en prison, pour qu'elles ne puissent plus interférer avec ses plans. Ce sont des femmes fortes, il veut les mettre hors jeu. Si c'est Hashem, Il leur a construit des maisons en récompense de leur acte. Ces maisons, ce sont *batei kehounah* et *batei leviyah* pour Yokheved, et *batei malkhouth* pour Myriam.

D'ordinaire, le statut de Cohen ou de Levi se transmet par le père, mais ici, il est dit clairement que c'est grâce à Yokheved qu'il va y avoir des maisons de Cohanim et des maisons de Leviim. Comment peut-on le comprendre ? De plus, à ce moment-là il n'y a pas encore de Cohanim et de Leviim, les prêtres sont les *bekhoroth*, jusqu'à la faute du veau d'or. S'ils ne s'étaient pas disqualifiés, les *bekhoroth* seraient restés prêtres pour l'éternité ! Va-t-on dire que Hashem récompense Yokheved en tenant compte à l'avance du fait que les *bekhoroth* vont perdre un jour leur rôle de prêtres ?

On peut proposer de dire ainsi.

En Egypte, la tribu de Levi avait un statut à part, un statut d'étude de la Torah.

Il faut savoir que l'essentiel du travail des Cohanim et des Leviim n'était pas au Beith Hamikdash. Ils étaient divisés en vingt-quatre groupes, qui étaient de service quinze jours par an. Bien sûr, tout le monde était mobilisé à l'occasion des *Yamim Tovim*, mais l'essentiel du travail était d'enseigner et d'étudier la Torah. En cela, ils sont tout à fait en phase avec le rôle de la tribu de Levi en Egypte.

Les *batei kehounah* et *batei leviyah* vont descendre effectivement. La tribu de Levi avait quelque chose de particulier. Mais peut-être que ce statut à part était propre à la tribu de Levi en Egypte. Après le bouleversement de la sortie d'Egypte, tous les Bnei Israël vivaient dans une bulle, sans aucun souci matériel. Les *'ananei kavod*, les colonnes de nuées, les protégeaient par le mérite d'Aharon. La manne, leur pain quotidien, venait par le mérite de Moshé. Le *beer*, le puits, les accompagnait par le mérite de Myriam. Tout était pris en charge, il n'y avait rien d'autre à faire que d'étudier. Les Bnei Israël auraient peut-être pu atteindre le même niveau que les Cohanim et les Leviim, la différence aurait pu disparaître ! Ce qu'a obtenu Yokheved comme récompense, c'est que cela continue, que cela descende du *shevet* aux *batim* au sein de la tribu de Levi, que cela descende à l'intérieur des familles.

C'est donc le mot *bayith*, maison, qui devrait désigner la famille au sens où nous l'entendons, et non le mot *mishpa'hah* (d'ailleurs, c'est ainsi que s'exprime la halakhah relative à 'Hanoukah : *ner ish ouveto*, le mot *bayith* signifie la maisonnée, où peuvent vivre ensemble plusieurs générations, c'est la notion de famille).

La structure de la tribu va donc descendre dans des structures plus petites, les familles. Mais est-ce que tous les *batim* issus de chaque tribu ont les mêmes qualités ? Au sein des Leviim, on voit dans l'histoire de Kora'h qu'il fait des calculs d'après lesquels il devrait être nommé comme chef. Cela met en cause toute la structure. Donc certains *batim* ne sont pas devenus *batei leviyah* et *batei kehounah* comme on pouvait l'espérer. Mais les fils de Kora'h ont fait teshouvah, ce *bayith* a finalement été récupéré.

Rav Hirsch explique le mot *mishpa'hah* / משפחה comme un rassemblement de personnes. En enlevant le *mem* du début, il reste *shif'hah* / שפחה, l'esclave, la servante. Parce que l'esclave va faire partie de la famille. Au masculin, on dit *'eved*, d'après la notion de travail. La *shif'hah* travaille aussi, mais elle est plus en rapport avec la famille. Si l'on regarde dans les dictionnaires, c'est la même chose en latin.

Mais ce n'est pas très satisfaisant : c'est plutôt *mishpa'hah* qui devrait provenir du mot *shif'hah*, le compliqué découle du simple, et non l'inverse !

Peut-être que le mot *mishpa'hah* vient indiquer quelque chose d'important. La *mishpa'hah* est au service de, c'est la mise en action de la notion de *shif'hah*. On s'intègre à la structure du dessus. Chaque *mishpa'hah* est au service du *shevet*, elle a une part à jouer dans la tâche globale de la tribu. On va partager entre les différentes *mishpe'hoth*, chacune va prendre une partie du travail à faire.

Mishpa'hah est un lieu de rassemblement, au service de la structure qui est au-dessus, jusqu'au Klal Israël tout entier. On ne trouve pas de tentative de supprimer les tribus pour avoir un seul peuple, parce que chaque tribu a une part spéciale. De même pour chaque *mishpa'hah* et chaque *bayith*.

Chacun a donc sa place.

Regardons d'un peu plus près le mot *makom* / מקום, qui veut dire lieu, endroit ou place. On dit de Hashem qu'il est *מקומו של עולם*, « *le lieu du monde* ». Mais « le monde n'est pas Son lieu », *אין עולמו מקומו*.

Si l'on applique la règle du Gaon de Vilna, prenons la première occurrence dans la Torah. D. dit :

וְיָקוּוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד, « *que les eaux sous les cieux se rassemblent en un endroit...* »

Rashi explique qu'il s'agit de l'océan, le Netsiv se permet de dire que cela correspond à plusieurs lieux, plusieurs mers.

וְתִרְאָה הַיַּבְשָׁה, « *pour que l'on voie la terre sèche* ».

Le lieu doit être occupé pour permettre à autre chose d'exister. Ce n'est pas pour que l'eau soit à un lieu précis, mais pour dévoiler d'autres lieux, sans eau. Occuper sa place, ce n'est pas simplement faire ce que l'on a à faire. C'est la condition *sine qua non* d'un pour l'autre.

On a une autre occurrence avec Avraham Avinou (il s'appelle encore Avram) : il est arrivé *עד מקום שכם*, « *jusqu'à l'endroit de Shekhem* ». Rashi commente qu'à cet endroit-là, Avraham va prier, et cette prière va être décisive. Lorsque plus tard Shekhem a violé Dina, ses frères Shimon et Lévi ont massacré toute la ville. Ya'akov leur dit : vous êtes fous, tous les *goyim* vont se liguier contre nous, comment va-t-on tenir le choc ? Vous êtes irresponsables ! Ils font alors une réponse très sèche à leur père, on se rappelle qu'ils ont treize ans : devait-on traiter notre sœur comme une prostituée ? lui disent-ils. Et la Torah ne dit rien de plus, comme si c'était eux qui avaient eu le dernier mot. Ce qui les a sauvés, c'est la prière d'Avraham à cet endroit. Il a occupé le lieu pour permettre à d'autres de survivre. C'est donc toujours pour l'autre.

On retrouve le mot *makom* lorsque Avraham retourne à l'endroit où il avait construit le premier autel (*Bereshith*, 13, 4) : il est allé *אל מקום המזבח*. Avraham est allé crier le nom d'Hashem, pour qu'on l'entende au-delà de ce lieu-là. Il va là-bas, il occupe cet endroit, pour faire connaître le nom d'Hashem dans d'autres endroits.

Encore une dernière référence, quand Moshé Rabbenou demande à voir la gloire divine, Hashem lui dit (*Shemoth*, 33, 21) : *הנה מקום אתי*, « *voici un endroit auprès de Moi* ».

Rashi explique : *בהר אשר אני מדבר עמך תמיד יש מקום מוכן לי לצרכך שאטמינך שם שלא תוזק*, « *dans cette montagne où Je te parle en permanence, J'ai un endroit prêt pour toi, pour que Je te cache là-bas et que tu ne sois pas blessé* ».

Hashem dit : Je vais occuper ce lieu-là, pour toi, et de là tu verras ce que tu pourras voir. Tel est le *pshat* de Rashi. Mais le Midrash enseigne que c'est le lieu où réside la Présence divine (מקום שהשכינה שם). Hashem a un lieu qui est Son lieu, si l'on peut s'exprimer ainsi. En occupant Son lieu, Il fait exister le monde.

Donc occuper sa place, y compris dans la famille, c'est occuper sa place de telle sorte que les autres aient une place. Il faut n'occuper que sa place pour que l'autre puisse exister. C'est fondamental. Il ne faut pas laisser sa place, mais au contraire occuper exactement sa propre place, ni plus ni moins. Alors l'autre aura sa place. C'est ce que la Torah enseigne sur la notion de place dans la famille.

Dans la relation pour l'autre, on a besoin que l'autre joue un rôle. Comme je le dis souvent, c'est la notion de *kavod* qui apparaît ici. Le *kavod* consiste à donner du poids à l'autre, qu'il s'agisse des parents, du conjoint ou des enfants, pour que l'autre puisse occuper la place qui doit être la sienne. Il faut lui donner du poids pour cela (la racine du mot *kavod* est justement *kaved*, lourd).

Les enfants ont une obligation de *kavod* à l'égard des parents (je fais un rappel : comme toutes les mitsvoth, cela ne s'applique pas aux enfants de trois ans et demi, il faut les éduquer à cela jusqu'à leur majorité). Cette mitsvah continue après la mort des parents, il y a un deuil de douze mois à leur décès, au lieu de trente jours en général. Dans l'autre sens, ce n'est pas le cas, les parents ne doivent pas observer un deuil de douze mois ל"ב pour leurs enfants : donc ce n'est pas une question de proximité ! Les parents n'ont pas un *din* de *kavod* directement vis-à-vis des enfants. Mais les enfants doivent marquer du *kavod* à leurs parents, pour les installer dans leur rôle. Si les parents doivent arracher leur statut de parents à leurs enfants, cela ne marchera qu'un temps, tant qu'ils sont les plus forts. En réalité, c'est une illusion, cela n'a jamais marché.

C'est la même chose dans le couple. Il n'y a que le mari qui peut faire exister son épouse en tant que telle. Il n'y a que l'épouse qui peut faire exister son mari en tant que tel.

Celui qui a besoin que l'autre joue un rôle doit occuper déjà sa propre place : alors, l'autre aura la sienne. On fait exister l'autre en occupant sa propre place.

On a vu que la relation de fraternité commence entre frères, puis entre frères et sœurs, entre sœurs... Comment est-ce que l'on étend cette relation à l'ensemble des Juifs (puisque la Torah s'exprime en disant אהיך), voire à l'humanité toute entière ?

Par essence, la fraternité n'est pas choisie. On attend un comportement fraternel y compris à l'égard de celui qui ne me plaît pas : ainsi, le prêt à intérêt est interdit vis-à-vis de tout le monde ! La fraternité, tu ne la choisis pas. Cela ne dépend pas de toi, donc on peut étendre cette notion de fraternité si la Torah le demande, depuis ton frère biologique jusqu'à ton frère au sens large, l'humain. Ce n'est pas toi qui choisis qui est ton frère.

Quel est le rôle des enfants dans le *bayith* ? Lors du *matan Torah*, les enfants ont été les garants grâce auxquels nous avons reçu la Torah. Le futur est garant de ce qui s'est passé au Sinaï. On nous a fait crédit dans la mesure où nos enfants vont pouvoir payer. Par exemple, c'est Ya'akov Avinou qui a sauvé Avraham de la fournaise, son petit-fils justifie qu'il soit sauvé !

Quand Moshé tue l’Egyptien qui voulait prendre sa femme à un Hébreu, le texte dit qu’il se tourne d’abord d’un côté et de l’autre (כה וכה), et ‘Hazzal d’expliquer : il a regardé dans les générations qui étaient susceptibles de sortir de cet Egyptien. Si Moshé avait trouvé à la douzième génération quelque chose de positif, il ne l’aurait pas tué ! De même lorsque Kaïn tue Hevel, D. lui dit : קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי, « la voix des sangs de ton frère crie vers Moi ». Les sangs, au pluriel, pour englober toutes les générations qui auraient dû sortir de Hevel.

Dans le rapport entre les parents et les enfants, il y a bien entendu le problème de la transmission. Avraham Avinou est choisi parce qu’il est un bon transmetteur, dit la Torah, parce qu’il va transmettre à son *bayith*, à tout le futur. Mais est-ce bien le cas ? Sur ses deux fils, il n’a que 50% de réussite. Ce n’est pas terrible... Pour les enfants qu’il a eus avec Ketoura, on ne peut pas tellement dire. Yits’hak aussi atteint seulement 50% de réussite. Avec Ya’akov, on passe de un à douze, mais lui-même n’était pas du tout certain d’avoir réussi, ce sont ses enfants qui l’ont rassuré comme on l’a vu.

Yossef croit aussi que son père a échoué, que ses frères ne sont pas la descendance qu’on attend, il se dit : c’est moi qui vais assurer la transmission. Mais il va être remis à sa place avec Madame Putiphar par l’image de son père. C’est-à-dire par l’enseignement de son père. ‘Hazzal disent que Yossef était dépositaire de tout l’enseignement que son père avait reçu durant les quatorze années passées à la yeshivah de Shem et de ‘Ever. Certains disent que c’est un enseignement propre à l’exil, qui était donc destiné tout particulièrement à Yossef, le Maître de l’exil, le Mashia’h de l’exil.

La double part de l’héritage se matérialisera par le fait que ses deux fils vont devenir des tribus, Ya’akov dit en effet à Yossef : tes enfants sont comme mes enfants. Mais avec toute l’importance que l’on accorde au statut de premier né, cela ne se passe pas comme on l’attend, Ya’akov croise les mains pour placer Ephraïm avant Menasheh, il bénit d’abord le plus jeune.

Ces enfants-là sont les seuls qui descendent à la fois de Ra’hel et de Lea. Leur père, Yossef, est le fils de Ra’hel. Et leur mère, Osnat, n’est autre que la fille de Dinah et de Shekhem, qui avait été adoptée par Madame Putiphar. Dans l’ascendance de Menasheh et Ephraïm, il y a donc tout le monde.

Yossef est le *bekhor* qui bénéficie de la double part. Mais on ne voit pas très bien dans la suite ce rôle fondamental. Dans les descendants d’Ephraïm, on trouve effectivement Yehoshou’a, mais aussi Yarav’am, qui va mal tourner. C’est donc mitigé.

Les enfants sont ceux à travers lesquels la Torah va circuler, grâce à la transmission.

La parenté se fonde sur l’amour, le problème est que l’amour ne se prescrit pas. Et pourtant, la Torah demande : « *tu aimeras ton prochain come toi-même* ». Comment imaginer que l’on aime le frère, le prochain, l’étranger... de manière identique ?

On ne peut pas prescrire d’aimer, mais on peut prescrire de respecter. En réalité, il nous est demandé de nous conduire avec autrui comme on se conduit avec quelqu’un que l’on aime.

« Un prêt aux intérêts garantis »

Melaveh Malka du 14/02/09 – מוצש"ק פרשת יתרו –

חנה בת חסיבה de *refouah shlemah*

Nous allons parler ce soir de la mitsvah de *halvaah*, la mitsva de prêter.

Il est dit dans la parashah de la semaine prochaine :

אם כסף תלוה את עמי את העני עמך

« *Si tu prêtes de l'argent à celui qui est du même peuple que toi, au pauvre avec toi (...)* »

לא תהיה לו כנשה

« (...) *ne sois pas comme quelqu'un qui harcèle sans arrêt pour qu'il rembourse.* »

La Mekhilta de Rabbi Yishmaël commente ainsi ce verset : tous les « si » (אם / *im*) dans la Torah expriment un *reshout*, une possibilité, sauf trois qui viennent introduire une obligation. Notre verset est l'un de ces trois cas. Au lieu de « *si tu prêtes de l'argent...* », il faut lire : « *lorsque tu prêteras de l'argent...* »

Les deux autres occurrences sont les suivantes :

A la fin de parashat *Yitro*, juste après les '*asseret hadiberoth*, la Torah nous dit trois choses :

- לא תבנה אתהן גזית, « *et si tu Me fais un autel de pierres* », alors « n'utilise pas des pierres taillées par le fer ». On retrouve ici le mot אם / *im* (« si »). Aucun instrument de fer ne devait être utilisé, les pierres étaient taillées par un insecte, le *shamir*.
- Les *kerouvim*, les chérubins sur le toit de l'arche, qui étaient d'un seul tenant avec le toit de l'arche, devaient être fabriqués en or, et il était interdit de modifier quoi que ce soit, par exemple de les faire en argent ou en platine. Toute modification aurait été considérée comme '*avodah zarah*, un culte idolâtre.
- La voie d'accès au *mizbea'h* devait être un plan incliné impérativement, et non des marches.

Ces trois exigences que formule la Torah après les '*asseret hadiberoth* touchent aux trois interdits les plus importants.

Dans le désert, on construisait des autels en terre. Une fois que l'on arrive en Erets Israël, on commence à construire des autels en pierre, il y a un travail de l'homme, mais une restriction est apportée : on ne doit pas tailler les pierres avec quelque chose qui rappelle le glaive, la violence.

La viande des *korbanoth* est déjà le résultat d'une certaine violence, il a fallu égorger les animaux. La Torah ne veut pas qu'il y ait une forme de résonance entre la violence constitutive de l'autel et la violence du *korban*. C'est une allusion, même éloignée, au meurtre.

Ensuite, les *kerouvim*. De manière générale, au Beith Hamikdash, on n'a aucune latitude pour modifier quoi que ce soit, et si on le fait, cela s'apparente à l'idolâtrie. La *'avodah* au Beith Hamikdash, c'est en quelque sorte jouer avec le feu. Même si c'est sous forme de métaphore, les *korbanoth* sont appelés le pain d'Hashem, il y a un risque évident de confusion, « la cuisine des dieux » n'est pas bien loin. Vous entendez peut-être ici le Rambam, qui dit que c'est une tolérance. Dans ces conditions, si l'on fait quelque chose d'un tant soit peu différent de ce qui est prescrit, on est déjà dans l'idolâtrie.

Et puis, lorsque les Cohanim accédaient à l'autel, ils marchaient à tous petits pas, en mettant le talon à la hauteur de l'orteil précédent, l'écartement des jambes devait être minimal. Si l'on fait des marches, l'écartement est nécessairement plus important. Même si les Cohanim portaient des vêtements, il ne fallait pas qu'il y ait dévoilement de leur intimité par rapport au sol. Un dévoilement qui renvoie aux interdits sexuels de la Torah, à לֹא תגַּף. C'est très lointain, mais on le leur interdit tout de même.

On voit ainsi que le travail des *'asseret hadiberoth* est sans fin. Bien sûr, la Torah demande de ne pas tuer, mais il y a plus à faire. De même pour les autres interdits. Il y a une recherche au-delà de l'interdit dans sa forme grossière, il faut s'en éloigner au maximum. Au Beith Hamikdash, on ne se permet rien du tout.

Ce soir, c'est le problème des pierres pour la construction du *mizbea'h* qui va nous intéresser, car on y trouve le mot אִם / *im*, « si ». Le métal fait référence à la violence de l'épée. « *Si tu construis un autel de pierres...* » Mais la Mekhilta enseigne qu'il n'y a pas le choix ! Il faut lire : « lorsque tu construiras... »

Nous avons donc vu les deux premières occurrences, prêter et construire le *mizbea'h*. La troisième se trouve au début de *Vayikra* : וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכוֹרִים, « et si tu approches une offrande de prémices ». Il s'agit en réalité de l'offrande du 'Omer, qui est une obligation de la Torah. A nouveau, on n'a pas le choix, et pourtant, la Torah l'exprime comme si c'était facultatif : « si » !

Les trois sujets ont, je crois, quelque chose en commun.

D'une part, prêter à un pauvre et ne pas le harceler. Le Gaon rapporte un enseignement de *Hazal* : c'est de l'argent que tu prêteras, pas une marchandise. On touche au problème du *ribit*, du prêt à intérêt. Les 'Hakhamim ont en effet interdit toutes les formes de transaction qui pourraient ressembler à un prêt à intérêt. Par exemple, prêter 10 kilos de blé à quelqu'un qui va les rendre dans trois mois est interdit, parce que si le cours du blé augmente dans l'intervalle, il aura rendu plus que ce qu'il a emprunté ! Dans le cas d'une marchandise, on est moins conscient de l'interdit, c'est pourquoi le verset dit : si tu prêtes, ne prête que de l'argent.

עֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מְלוֹה, « *celui qui emprunte devient au service du prêteur* » (Mishlei, 22, 7). Le מְלוֹה / *malveh* le prêteur, est appelé אִישׁ / *ish*, un homme dans toute sa force. Le mot *ish* est même employé par extension pour Hashem, comme on le dit dans la *Shirah* : *Hashem ish mil'hamah*. Pour l'emprunteur, il n'est pas dit *ish*, on l'appelle juste לֹוֶה / *loveh*. Il y a donc un couple dominant / dominé qui s'installe. C'est pourquoi la Torah demande au créancier de ne pas harceler l'emprunteur, et plus que cela, de ne pas le mettre mal à l'aise, au point de faire un détour pour ne pas le croiser si cela va le gêner.

La Guemara enseigne dans *Baba Metsia* que trois personnes se tournent vers Hashem et n'obtiennent pas de réponse, l'une d'elles est la personne qui prête sans témoins. Si l'on prête, il y a obligation de le faire devant témoins, cela doit être parfaitement clair. A la différence de la *tsedakah*, qui consiste à donner justement dans la discrétion. Le 'Hafets 'Haïm le répétait sans cesse. Comme le dit le verset dans Mishlei (au chapitre 21) : מתן בסתר יכפה אף, « un don discret empêche la colère divine de se développer. »

Le Gaon lit cette distinction directement dans le texte : אם כסף תלוה, si tu prêtes de l'argent, alors את עמי, « à mon peuple », fais-le en présence de témoins. Mais את העני, si tu donnes au pauvre, alors עמך, « avec toi » : tu dois être seul avec lui ! La différence entre le prêt et la *tsedakah* apparaît ainsi dans les mots.

Lorsque le Midrash commente ce verset, il commence par dire : attention à ne pas laisser le pauvre à nu, car s'il se tourne vers Hashem et crie, il sera écouté, et cela se retournera contre toi, qui pouvais prêter et ne l'as pas fait.

Ensuite, faire du bien au pauvre a le pouvoir de sauver la personne au jour du Jugement, enseigne le Midrash.

Et de poursuivre : tous sont éprouvés, l'épreuve du riche, c'est de savoir s'il va ouvrir sa main au pauvre. S'il le fait, dit le Midrash, alors on lui permettra dans le *'olam hazé* de profiter de son argent, et dans le *'olam haba*, il sera sauvé de *Guehinom*. La richesse peut être utilisée pour le mal aussi. On peut citer deux exemples. Kora'h a inventé la théorie : כל העדה כלם קדשים, « toute l'assemblée, tous sont saints ». Il n'y a pas besoin de chef ! Tous sont égaux. Bien sûr, c'est Kora'h qui voulait devenir chef... 'Hazzal ne se trompent pas, chaque fois que la théorie de l'égalité est invoquée, ils savent y discerner une intention moins avouable. Ainsi, à la tour de Bavel, Mitsraïm (l'Égypte) a dit à Koush (quelque chose comme le Soudan, ou l'Éthiopie) : laissons-les dire que l'on est tous égaux, comme nous sommes plus intelligents, très rapidement nous prendrons le pouvoir. La théorie de l'égalité sert à ceux qui visent le pouvoir, elle leur permet de temporiser, pour que personne d'autre n'intervienne ! Ici aussi, Kora'h proclame que tous sont sur un pied d'égalité, il se disait : un jour ou l'autre, ils vont avoir besoin d'argent, et vont faire appel à moi. C'est donc sa richesse qui l'a perdu. L'autre exemple, c'est Haman, il a construit son projet en achetant les Juifs à A'hashverosh.

L'épreuve du riche, c'est de savoir s'il va ouvrir sa main. L'épreuve du pauvre, c'est de savoir s'il va se révolter. La richesse peut aussi servir pour le bien, comme on le voit avec le Roi Yehoshafat. Finalement, l'usage que l'on fait de la richesse peut être pour le bien ou pour le mal. C'est indéterminé.

Dans un quatrième paragraphe, le Midrash enseigne qu'un riche qui fait *tsedakah* et prête sans intérêt, le verset le lui compte comme s'il avait accompli toutes les mitsvoth. C'est énorme. Le modèle dans ce domaine, c'est le prophète Ovadiah, qui était l'intendant du Roi A'hav, et a utilisé sa fortune pour cacher et nourrir les prophètes que le Roi voulait tuer.

Un dernier point. Après avoir construit le Beith Hamikdash, Shlomo Hamelekh a demandé à Hashem la chose suivante : si quelqu'un prie pour avoir de l'argent, et que Tu sais que ce sera mauvais pour lui, ne le lui accorde pas. Il est important de rappeler que par la force de la prière, on peut obtenir quelque chose qui est en fait mauvais pour soi. Shlomo a intercédé pour que cela n'arrive pas dans le domaine de la richesse.

Mais dans les autres domaines, il est toujours possible que l'on obtienne quelque chose qui n'est pas bon ! Ainsi, Hashem demande à Moshé d'arrêter de prier pour entrer en Erets Israël, parce que s'il avait continué, il aurait obtenu effectivement d'y entrer, il savait comment y parvenir. Or cela aurait été mauvais pour lui et pour le Klal Israël. C'est pourquoi dans nos prières, on demande à Hashem de satisfaire nos demandes seulement si elles sont bonnes pour nous : שימלא כל משאלות ליבנו לטובה, « *qu'Il remplisse toutes les demandes de notre cœur pour le bien* ». On fait nous-mêmes le travail, parce que la prière ne garantit pas que ce que l'on a obtenu soit réellement pour notre bien.

Pour revenir à la mitsvah de prêter, la majorité des Rishonim considère que prêter à un pauvre lorsqu'il a besoin est une mitsva de la Torah. C'est l'avis du Rambam, du 'Hinoukh, du Shoul'han Aroukh. Il y a une exception, c'est Abravanel : d'après lui, il n'y a pas de mitsvah, le fait de prêter est laissé à l'initiative de chacun.

Selon la Mekhilta, si quelqu'un a devant lui un Juif et un non Juif qui se trouvent dans la même situation de besoin, le Juif a priorité.

On connaît le verset traitant de la Shemithah (*Devarim*, 15, 7) : ולא תקפיץ את ירך מאחריך : « *et ne ferme pas ta main à ton frère pauvre...* » Attention à ne pas faire de calcul à l'approche de l'annulation des dettes, nous dit la Torah, ne refuse pas de prêter ! En plus de la mitsvah de prêter, il y a donc un interdit de refuser de prêter. Rabbenou Yona, dans son ouvrage *Shaarei Teshouva*, étend l'interdit : d'après lui, cela ne s'applique pas juste à l'approche de l'année sabbatique, mais quelle que soit la cause qui pourrait dissuader la personne de prêter. Rambam n'est pas d'accord : d'après lui, l'interdit n'existe que dans le contexte de la Shemithah.

Dans la Guemara, en plusieurs endroits, on voit que prêter est plus grand que donner de la *tsedakah*. En effet, en prêtant, on évite au pauvre de tomber dans la déchéance et de dépendre des autres. Paradoxalement, on lui évite cette situation en le faisant dépendre d'un prêt ! Probablement, cette dépendance est moins grande que celle de recevoir un don. Comme on l'a vu, on ne doit pas harceler l'emprunteur, et il faut en plus veiller à ne pas le mettre dans l'embarras.

Rambam expose ainsi la mitsva de prêter : ומצוה זו היא היותר חזקה ויותר מחוייבת מכל מצות צדקה, « *cette mitsvah est la plus puissante et la plus impérative de toutes les mitsvoth de tsedakah* » (*Sefer Hamitsvoth*, mitsvah positive n° 197). Rambam considère que la mitsva est de prêter à un pauvre, c'est aussi l'avis de Rashi. Mais d'après le Shoul'han Aroukh, la mitsvah s'applique également à l'égard d'un riche qui, à cet instant, aurait besoin d'argent. D'où le Shoul'han Aroukh l'a-t-il pris ? Le Gaon dit que cela va d'après la Guemara *Sotah*, qui parle aussi par rapport à un riche.

Encore un point important : si l'on a devant soi un pauvre qui ne demande rien, disons par timidité, a-t-on l'obligation d'aller vers lui, pour lui proposer de lui prêter ? Un des grands décisionnaires, le Ma'hané Ephraïm, dit qu'il n'y a pas d'obligation, parce que la mitsva peut être faite avec quelqu'un d'autre. S'il demande, en revanche, il a priorité sur ceux qui viendraient après lui. Le cas inverse fait l'objet d'un débat : si une personne endettée a plusieurs créanciers devant elle, et que l'un réclame le remboursement, elle doit régler à ce créancier en premier, selon le Ketsot Ha'hoshen. Mais le Netivot considère que tous les créanciers sont sur le même plan (en tenant compte bien sûr de l'échéancier de paiement). Comment justifier la démarche du Ketsot ? Certains veulent expliquer que si le créancier ne demande pas, cela revient à dire qu'il n'est pas pressé. C'est comme s'il disait : « je peux attendre ».

Nous avons vu que d'après le Ma'hané Ephraïm, si le pauvre ne demande pas, il n'y a pas obligation de lui prêter. D'un autre côté, si quelqu'un a emprunté, il a la mitsvah de rembourser. פריעת בעל חוב מצוה (*Ketouboth* 86a), ce n'est pas juste une obligation financière. Rashi explique, à partir de la Guemara : lorsque la Torah nous enjoint d'avoir des poids et mesures exacts, il est dit : ton *hin* sera exact, le *hin* étant une unité de mesure. Mais 'Hazal font un jeu de mots, *hin* voulant dire aussi « oui ». Ton « oui » doit être exact, c'est-à-dire que tu dois tenir ta parole ! Rashi en déduit la mitsvah de rembourser sa dette. En effet, l'emprunteur a dit « oui, je vais rembourser », il doit donc faire en sorte que son « oui » soit vrai. Comment ? En réglant sa dette. Tel est également l'avis de Tossfoth Rid, du Ran et du Meiri.

Le Ramban et le Ritva apportent une autre source. Si l'on prête de l'argent avec remise d'un objet en gage, et que l'emprunteur a besoin de ce gage la nuit (si c'est sa couverture, par exemple), on doit la lui ramener tous les soirs, et l'on ne pourra la reprendre que le matin. La Halakhah interdit d'entrer chez lui pour récupérer l'objet, le créancier devra rester à la porte, et c'est l'emprunteur qui lui apportera l'objet. En effet, c'est sa mitsvah à lui de rembourser, la restitution du gage étant une forme de remboursement (de manière non définitive).

Les deux preuves sont assez discutables, en fait. Mais c'est là-dessus que les décisionnaires ont construit cette obligation.

D'après le Mordekhai, celui qui ne règle pas ses dettes transgresse לא תגזל / *lo tigzol*, l'interdit du vol. Quand on dit qu'il y a une mitsvah de rembourser ses dettes, cela ne concerne pas celui qui a contracté l'emprunt, mais ses enfants. Les orphelins ont la mitsvah de payer les dettes de leur père. Mais celui qui a contracté lui-même une dette, a les moyens de rembourser et ne le fait pas, transgresse l'interdit du vol, dit le Mordekhai. Pas moins !

Je voulais apporter quelques éclaircissements sur cette mitsvah. Au-delà de l'interdit de *ribith*, il y a donc une mitsvah de prêter. Evidemment, c'est quelque chose qui coûte, l'argent prêté ne rapporte pas. Mais si cela coûte à celui qui prête, comment se fait-il qu'on lui impose de le faire ? En réalité, c'est un raisonnement faux depuis le départ : Hashem décide à Rosh Hashanah de la situation financière de chacun. Il faut parvenir à vivre avec cela. Si je n'ai pas vraiment besoin de mon argent, il ne me rapportera rien, alors que l'autre, cela va l'aider. Et l'autre, c'est mon frère. A ce titre-là, je dois l'aider, parce que nous sommes dans une société de fraternité. Il n'y a pas d'étrangers, il y a des frères. Savoir que prêter est une mitsvah va m'encourager, je dois le faire ! Et d'après certains, même s'il est riche, et qu'il va gagner de l'argent avec mon argent. Je dois même pouvoir m'en réjouir, il ne m'enlève rien ! אין מלכות נוגעת בהברחה, on n'empiète jamais sur le domaine de l'autre.

Quand David Hamelekh a appris qu'il allait mourir un Shabbath, et qu'il faudrait attendre Motsaé Shabbath pour que l'on s'occupe de son corps, il a prié pour mourir à la sortie du Shabbath, mais Hashem a refusé : cela aurait écourté de quelques heures la royauté de son fils Shlomo. Lui-même aurait bien sûr accepté que son père vive plus longtemps ! Mais David Hamelekh ne peut pas empiéter sur la royauté de son fils. De même, lorsque Moshé Rabbenou voulait entrer en Erets Israël, Hashem a dit non, cela aurait empiété sur la gouvernance de Yehoshou'a. Quand on connaît les rapports qu'il y avait entre Yehoshou'a et Moshé, il n'y a aucun doute que Yehoshou'a aurait été prêt à donner même beaucoup plus pour que Moshé entre en Erets Israël ! Mais c'est Hashem qui décide : on ne peut empiéter sur l'autre.

Notre problème, c'est que nous croyons que l'autre nous prend quelque chose, mais ce n'est pas le cas ! Il est très difficile de raisonner ainsi, je sais. Mais notre *emounah*, notre confiance en Hashem, c'est de croire effectivement à cela.

S'il n'y avait pas une mitsvah, on se poserait la question de savoir s'il y a lieu de prêter ou non. Mais le fait que prêter soit une mitsvah enlève une partie du questionnement. Et si on l'accomplit, les fautes sont passées sous silence au jour du Jugement !

Quel est le lien entre les trois occurrences citées par la Mekhilta de Rabbi Yishmaël ? A chaque fois, le mot $\text{אם} / im$ n'introduit pas un *reshout* (une possibilité), mais une obligation.

On peut proposer le lien suivant entre la construction du *mizbea'h* sans violence, le prêt à intérêt et l'offrande du 'Omer.

Approcher le 'Omer, c'est rendre autorisé le '*hadash*, la nouvelle récolte. On sait que consommer de la nouvelle récolte est interdit tant que l'on n'a pas apporté le Korban 'Omer, l'offrande du 'Omer, au deuxième jour de Pessa'h. Ensuite seulement, la nouvelle récolte est permise aux individus, mais pas au Beith Hamikdash (où l'on offre des *mena'hoth*, des crêpes, et de la farine). La nouvelle récolte ne sera autorisée au Beith Hamikdash qu'à Shavouoth, avec l'offrande des deux pains.

La nouvelle récolte, '*hadash*, symbolise le futur. Cette nouvelle récolte est prête à la consommation, sinon la question ne se poserait pas, mais on doit la garder pour le futur. Le futur, au deuxième jour de Pessa'h, c'est la nouvelle sortie d'Egypte, nous entrons dans une nouvelle année au service d'Hashem. C'est un recommencement.

Prêter au pauvre, à celui qui est économiquement mort, c'est l'empêcher de mourir, de tomber, s'occuper qu'il ne meure pas. Il a un futur branlant, il s'agit de veiller à ne pas le perdre.

Enfin, par rapport au *mizbea'h*, la violence équivaut à empêcher que le futur n'advienne.

Le lien entre les trois est donc dans la construction du futur : ne pas le perdre *beyadaïm* (ne pas le tuer), veiller à ce qu'on ne le laisse pas se perdre (en prêtant au pauvre), et faire en sorte qu'il serve comme un vrai futur (en n'utilisant pas la nouvelle récolte pour l'année d'avant, ce qui reviendrait à lui faire perdre ce qu'elle a de radicalement nouveau, sa qualité de futur).

Ce qui se dit sous la forme de $\text{אם} / im$ (« si ») est ici un impératif, on ne laisse pas de place à cette idée de peut-être. Il est impossible de laisser le futur se perdre, on ne peut envisager de laisser ces choses à l'état de peut-être.

Reste tout de même une question : pourquoi fallait-il le dire sous cette forme ? Si cela doit être, qu'est-ce que cela ajoute de le présenter comme si c'était une éventualité ? Laissons cette question ouverte pour le reste de l'année...