

« Ki tavo'ou el haAarets ou-netatem kol 'ets ma'akhal »

(Vayiqra 19 :23,26)

Commentaire sur le verset : « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez tout arbre de nourriture »

QEDOSHIM RABBAH 25

Peut-on marcher dans les voies d'HaShem, s'attacher à Lui lorsqu'on est un être de chair et de sang ? Comment la Torah envisage-t-elle cet impensable ? Qedoshim Rabbah interroge la forme que peut prendre, pour l'homme, la proximité avec HaShem. Le Midrash va subvertir le sens des versets pour nous inviter à passer de l'impensable au possible. Comment ? Dans l'imitation des actes premiers de HaShem, au moment de la Création ou de la promesse faite aux Avoth. Mais c'est tout autant impensable ! Pour le Midrash, ici : planter, bâtir, circoncire, étudier, attendre — chaque geste devient l'occasion d'un alignement entre la vie humaine et le projet de HaShem dans le monde.

L'étude de la Torah y occupe une place centrale, mais elle ne se suffit pas à elle-même : elle exige d'être rendue possible, portée, transmise, soutenue. Le mérite de ceux qui permettent l'étude — qu'ils soient hommes de mitsvoth, commerçants, guerriers ou figures de soutien — est pleinement reconnu, à condition qu'il se rapporte, d'une manière ou d'une autre, à cette centralité de la Torah. La plantation des arbres, l'attente imposée par la 'orlah, le respect du sang ou de l'état de nidah, relèvent tous d'un même principe : inscrire la durée et la maîtrise dans le corps et dans le monde, selon un modèle premier donné par HaShem.

Ainsi se dessine une carte de l'alliance, où chaque fonction est orientée par sa capacité à recevoir, transmettre ou protéger la parole de HaShem. L'homme n'est pas appelé à rejoindre le feu divin, mais à habiter la terre selon des formes qui traduisent, dans ses actes, les gestes inauguraux de HaShem ... gestes inauguraux au sens de l'inauguration de l'alliance.

D'après les cours d'Avril à Juin 2013.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 2 Rabbi Houna et Rabbi Yirmeyah dirent au nom de Rabbi 'Hiya bar Abba : HaQadosh Baroukh Hou est destiné à faire de l'ombre et des dais pour les hommes de mitsvoth auprès des hommes de Torah dans le Jardin d'Éden. Et il y a à cela trois versets. Le premier : « Car à l'ombre de la sagesse, à l'ombre de l'argent » (Qoheleth 7 : 12). Le second : « Heureux l'homme qui fait cela » (Yesha'yahou 56 : 2). Et celui-ci : « Elle est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent » (Mishlei 3 : 18).

Shim'on, frère de 'Azaryah, dit en son nom. Or Shim'on n'était-il pas plus grand que 'Azaryah ? Mais parce que 'Azaryah se livrait au commerce et mettait dans la bouche de Shim'on, c'est pourquoi la halakhah est dite en son nom. Et de même : « Pour Zévouloun, il dit : réjouis-toi, Zévouloun, dans tes sorties, et Yissakhar dans tes tentes » (Devarim 33 : 18). Or Yissakhar n'était-il pas plus grand que Zévouloun ? Mais parce que Zévouloun sortait des lieux habités, se livrait au commerce, venait et mettait dans la bouche de Yissakhar, et lui donnait salaire pour sa peine, c'est pourquoi le verset est énoncé à son nom, comme il est dit : « Réjouis-toi, Zévouloun, dans tes sorties, et Yissakhar dans tes tentes ».

Rabbi Tan'houma dit : Quiconque part en guerre et ne dirige pas son cœur vers la guerre finit par tomber dans la guerre. Mais la tribu de Zévouloun, qu'ils dirigent leur cœur ou non, partent en guerre et sont victorieux. C'est ce qu'il est écrit : « De Zévouloun, partants à l'armée, dressant la guerre, avec un cœur et un autre cœur » (Divrei HaYamim I-12 :34). Que signifie : « avec un cœur et un autre cœur » ? Cela signifie que, qu'ils aient l'intention ou qu'ils n'aient pas l'intention, ils partent et triomphent.

Rabbi Yehoudah ben Pazi enseigna : Qui ôtera la poussière de tes yeux, Adam le premier homme, toi qui n'as pas pu tenir ton commandement une heure, et voilà que tes enfants attendent trois ans pour la 'orlah. Rav Houna dit : Lorsque bar Qapara entendit cela, il dit : Belle est l'enseignante de Rabbi Yehoudah, fils de ma sœur. C'est ce qu'il est écrit : « Lorsque vous viendrez dans le pays et que vous planterez tout arbre de nourriture » (Vayiqra 19 : 23).

« HaQadosh Baroukh Hou est destiné à faire de l'ombre et des dais ('houpoth) pour les hommes de mitsvoth auprès des hommes de Torah dans le Jardin d'Éden ». Le Midrash affirme ici une distinction entre deux types de mérite dans le monde futur : celui des hommes de mitsvoth et celui des hommes de Torah. Le cadre est celui du Gan 'Éden, lieu de la rétribution ultime. Les premiers sont les personnes engagées activement dans les mitsvoth, mais sans accès plein à l'étude ; les seconds sont ceux qui consacrent leur vie à l'étude de la Torah.

Le texte n'oppose pas ces figures mais les associe dans un même espace. Toutefois, une hiérarchie implicite se dessine : les hommes de mitsvoth bénéficient d'une protection —

l'ombre et les dais — dans la proximité des hommes de Torah. Le mérite des mitsvoth est réel, mais il ne donne pas directement accès à la Torah elle-même. Il ouvre à une relation indirecte à cette lumière, par médiation.

Ce dispositif spatial exprime une structure de dépendance spirituelle : le monde futur est ordonné selon l'intensité du rapport à la Torah. L'étude n'est pas une mitsvah parmi d'autres ; elle fonde la centralité et la hiérarchie des places dans le Gan 'Éden.

« Car à l'ombre de la sagesse, à l'ombre de l'argent ». Le premier verset cité établit un parallélisme : la sagesse et l'argent procurent chacun une forme d'ombre, de protection. Le verset les met en parallèle. Le Midrash l'utilise pour justifier l'idée d'un espace d'ombre réservé aux hommes de mitsvoth auprès des hommes de Torah : la sagesse ici est la Torah ; l'argent désigne les moyens matériels.

L'argent n'est pas une valeur en soi, mais une source de protection dans la mesure où il permet l'accès à la Torah ou son maintien. De même que la sagesse donne de l'ombre, l'argent permet de soutenir ceux qui étudient, et donne un mérite réel à ceux qui en usent ainsi. L'ombre désigne une récompense, mais aussi une relation de dépendance et d'association.

« Heureux l'homme qui fait cela ». Le deuxième verset évoque l'homme qui agit, sans qu'il soit précisé de quelle action il s'agit. Le Midrash l'interprète comme un éloge de celui qui soutient l'étude. L'action dont il est question est alors celle du don, du soutien, de la mise à disposition de moyens.

L'homme de mitsvoth est ici béni pour la forme d'articulation qu'il opère avec la Torah. L'excellence de son acte vient de ce qu'il participe à une structure plus vaste, sans limite. Le verset vient ainsi étayer l'idée d'une bénédiction particulière accordée à ceux qui, sans être eux-mêmes pleinement dans l'étude, y sont associés de manière active.

« Elle est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent ». Le troisième verset renforce la centralité de la Torah. L'arbre de vie est une image déjà présente dans Bereshith ; elle indique ici que la Torah est le lieu même de la vie. Le mérite des hommes de Torah n'est pas seulement supérieur ; il est d'un autre ordre. Il touche à ce qui relie l'homme à la vie même. Ceux qui la saisissent sont ceux qui l'étudient. Mais le Midrash, en contexte, inclut aussi ceux qui rendent cette étude possible, dans une relation d'appui ou de dépendance. Le terme de « saisie » peut alors désigner aussi une forme d'attachement ou de participation indirecte.

« Shim'on, frère de 'Azaryah, dit en son nom. Or Shim'on n'était-il pas plus grand que 'Azaryah ? » La formulation met en tension deux statuts : celui de la grandeur dans la Torah, représenté par Shim'on, et celui du soutien matériel, représenté par 'Azaryah. Le Midrash reconnaît que Shim'on était supérieur en sagesse et en mérite d'étude, mais il insiste sur le fait que la halakhah est néanmoins transmise au nom de 'Azaryah.

Il ne s'agit pas d'une simple mention formelle : cela signifie que le mérite de la transmission elle-même, dans son inscription halakhique, revient au soutien. La Torah enseignée par Shim'on n'aurait pu l'être sans l'appui de 'Azaryah. Le Midrash consacre ainsi la centralité de l'étude, tout en accordant une reconnaissance effective à ce qui permet cette étude.

« Mais parce que 'Azaryah se livrait au commerce et mettait dans la bouche de Shim'on... ». L'image est concrète : « mettre dans la bouche ». Elle désigne ici le fait de nourrir, de subvenir, mais aussi de rendre possible l'articulation de la parole de Torah. L'étude ne se produit pas dans le vide : elle dépend de conditions matérielles précises. Le nom associé à la halakhah est celui qui permet qu'elle soit dite.

Cette formulation fonde le principe de la collaboration : l'étude est le sommet, mais elle repose sur une infrastructure qui en permet l'effectivité. Celui qui a aidé reçoit des choses en salaire ; celui qui a été aidé paye en donnant un salaire. C'est une association dans laquelle personne ne reçoit gratuitement (comme le ' pain de la honte', *nahama de kissoufa*). **« Et de même : Pour Zévouloun, il dit : Réjouis-toi, Zévouloun, dans tes sorties, et Yissakhar dans tes tentes ».** Le parallèle avec Zévouloun et Yissakhar prolonge l'idée précédente. La situation de Shim'on et 'Azaryah est structurante. Zévouloun, bien qu'inférieur à Yissakhar en Torah, est mentionné en premier dans le verset. Cette inversion d'ordre fonde une logique de reconnaissance.

Zévouloun est celui qui part, qui commerce, qui subvient. Yissakhar est celui qui reste, qui étudie. Le verset, pourtant, commence par le nom de Zévouloun, pour attester que le mérite du soutien est reconnu ; la joie mentionnée — « Réjouis-toi » — est une forme de récompense.

« Parce que Zévouloun sortait des lieux habités, se livrait au commerce... » La sortie de l'espace habité signifie ici le déplacement, le risque, l'effort. Le Midrash insiste sur les conditions concrètes de ce commerce : il ne s'agit pas de profit personnel, mais d'un commerce orienté vers un but — celui de nourrir l'étude.

Le mérite de Zévouloun est de rendre possible l'étude. Le mérite a deux aspects : celui de l'étude, et celui de la rendre possible par des moyens extérieurs.

« Quiconque part en guerre et ne dirige pas son cœur vers la guerre finit par tomber dans la guerre ». L'action engagée sans intention aboutit à l'échec : la guerre est ici l'exemple d'un acte nécessitant une pleine orientation du cœur — c'est-à-dire, une implication consciente, volontaire et déterminée. L'intention (*kavanah*), conditionne la réussite concrète. L'action déconnectée de l'intention est structurellement vouée à la chute. La guerre devient ainsi une figure de toute entreprise humaine qui, sans direction intérieure, se retourne contre celui qui l'entreprend.

« Mais la tribu de Zévouloun... partent en guerre et sont victorieux ». Zévouloun semble échapper à cette condition de l'intention. Même sans *kavanah* explicite, la victoire leur est acquise. Cela s'explique par la fonction particulière de Zévouloun : leur guerre n'est pas un acte isolé, mais une extension de leur fonction de soutien à Yissakhar. Leur action militaire participe d'un projet plus vaste — celui de rendre possible l'étude. C'est ce qui leur assure une réussite qui dépasse les conditions ordinaires de l'action humaine. Ils sont portés par le mérite de leur mission, même lorsque leur disposition intérieure est imparfaite.

« De Zévouloun, partants à l'armée... avec un cœur et un autre cœur ». L'expression est ambivalente. Un cœur et un autre cœur, c'est une absence d'unité intérieure. Mais cette dissonance ne fait pas obstacle à la victoire de Zévouloun. Le verset devient alors une démonstration de la force du mérite collectif. Zévouloun agit avec des intentions partagées, hésitantes, mais sa fonction est déterminée. La stabilité naît de la place qu'ils occupent dans l'économie spirituelle du peuple.

« Qui ôtera la poussière de tes yeux, Adam HaRishon ». Ce cri de Rabbi Yehoudah ben Pazi fait irruption dans le Midrash comme un retournement. Adam, qui n'a pu tenir une heure dans le commandement, est confronté à la patience de ses descendants. La poussière évoque la mort, le silence, mais aussi l'aveuglement : les yeux d'Adam ne peuvent plus voir ce que ses enfants accomplissent. Le Midrash établit ici un lien entre commandement et temps : là où Adam a chuté immédiatement, les générations futures apprennent à différer, à contenir l'immédiateté du désir. L'attente de trois ans pour la 'orlah devient le signe d'un redressement de l'humanité, capable désormais d'entrer dans la durée du commandement.

« Ouvre les yeux, Adam ! », c'est-à-dire : tu n'as pas su attendre un moment et tes descendants attendent trois ans (pour la orlah), comme il est écrit (Vayiqra) : « *quand vous arriverez sur cette terre, ki tavo el haarets, vous planterez des « arbres-nourriture* ». ».

On enseigne (Rav Hutner) que les 26 mentions de *ki le'olam 'hasdo* (Tehilim) – *sa tendresse est pour toujours* - correspondent aux 26 générations de Adam à Matan Torah où HaShem a nourri l'humanité sans demander de mitsvoth. Puis il a nourri les générations suivantes 'en contrepartie' des mitsvoth. En fait, c'est un 'hessed encore plus grand : Il accepte que ce que nous faisons apparaisse comme le fruit de notre travail alors qu'Il n'a pas besoin de nos mitsvoth.

« Lorsque vous viendrez dans le pays et que vous planterez tout arbre de nourriture ». Le verset prescrit de planter des arbres et suppose un geste d'installation, de construction lente, et de rapport différé à la jouissance. Le Midrash voit dans cette mitsvah une promesse de fidélité divine : HaShem plante pour Israël — comme l'a exprimé la section précédente — et Israël plante en retour. L'entrée dans la terre passe par ce geste inaugural de plantation, miroir du geste divin au Gan 'Eden. Le respect de la 'orlah, qui prolonge ce verset, consacre l'alliance dans la durée : l'humanité devient capable de patience, et donc de véritable fidélité.

Le Ramba'm dit, dans les hilkhoth shmirat yovel que Levi est au service du klal Israël ; il ne travaille pas : il n'a pas d'assise ; on a l'obligation de le nourrir (mais le devoir de nourrir le Levi ne lui ouvre pas de droits). Le Ramba'm ajoute que toute personne qui se consacre à l'étude de la Torah – « *je dis* (sic !) » – qu'il ne manquera de rien. C'est une halakhah.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 3 Rabbi Yehoudah ben Rabbi Simon ouvrit : « *Après HaShem votre Eloqim vous marcherez* » (Devarim 13 : 5). Est-il possible pour un être d chair et de sang de marcher derrière HaQadosh Baroukh Hou, de Celui à propos de qui il est écrit : « *Dans la mer est Ton chemin, et Ton sentier dans les grandes eaux* » (Tehilim 77 : 20), et toi tu dis : « *Après HaShem vous marcherez* » ?

Et [le verset poursuit] : « *À Lui vous vous attacherez* » (ibid.). Est-il possible pour un être de chair et de sang de monter au ciel et de s'attacher à la Présence divine, à Celui à propos de qui il est écrit : « *Car HaShem ton Eloqim est un feu dévorant* » (Devarim 4 : 24), et il est écrit : « *Son trône était des flammes de feu* » (Daniel 7 : 9), et il est écrit : « *Un fleuve de feu s'écoulait et sortait de devant Lui* » (Daniel 7 : 10), et toi tu dis : « *À Lui vous vous attacherez* » ?

Mais depuis le commencement de la création du monde, HaQadosh Baroukh Hou ne s'est occupé que de plantation, comme il est dit : « *HaShem Eloqim planta un jardin en Éden* »

(Bereshith 2 : 8). Vous aussi, lorsque vous entrerez dans la terre, n'occupez-vous que de plantation d'abord, comme il est dit : « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez » (Vayiqra 19 : 23).

« Après HaShem votre Eloqim vous marcherez ». Le verset introductif du Midrash est immédiatement questionné : que signifie « marcher après HaShem » ? La formulation semble s'appliquer à une réalité physique, comme si l'homme pouvait emprunter les pas de HaShem. Le Midrash pose d'emblée la difficulté d'un tel énoncé, en soulignant la distance entre l'homme et le divin. Le questionnement qui en découle va engager toute une relecture du verset, selon une interprétation des actes divins comme énoncé d'une conduite la plus élevée que l'on puisse imaginer pour l'homme.

« Est-il possible pour un être de chair et du sang de marcher derrière HaQadosh Baroukh Hou... ? » Cette question soulève l'impossibilité fondamentale pour l'homme – être limité, fait de chair et de sang – de suivre littéralement les voies de HaShem. Le Midrash invoque ici un verset des Tehilim pour renforcer cette impossibilité : « Dans la mer est Ton chemin, et Ton sentier dans les grandes eaux » (Tehilim 77 : 20), image d'un cheminement inaccessible. La visée du Midrash est dès lors de renverser le sens du verset de Devarim.

« Et à Lui vous vous attacherez ». La seconde partie du verset de Devarim 13 : 5 va plus loin : non seulement marcher après HaShem, mais également s'attacher à Lui. Le Midrash poursuit la même logique : subvertir le sens du verset pour passer de l'impossible au possible : : dire l'attachement à HaShem, c'est désigner un mode de vie façonné par ses œuvres.

« Est-il possible pour une chair et du sang... de s'attacher à la Présence divine... ? » L'argumentation suit la même progression : à l'impossibilité de suivre le chemin divin succède celle de s'attacher à Lui. Le Midrash convoque une série de versets décrivant la Présence divine dans sa puissance 'inapprochable' – feu dévorant, trône de flammes, fleuve de feu –, renforçant l'idée qu'il ne peut s'agir d'une adhésion physique ou d'une fusion mystique. La suite du Midrash cherchera une voie d'accès possible

« Mais depuis le commencement de la création du monde... » À l'impossibilité apparente de suivre ou de s'attacher à la Présence divine, le Midrash répond par une relecture des actions premières de HaShem. Le point de départ est la plantation du jardin d'Éden : acte inaugural

de la Création, il définit le modèle à suivre. HaQadosh Baroukh Hou est décrit comme s'étant occupé en premier lieu de plantation, établissant un précédent fondateur. Cette orientation vers l'acte de planter introduit une réponse indirecte à la question posée : marcher après HaShem, c'est reproduire ses gestes initiaux dans le monde terrestre.

« Vous aussi, lorsque vous entrerez dans la terre... » 'Suivre HaShem' se réalise par la plantation lors de l'entrée en terre d'Israël. Le Midrash cite Vayiqra 19, 23 – « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez » – comme écho direct à l'acte divin. Ce parallèle fonde un mode d'être dans le monde. La plantation devient un devoir premier, miroir de l'acte divin, et condition d'un enracinement dans la terre promise. Le commandement prend ici sens d'une visée vers le divin : le premier acte exigé du peuple une fois entré en terre n'est pas de conquérir ni de consommer, mais de planter, c'est-à-dire de reproduire l'intention divine de vie.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 4 *Rabbi Yehoshoua' de Sikhnin, au nom de Rabbi Lévi, ouvrit : « J'ai agrandi mes œuvres : j'ai bâti pour moi des maisons, j'ai planté pour moi des vignobles » (Qohelet 2, 4). HaQadosh Baroukh Hou dit à Moshé : Va dire aux premiers Patriarches : J'ai accompli avec vos enfants tout ce que J'avais stipulé avec vous. « J'ai bâti pour moi des maisons » – comme il est dit : « Des maisons remplies de toutes sortes de biens » (Devarim 6, 11). « J'ai planté pour moi des vignobles » – comme il est dit : « Des vignobles et des oliviers que tu n'as pas plantés » (ibid.).*

« J'ai fait pour moi des réservoirs d'eau » (Qoheleth 2, 6) – comme il est dit : « Et des citernes taillées » (Devarim 6, 11), et il est écrit : « Des sources et des abîmes » (Devarim 8, 7).

« Pour en irriguer une forêt d'arbres en croissance » (Qoheleth 2, 6). Rabbi Lévi dit : La terre d'Israël ne manquait même pas de roseaux pour les flèches.

« J'ai fait pour moi des jardins et des vergers » (Qoheleth 2, 5) – [comme il est dit :] « Une terre de blé et d'orge » (Devarim 8, 8).

« Et j'y ai planté toutes sortes d'arbres fruitiers » (Qoheleth 2, 5) – c'est ce qui est écrit : « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez » (Vayiqra 19, 23).

« J'ai agrandi mes œuvres : j'ai bâti pour moi des maisons ». Le Midrash attribue cette déclaration à HaShem lui-même, selon une lecture allégorique de Qoheleth 2, 4. En reprenant

cette phrase dans la bouche divine, il la relie directement à l'histoire d'Israël : les maisons édifiées sont celles que le peuple reçoit en héritage en Erets Israël, sans les avoir construites, comme l'atteste Devarim 6, 11. La construction matérielles'inscrit dans un projet plus ancien et concerté, qui remonte à l'alliance avec les Avoth, le projet de la résidence du peuple dans une terre préparée à l'avance, et non conquise à titre autonome. L'initiative divine précède et encadre toute appropriation humaine.

« J'ai planté pour moi des vignobles ». Là encore, la reprise du verset de Qoheleth est réinterprétée comme un accomplissement concret de la promesse faite aux Avoth. Le Midrash cite Devarim 6, 11 : « des vignobles et des oliviers que tu n'as pas plantés », pour montrer que le don de la terre inclut des plantations déjà établies. Le texte insiste donc sur la non-participation d'Israël à l'aménagement initial du territoire. L'idée centrale ici est celle d'une jouissance différée et d'une culture déjà présente : la terre n'est pas livrée à la colonisation brute, mais à l'habitation d'un monde préparé. Cela confère une signification particulière à la notion de vigne dans le *Tanakh* : non seulement une image de la fécondité, mais aussi celle d'une relation contractuelle avec HaShem. Israël entre dans un monde cultivé, où chaque élément porte la trace d'un don antérieur et d'une responsabilité à maintenir.

« J'ai fait pour moi des réservoirs d'eau ». La citation de Qoheleth 2, 6 est interprétée à travers Devarim 6, 11 (« des citernes taillées ») et Devarim 8, 7 (« des sources et des abîmes »). L'eau n'est pas le résultat de l'effort humain, mais comme une manifestation première du don divin. La terre d'Israël n'est pas seulement nourricière, elle est hydratée, irriguée, structurée autour de ressources naturelles que l'homme n'a pas créées. Cette abondance n'a rien de naturel : elle est marquée comme œuvre de HaShem. L'eau, dans sa triple modalité – citernes, sources, abîmes – devient signe de la générosité divine.

« Pour en irriguer une forêt d'arbres en croissance ». Cette précision du verset de Qoheleth est explicitée par l'affirmation de Rabbi Lévi : la terre d'Israël ne manquait même pas de roseaux pour les flèches. L'exemple, apparemment marginal, désigne en réalité une forme d'abondance absolue : même les matériaux secondaires, utilisés à des fins militaires, sont déjà disponibles sur place. Il s'agit d'un renversement des attentes matérielles : l'homme n'est pas tenu de faire surgir l'abondance par son travail ; il doit reconnaître que l'essentiel – comme le secondaire – a déjà été disposé. Cette conception pousse à son terme l'idée d'une terre offerte « toute faite », où le besoin humain est anticipé à tous les niveaux. Pour le Midrash, c'est le don qui est le fondement de l'installation en Canaan. Cette abondance universelle est un signe de fidélité divine, mais aussi d'exigence : elle rend illégitime toute forme d'appropriation exclusive ou de prédation.

« J’ai fait pour moi des jardins et des vergers ». Ce segment prolonge la liste des réalisations attribuées à HaShem dans le verset de Qoheleth, et le Midrash y reconnaît l’abondance agricole d’Erets Israël, à travers la citation de Devarim 8, 8 : « une terre de blé et d’orge ». L’évocation des céréales traduit un lien direct entre la fertilité du sol et la structure de la vie humaine. Le Midrash inscrit ainsi la dimension nourricière de la terre dans le registre du don divin, tout autant que les plantations viticoles ou l’accès à l’eau. Cette diversité manifeste la maîtrise absolue de HaShem sur l’ensemble des besoins humains. La pluralité des espèces cultivées renforce l’idée d’une terre polyvalente, capable de répondre à toutes les formes de subsistance, y compris les plus élémentaires.

« Et j’y ai planté toutes sortes d’arbres fruitiers ». Ce dernier développement opère une jonction explicite avec le verset central de Vayiqra 19, 23 : « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez ». Le Midrash revient ici à un impératif adressé au peuple, mais à travers le miroir du modèle divin. C’est parce que HaShem a Lui-même planté qu’Il peut ordonner à Israël de planter à son tour. Cette symétrie renforce l’idée que l’action humaine en Erets Israël ne peut être qu’à l’image d’une initiative divine première. La plantation ne relève donc pas d’un projet économique autonome, mais d’un acte spirituel, qui reproduit le geste créateur. Le verset de la Torah, lu en écho avec Qoheleth, inscrit l’entrée en terre dans une dynamique de prolongement des œuvres divines. Il s’agit d’une injonction : planter, c’est assumer la responsabilité d’un monde reçu. En fait, toute activité humaine – dans son ancrage matériel – peut, doit devenir le reflet de l’œuvre de HaShem.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 5 « *Qui a placé la ‘hokhmah dans les batou’hoth ?* » (Iyov 38, 36). *Que signifie batou’hoth ? Dans les entrailles. « Ou qui a donné au sekhvi l’intelligence ? » (ibid.). Il s’agit de la poule. Rabbi Lévi dit : En araméen, on appelle la poule sekhviya. Cette poule, quand ses poussins sont petits, elle les rassemble, les place sous ses ailes, les réchauffe, gratte devant eux. Mais quand ils grandissent, si l’un d’eux cherche à s’approcher d’elle, elle le picore sur la tête et lui dit : « Va creuser dans tes propres ordures. » Ainsi, quand Israël était dans le désert pendant quarante ans, la manne descendait pour eux, le puits montait pour eux, les caillles étaient disponibles pour eux, les nuées de gloire les entouraient, la colonne de nuée les guidait. Mais une fois qu’Israël est entré dans la terre, Moshé leur dit : « Que chacun prenne sa houe, sorte et plante des plants. » C’est ce qu’il est écrit : « Quand vous viendrez dans la terre et que vous planterez » (Vayiqra 19, 23).*

L’empereur Hadrien, que ses os soient broyés, passait sur les chemins de Teveryah. Il vit un vieil homme qui creusait des trous pour planter des plants. Il lui dit : « Vieillard, vieillard, si tu t’es levé tôt, tu ne devrais pas veiller tard. » Il lui répondit : « Je me suis levé tôt, je veille tard,

et ce que le Maître du ciel veut, Il le fera. » Il lui dit : « Par ta vie, vieillard, quel âge as-tu aujourd'hui ? » Il lui répondit : « Cent ans. » Il lui dit : « Et à cent ans tu creuses des trous pour planter des plants ? Tu penses en manger ? » Il lui répondit : « Si je mérite, j'en mangerai. Sinon, de même que mes pères ont peiné pour moi, moi je peine pour mes enfants. » Il lui dit : « Si tu mérites d'en manger, viens m'en informer. »

Après un certain temps, les plants donnèrent des figes. Il dit : « L'heure est venue d'en informer l'empereur. » Il remplit une corbeille de figes, monta et se tint devant le portail du palais. Ils lui dirent : « Que veux-tu ? » Il leur dit : « Entrer voir l'empereur. » Lorsqu'il entra, [Hadrien] lui dit : « Que veux-tu ? » Il lui dit : « Je suis le vieillard que tu as vu en train de planter. Tu m'as dit : "Si tu mérites d'en manger, viens me le dire." Eh bien, j'en ai mangé, et voici les figes issues de ces plants. » Hadrien dit alors : « Apportez-lui un fauteuil d'or, qu'il s'y assoie. » Il dit : « Videz cette corbeille et remplissez-la de dinars. » On lui dit : « Tu honores ainsi ce vieux Juif ? » Il leur répondit : « Son Créateur l'a honoré, et moi je ne l'honorerais pas ? » La femme du voisin du vieil homme était une personne méprisante. Elle dit à son mari : « Imbécile, tu vois bien que le roi aime les figes et les échange contre des dinars. » Il remplit un sac de figes, se présenta devant le palais. Ils lui dirent : « Que veux-tu ? » Il répondit : « J'ai entendu dire que le roi aime les figes et les échange contre des dinars. » Ils entrèrent et dirent au roi : « Il y a un vieil homme avec un sac de figes. » Le roi dit : « Placez-le à la porte du palais, que quiconque entre ou sort les lui jette au visage. » Le soir venu, on le renvoya. Il rentra chez lui et dit à sa femme : « Tu m'as couvert de gloire ! » Elle lui répondit : « Va le raconter à ta mère, que c'étaient des figes et non des etrogim, qu'elles étaient mûres et non crues. »

« Qui a placé la 'hokhmah (sagesse) dans les batou'hoth ? » Le Midrash ouvre par une citation du livre d'Iyov pour introduire une réflexion sur l'intelligence implantée dans les profondeurs du vivant. Le terme batou'hoth, traduit ici par « entrailles », renvoie à la dimension intérieure, cachée, des créatures. La 'hokhmah (sagesse) y est logée d'origine, non acquise. Cette donnée naturelle est attribuée à HaQadosh Baroukh Hou, seul capable d'introduire la sagesse jusque dans les parties les plus secrètes du corps. Le Midrash s'oriente ainsi vers une idée de l'intériorité, où toute intelligence est un don préexistant, logé dès la formation de l'humain.

« Ou qui a donné au sekhvi l'intelligence ? » La suite du verset précise un autre aspect de cette sagesse naturelle : celle du sekhvi, identifié ici par le Midrash comme une poule. Le terme araméen sekhviya corrobore cette interprétation. Le Midrash dépeint alors le comportement instinctif de la poule envers ses petits, manifestant une forme de soin suivi d'un rejet progressif. Elle les couve, les protège, les nourrit, gratte la terre pour eux ; mais dès qu'ils grandissent, elle les chasse en leur ordonnant de se nourrir seuls.

« Quand vous viendrez dans la terre... vous planterez ». Le Midrash transpose le comportement de la poule au lien entre HaShem et Israël. Durant l'errance dans le désert, Israël est nourri et protégé directement : manne, puits, cailles, nuées, colonne de nuée. Tout est pourvu sans effort. Mais une fois la terre d'Israël atteinte, HaShem adopte une posture de retrait : Moshé annonce qu'il faudra désormais travailler, labourer, planter. L'homme est renvoyé à son autonomie. La transition entre désert et terre d'Israël marque un changement de régime : du don immédiat à la responsabilité dans l'alliance. Le verset de Vayiqra 19, 23 devient ainsi le seuil d'une nouvelle époque spirituelle, où l'alliance passe par l'effort.

« L'empereur Hadrien vit un vieillard qui plantait ». L'empereur Hadrien, connu pour sa cruauté, interroge un homme de cent ans, surpris de le voir planter des arbres dont il ne mangera peut-être pas les fruits. La réponse du vieillard est une leçon de responsabilité : s'il ne récolte pas lui-même, d'autres le feront après lui, comme lui-même a profité du travail de ses pères. L'allusion explicite à la volonté du « Maître du ciel » traduit une foi active dans la continuité du don et dans la valeur du labeur désintéressé. Ce récit prolonge la logique midrashique précédente : le travail de la terre, loin de se réduire à une nécessité matérielle, devient un acte d'alliance, d'inscription dans une transmission.

« Si tu mérites d'en manger... » L'empereur Hadrien, visiblement ironique, invite le vieillard à revenir, s'il mérite de goûter aux fruits de ses plantations. Le vieillard prend l'invitation au sérieux. Lorsque les figes sont mûres, il les cueille et les apporte à l'empereur, accomplissant ainsi sa promesse. La scène suivante inverse les attentes : Hadrien, impressionné par la fidélité du vieillard à sa parole et par la bénédiction manifeste du fruit, l'honore publiquement. Le don initial – motivé par l'engagement dans la transmission – est reconnu, récompensé. Le geste du roi n'est pas seulement politique ou généreux : il reflète un respect envers la sagesse patiente du vieillard et, indirectement, envers l'ordre voulu par le Créateur. Le Midrash met en lumière la reconnaissance de la bénédiction dans le labeur, quand il s'inscrit dans une continuité désintéressée.

« Le roi ordonne qu'on lui jette les figes au visage ». En contraste complet, la scène suivante relate l'échec du voisin du vieillard, motivé par la seule convoitise. Sa femme l'incite à reproduire l'acte du vieillard sans en comprendre le fondement. Leur initiative est guidée par l'intérêt et la tromperie. Le roi, informé de cette démarche opportuniste, ordonne qu'on humilie l'homme publiquement. L'issue de ce second épisode éclaire rétrospectivement le premier : l'acte du vieillard était juste non par son résultat, mais par son intention. L'action

n'a de valeur que lorsqu'elle s'inscrit dans une fidélité au bien, non dans l'imitation vide. L'échec du voisin révèle l'impossibilité de détourner à son profit les logiques spirituelles. La chute est proportionnelle à la dissonance entre le geste et l'intention. L'action doit naître d'un ancrage dans la confiance, la patience et la transmission – et non d'une visée intéressée.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 6 Rav Houna bar Qapara dit : Avraham notre père s'assit et exposa : 'orlah est mentionnée à propos de l'arbre, et 'orlah est mentionnée à propos de l'homme. De même que la 'orlah mentionnée à propos de l'arbre concerne l'endroit où il produit des fruits, de même la 'orlah mentionnée à propos de l'homme concerne l'endroit où il produit des fruits.

Rabbi 'Hanin ben Pazi dit : Avraham notre père connaissait-il déjà les règles de logique juridique (qal va'homer, gezerot shavoth) ? Mais une allusion lui en fut faite, comme il est dit : « J'établirai Mon alliance entre Moi et toi » (Bereshith 17, 2) – à l'endroit d'où il se multiplie.

Rabbi Yishma'el enseigna : HaQadosh Baroukh Hou avait l'intention de faire sortir la kehounah de Shem, comme il est dit : « Malkitsédeq, roi de Shalem » (Bereshith 14, 18). Mais lorsqu'il mit la bénédiction d'Avraham avant la bénédiction du Maqom, Avraham lui dit : Met-on la bénédiction du serviteur avant celle du Maître ? HaQadosh Baroukh Hou la lui retira et la donna à Avraham, comme il est dit : « Parole de HaShem à mon seigneur » (Tehillim 110, 1), et il est écrit ensuite : « HaShem a juré et Il ne Se repentira pas : tu es prêtre à jamais par Ma parole (al divrati) Malkitsédeq » (Tehillim 110, 4) – par la parole de Malkitsédeq. C'est ce qu'il est écrit : « Béni soit Avram par El 'Elyon, Maître du ciel et de la terre » (Bereshith 14, 19).

Rabbi Yishma'el et Rabbi 'Aqiva. Rabbi Yishma'el dit : Avraham était grand prêtre. C'est ce qu'il est écrit : « HaShem a juré et Il ne Se repentira pas : tu es prêtre à jamais » (Tehillim 110, 4), et il est écrit : « Vous circoncirez la chair de votre prépuce » (Bereshith 17, 11). Où circoncire ? S'il circoncit l'oreille – il n'est pas apte à l'offrande. Le cœur – il n'est pas apte. La bouche – il n'est pas apte. Où circoncire pour être apte ? Il faut dire : il s'agit d'un commandement sur le corps.

Rabbi 'Aqiva dit : Il y a quatre 'orloth : l'oreille, comme il est dit : « Voici qu'ils ont l'oreille incirconcise » (Yirmeyahou 6, 10) ; la bouche : « Moi, incirconcis des lèvres » (Shemoth 6, 30) ; le cœur : « Toute la maison d'Israël est incirconcise de cœur » (Yirmeyahou 9, 25). Et il est écrit : « Marche devant Moi et sois intègre » (Bereshith 17, 1). Où circoncire pour être intègre ? Oreille – il n'est pas intègre. Bouche – il n'est pas intègre. Il faut dire : c'est l'organe mâle

Nagda dit : Il est écrit : « L'enfant âgé de huit jours » (Bereshith 17, 12). Où circoncire ? L'oreille ? – il n'entend pas encore. La bouche ? – il ne parle pas encore. Le cœur ? – il ne pense pas encore. Où circoncire pour qu'il entende, parle, pense ? Il faut dire : c'est la 'orlah corporelle.

Rabbi Tan'houma dit : Il est logique que ce soit l'opinion de Nagda, comme il est dit : « Le mâle incirconcis qui ne circonci pas » (Bereshith 17, 14).

Rabbi Youdan au nom de Rabbi Yits'haq, et Rabbi Bérakhyah au nom de Rabbi Yits'haq, et ils l'ont enseignée au nom de Rabbi Yossé ben 'Halafta : « Le mâle incirconcis » – existe-t-il une femme incircoscise ? Mais c'est de l'endroit où l'on reconnaît le sexe de l'enfant que l'on circonci.

« Avraham notre père a déduit la circoncision de la 'orlah de l'arbre ». Le Midrash présente Avraham comme initiant une forme de dérivation légale par analogie, bien avant la révélation du Sinaï. Constatant que le terme « 'orlah » s'applique à la fois aux fruits d'un arbre, interdits durant les trois premières années, et à une partie du corps humain, Avraham comprend que la circoncision doit porter sur l'organe reproducteur, car c'est le lieu de la fructification chez l'homme, comme l'arbre. Cette identification est présentée comme une véritable *drashah*, c'est-à-dire une lecture active du langage de la Torah. Toutefois, cette démarche ne s'appuie pas sur une règle explicite – comme la *gezerah shavah* ou les *midoth* exégétiques de Rabbi Yishmaël – mais sur un accès direct, encore non formalisé, au sens voulu par HaShem. Pour Rabbi 'Hanin ben Pazi cette connaissance ne procède pas d'une logique de *kal va'homer* ou de *gezerah shavah*, mais d'une révélation. Le verset de Bereshith 17, 2 (« Je placerai Mon alliance entre Moi et toi ») constitue, selon cette lecture, une allusion suffisante pour orienter Avraham vers le lieu exact de la circoncision : celui par lequel l'homme devient fécond.

« Il savait aussi faire des *qal va'homer*, des *gezerah shavah*, et des *diqdouqim* de Scribes ». D'autres traditions reconnaissent à Avraham la maîtrise de règles d'interprétation avancées, telles que les *qal va'homer*, les *gezerah shavah*, et les règles grammaticales attribuées aux Scribes. Une tradition décrit Abraham comme un initiateur inspiré, antérieur à la loi et aux institutions, l'autre le voit comme détenteur d'une Torah en miniature, incluant les instruments de son exégèse.

« HaQadosh Baroukh Hou a voulu faire sortir la *kehounah* de Shem... et l'a donnée à Avraham ». Initialement, selon Rabbi Yishmaël, la *kehounah* (fonction sacerdotale) devait émaner de Shem, comme le laisse entendre le rôle de Malkitsédeq, roi de Shalem et prêtre. Mais Malkitsédeq, en bénissant d'abord Avraham au lieu de bénir HaShem, transgresse l'ordre des honneurs. Ce renversement symbolique – bénir le serviteur avant le Maître – entraîne la disqualification de Shem. HaShem retire alors la *kehounah* de sa descendance pour la confier à Avraham.

« Avraham était un grand prêtre... et vous circoncirez la chair de votre 'orlah ». Avraham devient désormais Cohen Gadol, et la circoncision prend valeur de consécration sacerdotale. La question surgit alors : quel type de circoncision rend l'homme apte à servir ? Le Midrash écarte les circoncisions d'organes – oreille, cœur, bouche – qui ne suffisent pas à qualifier un homme pour le service. C'est la chair de la 'orlah corporelle, désignée sans équivoque dans le verset de Bereshith 17, 11, qui constitue le lieu réel de la transformation et qui ancre dans le corps la dimension sacerdotale de l'identité d'Israël et de l'alliance.

« Ce sont les mitsvoth du corps ». Le Midrash établit un lien entre la circoncision et d'autres commandements liés au corps humain. La circoncision, qui touche l'organe génital, est présentée comme un acte qui rend l'homme apte au service spirituel, conditionnant son rôle sacerdotal. Ce thème est renforcé par la référence explicite à la mitsvah corporelle dans le verset de Bereshith 17, 11, marquant le lien entre la transformation physique et la pureté rituelle. Le Midrash souligne ainsi la centralité du corps dans la relation entre l'homme et le divin.

« Rabbi Aqiva dit : Il y a quatre 'orloth ». Rabbi Aqiva propose une typologie des 'orloth, les obstacles spirituels qui se manifestent à travers des organes spécifiques. Selon lui, il existe quatre lieux corporels désignés comme 'orlah. L'oreille, la bouche, le cœur et l'organe génital sont les quatre zones où la notion d'obstacle à la pureté s'applique. Cette analyse élargit la notion d'orlah au-delà de l'organe génital, révélant des dimensions spirituelles dans des actions et comportements humains (écouter, parler, ressentir) qui doivent être soumis à un processus de purification pour atteindre la perfection et l'intégrité attendue dans le service divin.

« Nagda dit : Si on circoncisait l'oreille... la bouche... le cœur... ». Nagda propose une réflexion plus profonde sur les différentes zones où la circoncision pourrait être appliquée. L'idée qu'on pourrait appliquer la 'orlah à des organes comme l'oreille, la bouche et le cœur renvoie à une perception du corps humain comme espace de purification, d'élévation, d'ouverture spirituelle. Toutefois, Nagda souligne que ces tentatives échouent à réaliser l'élévation nécessaire pour être véritablement apte au service divin. Cela renvoie à l'idée que l'homme n'est complet que lorsque l'obstacle à son intégrité spirituelle est levé à travers la circoncision.

« Rabbi Tan'houma dit : Les paroles de Nagda sont vraisemblables ». Rabbi Tan'houma Nagda ; il valide l'idée selon laquelle la circoncision ne doit pas seulement porter sur l'oreille, la bouche ou le cœur : c'est bien la circoncision de l'organe génital qui réalise pleinement la transformation requise pour le service d'HaShem. La 'orlah doit porter sur l'organe central, celui par lequel l'homme participe à la procréation, et le rend l'homme « entier » et capable d'accomplir les mitsvoth.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 7 Rabbi Lévi bar Sisi prit la parole à partir du verset « Et tu t'es prostituée avec les fils d'Égypte, tes voisins, des hommes au grand corps » (Ézéchiél 16 :26). Que signifie « des hommes au grand corps » ? Ont-ils une jambe ici et trois-là ? Non : cela signifie qu'ils étaient tous incirconcis. Et ainsi il est dit aussi : « L'homme incirconcis qui n'aura pas circoncis la chair de son prépuce » (Deutéronome 30 :6). Une autre explication est : ils avaient de gros organes génitaux.

Rabbi Bérékhya et Rabbi Simon, au nom de Rabbi Shmuel ben Rabbi Nahmani, expliquèrent : il est écrit : « Il circonciera Israël à la colline des 'Orloth » (Josué 5 :3). Rabbi Lévi dit : ce lieu fait allusion à l'endroit du corps qui ressemble à une colline à cause du prépuce ('orlah).

« Et tu t'es prostituée avec les fils d'Égypte... que signifie “des hommes au grand corps” ? ». Le Midrash commente l'accusation de Ye'hezqel envers Israël, métaphoriquement qualifiée de prostituée ayant recherché l'Égypte, ses voisins, « des hommes au grand corps ». Cette formulation énigmatique donne lieu à deux interprétations. La première est une lecture allusive fondée sur une opposition entre la circoncision d'Israël et l'incirconcision des Égyptiens. L'expression « grand corps » signifierait ici une chair intacte par rapport à la mitsvah de *milah*. La seconde interprétation est plus directe : « grands de corps » désignerait la puissance sexuelle masculine, entendue littéralement comme un attribut corporel proéminent. Ce détail vient renforcer l'image de la corruption d'Israël attirée par des puissances étrangères, non seulement idolâtres, mais aussi marquées par une sexualité brutale et sans alliance.

« Il circonciera Israël à la colline des 'Orloth ». La citation du verset de Yehoshoua' (5,3) est relue ici de manière allégorique. Le nom du lieu, *Guiv'at Ha'Araloth*, devient le support d'une méditation sur l'organe concerné par la circoncision. Rabbi Lévi souligne le double sens de « colline » (guiv'a), qui renvoie ici à une forme saillante, et de « 'orlah », le prépuce. L'analogie entre la géographie du lieu et l'anatomie humaine permet de désigner, sans le nommer, le

membre circoncis. Ce détour par la toponymie renforce l'idée d'une inscription de la circoncision dans l'histoire nationale d'Israël, et non dans une simple prescription individuelle : le corps d'Israël est marqué dans sa chair collective dès son entrée sur la terre.

QEDOSHIM RABBAH 25 : 8 « Ses cuisses sont des colonnes de marbre » (Cantique des Cantiques 5,15) – « Ses cuisses », cela désigne ce monde. « Des colonnes de marbre », car il est fondé sur les jours de la Création, comme il est écrit : « Car en six jours HaShem fit... » (Shemoth 20,11). « Fondées sur des bases d'or pur », ce sont les paroles de Torah, comme il est dit : « Plus désirables que l'or, que l'or le plus fin » (Tehilim 19,11).

Une autre explication : « Fondées sur des bases d'or pur », ce sont les parashiyoth de la Torah qui se laissent interpréter à la lumière de ce qui les précède et de ce qui les suit. À quoi cela ressemble-t-il ? Rav Houna au nom de Bar Qappara dit : à une colonne qui a une base en bas et un chapiteau en haut. Ainsi en est-il des parashiyoth de la Torah : elles sont interprétées selon ce qui les précède et ce qui les suit.

Interprétées selon ce qui les précède : « Lorsque vous viendrez dans la terre et que vous planterez tout arbre de nourriture » (Vayiqra 19,23), et il est écrit ensuite : « Un homme qui couche avec une femme avec émission de semence » (Vayiqra 19,20). Quel est le lien entre ces deux sujets ? C'est que lorsqu'un homme sarcle avec elle [la servante], il devient comme un membre de sa maison, et à force d'aller et venir dans la maison, il en vient à être soupçonné à son sujet. Il se dit : ne suis-je pas passible de 'hattath ? ne suis-je pas passible d'asham ? J'apporte un 'hattath, j'apporte un asham.

Rabbi Youdan au nom de Rabbi Lévi dit : ceux qui se permettent des rapports avec des servantes dans ce monde seront pendus par le sommet de leur crâne dans le monde à venir. C'est ce qui est écrit : « Dieu fracassera la tête de Ses ennemis, le crâne chevelu de celui qui marche dans ses fautes » (Tehilim 68,22). Que signifie « celui qui marche dans ses fautes » ? Tous diront : que cet homme marche dans sa faute.

Elles sont interprétées selon ce qui les suit, comme il est dit : « Trois ans il vous sera interdit » (Vayiqra 19,23), et il est écrit ensuite : « Vous ne mangerez pas sur le sang » (Vayiqra 19,26). Quel est le lien entre ces deux sujets ? HaShem dit à Israël : tu attends trois ans pour la 'orlah, mais tu n'attends pas que ta femme soit sortie de son état de nida ? Tu attends trois ans pour la 'orlah, mais tu n'attends pas pour ta bête qu'elle ait exsudé son sang ?

Et qui accomplit la mitsvah du sang ? « On avertit Shaoul en disant : le peuple pêche contre HaShem... et Shaoul dit : dispersez-vous parmi le peuple... et vous abattrez bazéh [et mangerez] » (I Shemou'el 14,33–34). Que signifie bazéh ? Les 'Hakhamim disent : il leur

montra un couteau de quatorze téfa'him : bèth – deux, zayin – sept, héh – cinq. Il leur dit : selon cet ordre vous abattrez et mangerez.

Quand HaShem lui rendit-Il cela ? On dira : le jour de la guerre contre les Philistins. C'est ce qui est écrit : « Il arriva au jour de la guerre... et il ne se trouva ni épée ni lance... » (I Shemouel 13,22). Il ne s'en trouva pas ? Et pourtant il est dit : « Mais il s'en trouva ». Qui la lui donna ? Rabbi 'Hagai au nom de Rabbi Yits'haq dit : un ange la lui donna. Les 'Hakhamim disent : HaShem la lui donna.

Il est écrit : « Shaoul bâtit un autel pour HaShem ; celui-là, il commença à bâtir un autel » (I Shemou'el 14,35). Combien d'autels furent bâtis avant ? Noah un, Avraham un, Yits'haq un, Ya'aqov un, Moshé un, Yehoshoua' un. Et toi tu dis : « Celui-là il commença » ? Cela signifie : celui-là, il commença à être le chef des rois. Certains disent : parce qu'il a engagé sa vie dans cette affaire, l'Écriture l'a considéré comme s'il avait commencé à bâtir un autel pour HaShem.

Rabbi Shim'on ben Laqonya dit : dans ce monde, un homme bâtit et un autre en profite ; il plante des arbres et un autre en mange. Mais dans le monde à venir, que dit l'Écriture : « Ils ne bâtiront pas pour qu'un autre habite, ils ne planteront pas pour qu'un autre mange... ils ne peineront pas en vain... » (Yeshayah 65,22–23), et il est dit : « Leur descendance sera connue parmi les nations » (Yeshayah 61,9).

« Ses cuisses sont des colonnes de marbre... car en six jours HaShem fit ». Le verset du Cantique des Cantiques est interprété allusivement : les cuisses symbolisent le monde, et les colonnes de marbre en expriment la fondation. Le Midrash établit ici une analogie entre la structure cosmique et la stabilité architecturale. L'univers, conçu comme un édifice, est fondé sur les six jours de la Création, auxquels il doit son équilibre. Cette interprétation ancre la réalité du monde dans la volonté divine créatrice, et en même temps dans un ordre stable, mesuré, destiné à être habité.

« Fondées sur des bases d'or pur... les *parashiyoth* sont interprétées selon ce qui les précède et ce qui les suit ». La seconde lecture du verset établit un parallèle entre la construction stable du monde et la structure des *parashiyoth* de la Torah. Celles-ci sont dites « fondées sur des bases d'or pur » : elles possèdent, comme des colonnes, une assise et un chapiteau. Cette image souligne que leur compréhension ne peut être isolée : chaque section doit être interprétée à la lumière de ce qui la précède et de ce qui la suit. Cette dynamique interprétative est illustrée par deux versets contigus (Vayiqra 19, 23 et 20) dont le rapprochement peut induire une proximité inappropriée. L'homme qui fréquente la servante dans le cadre d'un certain travail peut devenir suspect en raison de cette intimité.

« Tu attends trois ans pour la 'orlah, mais tu n'attends pas que ta femme sorte de l'état de nidah ... ». Le Midrash fait remarquer qu'un homme peut être scrupuleux dans l'observance de l'interdit de la 'orlah, avoir attendu pendant trois ans, mais ne manifeste pas la même patience ni le même respect dans des domaines comme la pureté familiale (nidah) ou la shekhitah, l'égorgeement de l'animal.

« On avertit Shaoul... et Shaoul dit : vous abattrez *bazéh* ». Le Midrash donne un exemple positif : la conduite du roi Shaoul. Lorsqu'il apprend que le peuple transgresse la loi en mangeant du sang, il réagit en leur montrant comment procéder correctement. Les 'Hakhamim ouvrent la signification du terme « bazéh » comme un acronyme des mesures halakhiques (2, 7, 5 tefa'him).. Shaoul est ainsi présenté comme un modèle de rigueur et de transmission de la halakhah

« Shaoul bâtit un autel... celui-là, il commença à bâtir un autel ». Le Midrash s'interroge sur le sens de l'affirmation selon laquelle Shaoul « commença à bâtir un autel », alors que de nombreux autels ont été érigés avant lui – par Noah, Avraham, Yits'haq, Ya'aqov, Moshé, Yehoshoua'. Cette anomalie conduit à deux lectures : selon l'une, ce verset exprime la souveraineté naissante de Shaoul, qui devient le premier des rois. Selon l'autre, le mérite de son engagement dans l'éducation halakhique du peuple – tel qu'illustré dans l'épisode du couteau – lui vaut d'être reconnu comme s'il avait été le premier à ériger un autel pour HaShem. Le Midrash valorise ainsi la primauté morale, issue du don de soi dans le service d'HaShem et du klal Israël

« Dans ce monde, un homme bâtit et un autre en profite... mais dans le monde à venir... ». Rabbi Shim'on ben Laqonya conclut par une réflexion sur le monde-à-venir. Dans ce monde, l'action humaine est soumise à la contingence : un homme construit, mais un autre hérite de son œuvre ; il plante, mais un autre mange. Le monde à venir est décrit en contrepoint : les actes de chacun y seront parfaitement rétribués. Les constructions ne seront pas confisquées, les plantations ne seront pas exploitées par autrui. Cette vision, appuyée sur les versets de Yeshayahou (65, 22–23 et 61, 9), dessine une justice restaurée, dans laquelle l'effort et le mérite trouvent leur plein accomplissement. Le Midrash conclut ainsi sur une promesse de réparation intégrale, aussi bien sociale que spirituelle.