

Voir clair à l'ombre de la Soukah

2026-09-07

D'après un enseignement de Rav Dessler

Neïla, la main tendue et le début de la teshouva

La prière de *Neïla*, ajoutée à *Yom Kippour*, est reliée à la *tefilah* des jours de jeûne institués en temps de sécheresse, de famine ou de pénurie. Dans ce cadre apparaît une formule centrale : « *Ata noten yad la-posh'im* », tu tends la main à ceux qui fauttent, et « *u-yemin'kha shetouva lekabel shavim* », ta main droite est ouverte pour accueillir ceux qui reviennent. Deux mouvements sont distingués : d'un côté, la main tendue vers celui qui s'est écarté ; de l'autre, l'accueil de celui qui a déjà commencé à revenir.

Cette idée est reliée au commencement de la *Shemonéh Esreh* du soir de semaine, où la première demande ordinaire porte sur la *da'at*. Cette *da'at* est d'abord une connaissance par le *sekhel*, par l'intelligence. C'est cela le *nethinat yad* : il est donné à l'homme la possibilité de comprendre, de voir certaines nécessités, de discerner ce qu'il faut faire. Mais cette main tendue n'annule pas le choix humain : il reste à saisir cette main.

C'est le sens de « *Peta'h li ke-peta'ho shel makhath ma'ah* » : qu'il y ait de la part de l'homme une ouverture minuscule, comme le chas d'une aiguille, et alors l'ouverture s'élargit immensément. De même, « *u-yemin'kha* » signifie qu'une fois ce premier mouvement amorcé, tout le reste peut s'ouvrir largement. Il n'est demandé qu'un tout petit commencement, mais réel.

Cette logique est remplacée dans la prière du soir : « *Ahavat 'Olam bet Yisra'el 'amekha ahavta...* » L'amour de *HaShem* se manifeste à travers la *Torah*, les *mitsvot*, les *'houqim* et les *mishpatim*. L'image employée est simple : à un pauvre on donne une petite pièce ; à quelqu'un qui a besoin d'aide on peut faire un prêt ; mais à un enfant on donne ce qu'il lui faut pour toute sa vie. La *Torah* et les *mitsvot* sont cette aide fondamentale donnée à Israël.

À partir de là est introduite une autre idée : dans la vie il y a des rythmes, des cycles. Il y a des moments où tout avance facilement, et des moments où cela descend. Dans les temps favorables, il faut entreprendre ; dans les temps de chute, il ne sert à rien de lancer de grands travaux, il faut au moins se verrouiller pour ne pas tomber plus bas. Ce sont les *yemei ahava* et les *yemei sina*, ou, dans un autre langage, une *qatnout demou'hin*, un état de rétrécissement où l'esprit est « en bas ».

Le soir est précisément un moment de descente. Dans *Ashkivenou*, on demande donc d'être gardé au moment où l'on risque de dégringoler. Pendant la nuit, la *neshamah* monte, mais le *nefesh* est exposé à un danger de chute ; d'où le réveil du matin comme sortie d'un état voisin, sous un certain aspect, d'une mort spirituelle. C'est alors qu'est demandée la protection : « *u-fros aleinou soukat shelomekha* », étends sur nous la *soukka* de ton *shalom*.

Puis vient : « *Tekanenou be-'etsah tovah milfanekha* ». La *'etsah tovah* est ce bon conseil qui peut parvenir jusqu'à l'homme ; ensuite, qu'il descende jusqu'au cœur et devienne effectif, cela dépend de lui. Ce qui importe ici est que ce bon conseil se dévoile sous la forme d'une *soukka shel shalom*. La *soukka* n'est donc pas seulement un objet halakhique : elle exprime une certaine manière d'être gardé dans la précarité même.

La Soukah comme bitoul ha-yesh - annulation du matériel - et comme clarté

La *Soukha* est une *dirat 'araï*, une habitation provisoire. Elle apprend à vivre sans accorder un poids décisif à l'avoir. Dans ce monde, rien n'est définitivement acquis ni absolument stable ; tout est en mouvement. C'est pourquoi, lorsqu'on accomplit la *mitsvah*, il ne suffit pas d'y penser : il faut se rappeler explicitement « בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל » (*ba-Soukoth hoshavti eth Bnei Israël*, "J'ai installé les Bnei Israël dans des Soukoth").

Sur le sens de ces *Soukoth*, une *mahloqeth* est évoquée : s'agit-il de cabanes réelles ou des *Ananéi Kavod*, les nuées de gloire ? Les *Ananéi Kavod* sont liés au mérite d'Aharon. Or la *midah* d'Aharon est *Rodef Shalom*. Cela conduit à interroger le lien entre les nuées protectrices, le *shalom*, et cette installation volontaire dans une existence précaire.

Le Zohar, sur *Parshat Emor*, renforce ce lien. Les *Anané Kavod* viennent du mérite d'Aharon ; quand Aharon meurt, elles disparaissent, ce qui rend possible l'attaque des Cananéens. Mais le Zohar ajoute le thème de « *le'énéi kol Beith Israël* », "aux yeux de toute la maison d'Israël", et celui de *'ayin be-'ayin*, la vision claire. Le jour, la colonne de nuée adoucit et rend praticable le chemin ; la nuit, la colonne de feu permet de voir et protège. Les nuées ne servent donc pas seulement à couvrir : elles permettent de voir clair, de percevoir le dévoilement de *HaShem*.

Dès lors, la précarité de la *Soukah* et le *bitoul ha-yesh* deviennent une condition de la clarté. Plus l'homme est pris dans le poids du matériel, moins il voit clair. Le *shalom* est lié à ce *bitoul ha-yesh* : tant que chacun est occupé à amasser, l'autre devient un obstacle ; dans le matériel, ce que l'un prend, l'autre ne l'a pas. Dans le spirituel, au contraire, le bien de l'autre ne me retire rien. Il n'y a donc pas de vrai *shalom* là où domine la rivalité de l'avoir ; le *shalom* devient possible quand le centre de gravité se déplace vers le spirituel.

Cette idée est reliée au besoin de totalité du *Klal Yisraël*. Même les *resha'im* sont nécessaires ; comme dans les *Arba Minim*, Israël n'est pas complet sans toutes ses composantes. Dans certains *ta'aniot*, s'ils ne se joignent pas, il manque quelque chose d'essentiel. Le *shalom* n'est pas l'effacement des différences, mais la possibilité pour tous de tendre dans une même direction spirituelle.

Dans les textes sur les *Ushpizin*, le jour d'Aharon est marqué par « *Aharon kahana qadisha* ». Sa *qedousah* est la source de ses voies de *'hessed* et de *shalom*. Le Zohar commente : « *Kol ezra'h bi-Yisra'el yeshvou ba-Soukoth* » — ceux qui sont enracinés dans la *qedousah* d'Israël. Le mot *ezra'h* est rapproché de la lumière. La *Soukha* est alors appelée *tzilouta de-mehemnouta*, l'ombre de la *emounah*.

Cette expression est éclairée à partir du *skhakh*. Ce qui distingue la *Soukah*, ce n'est pas d'abord les murs, mais le toit de branchages. Il doit faire plus d'ombre que de lumière,

sans être une couverture étanche. On est protégé de l'horizontal, mais non séparé hermétiquement du ciel. La halakhah elle-même est révélatrice : si l'on est réellement incommodé, on peut quitter la *Soukha*. Cette souplesse est étonnante si on la compare à d'autres *mitsvoth*. Elle montre que la *Soukha* exprime une confiance : on ne cherche pas une protection totale et close, on accepte une protection précaire sous l'ombre de la *emounah*.

Cette idée permet d'évoquer la figure d'Eli'ezer. D'un côté, « *Arour Kna'an* » ; d'un autre côté, Eli'ezer, cananéen d'origine, devient *'eved Avraham*. Le verset « *Kna'an be-yado moznei mirmah* » évoque le Cananéen à la balance trompeuse. Pourtant Eli'ezer a pu sortir, à titre personnel, de cet état de *arour*. Au moment où Avraham refuse l'idée d'un mariage entre sa maison et celle d'Eli'ezer, la séparation demeure : « toi tu es maudit et moi béni ». Mais par son service d'Avraham, Eli'ezer se transforme, jusqu'à devenir « *Bo, baroukh HaShem* ». Il y a donc une possibilité d'entrer sous la *Soukah* par l'attachement à la *qedousah*.

Après Yom Kippour : Soukoth comme réponse au galouth et au piroud

Un *Yalqout* sur *Emor* pose la question : pourquoi faire la *Soukah* après *Yom ha-Kippourim* ? À *Rosh HaShanah*, le monde est jugé ; à *Kippour*, le jugement est scellé. Peut-être Israël a-t-il été jugé pour le *galouth*. Or sortir de la maison pour entrer dans la *Soukah*, c'est déjà vivre une forme de *galouth*. Le texte dit que cela compte « *ke'ilou galu le-Bavel* » : comme s'ils avaient été exilés à Babel.

Le sens en est que la *Soukha* fait déjà le travail du *galouth*. Dès qu'il y a atteinte à l'unité de *HaShem*, à *Son Yih'oud*, on bascule du côté du *piroud* ; et s'il n'y a pas *Ehad*, il n'y a pas de position intermédiaire. Le *piroud* entre les hommes naît du fait que chacun veut prendre la place de l'autre, prendre ce qu'il a, jusqu'à ne plus supporter sa simple présence. L'autre m'empêche d'être tout. C'est ce mouvement-là qui mène au *galouth*.

Mais la sanction de la Torah n'est pas une simple punition ; elle est pédagogique. Le *galouth* sert de *tiqoun*. En exil, on sent qu'on n'est pas installé, pas chez soi ; la volonté de prendre et d'acquérir se relativise. Ainsi le *galouth* peut corriger le *qinyan netilah* et aider à refaire de l'unité. C'est aussi pourquoi celui qui a tué *beshogeg* part en exil : même l'involontaire révèle ici un défaut d'attention à autrui, un manque de présence à la possibilité qu'un autre soit là et puisse être atteint.

La *mitsvah* de *Soukah* produit un effet analogue sans qu'il soit besoin du *galouth* lui-même. Le *bitoul* du *gashmiouth* conduit à l'unité et au *shalom* ; entrer dans la *Soukah*, c'est faire l'économie du *galouth* en en recevant le *tiqoun*.

Cette ligne se prolonge dans l'image de la *soukah* du Léviathan pour le *'Olam ha-Ba*. Cette *soukka* symbolise une réalité où les membres d'Israël sont reliés les uns aux autres par des relations de *'hessed*. Le *Klal* ne se réduit pas à une masse humaine tenue ensemble par contrainte ; il faut de vraies relations. Sans *'hessed*, il n'y a pas de *Klal*.

C'est pourquoi la *Soukah* vient avec les *'Arba Minim*. Ces quatre espèces manifestent concrètement l'union de composantes différentes, y compris celles qui n'ont « ni goût ni odeur », ni *Torah* ni *ma'asim tovim*. Il n'est pas question de les perdre ; c'est précisément

le rassemblement qui permet la *kaparah* commune. Ainsi, l'unité n'est pas accessoire à la fête : elle en est le contenu même.

Le rappel exigé dans la *mitsvah* de *Soukah* prend ici tout son sens : « *lema'an yed'ou doroteikhem ki ba-Soukoth...* » Si *HaShem* a fait habiter Israël dans des *Soukoth* à la sortie d'Égypte, ce n'est pas accidentel. Il aurait pu y avoir des palais ; il y a eu des *Soukoth*. Dès la sortie d'Égypte, il fallait apprendre le *bitoul ha-yesh*, l'annulation du matériel. L'Égypte représente un enfermement dans le matériau, dans la fabrication des briques, dans un monde du pur "yesh". Sortir d'Égypte sans apprendre ce *bitoul* serait ne pas être vraiment sorti. Sans la *Soukha*, spirituellement, on reste encore en Égypte.

Eveil d'en-haut, Ushpizin et le travail des middoth

À propos de la discussion entre Rabbi Yehoudah et les *'hakhamim* sur la *Soukha* comme *dirat qeva* ou *dirat 'araï*, il est dit que les deux approches sont « *Elokim 'haïm* ». Cela ouvre sur deux mouvements du travail spirituel. Il y a un *bitoul ha-yesh* qui vient d'en bas : l'homme lutte intérieurement contre son *yetser hara'*, avance progressivement, étape après étape. Mais il y a aussi une mise en marche venue d'en haut, comme dans « *Ata noten yad la-posh'im* » : c'est *it'arouta de-le'ila*, un éveil d'en-haut.

La sortie d'Égypte a commencé de cette manière. L'élan initial ne vient pas de la maturité du peuple, mais d'un mouvement divin qui met les choses en route. Le but, pourtant, n'est pas de rester passif ; il faut parvenir à l'autonomie, comprendre par soi-même, penser juste en vérité. Même quand le *galouth* semble "doux", stable, confortable, il faut entrer dans la *Soukha* pour découvrir la précarité réelle de la condition humaine.

L'enjeu est aussi de comprendre que l'effort n'est pas fait pour accumuler l'argent comme fin en soi ; quand l'argent cesse d'être fonctionnel et devient objet de captation, cela relève de l'*avodah zarah*. C'est pourquoi il faut à la fois se barricader contre les entraînements du *yetser hara* et exercer la pensée. Le Rambam est cité : « *vaya'aseh adam binah bein ta'avot* » — l'homme doit faire intervenir de la *binah* entre les désirs. Le travail intellectuel ne se confond pas avec le spirituel, mais il en constitue un passage nécessaire.

À ce point sont introduits les *Ushpizin*. Ils ne sont pas seulement des "invités" symboliques ; ils représentent les *middoth* dont il faut se rapprocher. Les sept *Ushpizin* correspondent aux sept *sefirot* inférieures. Le travail commence "par le haut", c'est-à-dire par la pensée, par la méditation sur ces figures et sur ce qu'elles incarnent.

Le premier jour, c'est *Avraham*, la *midah* de *ahavah* et de *hessed*. Avraham donne sans calcul de rendement. Ses puits sont ouverts à tous, sans paiement. Après avoir nourri, il redirige la reconnaissance vers *HaShem*. Pourtant une question apparaît : ce *hessed* n'est-il pas trop fusionnel ? Il est rappelé que de très nombreux élèves furent faits par Avraham et Sarah, mais qu'il semble n'en être rien resté à la génération suivante. Un *Midrash* dit que tous les élèves d'Avraham s'appelaient "Avraham", et celles de Sarah "Sarah". Cela signifie une fusion telle avec le maître qu'il n'y a plus d'espace intérieur. Ils deviennent des imitateurs. Or là où il n'y a pas de distance, il n'y a pas de transmission véritable. « *Divrei Torah benehem* » suppose un "entre eux", un espace où quelque chose circule.

Cette difficulté est rapprochée de celle des élèves de Rabbi 'Aqiva, morts parce qu'ils ne se donnaient pas de *kavod*. Il ne s'agit pas d'un défaut de politesse extérieure, ni d'une simple méchanceté. Donner du *kavod*, c'est donner du poids. Donner du poids à l'autre, c'est reconnaître qu'il a une manière propre de servir *HaShem*, une façon propre d'entendre la *Torah*, et qu'il faut l'écouter. Même entre grands talmidei h'akhamim, même entre pairs, il faut laisser à l'autre l'espace d'exprimer ce qu'il a découvert.

Cette écoute est essentielle parce que chacun développe "sa version de la Torah". L'image des braises est employée : pour attiser le feu, chacun souffle avec son propre souffle ; or il n'y a pas deux souffles identiques. Chacun apporte une combustion différente. Ne pas donner du *kavod*, c'est penser : "je le connais déjà, cela ne m'apportera rien, cela me fera perdre du temps". Le défaut est là : ne pas comprendre combien l'autre m'est nécessaire pour que ma propre parole de Torah se développe et combien il a besoin, lui aussi, qu'on lui donne ce poids.

De là, le passage à *Yitz'haq* marque l'entrée dans « un autre monde ». Yitz'haq est celui de la *'Aqedah*, de l'expérience extrême où il voit son père prêt à le sacrifier. Toute sa figure est marquée par cette épreuve, par la possibilité d'une mort et d'une recreation, jusqu'aux traditions évoquant une nouvelle *neshamah*. Il ne copie pas son père. La suite, avec Ya'aqov et les autres figures, demande encore à être pensée sous l'angle des *middoth* propres à chacun.

Le point d'aboutissement demeure clair : le travail spirituel passe par une transformation des *middoth*. Sans évolution dans les *middoth*, il n'y a pas de vraie construction intérieure. La *Soukah*, les *'Ananéi Kavod*, le *shalom*, le *bitoul ha-yesh*, les *'Arba Minim* et les *Ushpizin* convergent tous vers cette même direction : sortir de l'emprise du matériel, faire place à l'autre, retrouver l'unité, et apprendre à voir clair sous l'ombre de la *emounah*.