« Vayédaber HaShem el Moshé a'harei moth shnei bnei Aharon »
(Vayiqra16)

Commentaire sur le verset :

« HaShem parla à Moshé après la mort des deux fils d'Aharon »

A'HAREI MOTH RABBAH 41

Work in progress

Introduction en cours de rédaction

D'après les cours d'Octobre à Novembre 2013.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 1 *« Après la mort des deux fils d'Aharon » (Vayiqra 16:1). Rabbi Shim'on ouvrit l'enseignement : « Tout arrive également à tous : un même sort atteint le juste et le méchant » (Qoheleth 9:2).*

« Le juste », c'est Noa'h, comme il est dit : « Un homme juste » (Bereshith 6 : 9). Rabbi Yo'hanan dit au nom de Rabbi Eli'ezer fils de Rabbi Yossi haGelili : Lorsque Noa'h sortit de l'arche, un lion le frappa et le blessa. Il fut déclaré inapte à offrir des sacrifices, et c'est son fils Shem qui offrit à sa place.

« Le méchant », c'est Paro' Nekho. Lorsqu'il voulut s'asseoir sur le trône de Shlomoh, il ne connaissait pas ses mécanismes. Un lion le frappa et le brisa. L'un mourut boiteux, et l'autre mourut boiteux. C'est ce qui est écrit : « Un même sort atteint le juste et le méchant ».

« Le bon, le pur et l'impur » (Qoheleth 9:2). « Le bon », c'est Moshé, comme il est dit : « Elle vit qu'il était bon » (Shemoth 2:2). Rabbi Méïr dit : il naquit circoncis.

« Le pur », c'est Aharon, qui œuvrait à la purification d'Israël, comme il est dit : « Il marcha avec Moi dans la paix et la droiture, et il ramena beaucoup de gens de la faute » (Malakhi 2:6). « L'impur », ce sont les explorateurs. Ceux-ci parlèrent en louange de la terre d'Israël, ceux-là en dirent du mal. Ceux-ci n'entrèrent pas, ceux-là n'entrèrent pas. C'est ce qui est écrit : « Le bon, le pur et l'impur ».

« Celui qui offre et celui qui n'offre pas » (Qoheleth 9:2). « Celui qui offre », c'est Yoshiyahou, comme il est dit : « Yoshiyahou donna aux gens du peuple du petit bétail, agneaux et chevreaux » (Divrei haYamim II-35:7). « Celui qui n'offre pas », c'est A'hav, qui abolit les sacrifices. C'est ce qui est écrit : « A'hav lui fit sacrifier de nombreux moutons et bœufs » (Divrei haYamim II-18 :2). Il fit un festin, mais non des sacrifices. L'un mourut transpercé de flèches, et l'autre mourut transpercé de flèches. C'est ce qui est écrit : « Celui qui offre et celui qui n'offre pas ».

« Comme le bon, ainsi le pécheur » (Qoheleth 9:2). « Le bon », c'est David, comme il est dit : « Il l'envoya chercher ; il avait belle apparence » (Shemou'el I 16:2). Rabbi Yits'haq dit : « Belle apparence » en halakhah ; quiconque le voyait se souvenait de son étude. « Le pécheur », c'est Nevoukhadnetsar, comme il est dit : « Délivre tes fautes par la justice » (Daniel 4:24). L'un bâtit le Temple et régna quarante ans, l'autre détruisit le Temple et régna quarante ans. C'est bien : « Un même sort… »

« Celui qui prête serment » (Qoheleth 9:2), c'est Tsidqiyah, comme il est dit : « Il se rebella contre le roi Nevoukhadnetsar » (Divréi haYamim II-36 :13). « Comme celui qui craint de prêter serment », c'est Shimshon, comme il est dit : « Shimshon leur dit : jurez-moi que vous ne me frapperez pas vous-mêmes » (Shoftim 15:12). L'un mourut les yeux crevés : « Il creva les yeux de Tsidqiyahou » (Melakhim II-25:7), et l'autre mourut les yeux crevés : « Les Pelishtim

l'empoignèrent et lui crevèrent les yeux » (Shoftim 16:21). C'est ce qui est écrit : « Un même sort atteint celui qui prête serment… »

Autre lecture : « Un même sort », ce sont les fils d'Aharon, comme il est écrit à leur sujet : « Il marcha avec Moi dans la paix et la droiture » (Malakhi 2:6). « Le méchant », c'est la faction de Qora'h, comme il est écrit à leur sujet : « Éloignez-vous… » (Bamidbar 16:26). Ceux-ci entrèrent pour offrir dans la discorde et sortirent brûlés. Ceux-là entrèrent pour offrir sans discorde et sortirent brûlés.

« Il y a un même sort pour le juste et pour le méchant ». L'ouverture sur Qoheleth 9:2 introduit une égalité apparente des sorts : le même terme peut advenir au juste et au méchant, sans distinction visible. Le Midrash exploite cette proposition pour mettre en tension l'idée d'une justice divine différenciée et l'expérience empirique d'une mort identique.

L'égalité évoquée concerne la modalité de la mort – la forme –, non sa cause ou sa signification. Le texte vise à préserver l'exigence d'intelligibilité des distinctions morales, sans nier le fait que l'événement de la mort ne permet pas toujours de les percevoir.

Le recours à ce verset comme introduction au décès des fils d'Aharon engage une problématisation : comment comprendre une mort identique pour des figures aussi opposées que les enfants d'Aharon et la communauté de Qora'h ? La tension ne sera pas annulée mais déployée dans une série d'exemples contrastés, où chaque couple associe une figure de justice et une figure de faute, toutes deux frappées d'un même sort extérieur.

« Pour le juste : c'est Noa'h » / « Pour le méchant : c'est Pharaon Nekho ». Noa'h, qualifié de juste, est frappé à sa sortie de l'arche par un lion qui l'empêche d'apporter un sacrifice, laissant à son fils Shem le soin de le faire à sa place. À l'inverse, Pharaon Nekho, figure de révolte, est frappé par un lion alors qu'il tente de s'asseoir sur le trône de Shlomoh. Le parallèle entre les deux repose sur une même blessure, mais dont les causes sont opposées : l'un est empêché malgré sa légitimité, l'autre est sanctionné pour son intrusion.

Le même sort – être mutilé par un lion – devient l'élément de comparaison. Pourtant, dans un cas, le coup est reçu dans la fidélité à une mission, dans l'autre, dans la prétention à un pouvoir illégitime. La modalité identique de la mort ou de la souffrance n'a pas la même signification. Shem remplace Noa'h au service, alors que Nekho s'effondre seul. La substitution du fils chez Noa'h suggère une continuité du mérite. L'échec de Nekho, lui, reste sans relais.

« Pour le bon, pour le pur et pour l'impur ». Trois figures sont désignées : Moshé comme bon, Aharon comme pur, les explorateurs comme impurs. Il y a une gradation morale et spirituelle : Moshé, dès sa naissance, porte l'indice d'une bonté évidente, interprétée comme sa circoncision innée ; Aharon, investi de la purification d'Israël, incarne la capacité à transformer la faute ; les explorateurs, à l'inverse, incarnent une parole qui discrédite la terre, malgré l'unanimité du statut final – aucun n'entre. Le Midrash donne à voir des fonctions spirituelles différenciées – celui qui est né bon, celui qui agit pour purifier, et ceux qui transgressent par la parole – mais les inscrit tous dans un même sort, celui de ne pas entrer. Cette symétrie du sort de ceux qui louent et de ceux qui calomnient montre que, parfois, la destinée ne révèle pas immédiatement la hiérarchie des intentions.

« Ceux-ci ne sont pas entrés, ceux-là ne sont pas entrés ». Le Midrash souligne que tous n'ont pas agi de la même manière : certains ont loué la terre, d'autres (parmi les explorateurs) l'ont critiquée, mais aucun n'a pu y entrer *(le Midrash ne parle pas ici de Caleb et Yehoshoua' qui, eux sont entrés)*Une même sanction peut frapper des niveaux de faute différents. Le verset de Qohélet est ici mis en œuvre dans sa portée la plus problématique : l'histoire ne distingue pas toujours les mérites relatifs. Le Midrash ne nie pas qu'il y ait une hiérarchie morale, mais montre qu'elle ne s'imprime pas nécessairement dans la trajectoire visible. Le sort identique de la plupart des explorateurs induit une lecture exigeante du rapport entre jugement divin et ses conséquences visibles D'autres critères que la justice immédiate président à l'histoire.

« Pour celui qui sacrifie : c'est Yoshiyahou ; pour celui qui ne sacrifie pas : c'est A'hav ». Yoshiyahou, qui a ravivé le service du Temple et offert des sacrifices pour le peuple, est opposé à A'hav, qui a aboli le culte sacrificiel. Pourtant, tous deux meurent transpercés par des flèches. Le Midrash relève cette symétrie pour mieux en souligner la difficulté. La modalité de la mort — par les flèches — est identique, mais elle ne reflète pas la réalité spirituelle des protagonistes. Yoshiyahou agit avec ferveur pour restaurer l'alliance, tandis qu'A'hav s'est détourné du service divin. Le premier est présenté comme un roi pieux, le second comme un roi idolâtre. L'usage du même verbe – "zava'h" – dans les deux cas renforce le contraste : Yoshiyahou offre des sacrifices légitimes ; A'hav offre des festins privés. Le Midrash distingue entre l'acte rituel prescrit et la consommation détournée de la fonction sacrificielle. La similitude des faits apparents masque des écarts fondamentaux dans le rapport à HaShem.

« Comme le bon, comme le fauteur ». David est désigné comme « bon » – « tov ro'i » – et interprété comme maître en halakhah, dont la vue seule ravivait l'étude. Il est mis en parallèle

avec Nevoukhadnetsar, qui pourtant construit un Temple, comme David, et règne également quarante ans. Cependant, il est défini comme fauteur, car il détruit à la fin ce que l'autre a initié.

Le Midrash juxtapose deux figures royales qui ont contribué à la construction ou à la destruction du Temple, et ont régné durant une période identique. Le mérite de David réside dans son lien vivant à l'étude et à la loi, pas seulement dans l'acte matériel de construction. À l'inverse, la participation de Nevoukhadnetsar à la reconstruction ne rachète pas la destruction qu'il commet.

La reconnaissance de David comme « bon » repose sur sa capacité à faire surgir chez autrui la mémoire du savoir. Cette transmission indirecte de la Torah s'oppose à la violence de Nevoukhadnetsar, qui réduit le Temple à un enjeu de pouvoir. La même durée de règne souligne l'ironie d'une égalité apparente, qui recouvre une dissymétrie absolue des valeurs.

« Celui qui jure : c'est Tsidqiyahou ; comme celui qui redoute le serment : c'est Shimshon ». Tsidqiyahou trahit son serment d'allégeance à Nevoukhadnetsar, tandis que Shimshon, au contraire, exige un serment pour se prémunir d'être frappé. Le premier est parjure, le second fidèle à sa parole et soucieux de la respecter. Ils sont cependant frappés de la même manière :: ils sont livrés, humiliés, et trahis par leur entourage.

L'association vise à montrer que le serment, parole sacrée, peut être source de chute dans les deux cas. Mais le contenu moral des deux figures reste opposé : Tsidqiyahou incarne la transgression d'un engagement, tandis que Shimshon demande précisément qu'on ne le transgresse pas. Le serment est révélateur de la posture intérieure face à l'engagement.

Le Midrash introduit ainsi une réflexion sur la parole donnée, sa portée et ses risques. Dans les deux cas, c'est la parole qui structure le futur. Mais l'un désavoue ce qu'il a juré, l'autre l'invoque pour être protégé. Le même cadre formel produit deux issues opposées.

« Celui-ci est mort les yeux crevés, celui-là est mort les yeux crevés ». La cécité de Tsidqiyahou et celle de Shimshon introduisent une nouvelle égalité tragique. Les deux terminent leur vie privés de la vue, mais les contextes sont radicalement distincts. Tsidqiyahou est aveuglé après avoir vu ses enfants tués, dans un châtiment qui couronne sa révolte. Shimshon est aveuglé par les Pélishtim, alors qu'il agit, selon son vœu de nazir, dans une logique de consécration.

Dans les deux cas, la privation des yeux est le signe d'une déchéance. Mais pour Shimshon, cette perte ne l'empêche pas d'accomplir sa mission ultime, tandis que pour Tsidqiyahou, elle

marque l'annulation totale de sa royauté. La souffrance physique, identique dans sa forme, révèle ainsi deux niveaux opposés de rapport à la faute.

Le Midrash lie la vue au discernement moral. La perte des yeux devient l'image d'une perte de lucidité, mais selon des chemins différents : dans l'un, elle sanctionne un aveuglement intérieur préalable ; dans l'autre, elle précède une forme de rédemption dans l'acte final.

« Ceux-ci sont entrés pour offrir dans la discorde et sont sortis brûlés ; ceux-là sont entrés pour offrir sans discorde et sont sortis brûlés ». Le Midrash compare les fils d'Aharon et l'assemblée de Qora'h. Tous sont morts brûlés en entrant dans le sanctuaire, bien que les premiers l'aient fait sans discorde, et les seconds dans une rébellion déclarée.

Le contraste entre les deux groupes porte sur l'intention : les fils d'Aharon ne visaient pas à s'opposer à Moshé ni à l'ordre établi, alors que Qora'h remet en cause l'autorité prophétique. Pourtant, les deux sont frappés de la même manière. Le Midrash ne cherche pas à lisser cette tension, mais à la souligner, selon la logique de Qoheleth : *miqré e'had*. La proximité avec le sanctuaire exige une pureté de position et une adéquation parfaite entre la fonction et le moment. Toute déviation, même sans révolte explicite, devient intenable. Ce rapprochement sert aussi à réévaluer la gravité du geste des fils d'Aharon : sans être ouvertement fautif, il excède la limite.

« Il y a un même sort ». Le Midrash revient à son verset-source et élargit encore la portée de son affirmation. La répétition du verset de Qoheleth vient clore la série des parallèles tragiques, mais cette fois-ci il n'est rattaché à aucune figure précise. Il devient un énoncé global, qui embrasse toutes les occurrences précédentes.

La mention finale inscrit les fils d'Aharon dans cette dynamique : eux aussi, bien que purs, sont morts par le feu. Ils n'agissaient ni en rébellion, ni en impureté, mais sont touchés par le même sort que les réprouvés. L'usage du même sort devient la marque d'un monde où le critère apparent – la mort – ne révèle pas à lui seul le mérite ou la faute.

Le Midrash propose une relecture du tragique : l'issue identique ne doit pas masquer les différences morales. Mais elle oblige à reconnaître que dans ce monde, le mérite ne garantit pas l'issue. Ce constat n'est ni une mise en équivalence, ni un effacement du sens, mais un dévoilement de la complexité de la justice divine.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 2 *Autre explication : « Après la mort » (Vayiqra 16 :1).*

Rabbi Lévi introduisit ainsi : « J'ai dit aux arrogants : ne soyez pas arrogants » (Tehilim 75 :5). « Aux arrogants » (holelim) — à ceux dont les pensées sont confuses et l'esprit agité, remplis de troubles intérieurs. Rabbi Lévi les appelait alelaya *— des porteurs de désastre, car ils amènent la détresse dans le monde.*

« Et aux méchants : n'élevez pas la corne » (ibid.) — HaQadosh Baroukh Hou dit aux méchants : « Les justes n'ont pas goûté à la joie dans Mon monde, et vous, vous voudriez vous réjouir ? »

Reish Laqish dit au nom de Rabbi Shim'on ben Menasya : Le talon d'Adam haRishon faisait pâlir l'éclat du soleil — à plus forte raison, la lumière de son visage. Ne t'étonne pas : selon la coutume du monde, lorsqu'un homme façonne deux objets, l'un pour lui-même, l'autre pour sa maison, lequel orne-t-il davantage ? Celui qui est pour lui. Ainsi, Adam haRishon fut créé pour le service de HaQadosh Baroukh Hou, et le soleil pour servir les créatures.

Rabbi Lévi dit au nom de Rabbi 'Hama bar 'Hanina : Treize dais nuptiaux furent tissés pour lui par HaQadosh Baroukh Hou dans le Gan 'Eden, comme il est dit : « Dans l'Éden, jardin d'Eloqim, tu étais ; tout joyau précieux couvrait ton vêtement : rubis, topaze et diamant, chrysolithe, onyx et jaspe, saphir, escarboucle, émeraude et or ; le travail de tes tambourins et de tes colliers était en toi, préparé le jour où tu fus créé » (Ye'hezqel 28 :13).

Rabbi Shim'on ben Laqish dit : [il y en avait] onze. Les Sages disent : dix. Mais il n'y a pas de divergence : Celui qui les compte treize considère que « tout joyau précieux couvrait ton vêtement » désigne trois pierres. Celui qui les compte onze n'en fait qu'une seule. Celui qui les compte dix n'en tient aucun compte. Et après toute cette grandeur, il est dit : « Car tu es poussière, et vers la poussière tu retourneras » (Bereshith 3:19).

[HaQadosh Baroukh Hou poursuit :]

Avraham n'a pas connu la joie dans Mon monde — et vous, vous prétendez vous réjouir ? Un fils lui est né à l'âge de cent ans, et à la fin, HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Prends, s'il te plaît, ton fils » (Bereshith 22 :2).

Avraham marcha trois jours. Au terme des trois jours, il vit un nuage suspendu au-dessus d'une montagne. Il dit à son fils : « Mon fils, vois-tu ce que je vois ? » — « Oui », répondit-il. — « Que vois-tu ? » — « Je vois un nuage suspendu sur une montagne. » Il dit alors à Yishma'el et à Eli'ézer : « Voyez-vous quelque chose ? » Ils répondirent : « Non. » Il leur dit : « Puisque vous ne voyez rien, et que cet âne ne voit rien non plus — "Restez ici avec l'âne" (Bereshith 22 :5) — [vous êtes] semblables à l'âne. »

Il prit Yits'haq son fils. Il monta sur les hauteurs, descendit dans les vallées. Il le fit monter sur l'une des montagnes. Il bâtit un autel, disposa le bois, organisa les éléments, saisit le couteau pour l'égorger. N'eût été l'intervention d'un ange venu des cieux pour l'appeler, il aurait été égorgé.

Sache que c'est bien ainsi, car Yits'haq retourna chez sa mère. Elle lui demanda : « Où étais-tu, mon fils ? » Il lui répondit : « Mon père m'a pris, m'a fait monter sur les hauteurs, descendre dans les vallées… » Elle s'écria : « Malheur sur le fils d'une femme déchirée par l'épreuve ! Sans l'ange, tu aurais déjà été égorgé ! » Il répondit : « En effet. » À cet instant, elle poussa six cris, correspondant aux six sonneries du chofar. Ils dirent : elle n'eut pas le temps de finir que déjà elle mourait. C'est ce qui est écrit : « Avraham vint pour pleurer Sarah et pour la pleurer » (Bereshith 23 :2). D'où venait-il ? Rabbi Yehoudah ben Rabbi Simon dit : il venait du Har haMoriyah.

Avraham méditait en son cœur : « Peut-être, 'hass veshalom, s'est-il trouvé en lui un défaut, et mon offrande n'a pas été acceptée. » Une voix céleste sortit et lui dit : « Va, mange ton pain dans la joie » (Qoheleth 9 :7). Israël n'a pas connu la joie dans Mon monde. « Israël s'est réjoui en son Créateur » n'est pas écrit, mais : « Israël se réjouira en son Créateur » (Tehilim 149 :2) — ils se réjouiront des œuvres de HaQadosh Baroukh Hou dans le monde à venir. Comme s'il était possible de le dire, HaQadosh Baroukh Hou Lui-même n'a pas connu la joie dans Son monde.

« HaShem s'est réjoui dans Ses œuvres » n'est pas écrit, mais : « Il se réjouira » (Tehilim 104 :31) — HaQadosh Baroukh Hou se réjouira des œuvres des justes dans le monde à venir.

Élishéva bath 'Aminadav n'a pas connu la joie dans ce monde. Elle vit cinq couronnes en un seul jour : son beau-frère roi, son frère nass, son mari grand prêtre, ses deux fils — deux suppléants à la prêtrise, son petit-fils Pin'has — oint pour la guerre. Et lorsque ses fils entrèrent pour offrir [l'encens] et furent brûlés, sa joie se transforma en deuil.

C'est ce qui est écrit : « Après la mort des deux fils d'Aharon » (Vayiqra 16 :1).

« Je disais aux insensés : ne vous livrez pas à l'exubérance ». Le Midrash introduit sa lecture par une citation du Psaume 75, dans laquelle HaShem s'adresse aux « insensés » (holelim) pour leur interdire toute forme d'exubérance. Le terme *holelim* est ici interprété comme désignant ceux dont l'esprit est « confus » (me'arbevaya), c'est-à-dire troublé par des pensées délirantes et toxiques. Le Midrash précise qu'il s'agit d'individus dont le cœur est rempli de *'hal'holiyoht ra'oth*, c'est-à-dire d'idées sombres et destructrices.

Le terme *holelim*, souvent associé dans les textes bibliques à l'insouciance ou à la légèreté, est ainsi réinterprété dans un sens plus lourdement chargé, évoquant une dérive mentale ou

morale profonde. Le lien entre exubérance et confusion se comprend ici comme une critique de la prétention des hommes à se réjouir, sans conscience de la précarité radicale de leur existence.

Le commentaire du Midrash met ensuite en scène Rabbi Lévi, qui les désigne par un terme de l'araméen populaire : *alelaya*, littéralement « les hélas », c'est-à-dire ceux qui font venir le malheur dans le monde. Cette désignation ne vise pas une catégorie pathologique ou accidentelle, mais un type humain récurrent : ceux qui se croient à l'abri et vivent dans la fête permanente, alors même qu'ils provoquent ou précipitent leur propre perte. L'argument central ici est que la confusion mentale, l'insouciance et l'euphorie humaine ne sont pas neutres : elles sont elles-mêmes génératrices de malheur.

« Et aux méchants : n'élevez pas la corne ». Le Midrash poursuit avec la suite du verset de Tehilim, qui s'adresse cette fois explicitement aux « méchants ». HaQadosh Baroukh Hou leur reproche de vouloir se réjouir alors même que les justes, eux, n'ont pas trouvé motif à se réjouir dans le monde.

Le monde est censé offrir la joie à ceux qui sont en conformité avec la volonté divine. Pourtant, les justes ne s'en réjouissent pas — non par incapacité ou ascèse, mais parce qu'ils perçoivent la condition humaine dans sa dimension tragique, et que leur rapport au monde reste marqué par une conscience aiguë de l'exigence divine et de l'épreuve.

L'accusation portée contre les méchants est donc double : non seulement ils veulent se réjouir, mais ils le font dans un monde où la joie véritable n'est pas encore advenue, usurpant ainsi une place qui ne leur revient pas. Leur joie est illégitime parce qu'elle est prématurée, déplacée, et fondée sur l'oubli de la faute et de la perte.

Le contraste entre l'attitude des justes et celle des méchants exprime un enseignement midrashique récurrent : dans l'histoire du monde, les justes précèdent, acceptent l'effacement, portent la douleur sans plainte, tandis que les méchants s'imposent, revendiquent, et se réjouissent sans fondement.

« La plante du talon d'Adam le premier homme obscurcissait le globe solaire ». À travers un enseignement de Reish Laqish, citant Rabbi Shimon ben Menasya, le Midrash introduit une vision grandiose de la création de l'homme. La plante du talon d'Adam, dit-il, éclipsait la lumière du soleil. Cette formulation exprime la grandeur initiale de l'homme comme être porteur d'une dignité et d'une clarté qui excèdent l'ensemble de la création.

Ce talon devient une métonymie d'Adam tout entier : si la partie la plus basse de son corps surpasse le soleil, combien plus son visage, son intériorité, son être spirituel. Le Midrash poursuit d'ailleurs en affirmant que son *qlaster panav*, son rayonnement facial, dépassait toute mesure.

Le Midrash s'appuie sur une analogie simple mais suggestive : de même qu'un artisan fabrique pour lui-même des récipients plus raffinés que ceux qu'il réserve aux autres, ainsi HaQadosh Baroukh Hou a créé Adam avec un éclat supérieur à celui des astres, car Adam est destiné à Le servir directement, tandis que les éléments du monde ne servent qu'indirectement la création.

Cette lecture souligne la place centrale de l'homme dans la pensée de la Création, tout en annonçant, par contraste, la suite du Midrash : une chute à la mesure de cette grandeur.

« Le Saint béni soit-Il lui a noué treize dais nuptiaux dans le Gan Éden ». Rabbi Lévi, au nom de Rabbi 'Hama bar 'Hanina, développe une lecture métaphorique du verset de Ye'hezqel 28,13 : les pierres précieuses y sont interprétées comme autant de *'houpoth* — dais nuptiaux — préparés pour Adam dans le Gan 'Éden.

Trois traditions coexistent ici : celle de treize, onze, et dix dais. Le Midrash explique leur divergence en fonction du statut interprétatif de l'expression « toute pierre précieuse était ta parure ». Celui qui y voit une catégorie multiple compte trois éléments ; celui qui y voit un seul ensemble n'en ajoute qu'un.

Mais la question essentielle est celle de la finalité de cette parure : le Midrash insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un décor, mais d'un usage. Adam est créé *lé-tashmish* de HaQadosh Baroukh Hou — pour Le servir. Les pierres précieuses ne sont pas des ornements inutiles : elles signalent une vocation. La grandeur d'Adam, visible par les '*houpoth* qui lui sont offertes, est une exigence. Et c'est cette vocation, ce rôle central, qui rendra sa faute d'autant plus grave.

« Et après tous ces éloges… car tu es poussière, et vers la poussière tu retourneras ». Le Midrash enchaîne brutalement sur le verset de Bereshith 3 : 19, annonçant à l'homme son retour à la poussière. Le contraste avec la grandeur d'Adam décrite précédemment est saisissant : après avoir été comparé au soleil, paré de treize dais nuptiaux, au centre de la Création et destiné au service de HaQadosh Baroukh Hou, il est réduit à une matière périssable.

Cette cassurerenvoie à la faute qui interrompt l'ordre originel de la Création. Le Midrash ne s'attarde pas ici sur la faute elle-même, mais sur l'effet de ce renversement : la fragilité humaine, l'absurde de la condition mortelle face à l'intention initiale de la Création.

Cette réduction à la poussière intervient malgré les éloges, et non à leur encontre : elle souligne le décalage entre le potentiel de l'homme et sa réalisation. C'est ce décalage que les justes perçoivent, et qui les empêche de se réjouir. L'humilité du juste est ici le fruit d'une conscience aiguë de l'écart entre ce que l'homme est censé incarner et ce qu'il devient après la faute.

« Avraham ne s'est pas réjoui dans Mon monde, et vous, vous voudriez vous réjouir ? » Reish Laqish affirme qu'Avraham pourtant choisi par HaQadosh Baroukh Hou et bénéficiaire de toutes Ses promesses, ne s'est pas réjoui dans ce monde. Le Midrash met en tension la promesse divine et l'expérience vécue : bien que tout le pays lui ait été promis, il n'a pas trouvé de terrain pour enterrer Sarah. Ce décalage devient l'illustration parfaite du refus de jouir du monde sans y voir la concrétisation du projet divin. Ce refus de la joie immédiate n'est pas une forme de moralisme, mais une conséquence directe de la vision du monde propre à Avraham. Il ne réclame rien pour lui-même, et ne considère rien comme acquis, tant que la réalité ne s'est pas alignée sur la parole divine.

La question posée par le Midrash aux hommes ordinaires devient alors une forme de reproche : si Avraham, avec tous les droits spirituels possibles, s'est abstenu de se réjouir, comment pouvez-vous, vous, vous livrer à l'exubérance dans un monde encore marqué par la faute et la mort ?

« Restez ici avec l'âne ». Le Midrash introduit ici le récit de la 'Aqéda. Avraham laisse ses serviteurs à distance, en leur disant : « restez ici avec l'âne », tandis qu'il monte seul avec Yits'haq vers le lieu de l'épreuve. Ce verset est interprété comme un seuil : il distingue ceux qui perçoivent uniquement le visible de ceux qui ont accès à une autre lecture de la réalité.

Les deux serviteurs, selon le Midrash, ne voient rien d'exceptionnel là où Avraham et Yits'haq aperçoivent la nuée divine. Le regard devient ici le critère de l'appartenance : voir la nuée, c'est entrer dans la logique du dévoilement. Ne rien voir, c'est rester du côté de l'âne — symbole de la matérialité brute.

Ce partage montre que la Révélation n'est pas donnée à tous également. L'accès au sens et à l'expérience du divin suppose une disposition intérieure, une vision formée par la fidélité et la confiance.

« Il l'éleva sur une montagne, il construisit un autel, il arrangea le bois… ». Le Midrash reprend ici chaque étape de la 'Aqéda dans une montée dramatique : Avraham élève son fils, construit l'autel, prépare le bois, lie Yits'haq, étend sa main et saisit le couteau. Chaque verbe est pesé, chaque geste minutieusement détaillé, comme pour souligner l'absolue obéissance d'Avraham.

Le Midrash accentue l'aspect paradoxal de l'épreuve : celui qui a reçu la promesse devient l'exécutant de ce qui semble l'annuler. Yits'haq n'est pas tué, mais l'épreuve est réelle, et c'est précisément cette extrémité du geste — jusqu'à la prise du couteau — qui révèle la foi d'Avraham. L'exégèse ici vise une mise en lumière de la structure spirituelle de l'événement. Le fait qu'Avraham ne soit pas arrêté plus tôt dans son geste montre que l'épreuve devait être complète pour que la foi se manifeste. Ce n'est pas l'intention seule qui compte, mais l'acte en son presque-accomplissement.

« À ce moment, Sarah poussa six cris… ». Le Midrash rapporte que lorsque Sarah apprit ce qui était en train de se produire, elle poussa six cris, correspondant aux sons du shofar. Le lien entre les cris de Sarah et les sons du shofar est structurante : ce sont ses cris qui deviennent, en creux, l'origine du shofar entendu au Sinaï et chaque année à Rosh HaShanah (mais d'autres interprétations existent avec la mère de Sisera)

Le cri ici n'est pas simplement une réaction à l'émotion ou à la perte, il est la trace sonore de la conscience d'un déchirement dans l'ordre du monde. Sarah est tenue à distance du récit de la 'Aqéda ; elle ne l'a pas accompagné, mais elle en reçoit l'écho destructeur. Le Midrash inscrit ainsi une asymétrie profonde : l'épreuve d'Avraham se double d'un arrachement vécu par Sarah, dont les cris ne provoquent aucun changement d'action mais qui, paradoxalement, deviennent un modèle pour le shofar modèle né dans l'espace d'un deuil, non d'une victoire.

« Elle n'acheva pas son cri que déjà elle mourut ». Sarah n'a pas eu le temps de faire entendre pleinement sa douleur : la mort la saisit au cœur de son cri. Le Midrash clôt ainsi cette séquence en donnant au cri de Sarah une puissance inachevée, suspendue. Le juste ne meurt pas au terme d'une vie accomplie et paisible, mais au sommet de la tension entre la promesse et la réalité..La joie n'est jamais entière, la fête peut être interrompue, et même les plus grands peuvent mourir dans le moment d'un cri. L'homme ne détient pas les clefs du sens, et c'est précisément dans ce manque que s'inscrit l'appel à la retenue — ne pas se réjouir à la légère, ne pas oublier que la joie elle-même est marquée par la finitude.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 3 *Rabbi Abba bar Kahana ouvrit : « À propos du rire, j'ai dit : il est insensé » (Qoheleth 2, 2). Si ce rire est insensé, que peut donc produire la joie ?*

Il était une fois un notable de Kavoul qui mariait son fils. Le quatrième jour [de la semaine], il convia des invités. Quand ils eurent mangé, bu, et réjoui leur cœur, il dit à son fils : « Monte et apporte-nous un tonneau du grenier. » Le fils monta, fut mordu par un serpent, et mourut. Le père attendit qu'il redescende, mais il ne descendit pas. Il dit : « Je vais monter voir ce qu'il en est de mon fils. » Il monta, le trouva mordu par un serpent, mort, gisant entre les tonneaux. Il attendit la fin du repas. Puis il leur dit : « Mes maîtres, vous n'êtes pas venus bénir mon fils de la bénédiction des mariés. Alors bénissez-le de la bénédiction des endeuillés. Vous n'êtes pas venus le conduire à la 'houpah. Venez le conduire à sa tombe. »

Rabbi Zakaï de Kavoul conclut à son sujet : « À propos du rire, j'ai dit : il est insensé. »

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 4 *Rabbi Youdan de Galilée ouvrit : « Est-ce sur ton ordre que l'aigle prend de la hauteur ? » (Iyov 39, 27).*

HaQadosh Baroukh Hou dit à Aharon : « Est-ce par la parole de ta bouche que Je fais résider Ma Présence sur l'Arche ? Ou est-ce par la parole de ta bouche que Je retire Ma Présence de l'Arche ? »

« Sur un rocher il demeure » (Iyov 39, 28) — c'est le Premier Temple. « Il passe la nuit » — une seule résidence : le Deuxième Temple. « Sur un pic de rocher et dans une forteresse » — nombreuses résidences.

On a appris là-bas : depuis que l'Arche fut retirée, il y avait là-bas une pierre de fondation. Pourquoi ce nom ? Rabbi Yossé ben Rabbi 'Halafta dit : C'est parce que le monde fut fondé à partir d'elle. C'est ce qui est écrit : « De Tsion, perfection de la beauté » (Tehilim 50, 2).

Quelle était la prière du Cohen Gadol, le jour de Yom Kippour, en sortant du Saint des Saints ? Il disait : « Que soit Ta volonté que cette année soit pluvieuse, chaude, et humide. Une année de grâce, de bénédiction, de bon marché, d'abondance, de négoce. Que les enfants de Ton peuple Israël ne soit pas dépendants les uns des autres. Que les uns parmi Israël ne prennent pas autorité sur les autres. Et ne prête pas attention à la prière de ceux qui sont en chemin. » Les Sages de Césarée disaient : « Concernant nos frères de Césarée, qu'ils ne prennent pas autorité. » Les Sages du Sud disaient : « Concernant nos frères du Sharon, que leurs maisons ne deviennent pas leurs tombes. »

« De là, il cherche sa nourriture » (Iyov 39 : 29) — de là, il allait hurler, et prenait la nourriture de toute l'année.

« De loin ses yeux observent » — depuis le début de l'année, il savait ce qu'il y aurait à la fin. Comment cela ? S'il voyait la fumée du bûcher monter vers le sud, il savait que le sud serait rassasié. Si elle montait vers l'ouest, il savait que l'ouest serait rassasié. Vers l'est — que l'est serait rassasié. Et ainsi de suite. Si elle montait au centre du ciel, il savait que le monde entier serait rassasié. Après tous ces éloges, « ses petits avalent du sang » (Iyov 39 : 30) — il voyait ses petits gratter le sol, et se taisait. « Là où sont les morts » — Nadav et Avihou. « Là, elle est » — la Présence divine. Rabbi Youdan au nom de Rabbi Yehoshoua' ben Lévi et Rabbi Bérékhya au nom de Rabbi 'Hiya bar Abba ont dit : « Approchez, portez vos frères de devant le sanctuaire » (Vayiqra 10 : 4) — il n'est pas écrit : « de devant l'Arche », mais : « de devant le Sanctuaire ».

Comme un homme qui dit à son compagnon : « Écarte ce mort de devant cet endeuillé, jusqu'à quand cet endeuillé sera-t-il en peine ? » C'est ce qui est écrit : « Après la mort des deux fils d'Aharon ».

« Est-ce par ta parole que l'aigle s'élève ? » La question adressée à Aharon repose sur une analogie entre l'aigle du verset d'Iyov et la Shekhinah, la Présence divine, qui réside sur l'Arche. HaQadosh Baroukh Hou reproche à Aharon la gravité des paroles prononcées lors de l'épisode du veau d'or. L'interrogation – « est-ce par ta parole que l'aigle s'élève ? » – exprime un double possible : la Shekhinah reposerait-elle sur l'Arche du fait de ta parole, ou s'en retirerait-elle du fait de ta parole ? L'ironie est manifeste : la Présence divine transcende toute autorité humaine. Mais ici, l'ambiguïté tient à ce qu'Aharon n'a pas parlé en son nom propre, mais sous la pression du peuple. La parole fautive a néanmoins produit des conséquences irréversibles. L'identification de l'aigle à la Shekhinah renforce la portée du reproche : l'élévation ou la disparition de cette Présence dépendrait-elle d'une telle parole ? Le Midrash confronte Aharon à l'effet symbolique et concret de son langage.

« Sur le rocher, il s'installe ». La suite du verset d'Iyov est interprétée comme une lecture en creux de l'histoire du Miqdash. « Sur le rocher, il s'installe » renvoie au Premier Temple, où la Shekhinah résidait de manière stable, comme une présence continue. La mention de la « nuitée unique » est associée au Second Temple, résidence discontinue, moins stable, marquée par les exils. Cette opposition entre Bayith rishon et sheni, premier et deuxième Temple, prépare l'évocation de la disparition de l'Arche et son remplacement par la pierre de fondation (Even haShetiyah). Ce remplacement n'est pas une simple substitution matérielle, mais une reconfiguration du rapport entre HaShem et le monde. D'après Rabbi Yossé ben Rabbi 'Halafta, cette pierre fonde le monde . La Shekhinah ne repose plus sur l'Arche mais sur

cette pierre originaire, ce qui marque à la fois une perte (celle de l'Arche) et une inscription plus universelle (le fondement du monde). La citation de Tehilim « de Tsion, perfection de la beauté » vient souligner la centralité indépassable de Tsion dans cette nouvelle géographie.

« Telle était la prière du Cohen Gadol en sortant du Saint ». La prière du Cohen Gadol, en sortant du Qodesh Qodashim à Yom Kippour vise à demander pour l'année à venir un équilibre bénéfique entre pluies, chaleur et rosée, des conditions économiques favorables (abondance, bénédiction, prospérité des échanges), mais surtout un tissu social pacifié. Le verset demande que les membres du peuple ne deviennent pas dépendants les uns des autres – ce qui exprime une volonté d'autonomie et de dignité pour chacun – et qu'aucune domination sociale ne s'impose d'un groupe sur l'autre. L'émergence d'une classe de pouvoir ou d'un groupe d'influence est explicitement rejetée dans cette prière. Le texte précise également qu'il ne faut pas prendre en compte la prière des voyageurs, considérée comme égoïste ou détachée du sort collectif. Le Midrash introduit alors deux traditions régionales : à Césarée, la prière porte sur l'annulation de toute domination ; dans le Sharon, elle évoque la peur que les maisons ne deviennent des tombes, autrement dit, la peur de la mort soudaine.

« De là, il cherche sa nourriture ». Le verset d'Iyov est lu comme décrivant la capacité du Cohen Gadol à voir loin, à anticiper l'année à venir selon la direction de la fumée du sacrifice. Si la fumée monte vers le sud, c'est le sud qui sera rassasié ; vers l'ouest, c'est l'ouest, etc. L'ensemble de ces observations permet au Cohen Gadol de prédire l'abondance ou la pénurie. La fumée devient un signe prophétique, comme une lecture du devenir du monde à partir du lieu du *Qodesh*. Lorsque la fumée monte au centre du ciel, cela signifie que l'ensemble du monde sera nourri. Il ne s'agit pas simplement d'une observation technique : le Midrash fait du Cohen Gadol un médiateur, capable de lire les signes célestes pour traduire le destin terrestre. Cette capacité prophétique se fonde sur une perception aiguë de l'ordre du monde tel qu'il se manifeste dans l'espace du Temple.

« Après tant de louanges ». Le Midrash introduit un basculement brutal : après avoir décrit l'élévation de la Shekhinah, les prières du Cohen Gadol et les signes de bénédiction, il évoque soudain le verset : « ses petits lapent le sang ». Cette cassure marque un retour à la tragédie des fils d'Aharon. L'aigle, devenu image du Cohen Gadol ou du peuple d'Israël, voit ses petits gisant sur le sol, tachés de sang, mais ne réagit pas. Il reste silencieux. L'interprétation midrashique suggère que cette inaction n'est pas indifférence mais douleur indicible, comme si même la parole ne pouvait répondre à l'absurde. Le verset conclut : « Là sont les morts – Nadav et Avihou –, là est la Shekhinah ». HaShem n'a pas quitté les lieux du drame. La Shekhinah ne se retire pas du lieu de la faute, elle réside précisément « là », au point de la

blessure. Ce paradoxe fonde une théologie du deuil : même l'échec, même la perte, ne sont pas en dehors de la Présence divine. La grandeur du Cohen Gadol ne protège pas. Le verset « là est la Shekhinah » désigne un lieu inhabitable, mais irréductiblement habité.

« Approchez-vous et emportez vos frères ». Le verset de Vayiqra 10 : 4 dit : « Approchez-vous, emportez vos frères de devant la Sainteté ». Le Midrash souligne qu'il n'est pas écrit « de devant l'Arche », mais « de devant la Sainteté ». Cette précision s'interprète comme l'expression d'un geste envers Aharon : comme on demanderait à un endeuillé d'écarter le mort de sa vue, pour ne pas prolonger la souffrance. La formulation rappelle une scène de consolation silencieuse, presque intime. HaShem, ici, intervient comme celui qui cherche à alléger la peine d'un endeuillé. La mort des fils d'Aharon est replacée dans une logique de proximité : non pas punition, mais douleur. Le Midrash clôt ainsi ce passage en reprenant les mots d'ouverture de la parashah « A'harei moth shnei bnei Aharon », désormais enrichis d'une résonance existentielle. Le deuil d'Aharon devient le lieu d'une révélation : la Sainteté n'est pas détachée de la perte. Elle s'y révèle.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 5 *Rabbi A'ha et Rabbi Ze'ira ont ouvert : « Même à cela mon cœur frémit et bondit de sa place » (Iyov 37, 1).*

Que signifie "et bondit" (veyitar) ? Cela signifie "il saute", comme il est dit : « pour sauter avec elles sur la terre » (Vayiqra 11, 21).

HaQadosh Baroukh Hou dit : Que les fils d'Aharon ne soient pas comme son bâton, qui est entré desséché et est ressorti frais. Titus le méchant est entré dans le Saint des Saints avec son épée dégainée à la main. Il a transpercé le rideau, et son épée est ressortie pleine de sang. Il est entré en paix et est ressorti en paix. Mais les fils d'Aharon sont entrés pour offrir un sacrifice, et ils sont sortis brûlés. C'est cela qu'il est écrit : « Après la mort des deux fils d'Aharon » (Vayiqra 16, 1).

« Même à cela mon cœur frémit et bondit de sa place ». Le verset d'Iyov est interprété littéralement : le cœur frémit (ye'hérad) et « bondit » (veyitar), ce terme étant rapproché du verbe lenater, sauter. Le frémissement évoque une sidération intérieure, et le bond, un mouvement d'effroi irrépressible. Cette image est mobilisée pour qualifier le choc devant la mort brutale des fils d'Aharon.

Le Midrash met en parallèle deux entrées dans le Saint des Saints : celle de Titus, qui profane le lieu en y pénétrant avec une épée dégainée et en perçant la *parokheth*, et celle des fils d'Aharon, qui entrent pour accomplir un service sacré. L'un est un impie, entré avec violence, l'autre est un officiant légitime. Et pourtant, Titus en ressort indemne, tandis que Nadav et Avihou périssent. Ce contraste radical est l'objet du saisissement évoqué dans le verset d'Iyov.

Cette juxtaposition ne vise pas à atténuer la faute de Titus mais à souligner l'exigence particulière portée sur les proches d'HaShem. La présence divine ne protège pas automatiquement ceux qui s'en approchent ; elle rend au contraire tout écart plus intolérable. Même une intention pure ne suffit pas si elle outrepasse les bornes fixées par HaShem. C'est ce décalage entre l'apparente innocence de l'acte et sa sanction qui provoque l'effroi mentionné en ouverture.

« Que les fils d'Aharon ne soient pas comme son bâton ». Le Midrash ajoute un point d'interprétation qui éclaire la conduite divine dans l'épreuve. HaQadosh Baroukh Hou formule une attente : que les fils d'Aharon ne soient pas comme le bâton de leur père. Le bâton est une image de transformation miraculeuse : sec à l'entrée, il ressort humide et vivant. La métaphore souligne l'élévation possible, la capacité à renaître de manière surnaturelle dans le cadre du service divin.

Nadav et Avihou, en entrant dans le lieu le plus sacré, auraient dû se conformer à ce modèle d'élévation. Leur proximité du sanctuaire exigeait une perfection analogue à celle que symbolise le bâton revenu vivant. Qu'ils ne l'aient pas atteinte ne signifie pas qu'ils ont été fautifs dans un sens profane, mais qu'ils n'ont pas réalisé le niveau de pureté requis

Le Midrash opère ainsi un basculement : c'est un écart invisible, perceptible uniquement à l'aune du sanctuaire qui est sanctionné ici, et non une '*avera* manifeste. L'image du bâton indique que l'attente d'élévation est plus haute que la simple conformité à la loi.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 6 *Rabbi Berekhya ouvrit : « Même punir le juste n'est pas bon » (Mishlei 17 : 26).*

HaQadosh Baroukh Hou dit : Même si J'ai puni Aharon et que J'ai pris de lui ses deux fils, cela n'est pas bon. Mais : « frapper les nobles pour leur droiture » (ibid.) – c'est cela qu'il est écrit : « Après la mort » (Vayiqra 16 : 1).

Rabbi Eli'ezer enseigna : Les fils d'Aharon ne sont morts que parce qu'ils ont rendu une décision halakhique en présence de Moshé, leur maître.

Un jour, un élève rendit une décision halakhique en présence de son maître, Rabbi Eli'ezer. Celui-ci dit à Ima Shalom : « Malheur à l'épouse de cet homme, il n'achèvera pas sa semaine. » Et de fait, la semaine ne s'était pas écoulée qu'il était mort. Les Sages vinrent le voir et lui dirent : « Es-tu un prophète ? » Il leur répondit : « Je ne suis pas prophète, ni fils de prophète » (Amos 7 : 14), mais j'ai reçu cette tradition : tout élève qui rend une décision halakhique en présence de son maître est passible de mort.

« Même si J'ai puni Aharon et que J'ai pris de lui ses deux fils, cela n'est pas bon ». Le Midrash cite le verset de Mishlei : « Même punir le juste n'est pas bon » (Mishlei 17 : 26), que HaQadosh Baroukh Hou applique à Aharon. Même lorsque la justice divine s'exerce, elle n'est pas en elle-même un bien. Punir un juste demeure une dissonance, même si elle est légitimée.

La précision « J'ai pris de lui ses deux fils » souligne l'ampleur de la perte infligée à Aharon, dans un contexte de service divin. Ce n'est pas un jugement sur la légitimité de la sanction, mais une déclaration de principe : frapper un juste, même à bon droit, reste un geste douloureux, voire « non bon ». Il s'agit d'un acte qui blesse l'ordre espéré, pas d'un acte injuste.

Le verset de Mishlei exprime que l'équité peut conduire à des conséquences que la Torah elle-même qualifie de « non bonnes ». Cette reconnaissance n'annule pas la sanction, mais elle en atténue la brutalité en affirmant qu'elle ne s'inscrit pas dans l'idéal.

« Les fils d'Aharon ne sont morts que parce qu'ils ont rendu une décision halakhique en présence de Moshé ». Le Midrash expose ici l'explication majeure de la mort de Nadav et Avihou : un geste d'autonomie halakhique déplacée. L'expression utilisée est technique : *horah halakhah lifnei rabo* – ils ont rendu une décision halakhique en présence de leur maître.

Cette formulation resitue la faute dans un cadre d'autorité : leur erreur n'est pas d'avoir mal tranché, mais d'avoir tranché tout court, devant Moshé, sans avoir été investis de cette fonction. Leur statut élevé n'efface pas la hiérarchie du savoir et de la transmission. La grandeur d'Aharon et de ses fils n'autorise pas une initiative juridique indépendante dans le lieu même où Moshé enseigne.

La faute est donc celle d'un déplacement symbolique : prétendre parler dans un lieu où seul un autre a autorité. Le Midrash choisit de ne pas évoquer ici les autres interprétations de leur mort (offrande non commandée, ivresse…), pour concentrer l'attention sur cette transgression d'ordre institutionnel. Il s'agit moins d'un délit religieux que d'un franchissement des lignes qui structurent la légitimité de la halakhah.

« Tout élève qui rend une décision halakhique en présence de son maître est passible de mort ». Le principe halakhique est universalisé : ce qui a valu mort aux fils d'Aharon vaut pour tout élève. Le Midrash illustre ce principe par un récit exemplaire. Un élève anonyme rend une décision juridique en présence de Rabbi Eli'ezer. Celui-ci ne réagit pas immédiatement par une sanction, mais par une parole : « Malheur à l'épouse de cet homme, il n'achèvera pas sa semaine. » La prédiction se réalise.

Ce récit n'illustre pas une prophétie miraculeuse. Le refus de Rabbi Eli'ezer d'être qualifié de prophète est explicite : « Je ne suis pas prophète ni fils de prophète. » La mort de l'élève ne relève pas d'une intuition surnaturelle, mais d'un principe reçu : tout élève qui rend une halakha devant son maître est passible de mort.

Le Midrash insiste ainsi sur la gravité extrême d'une telle initiative : elle bouleverse la transmission, elle rompt la chaîne qui fonde la légitimité du savoir. Même si l'intention est pure, le geste est considéré comme une atteinte vitale à l'ordre d'enseignement, et la sanction est radicale.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 7 *Rabbi El'azar enseigna : Il est interdit à un élève de rendre une décision halakhique en présence de son maître, tant qu'il ne s'en est pas éloigné d'une distance de douze mil, correspondant au camp d'Israël. C'est ce qu'il est écrit : « Ils campèrent le long du Jourdain » (Bamidbar 33 : 49) – et combien cela représente-t-il ? Douze mil.*

Rabbi Tan'houm ben Rabbi Yirmeyah se trouvait à 'Hefer. On l'interrogeait, et il rendait des décisions halakhiques. Ils lui dirent : « N'as-tu pas enseigné, à la maison d'étude, qu'il est interdit à un élève de rendre une décision halakhique en présence de son maître tant qu'il ne s'en est pas éloigné de douze mil ? Or ton maître, Rabbi Manei, réside à Tsippori ! » Il leur répondit : « Que cela me soit imputé, si je le savais ! » Et à partir de ce moment, il ne rendit plus de décision halakhique.

« Il est interdit à un élève de rendre une décision halakhique en présence de son maître ». Le Midrash généralise ici le principe dégagé précédemment. Ce n'est pas seulement que les fils d'Aharon ont fauté, mais que l'interdit vaut pour tout élève : il lui est formellement interdit de rendre une décision halakhique tant que son maître est présent ou vivant, même s'il est physiquement éloigné.

Le rapport maître-disciple constitue un principe halakhique, doté de règles de légitimité. L'autorité ne se divise pas ; elle ne se partage pas simultanément entre un maître et son élève.

Le fait de trancher en présence de son maître est une usurpation, quel que soit le contenu de la décision.

Cette règle témoigne de l'importance accordée à la transmission orale comme vecteur d'authenticité : on ne peut pas enseigner la halakhah si l'on est encore sous l'autorité directe d'un maître. Ce n'est pas la vérité de la décision qui est en cause, mais la hiérarchie de la parole dans l''étude.

« Jusqu'à ce qu'il soit éloigné de lui de douze mil ». Le Midrash précise ici la portée spatiale de l'interdit. La distance de douze mil correspond à la taille du camp d'Israël dans le désert, selon le verset de Bamidbar (33 : 49). Ce repère géographique devient un critère juridique : un élève ne peut enseigner ou trancher qu'à partir du moment où il est hors du rayon symbolique de la juridiction directe de son maître.

L'idée n'est pas simplement pratique : elle affirme que la présence d'un maître rayonne sur un espace donné, dans lequel aucun autre ne peut instituer un discours halakhique autonome. Trancher dans ce périmètre, c'est créer une seconde voix dans un lieu où seule la voix du maître doit résonner.

L'exemple rapporté concerne Rabbi Tan'houm ben Rabbi Yirmeya, interrogé alors qu'il se trouve à 'Hefer. Des auditeurs lui rappellent que son maître, Rabbi Manei, est encore actif à Tsippori, qui se situe à une distance inférieure à douze mil. Le rappel de l'interdit témoigne d'un consensus communautaire sur cette règle. L'autorité du maître reste contraignante, même à distance.

« Dès ce jour, il ne rendit plus de décision halakhique ». La chute du récit confirme la valeur normative de l'interdit. Rabbi Tan'houm reconnaît sa faute : il déclare ne pas avoir su que son maître résidait encore à proximité, et il s'engage à ne plus enseigner dans cette configuration.

Cette reconnaissance clôt l'enseignement par un exemple de retour à l'ordre. La parole halakhique ne peut se constituer que dans le respect de ses conditions structurelles. Même un maître à venir, comme Rabbi Tan'houm, ne peut initier une prise de parole légitime tant que son propre maître est encore actif dans son périmètre.

Cette note finale reformule, à travers un récit concret, toute la leçon du Midrash sur la mort des fils d'Aharon : la parole juridique n'est pas seulement un savoir, mais une position. Lorsqu'elle est prononcée hors de son lieu légitime, elle devient périlleuse, voire destructrice.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 8 *Bar Qapara dit au nom de Rabbi Yirmeya ben El'azar : Pour quatre raisons les fils d'Aharon sont morts : pour s'être approchés, pour avoir offert, pour le feu étranger, et parce qu'ils n'ont pas pris conseil l'un de l'autre.*

Pour s'être approchés : parce qu'ils sont entrés à l'intérieur du Saint des Saints. Pour avoir offert : parce qu'ils ont offert un sacrifice qui ne leur avait pas été ordonné. Pour le feu étranger : ils ont introduit un feu provenant d'un four. Et parce qu'ils n'ont pas pris conseil l'un de l'autre, comme il est dit : « Chacun prit sa propre encensoir » (Vayiqra 10 : 1) – chacun de son propre chef, sans se concerter.

Rabbi Yirmeyah ben El'azar dit : En quatre endroits, la Torah mentionne la mort des fils d'Aharon, et à chaque fois, elle rappelle leur faute. Pourquoi une telle insistance ? Pour t'enseigner qu'ils n'avaient commis que cette seule faute.

Rabbi El'azar haModaï dit : Viens et vois combien la mort des fils d'Aharon est précieuse aux yeux du Saint béni soit-Il : partout où leur mort est évoquée, leur faute l'est également. Pourquoi cela ? Afin qu'aucune créature ne puisse prétendre : ils avaient commis des actes corrompus en secret, et c'est pour cela qu'ils sont morts.

« Pour quatre choses les fils d'Aharon sont morts ». L'énoncé liminaire de Bar Qapara, transmis au nom de Rabbi Yirmeyah ben Ela'zar, introduit une explication causale de la mort des fils d'Aharon. L'expression « pour quatre choses » organise l'ensemble du développement midrashique selon une structure quadripartite, destinée à cerner les responsabilités spécifiques de Nadav et Avihou. Il ne s'agit pas ici d'un énoncé global ou général sur la justice divine, mais d'une tentative précise d'identification des éléments déclencheurs de leur disparition, justifiant ainsi le rappel répété de leur faute dans la Torah. Cette méthode de classement permet une clarification pédagogique des griefs retenus.

« Pour s'être approchés… pour avoir offert… pour un feu étranger… pour ne pas avoir pris conseil l'un de l'autre ». Le Midrash détaille les quatre griefs évoqués dans l'introduction. L'"approche" renvoie au fait qu'ils ont pénétré dans le sanctuaire interne, au-delà de ce qui leur était permis. L'"offrande" désigne une initiative sacrificielle non commandée, accomplie de leur propre chef. Le "feu étranger" se rapporte à une source de feu profane introduite dans le service, en l'occurrence un feu domestique, incompatible avec la sainteté du rite. Enfin, le fait de ne pas avoir "pris conseil l'un de l'autre" indique une action individuelle, sans concertation ni soumission à une autorité supérieure, ce que le Midrash déduit de

l'expression : « chacun son encensoir ». Cette lecture souligne leur isolement délibéré et leur autonomie fautive, incompatible avec le cadre hiérarchique du service divin.

« En quatre endroits, il mentionne la mort des fils d'Aharon, et à chaque fois, leur faute ». L'énoncé attribué à Rabbi Yirmeyah ben Ela'zar constate que dans chacun des quatre passages de la Torah où la mort des fils d'Aharon est rappelée, leur faute est simultanément mentionnée. Le Midrash tire de cette redondance apparente une signification : la volonté de souligner que leur condamnation ne procédait pas d'une culpabilité latente ou dissimulée. Leur transgression est rendue explicite à chaque fois, non pour alourdir leur faute, mais pour prévenir toute lecture soupçonneuse ou déformante. L'insistance sur cette articulation texte/faute vise à exclure l'idée d'un verdict fondé sur des péchés cachés ou des comportements privés mal interprétés.

« Viens et vois combien la mort des fils d'Aharon est précieuse… ». La suite de l'enseignement développe la finalité du rappel systématique de leur transgression : il ne s'agit pas de les discréditer, mais de témoigner de la gravité exceptionnelle de leur mort. Selon Rabbi Ela'zar haModa'i, cette répétition manifeste l'importance que revêt, aux yeux de HaShem, le décès de Nadav et Avihou. Leur disparition, en dépit de leur faute, demeure marquée d'une certaine noblesse. C'est pourquoi la Torah veille à lier chaque mention de leur mort à celle de leur écart : pour prévenir toute rumeur insinuant que leur châtiment dissimulerait des fautes plus graves ou plus honteuses. Ainsi, le rappel de la transgression agit paradoxalement comme une forme de réhabilitation, en dissipant l'opprobre possible d'un soupçon injustifié.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 9 *Rabbi Manei de Shaav, Rabbi Yehoshoua' de Sikh'in, et Rabbi Yo'hanan au nom de Rabbi Lévi dirent : Pour quatre raisons les fils d'Aharon sont morts, et pour chacune la peine de mort est explicitement écrite :*

– Parce qu'ils étaient en état d'ivresse, et il est écrit à ce propos : « Vin et boisson forte, tu n'en boiras pas […] afin que vous ne mouriez pas » (Vayiqra 10 ; 9).

– Parce qu'ils manquaient d'un vêtement, et il est écrit à ce propos : « Ils seront sur Aharon et ses fils […] afin qu'ils ne portent pas de faute et qu'ils ne meurent pas » (Shemoth 28 : 43). Que leur manquait-il ? La robe, au sujet de laquelle il est écrit : « Elle sera sur Aharon pour officier, et il ne mourra pas » (Shemoth 28 : 35).

– Parce qu'ils sont entrés sans s'être lavé les mains et les pieds, comme il est dit : « Ils laveront leurs mains et leurs pieds afin qu'ils ne meurent pas » (Shemoth 30 : 21), et il est dit : « Lorsqu'ils entreront dans la Tente d'Assignation, ils se laveront avec de l'eau » (Shemoth 30 : 20).

– Parce qu'ils n'avaient pas de fils, et il est écrit à ce propos : « Nadav et Avihou moururent […] et ils n'avaient pas de fils » (Bemidbar 3, 4).

Abba 'Hanine dit : Parce qu'ils n'avaient pas de femmes, comme il est dit : « Il fera expiation pour lui et pour sa maison » (Vayiqra 16 : 6) – « sa maison », c'est sa femme.

« Pour quatre choses les fils d'Aharon sont morts… et dans toutes il est écrit "mort" ». Le Midrash donne un nouvel enseignement cette fois au nom de Rabbi Manei, Rabbi Yehoshoua' de Sikhnin et Rabbi Yo'hanan, citant Rabbi Lévi. L'accent est missur les manquements rituels ou physiques : être en état d'ivresse, ne pas porter les vêtements sacerdotaux requis, pénétrer dans le sanctuaire sans ablutions préalables, et ne pas avoir eu d'enfants. Ce cadrage ancre la faute dans le domaine des lois du sanctuaire et des conditions de pureté du service. Le Midrash prend soin de préciser que pour chacun de ces cas, la Torah établit une association directe avec la mort, appuyant ainsi la gravité intrinsèque de ces transgressions et leur caractère suffisant pour entraîner la sanction suprême.

« Ils étaient ivres… ils manquaient de vêtements… ils sont entrés sans s'être lavés… ils n'avaient pas d'enfants ». Chaque élément est ensuite développé avec rigueur. Le vin et l'alcool sont explicitement interdits aux Cohanim avant l'entrée au sanctuaire, sous peine de mort. Le manque de vêtements sacerdotaux, est également désigné comme motif de condamnation. L'absence d'ablution des mains et des pieds contrevient aux prescriptions de pureté rituelle exigées à l'entrée du sanctuaire, avec là encore, la menace de mort attachée. Enfin, l'absence de descendance est interprétée comme un élément aggravant ou révélateur d'un défaut dans la continuité du service. Cette dernière cause est explicitée à partir du verset de Bamidbar 3 :4, qui mentionne leur mort sans enfants. Ce verset est ainsi lu comme une indication que leur situation personnelle – absence d'alliance conjugale ou de descendance – faisait aussi partie du contexte dans lequel leur mort a été décidée.

« Rabbi Abba 'Hanine dit : parce qu'ils n'avaient pas de femmes ». Le Midrash conclut cette section en précisant, par la voix de Rabbi Abba 'Hanine, que le problème n'était pas seulement l'absence de descendance, mais plus fondamentalement l'absence de vie conjugale. L'interprétation se fonde sur le verset de Vayiqra 16 :6, où le Cohen doit effectuer l'expiation

« pour lui et pour sa maison », interprété comme désignant son épouse. Cela suggère que l'absence d'épouse constitue en elle-même un manquement dans la disposition intérieure au service divin. Il ne s'agit pas d'un reproche moral ou personnel, mais d'une lecture halakhique : être Cohen sans épouse revient à se présenter incomplet dans une fonction qui suppose une assise domestique. Ce dernier motif s'inscrit ainsi dans la continuité des précédents : Nadav et Avihou n'ont pas rempli les conditions requises pour accéder à la fonction, et c'est cela qui explique leur mort selon le Midrash.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 10 *Rabbi Lévi dit : Ils étaient orgueilleux. De nombreuses femmes restaient dans l'attente, célibataires, espérant les épouser. Que disaient-ils ? « L'oncle de notre père est roi, l'oncle de notre mère est prince, notre père est le grand prêtre, et nous sommes les deux vice-prêtres. Quelle femme serait digne de nous ? »*

Rabbi Mena'héma dit au nom de Rabbi Yehoshoua' ben Ne'hemyah : « Le feu a dévoré ses jeunes hommes » (Tehilim 78 : 63) – pourquoi le feu a-t-il dévoré ses jeunes hommes ? À cause de : « Ses vierges n'eurent point de cortège nuptial » (ibid.).

Et encore, il est dit : « À Moshé, Il dit : "Monte vers HaShem" » (Shemoth 24 : 1). Cela enseigne que Moshé et Aharon marchaient devant, Nadav et Avihou après eux, et tout Israël derrière eux. Ils disaient : « Quand ces deux anciens mourront-ils, et nous exercerons la direction sur le peuple ? »

Rabbi Youdan dit au nom de Rabbi Aïvou : Ils se le dirent explicitement l'un à l'autre.

Rabbi Pin'has dit : Ils y ont songé dans leur cœur.

Rabbi Bérakhyah dit : Le Saint béni soit-Il leur dit : « Ne te glorifie pas du lendemain » (Mishlei 27 : 1) – nombreux sont les ânes qui sont morts, et dont les peaux ont été étendues sur celles de leurs mères.

Et encore, il est dit : « Contre les nobles des enfants d'Israël, Il n'étendit pas Sa main » (Shemoth 24 : 11).

Rabbi Pin'has dit : Cela enseigne qu'ils étaient dignes d'être frappés.

Rabbi Hosha'yah dit : Est-ce qu'un collyre est monté avec eux au Sinaï, que tu dises : « Ils ont vu Eloqim » ? Cela enseigne qu'ils ont laissé vagabonder leurs yeux face à la Présence divine.

« Ils ont vu Eloqim » – comme un homme qui regarde son compagnon en mangeant et en buvant.

Rabbi Yo'hanan dit : Ce fut une vision réelle, comme il est dit : « La lumière du visage du roi donne vie » (Mishlei 16, 15).

Rabbi Tan'houma enseigne : Cela montre qu'ils ont découvert leur tête, se sont endurcis dans leur cœur, et ont laissé vagabonder leurs yeux face à la Présence divine.

Rabbi Yehoshoua' de Sikh'in dit au nom de Rabbi Lévi : Moshé n'a pas laissé ses yeux vagabonder face à la Présence divine, et il en a retiré un bénéfice. Il n'a pas laissé ses yeux vagabonder, comme il est dit : « Moshé cacha son visage » (Shemoth 3 : 6). Et d'où sait-on qu'il en a bénéficié ? Il est dit : « Moshé ne savait pas que la peau de son visage rayonnait » (Shemoth 34 : 29). En récompense de : « Il cacha », il mérita : « HaShem parlait avec Moshé face à face » (Shemoth 33 : 11). En récompense de : « Car il avait peur », il mérita : « Ils craignaient de s'approcher de lui » (Shemoth 34 : 30). En récompense de : « De regarder » (mehabit) (Shemoth 3 : 6), il mérita : « Il regarde (yabit) l'image d'HaShem » (Bamidbar 12 : 8).

Nadav et Avihou, eux, ont laissé vagabonder leurs yeux face à la Présence divine, mais ils n'en ont tiré aucun bénéfice.

Et encore, il est dit : « Nadav et Avihou moururent devant HaShem […] et ils n'avaient pas d'enfants » (Bamidbar 3 : 4). Sont-ils morts véritablement devant HaShem ? Cela enseigne que la mort des enfants de justes, durant leur vie, est une douleur pour le Saint béni soit-Il.

Rabbi Youdan de Yaffo posa une question devant Rabbi Pin'has bar Rabbi 'Hama au nom de Rabbi Simon : Ici, il est dit : « Devant HaShem » (Vayiqra 10 : 2), « devant HaShem » (Bamidbar 3 : 4) – deux fois. Et là, il est dit : « Devant Aharon, leur père » (Divrei Hayamim I-24 : 2) – une seule fois. Cela enseigne que c'était deux fois plus dur pour le Saint béni soit-Il que pour leur père.

Il est dit : « Dans le désert du Sinaï » (Bamidbar 3 : 4). Rabbi Méïr dit : Sont-ils morts dans le désert du Sinaï ? Cela enseigne qu'ils ont reçu leur décret de mort dès le Sinaï. Cela s'illustre par une parabole : Un roi mariait sa fille, et découvrit qu'un des garçons d'honneur était porteur d'un défaut. Il dit : « Si je le tue maintenant, je troublerai la joie de ma fille. Demain viendra Ma joie, qu'il meure alors, dans Ma joie et non dans celle de Ma fille. » De même, le Saint béni soit-Il dit : « Si Je les tue maintenant, Je troublerai la joie de Ma fille. Demain viendra Ma joie. »

« Ma fille » – c'est la Torah, comme il est dit : « Le jour de son mariage et le jour de la joie de son cœur » (Cantique des Cantiques 3 : 11). « Le jour de son mariage », c'est le mont Sinaï ; « le jour de la joie de son cœur », c'est la Tente d'Assignation.

« Ils étaient arrogants ». L'expression désigne l'attitude intérieure attribuée aux fils d'Aharon, marquée par une forme d'élévation de soi inappropriée. Cette arrogance ne relève pas seulement d'un trait de caractère personnel, mais d'un positionnement spirituel inadéquat au sein même de la fonction sacerdotale. Elle constitue la première des raisons énumérées dans le Midrash pour expliquer leur mort. L'analyse repose sur une lecture où la grandeur de la fonction n'a pas été habitée avec assez d'humilité, comme si la proximité du Qodesh devenait un facteur d'orgueil, plutôt qu'une source de crainte.

« Quand ces deux vieillards mourront, nous assumerons le pouvoir sur la communauté ». Ce propos attribué à Nadav et Avihou révèle une ambition prématurée : ils anticipent la disparition de Moshé et Aharon, et projettent leur propre accession au pouvoir. Il s'agit d'une faute de regard sur le temps et sur l'ordre des générations. L'attente de la succession est blâmée, mais surtout la volonté de la précipiter dans l'imaginaire ou dans la parole. En affirmant une prise de pouvoir future, ils s'inscrivent dans une logique de maîtrise et de calcul incompatible avec le service désintéressé attendu de la *Kehounah*. L'autorité est donc conçue ici comme position convoitée et non comme charge reçue.

« Le Saint Béni soit-Il leur dit : Ne te glorifie pas du lendemain ». La réponse divine vient sanctionner cette projection humaine. Le verset de Mishlei, introduit ici par le Midrash, n'est pas une simple maxime morale : il révoque l'idée même que l'on puisse disposer de l'avenir. L'orgueil de Nadav et Avihou est ici rapporté à sa racine : une parole sur le futur, prétendument assurée, alors qu'elle relève de l'inconnu radical. Cette parole est jugée non seulement inexacte mais fautive, car elle traduit une volonté de se situer à la place de Celui qui dispose des temps.

« Ils avaient les yeux fixés sur la Présence divine ». Le Midrash poursuit l'examen de la faute en déplaçant l'analyse sur le regard. L'expression désigne ici une transgression subtile : une attitude de regard inapproprié vis-à-vis de la Shekhinah. Le texte semble suggérer que Nadav et Avihou n'ont pas su établir la juste distance face à la Présence. Le regard, qui dans d'autres contextes est loué lorsqu'il traduit une quête ou une contemplation, devient ici problématique, car il rompt avec l'humilité requise

« Nadav et Avihou ont jeté les yeux sur la Présence divine et n'en ont pas tiré profit ». Le Midrash exprime ici que Nadav et Avihou ont perçu une forme de dévoilement de la Shekhinah, mais sans en retirer le bénéfice spirituel attendu. Cette proximité sans

transformation devient alors source de culpabilité. Le problème n'est pas d'avoir vu, mais de n'avoir rien fait de ce qu'ils ont vu. Ce regard resté stérile traduit une absence de travail intérieur. La faute réside dans le décalage entre une élévation de circonstance et une impuissance à l'intégrer. Le texte laisse entendre qu'ils auraient pu faire de cette vision une source de crainte et de vérité, mais qu'ils sont restés enfermés dans leur prétention.

« Nadav et Avihou sont morts devant HaShem ». Le verset cité revient à plusieurs reprises pour situer la mort des fils d'Aharon comme une mort "devant HaShem", pas une mort quelconque Le Midrash souligne cette localisation spirituelle. Leur mort n'a pas lieu dans l'espace profane, ni même à la suite d'un combat : elle survient au cœur du sanctuaire, en pleine tentative d'offrande. Ce lieu, qui devait être celui du service, devient le lieu du châtiment. L'expression "devant HaShem" porte ici une tension : ils sont devant Lui, mais de manière fautive. Leur proximité, au lieu d'être une élévation, devient la cause immédiate de leur disparition.

« Deux fois "devant HaShem", une fois "devant Aharon leur père" » Le Midrash relève le triple emploi de l'expression "devant" : deux fois devant HaShem, une fois devant Aharon. Cette répartition exprime une structure de présence : une présence divine directe, et une autre, médiée par la figure paternelle et sacerdotale. Aharon assiste à leur mort, mais elle ne se déroule pas simplement en sa présence : elle reste centrée sur la rencontre divine. Le Midrash met en relation ces expressions pour souligner la solennité et la gravité de l'événement. La répétition du "devant HaShem" insiste sur le jugement, tandis que le "devant Aharon" introduit la souffrance personnelle du père témoin.

« Ils ont reçu leur décret de mort depuis le Sinaï ». Selon cette lecture, la mort des fils d'Aharon ne constitue pas une réaction spontanée ou contingente, mais l'aboutissement d'un décret ancien. Le Midrash situe ce décret dès le Sinaï, moment de la révélation fondatrice. Cela signifie que leur disparition n'est pas seulement liée à une réalité préexistante dans l'histoire spirituelle d'Israël et pas seulement à une faute ponctuelle. Cette perspective confère à leur mort une dimension prophétique et inscrite dans un ordre plus vaste

« Si Je les tue maintenant, Je troublerai la joie de Ma fille… » Le Midrash rapporte un raisonnement divin : HaShem retarde l'exécution du décret pour ne pas perturber la joie du don de la Torah. Cette formulation — "la joie de Ma fille" — désigne Israël au Sinaï. Le verset souligne ainsi que même dans l'exercice du jugement, HaShem tient compte de la dimension

affective de la relation avec Son peuple. Il ne veut pas troubler la joie de la révélation par l'annonce immédiate de la mort. Cela introduit un principe : le jugement peut être différé pour préserver un moment d'union. Mais cette suspension n'annule pas le décret : elle en diffère seulement la mise en œuvre.

A'HAREI MOTH RABBAH 20:11 *« Ils n'avaient pas de fils » (Bamidbar 3 : 4). Rabbi Ya'aqov bar Avin dit au nom de Rabbi Avin au nom de Rav A'ha : S'ils avaient eu des fils, ceux-ci auraient précédé Éla'azar et Itamar, car nous avons enseigné ailleurs : Celui qui a priorité dans l'héritage a priorité dans les honneurs, à condition qu'il se conforme à la conduite de ses pères.*

« Éla'azar et Itamar exercèrent la prêtrise en présence de leur père Aharon » (Bamidbar 3 : 4). Rabbi Yits'haq dit : de son vivant. Rabbi 'Hiya bar Abba dit : à sa mort. Selon l'opinion de Rabbi 'Hiya bar Abba qui dit à sa mort, il est écrit ici penei (« en présence de »), et il est écrit ailleurs : « Avraham se leva de devant [penei] son mort » (Bereshith 23 : 3) : de même que là-bas c'est après sa mort, ici aussi c'est après sa mort. Selon l'opinion de Rabbi Yits'haq qui dit de son vivant, il est dit ici al penei, et il est dit ailleurs : « Haran mourut en présence de [al penei] Téra'h son père » (Bereshith 11 : 28) : de même que là-bas c'est de son vivant, ici aussi c'est de son vivant.

Si une impureté survint à Aharon, Éla'azar officiait ; si elle survint à Éla'azar, Itamar officiait.

Un jour, Shim'on ben Qim'hit sortit parler avec le roi arabe ; une éclaboussure jaillit de sa bouche sur les vêtements de [Shim'on], qui devint impur. Yehoudah, son frère, entra et officia en tant que Cohen Gadol à sa place. Ce jour-là, leur mère vit deux de ses fils dans la fonction de Cohen Gadol.

On dit : Qim'hit avait sept fils, et tous servirent comme Cohanim Gedolim. Ils lui envoyèrent des messagers et lui demandèrent : « Quelles bonnes actions as-tu accomplies ? » Elle leur répondit : « Jamais les poutres de ma maison n'ont vu les cheveux de ma tête ni la doublure de ma tunique. »

Ils dirent : « Toutes les farines sont de la farine, mais la farine de Qim'hit est de la fleur de farine. » Et l'on appliqua à son sujet : « Toute la gloire de la fille du roi est à l'intérieur » (Tehilim 45 : 14).

Selon Rabbi 'Hiya bar Abba, qui dit à sa mort, quand Aharon mourut, Éla'azar officia. Quand Éla'azar mourut, Itamar officia.

« Ils n'avaient pas de fils ». Le Midrash tire ici une conséquence juridique de l'absence de descendance de Nadav et Avihou. Rabbi Ya'aqov bar Avin enseigne que, s'ils avaient eu des fils, ces derniers auraient bénéficié d'une préséance sur El'azar et Itamar, conformément au principe halakhique selon lequel celui qui précède dans l'héritage précède dans les honneurs, à condition qu'il agisse comme ses ancêtres. Cela implique que la transmission de la prêtrise suit une double exigence : lignage et fidélité au modèle ancestral. En creux, le Midrash souligne que cette absence de postérité constitue une forme de disqualification spirituelle : elle empêche toute perpétuation du statut de leurs pères dans le service sacerdotal.

« El'azar et Itamar exercèrent le sacerdoce en présence de leur père Aharon ». Deux interprétations sont rapportées concernant l'expression « en présence de leur père Aharon ». Rabbi Yits'haq comprend qu'il s'agit d'un service exercé du vivant de leur père, ce qui implique une forme de subordination hiérarchique : Aharon reste Cohen Gadol, tandis qu'El'azar et Itamar officient en tant qu'assistants. Rabbi 'Hiya bar Abba lit, quant à lui, cette expression dans le sens d'« après la mort », par comparaison avec l'expression « devant son mort » dans Bereshith 23. Dans cette perspective, l'exercice du sacerdoce par les deux frères serait une continuité immédiate au décès de leur père, signe d'un passage immédiat de la charge, et non d'une interruption du service.

« Si une impureté survenait chez Aharon, El'azar servait ; si chez El'azar, Itamar servait ». Le Midrash rapporte un principe de fonctionnement pratique du sacerdoce : la substitution temporaire en cas d'impureté. Cette disposition montre que la Kehounah ne dépend pas exclusivement d'un individu unique, mais s'inscrit dans une continuité structurelle. Le service est assuré en toutes circonstances, par une alternance au sein de la même lignée. Ce fonctionnement garantit la permanence du culte et montre la souplesse intégrée dans le dispositif sacerdotal. Le Midrash introduit ici une logique fonctionnelle de la prêtrise, dans laquelle la sacralité ne dépend pas uniquement de la personne mais aussi du rôle qu'elle est apte à assumer à un moment donné.

« Une fois, Shim'on ben Qim'hit sortit parler avec le roi arabe… ». Le Midrash illustre cette logique de substitution à travers une anecdote. Shim'on ben Qim'hit, initialement désigné comme Cohen Gadol, est rendu impur de façon involontaire lors d'un échange avec un roi étranger. Son frère Yehoudah prend sa place pour assurer le service. Ce remplacement ponctuel est immédiatement intégré dans la tradition sacerdotale. Le récit devient ensuite l'occasion de souligner la grandeur de leur mère, Qim'hit, qui mérita que tous ses fils deviennent grands prêtres. Elle attribue ce mérite à son extrême retenue dans l'intimité. Le Midrash conclut en louant la « fine fleur » de sa sainteté, en citant le verset : « Toute la gloire

de la fille du roi est intérieure » (Tehilim 45 : 14). Cette séquence introduit une perspective morale sur la transmission et la dignité, reliant l'intériorité d'une mère à la grandeur visible de ses enfants.

A'HAREI MOTH RABBAH 20 : 11 *Rabbi Abba bar Avina dit : Pourquoi la parashah de la mort de Miryam est-elle juxtaposée à celle de la vache rousse ? C'est pour t'enseigner que de même que la cendre de la vache rousse expie, ainsi la mort des justes expie.*

Rabbi Youdan dit : Pourquoi la mort d'Aharon est-elle juxtaposée à la brisure des Tables ? C'est pour t'enseigner que la mort d'Aharon fut aussi difficile aux yeux du Saint Béni soit-Il que la brisure des Tables.

Rabbi 'Hiya bar Abba dit : Le premier Nissan, les fils d'Aharon sont morts. Pourquoi alors rappelle-t-on leur mort le jour de Yom Kippour ? C'est pour t'enseigner que de même que Yom Kippour expie, ainsi la mort des justes expie.

Et d'où savons-nous que Yom Kippour expie ? Comme il est dit : « Car en ce jour, il fera expiation sur vous pour vous purifier » (Vayiqra 16 : 30).

Et d'où savons-nous que la mort des justes expie ? Car il est écrit : « Ils enterrèrent les ossements de Shaoul » (II Shemouel 21 : 14), et il est aussi écrit : « Eloqim exauça la terre après cela » (ibid.).

« Pourquoi la mort de Myriam est-elle juxtaposée aux cendres de la vache rousse ? » Le Midrash lit dans le voisinage textuel entre la mort de Myriam et le passage des lois de la vache rousse (*parah adoumah*) un principe fondamental : la mort des tsadiqim possède une force de pardon équivalente à celle du sacrifice. Le parallèle inscrit dans la structure même de la Torah une logique de substitution, dans laquelle la perte d'un juste engendre une forme de *kaparah* (expiation) pour la communauté. Ce rapprochement ne repose pas sur une idée abstraite de mérite, mais sur une équivalence fonctionnelle entre la purification par l'offrande et la purification par la disparition du juste.

« Pourquoi la mort d'Aharon est-elle juxtaposée à la brisure des tables ? » Le Midrash poursuit cette logique en rapprochant deux autres événements : la mort d'Aharon et la brisure des *Lou'hoth* par Moshé. Rabbi Youdan en déduit que la disparition d'Aharon fut, aux yeux de HaShem, d'une gravité comparable à celle de la perte des Tables de la Loi. Cette

formulation souligne la centralité spirituelle d'Aharon dans l'économie du camp d'Israël : sa mort constitue une brèche dans l'édifice de la Présence divine. Le Midrash instaure ici un parallélisme dans la fonction structurelle de ces deux événements : dans les deux cas, un pilier de la révélation est rompu.

« Le 1er Nissan moururent les fils d'Aharon ». Rabbi 'Hiya bar Abba situe la mort de Nadav et Avihou le 1er Nissan, au moment de l'inauguration du Mishkan. Cette précision chronologique vient renforcer le paradoxe évoqué plus haut : leur mort coïncide avec un moment de joie nationale. Le Midrash articule ici une tension profonde entre les deux dynamiques : celle de l'enthousiasme collectif et celle de la sanction céleste. L'insertion de ce repère calendaire permet de réinscrire l'événement dans la logique des temps sacrés et d'annoncer la réflexion suivante sur Yom Kippour.

« Pourquoi leur mort est-elle rappelée à Yom Kippour ? ». Le Midrash interroge le lien entre la mort de Nadav et Avihou et la lecture qui en est faite chaque année à Yom Kippour. Il répond que, de même que Yom Kippour est un temps de *kaparah*, la mort des tsadiqim l'est également. Cette association repose sur deux preuves textuelles : l'expiation propre au jour du 10 Tishri (Vayiqra 16 : 30) et l'effet de la mort de Shaoul dans Shmouel II-21 : 14, où la terre est pardonnée après son ensevelissement : la *kaparah* nationale peut se déclencher par le mérite posthume des justes, au même titre que par l'institution d'un jour expiatoire.