LES LUMIÈRES DE RACHI

Rav Shaoul David Botschko

LES LUMIÈRES DE RACHI

Michpatim

Les fondements du droit hébraïque

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

Avec le soutien de la
Fondation pour la Mémoire de la Shoah

© Rav Shaoul David Botschko, Jérusalem, 2013
et ActuJ, 2013.

I.S.B.N. : x-xxxxx-xxx-x

בס"ד

A la mémoire de

SERGE BENATTAR ZAL

שמעון בן שלמה בן-עטר ז"ל

FONDATEUR DU JOURNAL ACTUALITÉ JUIVE

Décédé le 25 Tamouz 5771

(1948 - 2011)

« Que son âme repose en paix »

ת.נ.צ.ב.ה

Du même auteur

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnael, Paris, 1994 (épuisé).

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2ème éd. 5764 (2004)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

Les lumières de Rachi

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010

Michpatim, les fondements du droit hébraïque,
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

À paraître

Noah, la renaissance du monde

Hayé Sara, de Sarah à Rivqa

Toledot, Les frères ennemis

Approbation du rav Moshè Botschko (שליט"א) זצ"ל
Bénédiction paternelle

Je suis, depuis le plus jeune âge, un adepte fervent du commentaire de Rachi sur la Thora, les Prophètes et le Talmud ; j'étais fasciné par le profond raisonnement présent derrière chaque mot, pesé et écrit avec une extraordinaire précision.
Et malgré tout, à lire le commentaire de mon fils, le rav Shaoul David שליט"א, directeur de la yéchiva Hékhal Eliyahou, je suis obligé de reconnaître que j'étais loin d'avoir compris l'intention profonde du commentaire de Rachi sur la Thora et qu'il me faut le réapprendre à la lumière du commentaire de mon fils

Moshè

ברכתו של הרב משה בוצ'קו (שליט"א) זצ"ל

ברכת אב

כבר מנעור הייתי חסיד גדול לפירושי רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס, והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.
אמנם על פיו, אחרי קוראי את פירושי בני הרב שאול דוד שליט"א ראש ישיבת היכל אליהו, אני מוכרח להכיר, שרחוק הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

MORDECHAI ELIAHU
Ancien grand-rabbin d'Israël & Rishon-LéTsion
24 Tamouz 5764 9012.04-18

Approbation

J'ai bien reçu l'ouvrage Les lumières de Rachi de notre cher et respecté rav Shaul David Botschko שליט"א, premier volume du projet d'explication du commentaire de Rachi sur la Thora.

Le rav Botschko suit les traces du commentaire de son vénéré père le rav Moshè Botschko שליט"א qui a eu le mérite de former de nombreux élèves en Eretz Israël et à l'étranger. Le rav Botschko implante dans notre cœur les dires de nos Sages afin de sanctifier Son Nom auprès des foules.

J'ai déjà eu l'occasion de traiter par le passé de la grandeur du commentaire de Rachi et compte tenu de son importance, je reviens ici brièvement sur le sujet :

Qui sommes-nous pour donner une appréciation du commentaire de Rachi sur le Talmud et plus particulièrement encore sur la Thora ; son petit-fils, Rabbénou Tam (dont les notes ornent presque toutes les pages du Talmud parmi celles des célèbres Tossafistes - NdT) n'a-t-il pas déjà dit : « son commentaire sur la Thora, j'en serai incapable ! » Je recommanderai d'inscrire parmi les pages du livre toutes les choses extraordinaires que rabbi Hayyim Yossef David Azoulay – le célèbre Hida זיע"א – a dites à propos de Rachi et dont je cite ci-dessous des extraits entre guillemets. Ce que Rabbénou Tam a voulu dire, c'est que n'importe qui pourrait expliquer le sens immédiat d'un verset (en l'amputant de tout ce qu'il y a derrière) ; mais la Thora est parole du Dieu vivant et le sens immédiat n'épuise pas le verset qui contient tous les niveaux de signification (Pardès) depuis le plus simple jusqu'au plus secret. Mais les paroles de Rachi ont été « dictées par l'Esprit de sainteté … Il (Rabbénou Tam) a vu que Rachi avait écrit son commentaire d'après le sens ésotérique et il contient de prodigieux secrets... Sa vraie valeur n'est connue que de rares initiés... D'un mot, il résout de nombreuses difficultés... L'encre de Rachi était une encre d'or » et chaque lettre de son commentaire en a donc la valeur précieuse. Qui saurait comme Rachi prendre tous les midrachim de nos Sages écrits sous l'inspiration de l'Esprit de sainteté et toutes les explications de versets données par chaque maître du Talmud ou de la Michna, en faire le tri et l'insérer dans son commentaire ? [...] Telle est la puissance du commentaire de Rachi sur la Thora qui parvient à garder présent dans le *pchat* tous les niveaux de sens dont le verset est riche et c'est de cela que témoigne son petit-fils Rabbénou Tam.

On perçoit tous les efforts de l'auteur et tout le travail investi dans cet ouvrage qui nous rend accessible le commentaire de Rachi. Puisse-t-il continuer et réussir dans ses entreprises et puissions-nous, par le mérite de la Thora qui est appelée *bérithi*, « Mon alliance », voir se réaliser pour nous le verset : « voici Mon alliance avec eux : la Thora ne quittera pas ta bouche, ni la bouche de tes enfants et de tes descendants à jamais » et vienne à Sion le Libérateur, amen – telle soit Sa volonté.

Mordechai Eliahu
Ancien grand-rabbin d'Israël
& Rishon-LéTsion

ב"ה

MORDECHAI ELIAHU
FORMER CHIEF RABBI OF ISRAEL & RISHON LEZION

מרדכי אליהו
הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר,

בס"ד כ"ד תמוז תשס"ד
9012.04-18

הסכמה

הובא לפאי קונטרס:קצר מתוך מפעלו המיוחד של.מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פרוש רש'י 'על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד.תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שמו ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינה.

בעבר כבר כתבתי על מלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם:

מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכל להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברים אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעיננו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו נכרת רק ליחידים". אם "במלה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרברתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וע"כ כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכל לקחת כל מדרשי חז"ל שכתבו ברוח הקודש וכל אמורא שפירש פירוש או דקש על הפסוק לקחת ולברר מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר מדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשותו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו " כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזוכות תורה שנקראת בריתי ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכי"ר:

מרדכי אליהו
הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Richon Létzion – Grand rabbin d'Israël

בס"ד
7 Tamouz 5766

Lettre de félicitation

J'ai vu le beau livre *Les Lumières de Rachi* du rav Shaoul David Botschko, directeur de la Yéchivat Hesder « Hekhal Eliahou » à Kokhav Yaakov.

Le livre éclaire et explique chaque difficulté dans le commentaire de Rachi ; j'ai pu constater toute la valeur du travail que l'auteur a investi dans cet ouvrage qui sera d'une grande utilité pour tous les étudiants de Rachi.

Ceci d'autant plus que le livre est écrit dans une langue simple et claire, agréable à lire, digne de la Thora dont il est une parure.

Puisse l'auteur poursuivre et mener à bien cette grande tâche au service de la Thora d'Hachem et que ses propos soient accueillis avec bienveillance par les maîtres et leurs élèves.

Puissions-nous, grâce au mérite de l'effort pour la Thora, voir le Retour d'Hachem ramenant son peuple et son héritage dans sa miséricorde.

Shlomo Moshe Amar
Richon-Létzion,
Grand-rabbin d'Israël

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel

שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד ז' תמוז, תשס"ו
426-18-1/ס"ו

אגרת ברכה

ראיתי האי ספר'א טב'א דמריה ט'ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבד וערך כב' הרה"ג **שאול דוד בוצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבא'ר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה,לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוב נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין בעין בשוב ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים בב"א,

המצפה לישועת ה' ברחמים,

שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

Rav Yehoshoua Mamane
Ancien membre du haut tribunal rabbinique de Jérusalem
Auteur des responsa Emeq Yehoshoua

26 Nissane 5765
4 mai 2005

Approbation enthousiaste et chaleureuses félicitations

J'ai pris connaissance du livre important *Les lumières de Rachi* (ושיע"א זצוק"ל), de la série Yad léRivqa, rédigé par notre cher et estimé ami, de bon renom et de sainte lignée, le rav Shaul David Botschko שליט"א.

Ce livre bref et précis, grand œuvre de l'auteur susnommé sur le commentaire de Rachi זצוק"ל sur la Thora, qui est notre âme et le souffle de notre vie, destiné à nous aider à en comprendre le sens vrai grâce à des explications de bon sens profond, témoigne de la valeur de son auteur qu'inspire l'esprit divin et qui mérite bien son nom qui évoque la douceur et la saveur du miel (les initiales en hébreu de Shaul David Botschko forment le mot *dvash* qui signifie miel).

Puisse le rav Shaul David Botschko continuer à apprendre et enseigner et répandre la Thora au grand nombre, Thora écrite et Thora orale, comme il le fait sans cesse ; que le mérite de notre sainte et pure Thora nous protège lui et nous et tout le peuple d'Israël – amen, amen.

Fait et signé à Jérusalem la ville sainte qu'elle soit bientôt reconstruite dans sa splendeur première, le 26ème jour du mois de Nissane de l'année 5765

Yehoshoua Mamane
Fils et disciple du juste que fut
le rav Raphaël Amram Mamane
que son souvenir sous pour nous
bénédiction et protection.

הרב יהושע מאמאן שליט"א
חבר בי"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

בס"ד ניסן כו', תשסה'

הסכמה מפוארת, וברכה יקרה תאריך 4.5.2005
כחדא, שריין

הוגש לפני הספר היקר בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א) מסדרת יד לרבקה. שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג. מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א.
והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מתוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' על פירוש רש"י זצוק"ל על התורה, חיי רוחנו ונשמתנו, ודעהו דע"ל להמשיך להסביר בטוב טעם ודעת, דברי רבנו רש"י זצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובזה נבין יפה יפה מבטן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוטר אשר רוח אלהים חופפת עליו.
ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני 'אלהים ואדם, עשה הרב הנאור הנז' כשמו כן הוא, נפת צופים דב"ש וחלב תחת לשונך, (דב"ש ר"ת דוד שאול בוצקו שליט"א.)
ואני חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנן, שימשיך ללמוד וללמד, ולהרביץ תורה ברבים, בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה. כדרכו בקודש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה. בעדו ובעדנו, ובעד כל עם ישראל אחינו, אמן ואמן.
החו"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו' ניסן המלוב"ן, ש"ש התשסה', ליצירה. בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון, עם הכולל לפ"ק, וצויי"מ וימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו
בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,
הרב המופל"ג כאחד הראשונים, בוצינה
קדישא, אבן הראשה, כקש"ת וכמוהר"ר
המלאך רפאל עמרם מאמאן וצועק"ל וזיע"א,

Lettre de félicitation

Iyar 5764

Félicitations au rav Shaul David Botschko, directeur de la Yéchiva Hékhal Eliyahou, שליט"א, pour avoir rédigé une explication de grande valeur du commentaire de Rachi sur la Thora. Le besoin d'un tel livre se faisait sentir depuis longtemps et ceux d'En haut et ceux d'en bas peuvent maintenant se réjouir de sa parution.

Rachi est certes le prince des commentateurs ; son commentaire est précis et on a pu dire qu'il y a plus de sagesse dans la goutte d'encre restée dans sa plume que dans tous les océans réunis, c'est-à-dire que son savoir non écrit dépassait infiniment ce qu'il a noté, car il s'en est tenu à l'essentiel. En étudiant le commentaire de Rachi, nous avons accès à la quintessence de l'enseignement de la Thora orale d'Israël.
Brodant sur l'enseignement de nos sages selon lequel le Saint-béni lisait dans la Thora et créait le monde, on a ajouté que cela comprend le texte de la Thora avec le commentaire de Rachi, ainsi qu'il est écrit : « Beréchit – béRachi ». Le rav Botschko est venu maintenant rajouter de la lumière au commentaire lumineux de Rachi et grand est son mérite. Ce livre sera certainement une aide précieuse pour le peuple tout entier.

Avec la bénédiction de la Thora,

Chlomo Aviner

מכתב ברכה

ב"ה
אייר תשס"ו

יישר כחו של הרה"ג הרב שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת "היכל אליהו", שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי, ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס, כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר. כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" – בראשית=ברש"י. ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר של רש"י, וגדולה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

RECOMMANDATION

Paris le 15 janvier 2007

Parmi les très nombreux commentateurs de la Torah, depuis des siècles, Rachi est devenu le compagnon incontournable et inséparable du ‘Houmach.

Avec des mots d’une apparente simplicité et avec concision, Rachi éclaire le texte de manière magistrale, qui devient limpide et lumineux.

Nous sommes gré au Rav Shaoul David Botschko pour son travail remarquable, par lequel, il a à la fois « questionné » et « éclairci » avec pédagogie et finesse le commentaire de Rachi.

La démarche du Rav Botschko n’est pas sans rappeler le fameux verset de Jérémie (chap. 23 verset 29) : « voici ma parole est comme le feu, dit Hachem, et comme le marteau qui fait éclater le rocher ».

Les versets de la Torah éclairent d’une part mais également éclatent en une multiplicité de sens, d’autre part.

Ainsi « les Lumières de Rachi » éclaire le texte de Rachi et ouvre son commentaire sur une multiplicité de sens.

Je souhaite à l’ouvrage du Rav Botschko, « les Lumières de Rachi », de devenir le compagnon des fidèles qui nourriront leur réflexion de ces beaux commentaires à l’occasion de la lecture chabbatique de la Torah.

J. SITRUK

Le peuple Juif a été béni par la voix et la vie de Rachi. Ses paroles et sa pensée trouvent aujourd'hui une résonance nouvelle grâce aux travaux du Rav Shaoul David Botschko. Nous pouvons entendre encore, d'une manière elle aussi renouvelée, les nuances théologiques et morales de la passion du Rav Botschko pour le commentaire de Rachi. Son nouvel ouvrage illustre la tâche du chercheur en tant que serviteur, au sens élevé du terme, aussi bien de l'auteur qu'il interprète que des lecteurs qu'il guide.

En effet, l'écriture de Rachi est marquée par Il diversité des rythmes d'un grand maître spirituel et par la présence simultanée de couches de signification profondément enfouies provenant des multiples traditions dont il s'est inspiré. Ses enseignements viennent tisser de nombreux fils en une étoffe nouvelle, et seule la plus minutieuse des présentations peut révéler leur riche et remarquable contenu. C'est précisément ce que réalise le Rav Shaoul David Botschko à travers le présent ouvrage si pédagogique. Ce faisant, il nous inculque une manière de vivre à travers une manière de lire et d'écouter marquée par le respect, l'attention, le souci d'une compréhension exacte.

Et maintenant, avec ce livre, les paroles de Rachi pourront être entendues comme un message à la fois familier et chargées de significations plus riches encore. Nous devons en être reconnaissants au Rav Botschko.

Paris, mars 2010

Gilles Bernheim

Remerciements

Ce livre voit le jour grâce au soutien de

La Fondation pour la mémoire de la Shoah

Keren Milgot Lehizouk Hatorah

Association sociale et cuturelle Etz Haïm

Merci au rav Elyakim Simsovic qui a traduit de l'hébreu et m'a fait bénéficier de ses suggestions et de ses remarques.

Shaoul David Botschko

Michpatim

Les fondements du droit hébraïque

Avant propos

La paracha de Michpatim est d'une richesse exceptionnelle. On y trouve, surtout dans les deux premiers chapitres, les fondements du droit hébraïque qui comporte plusieurs aspects qui peuvent dérouter le lecteur contemporain.

Ce droit a la particularité d'avoir été donné par le Saint Béni soit-Il. Aussi, son étude avec le commentaire de Rachi permet à l'étudiant d'approcher un monde de valeurs divines, éternellement pertinentes. Mais deux difficultés surgissent : d'une part, bien qu'éternelle et divine, la Thora n'en a pas moins été révélée dans un langage correspondant à une époque donnée, dans un contexte donné, qui ne sont pas les nôtres et qui peuvent, de ce fait, nous paraître étrangers. D'autre part, s'agissant souvent de questions juridiques formulées dans un style lapidaire, le commentaire de Rachi vise à en restituer l'ampleur et la portée ; de ce fait, loin de simplifier la lecture du texte, le commentaire de Rachi en révèle la complexité. Dès lors, comprendre Rachi demande une étude minutieuse.

Aussi, le commentaire doit-il répondre à une double exigence : expliquer minutieusement tous les aspects techniques du commentaire de Rachi et expliciter les principes moraux et spirituels sur lesquels se fonde cet ensemble de lois.

Afin d'en faciliter l'accès, nous proposons un index où sont indiqués les passages de notre commentaire qui traitent de questions de fond pour permettre à celui qui le désire de trouver sans trop de peine les sujets qui l'intéressent.

Puisse ce commentaire contribuer à l'amour pour cette Thora que nous avons reçue il y a près de quatre mille et qui donne son sens à toute notre existence.

Chapitre 21

Verset 1 *Les fondations – 31*
« Et voici… », continuité et rupture 31
L'origine divine du droit hébraïque.....32

Versets 2 à 6 *De la servitude à la liberté – 38*
De quel serviteur parle-t-on ici ? 41
Importance de la liberté 44
Responsabilité du patron envers la famille du serviteur 48
La notion d'« Elohim » 55
Le percement de l'oreille 55

Versets 7 à 11 *Le statut de la jeune servante – 66*
Son âge 66
Les conditions de sa libération 69
Son placement équivaut à une promesse de mariage 73
Les obligations de son maître envers elle.....83

Versets 12 à 14 *Coups et blessures – 92*
Coups et blessures ayant entraîné la mort 92
Meurtre par imprudence 98
Intervention de la Providence ou déterminisme naturel.....102
Les villes-refuge 108
Préméditation.....111

Verset 15 *Plus grave encore – 118*
Qui frappe son père ou sa mère… 118
Les différentes peines de mort.....121

Versets 16 *Enlèvement – 124*

Verset 17 *Qui maudit père et mère – 130*

Versets 18 à 19 *De la querelle à la violence – 134*
Les obligations de soin et de réparation.....134
Incapacité de travail.....136

Versets 20 à 21 *L'esclave cananéen – 143*
Blessures infligées à l'esclave hébreu 144
L'« arme du crime » 146

Peine de mort pour le maître assassin 147

Versets 22 à 25 Querelle meurtrière – 152

La querelle mortelle a provoqué une fausse couche..... 152
La sanction et son évaluation..... 157
Et si la femme est tuée ? 160
La loi du talion 164
Les différents types de blessures 166

Versets 26 à 27 L'esclave est aussi un homme – 173

Blessures infligées à l'esclave cananéen 173
« Les extrémités des membres »..... 174

Versets 28 à 32 Dommages du « bœuf » – 175

Le « bœuf » meurtrier..... 175
Le propriétaire est « nettoyé » 177
Responsabilité du propriétaire d'un bœuf « prévenu » 181
La rançon 184
Les enfants sont aussi des hommes !..... 187
Le bœuf a tué un esclave cananéen.....189

Versets 33 à 35 Dommages de la fosse – 193

Creuser une fosse, l'agrandir ou en retirer le couvercle..... 193
Mais qui donc y est tombé ? 196
Qui est le propriétaire de la fosse ?.....199

Versets 35 à 36 Combat de bœufs – 204

Le bœuf paisible 204
Le bœuf agressif 212

Verset 37 Qui vole un bœuf – 215

Chapitre 22

Versets 1 à 3 Au voleur ! – 220

Flagrant délit d'effraction..... 220
Le devoir de légitime défense et ses limites..... 221
Les sanctions : paiement du double,
du quadruple ou du quintuple 228

Verset 4 *Dommages du « pied » et de la « dent » – 232*
Ambiguïté du mot *yaveĕr* 233
Le dédommagement est fonction de la cause
du dommage et non de ses effets 234
Le dédommagement dépend de l'endroit où
le dommage s'est produit 235
Les modes de paiement – *ĭdit, beynonit* et *zibourit* 236

Verset 5 *Dommages du feu – 239*
Le feu devenu incontrôlé 239
Qu'est-ce que le feu a réellement brûlé ? 240
Le dédommagement, expression de la responsabilité 241

Versets 6 à 8 *Gardiennage – 243*
Les quatre catégories de gardiens.....243
Divers types de défaut de gardiennage 245
Les affirmations du gardien pour se disculper
et l'obligation du serment.....247
La question est soumise au tribunal.....247
Fonction du serment..... 248
Le gardien convaincu de mensonge et de vol..... 250
« C'est cela ! » - mais c'est quoi ? Qui affirme quoi ?.....255
Négation partielle et reconnaissance partielle.....256

Versets 9 à 12 *Le gardien salarié – 260*
La responsabilité du gardien salarié.....261
Le « serment d'Hachem » 263
Valeur et importance des témoignages 266
Extension des limites de la responsabilité :
le gardien avait-il les moyens d'empêcher le drame ?..... 268

Versets 13 à 14 *L'emprunteur – 270*
L'implication du prêteur dans l'activité de l'emprunteur..... 271
Le cas de la location 276

Versets 15 à 16 *Le séducteur – 279*
Le consentement de la jeune fille ne disculpe
pas le séducteur.....279

Les différences entre le viol et la séduction 280
Les réparations 282

Verset 17 *La sorcière... et même le sorcier ! – 285*

Versets 18 à 19 *Bestialité et idolâtrie – 287*
La sanction des relations bestiales 287
Le culte rendu aux divinités 289
Importance de la langue pour l'élucidation
des nuances du texte 290
Qu'est-ce que l'anathème ?.....293

Versets 20 à 23 *L'étranger, la veuve et l'orphelin – 296*
La protection de l'étranger – persécution et exploitation..... 296
L'hébreu de la Thora et celui du Talmud 298
Bienveillance, mais sans paternalisme..... 299
Seulement la veuve et l'orphelin ? 301
Menace de sanction, mais quelle sanction ? 302
« Vos femmes seront veuves et vos fils orphelins ! » 304

Versets 24 à 26 *Prêts – 306*
L'obligation du prêt..... 306
Les priorités 308
Prêteur, oui ; créancier, non ! 310
Interdiction de l'usure 311
Gestion et fonction du gage..... 313

Versets 27 à 30 *Vers la sainteté – 320*
Interdiction de maudire Dieu... et les juges !..... 320
Nécessité de l'avertissement préalable à la faute 321
Signification et valeur des prélèvements obligatoires 323
L'interdiction d'en retarder la présentation.....325
L'ordre des prélèvements : prémices, *térouma*,
première dîme, seconde dîme et dîme des pauvres.....326
Consécration des premiers-nés.....329
L'exigence de sainteté 336

Chapitre 23

Versets 1 à 9 *Justice et société – 339*
Rumeur et médisance 339
Chicaneries et méchanceté 341
Suivre la majorité ? 343
Discrimination positive ? 350
L'obligation d'entraide et ses limites 352
La souffrance animale 357
Le juge, l'indigent et la vérité 359
Erreur judiciaire 361
La corruption 365
Et encore et toujours, l'étranger... 369

Versets 10 à 12 *Année sabbatique et chabbat – 371*
L'année sabbatique : abandon de propriété 372
« la vigne et l'oliveraie » 376
Chabbat, cessation d'activité et repos 377

Verset 13 *Le nom du dieu – 383*
Peut-il y avoir un commandement d'obéir aux commandements ? 383
Le nom d'un dieu ne peut servir de référence 385

Versets 14 à 19 *Le cycle des trois fêtes – 388*
Fête – au pied de la lettre 388
Pessah, fête des Matzoth et mois du printemps 389
Se présenter « vide » à la face de Dieu ? 390
La fête de la moisson 392
et celle de l'engrangement de la récolte 394
Se présenter devant Dieu pour voir et être vu 396
L'interdiction du *ḥametz* et le sacrifice pascal 398
Les rites sacrificiels 400
L'offrande des prémices 401
Les prémices et l'année sabbatique 403
Cuire le chevreau dans le lait de sa mère 404

Versets 20 à 33 En route vers le Pays – 406
Un ange pour guide ? 406
L'ange ne sait pas pardonner 411
L'ange Meṭaṭron 412
Les modalités de la Providence 413
La défaite des oppositions 416
L'interdiction de l'idolâtrie et de ses hauts-lieux 417
Les promesses de bénédiction 419
L'ennemi frappé de stupeur 423
En hébreu, « grammaire » signifie « précision du détail » 423
Un bien étrange insecte, ce frelon 426
Une conquête progressive 428
Les frontières d'Eretz-Israël 431
Les pactes interdits 433

Chapitre 24 – Chronologie des étapes de la Révélation

Versets 1 à 4 Le 4 du mois de Sivan – 436
Séparation et limitation
Rappel des lois noahides
Rappel des lois données à Mara
Mise par écrit de la Thora jusqu'à ce jour-là

Versets 4 à 8 Le 5 du mois de Sivan – 444
Construction d'un autel
Les douze stèles
Offrandes de sacrifices
Lecture de la Thora
Aspersion du sang et Alliance

Versets 9 à 11 Retour au 4 du mois de Sivan – 458
Et pendant ce temps-là,
Nadav et Avihou et les Anciens

Versets 12 à 14 Le jour du Don de la Thora – 469

Versets 15 à 18 Était-ce avant ou après Matan Thora ?
Ça se discute... – 480

כא א **וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר** א וְאִלֵּין דִּינַיָּא דְּתַסְדַּר קֳדָמֵיהוֹן
תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם:

1 Et voici les lois que tu placeras devant eux.

Rachi	רש"י
(1) **ET VOICI LES LOIS.** Partout où il est dit : *élè* (« voici »), ce qui précède se trouve invalidé, alors que *véélè* (« et voici »), rajoute à ce qui précède. De même que les précèdentes sont du Sinaï, de même les lois que voici sont du Sinaï. Et pourquoi les lois concernant les juges ont-elles été juxtaposées à celles relatives à l'autel ? Pour te dire que tu devras installer le Sanhédrin auprès du sanctuaire.	(א) **וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים.** כָּל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר "אֵלֶּה" פָּסַל אֶת הָרִאשׁוֹנִים "וְאֵלֶּה" מוֹסִיף עַל הָרִאשׁוֹנִים (מכילתא, וכר' ישמעאל; וראה תנחומא ישן משפטים ב). מַה הָרִאשׁוֹנִים מִסִּינַי אַף אֵלּוּ מִסִּינַי וְלָמָּה נִסְמְכָה פָּרָשַׁת דַּיָּנִין לְפָרָשַׁת מִזְבֵּחַ לוֹמַר לְךָ שֶׁתָּשִׂים סַנְהֶדְרִין אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ [י"ג הַמִּקְדָּשׁ] (מכילתא סוף יתרו):

_____ Éclaircissement _____

Il est des passages de la Thora qui commencent par « voici » et d'autres qui commencent par « et voici ».

« Voici » signifie le commencement d'une dimension nouvelle, sans rapport avec un passé considéré comme caduc et révolu. C'est le cas, par exemple, avec « voici l'histoire de Noé » (Genèse VI, 9) qui annonce une ère nouvelle[1], en rupture avec celle des générations scélérates qui ont conduit au Déluge.

L'expression « et voici » introduit quant à elle l'énoncé de nouvelles dimensions qui s'ajoutent à celles déjà formulées précédemment. Il y a là continuité, sans interruptions. Ainsi, « et voici les engendrements

[1] D'après le premier commentaire de rabbi Ovadia de Bertinoro sur Rachi.

d'Isaac » (*ibid*., XXV, 19) enseigne qu'Isaac est le digne successeur d'Abraham son père dont il assume l'héritage.
En disant « Et voici les lois », la Thora exprime le fait que le système juridique régissant les relations entre les hommes s'enracine dans l'Événement du Sinaï relaté dans la paracha précédente, la paracha de Yithro, et qu'elle n'est pas le résultat d'une tentative humaine d'organisation de la société.
Cette explication rend compte de la juxtaposition de la paracha Michpatim (« Les lois ») à celle de Yithro qui traite de la Révélation divine au mont Sinaï. Rachi poursuit et explicite y compris le détail des textes immédiatement mitoyens : la question des juges qui ouvre la paracha de Michpatim et qui fait suite aux dispositions concernant l'autel par lesquelles s'achève la paracha de Yithro. On en déduit que l'institution chargée de dire la loi – le Sanhédrin – doit siéger dans le lieu – le Temple – où se dresse l'autel.

_____ Questionnement _____

Dès le début de la paracha, Rachi donne deux enseignements fondamentaux concernant le droit hébraïque :
Premièrement, le droit n'est pas d'origine humaine, mais divine. Lors de nos analyses à venir, nous aurons maintes fois l'occasion d'en avoir témoignage. Les lois de la Thora en matière de droit diffèrent des législations établies par les hommes. Ce ne sont pas seulement les préceptes « religieux » comme l'abattage rituel, la soucca, le chofar, etc. qui nous viennent d'Hachem ; les lois régissant le fonctionnement de la société, bien que rationnelles ou raisonnables, ont elles aussi une origine divine qui leur confère un caractère particulier[2].
Deuxièmement, pour être digne de siéger au tribunal, le juge doit être un homme croyant et pieux. Ses connaissances juridiques sont insuffisantes. Nous apprenons cela de l'exigence concernant l'emplacement du Sanhédrin, lequel doit être situé dans le sanctuaire, à proximité de l'autel. C'est dire que les juges doivent demander à Dieu de

[2] Cf. Kouzari, livre III, 11.

les aider à juger selon la vérité. Il existe en effet deux obstacles susceptibles de les en empêcher : d'une part, le juge est un être de chair et de sang, et un détail de la loi peut lui échapper. D'autre part, le plaignant ou le défendeur peut chercher à le tromper. Le juge ne doit donc pas s'en remettre à sa seule capacité intellectuelle, à sa sagacité et à ses connaissances. Il doit prier et espérer l'aide divine.

Rachi	רש"י
QUE TU PLACERAS DEVANT EUX. Le Saint béni soit-Il a dit à Moïse : « qu'il ne te vienne pas à l'idée de dire : je leur enseignerai le chapitre et l'article de la loi deux ou trois fois jusqu'à ce qu'ils leurs soient devenus formellement familiers, mais je ne vais pas me fatiguer à leur en faire comprendre les significations et le sens ! » Voilà pourquoi il est écrit : « que tu placeras devant eux », comme une table dressée, où la nourriture attend celui qui s'y installe.	**אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם.** אָמַר לוֹ הַקָּבָּ"ה לְמֹשֶׁה: לֹא תַעֲלֶה עַל דַּעְתְּךָ לוֹמַר: אֶשְׁנֶה לָהֶם הַפֶּרֶק וְהַהֲלָכָה ב' אוֹ ג' פְּעָמִים עַד שֶׁתְּהֵא סְדוּרָה בְּפִיהֶם כְּמִשְׁנָתָה, וְאֵינִי מַטְרִיחַ עַצְמִי לַהֲבִינָם טַעֲמֵי הַדָּבָר וּפֵרוּשׁוֹ, לְכָךְ נֶאֱמַר: "אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם", כַּשֻּׁלְחָן הֶעָרוּךְ וּמוּכָן לֶאֱכוֹל לִפְנֵי הָאָדָם (מכילתא, וכר' עקיבא):

_____ Éclaircissement _____

Pourquoi la Thora ne dit-elle pas tout simplement : « et voici les lois que tu leur enseigneras » ? Que signifie « que tu placeras devant eux »[3] ? Rachi explique : cette expression a pour but d'instruire Moïse quant à la manière d'enseigner la Thora au peuple d'Israël. Si le texte avait dit :

[3] Il est à noter que cette expression figure déjà ci-dessus (XIX, 7) : « Moïse vint et il appela les anciens du peuple *et il plaça devant eux* toutes ces choses qu'Hachem lui avait ordonnées. » De même dans le verset bien connu (Deutéronome XLIV, 4) : « Et voici la bénédiction *que Moïse plaça devant* les Enfants d'Israël » ; et de manière analogue, il est dit en Deutéronome XXXI, 19 : « Et maintenant, écrivez-vous ce chant et enseignez-le aux Enfants d'Israël, *placez-le en leur bouche*. »

« voici les lois que tu leur donneras », Moïse aurait pu penser qu'il devait leur inculquer ces lois jusqu'à ce qu'ils en connaissent par cœur l'intitulé. En disant : « que tu placeras devant eux », la Thora met en évidence qu'il ne s'agit pas du contenu abstrait de l'énoncé des lois, mais de quelque chose de concret qu'il est possible de « placer », à la manière dont on pose un plat appétissant devant un convive. Tu dois faire l'effort d'expliquer le sens et la raison d'être des lois de sorte qu'elles soient clairement compréhensibles et que ceux qui les entendent puissent les apprécier[4].

_____ Questionnement _____

Ces propos de Rachi, en ouverture de la paracha, sont fondamentaux eux aussi. Nous y apprenons la nécessité d'amener l'étudiant à s'identifier avec le contenu étudié et, en particulier lorsqu'il s'agit des obligations qu'il lui incombe de réaliser.

En effet, il était facile de concevoir les commandements de la Thora comme s'imposant par essence, que nous les comprenions ou pas, que nous y adhérions ou pas. S'il en était ainsi, à quoi servirait de s'efforcer d'en faire comprendre et d'en expliquer le sens ? Mais il n'en est pas ainsi. Il est vrai que notre compréhension ou notre incompréhension ne change rien à l'obligation de pratiquer les commandements. Toutefois, il est plus aisé de pratiquer ce que l'on comprend, ce qui est devenu accessible à notre raison et à notre entendement, plutôt que de se contenter d'une « gesticulation », « tel un cheval, tel un mulet, privés d'intelligence ! »[5].

La Thora connaît le cœur des hommes. Elle sait qu'ils sont incapables de se plier à la pratique de choses qui leur sont incompréhensibles. Elle sait que leur esprit cherchera à se débarrasser des entraves qui l'emprisonnent. C'est pourquoi elle instruit Moïse – et, à sa suite, tous

---

[4] Nahmanide (ci-dessus XIX, 7) explique « que tu placeras devant eux » afin qu'ils choisissent de les réaliser ou non, de même que (Deutéronome XXX, 15) « vois, *j'ai mis devant vous* aujourd'hui la vie et le bien la mort et le mal, et vous choisirez la vie ». Ce n'est bien entendu pas l'approche de Rachi.

[5] Psaumes XXXII, 9.

ceux qui auront à charge d'enseigner la Thora au cours de l'histoire – de s'efforcer d'en faire compendre le sens et la motivation, afin de la leur présenter dans sa beauté et sa vérité.
Nous-mêmes, nous nous sommes donné pour tâche dans cet ouvrage de rapprocher ces lois de la Thora du cœur et de l'intelligence de nos lecteurs : puissions-nous y être parvenu !

Rachi	רש"י
DEVANT EUX. Et non devant les idolâtres (Guitin 88b). Et même si tu sais pertinemment, à propos d'un procès, qu'ils le jugeront comme le feraient les juges d'Israël, ne le présente pas devant leurs tribunaux ! Car celui qui saisit les païens des procès d'Israël profane le saint Nom et réévalue celui des idoles, leur donnant du poids, comme il est écrit (Deutéronome XXXII, 31) : « Car il n'est pas comme notre Rocher, leur rocher, et nos ennemis sont juges. » Quand nos ennemis sont juges, cela témoigne de l'élévation de [l'objet de] leur crainte[6].	**לִפְנֵיהֶם.** וְלֹא לִפְנֵי עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים. וַאֲפִילוּ יָדַעְתָּ בְּדִין אֶחָד שֶׁהֵם דָּנִין אוֹתוֹ כְּדִינֵי יִשְׂרָאֵל, אַל תְּבִיאֵהוּ בָּעֶרְכָּאוֹת שֶׁלָּהֶם, שֶׁהַמֵּבִיא דִּינֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אֲרַמִּיִּים מְחַלֵּל אֶת הַשֵּׁם וּמְיַקֵּר שֵׁם עֲבוֹדָה זָרָה לְהַחֲשִׁיבָהּ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לב, לא): "כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם וְאוֹיְבֵינוּ פְּלִילִים", כְּשֶׁאוֹיְבֵינוּ פְּלִילִים זֶהוּ עֵדוּת לְעִלּוּי יִרְאָתָם (תנחומא ג; ו):

_____ Éclaircissement _____

En l'absence du commentaire de Rachi, le sens de l'expression « que tu placeras devant eux » pouvait être compris comme restreignant à Israël seul les commandements énoncés. Les hommes en dehors d'Israël seraient en droit de se donner des systèmes juridiques à leur gré. Rachi, quant à lui, explique autrement. En effet, est-il admissible de dire que les lois de la Thora ne conviennent pas aux Goyim ? Bien évidemment, ces lois de vérité conviennent à l'humanité entière.

[6] L'« objet de leur crainte » signifie leur dieu.

Pour Rachi, l'intention du verset est de souligner qu'un seul système juridique repose devant Israël et qu'il lui est interdit d'aller chercher justice devant des instances étrangères. Rachi affirme aussi que celui qui se présente devant « les instances », c'est-à-dire devant des tribunaux non soumis aux règles de la Thora, commet une faute blasphématoire de profanation du Nom divin : c'est comme s'il déclarait périmées les lois de la Thora qui ne conviendraient plus à son cas et ne le concerneraient plus. Cela revient à accuser Dieu de nous avoir donné une loi inadaptée à notre réalité. En plus de ce blasphème, cette attitude rehausse la valeur du système juridique étranger à la Thora et le privilégie par rapport à elle.

Rachi en appelle aux versets de mise en garde adressée par Moïse à Israël dans la paracha de Haazinou[7]. Afin d'en comprendre le sens, rétablissons le contexte :

> « Si seulement ils étaient sages, ils y réfléchiraient ; ils comprendraient ce qui les attend. Comment un seul homme poursuivrait un millier, et deux mettraient en fuite une myriade, si leur Rocher ne les eût vendus, si Hachem ne les eût livrés ? Car il n'est pas comme notre Rocher leur rocher, et nos ennemis sont juges. »

Le premier verset reproche à Israël son manque de sagesse, son incapacité à comprendre le sens des événements qui affectent son histoire : si Hachem n'avait pas détourné de lui Son regard, ses ennemis pourraient-ils si aisément le vaincre ? Car même s'il n'y a aucune commune mesure entre notre Dieu et les dieux des Nations, il n'en reste pas moins que ce sont nos ennemis qui nous jugent.

La succession des versets fait clairement apparaître le fait que le châtiment de l'abandon de la Thora culmine dans l'asservissement

---

[7] Les maîtres du midrach discutent dans le *Sifré* du sens de ces versets de la paracha Haazinou. Pour rabbi Yéhouda, ce sont les paroles d'Israël par rapport aux nations ; pour rabbi Néhémia, au contraire, il s'agit des paroles des nations au sujet d'Israël (voir Rachi sur le verset 43, sur *vékhiper admato* et le commentaire du Hizqouni sur les versets 28 et 42). Il semble que Rachi suive ici l'option de rabbi Yéhouda et c'est cette ligne de lecture que notre commentaire suit ci-après.

d'Israël aux juridictions des Nations. C'est là un terrible état d'abaissement et d'humiliation. Ce pourrait-il donc concevoir qu'un Juif puisse, de sa propre volonté, aller solliciter le jugement de leurs instances quand une autre possibilité s'offre à lui ? Une telle conduite est d'une extrême gravité !
Permettre que nos ennemis nous jugent, ce serait admettre que leurs lois – c'est-à-dire aussi leur culture et leur civilisation, leur conception du monde – seraient supérieures à la Thora.

_____ Questionnement _____

L'interdiction de faire appel à des instances juridiques étrangères concerne également les systèmes juridiques honnêtement constitués. Tout tribunal qui ne juge pas selon les principes de la *halakha* est appelé en abrégé « les instances ». Un Juif respectueux des traditions de son peuple doit éviter de toutes ses forces de porter son différend devant elles. En cas de litige avec son prochain, il doit d'abord rechercher un tribunal qui considérera l'affaire selon les lois de la Thora. Ce n'est que dans le cas où la partie adverse refuserait de se présenter devant le tribunal rabbinique que l'interdiction des instances pourrait être levée afin qu'il puisse protéger ses intérêts.
Quelqu'un peut parfois se livrer à des calculs quant à la rentabilité relative d'une action en justice devant le tribunal rabbinique ou devant « les instances », et se décider en fonction des résultats de cette évaluation. Il faut savoir qu'une telle attitude constitue une grave profanation du Nom divin ! Se présenter devant le tribunal de la Thora, c'est vouloir être jugé de telle sorte que la vérité éclate. Tout avantage qui pourrait être retiré d'une action devant une autre instance ne serait rien d'autre que du vol.

Introduction aux versets 2 à 6

Les notions de servitude ou d'esclavage dont traitent les premiers versets de la paracha nous révoltent. En effet, la liberté constitue pour l'homme une dimension essentielle de son être. La Thora elle-même considère la suppression de la liberté d'un homme comme extrêmement grave. Les commentateurs expliquent que le commandement « tu ne voleras pas » ne concerne pas tant le vol de biens que l'enlèvement de personnes (rapt, kidnapping…). La sanction prévue par la Thora pour ce crime est la peine de mort comme pour l'assassinat[8].

Nos Questionnements ci-après seront en partie consacrés à l'élucidation de cette notion du point de vue de la Thora. Notons d'ores et déjà que le terme « esclave » dont usent beaucoup de traductions est assez inapproprié. Nous avons choisi de traduire par « serviteur » qui est plus exact, ne serait-ce que par son appartenance au groupe sémantique formé par des mots tels que : *ăvoda,* à la fois travail et service de Dieu, *ăvdout*, servitude, *ŏved*, travailleur.

Entre-temps, voici quelques définitions « techniques » destinées à faciliter la compréhension du vocabulaire figurant dans ces versets :

1) Il existe deux catégories de « serviteurs » : le « serviteur hébreu » et le « serviteur cananéen ». Le « serviteur hébreu » est un Israélite passé sous servitude. Le « serviteur cananéen » est un non-Israélite sous statut de servitude.
2) La personne du serviteur hébreu n'est pas acquise à son patron. C'est de fait son travail (et son temps) qui sont possession du patron pour une durée déterminée. Par contre, la personne du serviteur cananéen est acquise à son patron et même ses descendants lui restent asservis
3) Il existe deux sous-catégories de serviteur hébreu : celui qui se vend lui-même et le voleur vendu par le tribunal. Le premier est un homme en détresse financière qui se vend à un patron parce qu'il ne parvient plus à subvenir à ses besoins. Le second est un voleur qui

[8] Voir Rachi ci-dessus sur le verset 12 du chapitre XX. Notre commentaire sur Yithro, pages 230 et suiv.

ne dispose pas de ressources suffisantes pour rembourser les montants de ses vols. Le tribunal le « vend » à un patron et son prix est versé à ses victimes.

4) Une femme hébreue ne peut pas se vendre comme servante et même le tribunal ne peut pas la vendre. Mais le père d'une mineure peut la « placer » jusqu'à la puberté dans les conditions qui seront précisées ci-après.

ב כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים
יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִיעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם׃

ב אֲרֵי תִזְבּוֹן עַבְדָּא בַּר
יִשְׂרָאֵל שֵׁית שְׁנִין יִפְלַח
וּבְשְׁבִיעֵיתָא יִפּוֹק לְבַר
חוֹרִין מַגָּן׃

2 Lorsque tu acquerras un serviteur hébreu, six années il servira et à la septième il sortira à la liberté gratuitement.

Rachi	רש"י
(2) **LORSQUE TU ACQUERRAS UN SERVITEUR HÉBREU.** S'agit-il ici d'un serviteur qui est hébreu, ou du serviteur d'un Hébreu, c'est-à-dire d'un serviteur cananéen acquis auprès d'un Israélite[9], dont le texte dit : « Il servira six années » ? Que vais-je faire dans ce cas de cet autre texte : « Vous les laisserez en succession à vos enfants… » (Lévitique xxv, 46). Cette transmissibilité s'appliquerait-elle à celui que l'on aurait acquis d'un Goy[10], mais celui que l'on aurait acquis d'un Israélite serait libéré après six ans ? Aussi est-il écrit : « Lorsque ton frère, l'Hébreu, te sera vendu » (Deutéronome xv, 12). Il ne s'agit donc que de ton frère.	(ב) **כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי.** עֶבֶד שֶׁהוּא עִבְרִי. אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא עַבְדּוֹ שֶׁל עִבְרִי, עֶבֶד כְּנַעֲנִי שֶׁלָּקַחְתּוֹ מִיִּשְׂרָאֵל, וְעָלָיו הוּא אוֹמֵר "שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבוֹד", וּמַה אֲנִי מְקַיֵּם "וְהִתְנַחַלְתֶּם אוֹתָם" (ויקרא כה, מו), בְּלָקוּחַ מִן הַגּוֹי, אֲבָל בְּלָקוּחַ מִיִּשְׂרָאֵל יֵצֵא בְּשֵׁשׁ, תַּלְמוּד לוֹמַר "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי" (דברים טו, יב), לֹא אָמַרְתִּי אֶלָּא בְּאָחִיךָ (מכילתא):

[9] C'est-à-dire d'un Enfant d'Israël ; utiliser le mot « Juif » dans ce contexte serait un anachronisme. (NdT)

[10] Rien de péjoratif dans ce terme, il s'agit tout simplement du statut « d'homme des Nations » qui n'est pas d'Israël. (NdT)

_____ Éclaircissement _____

La forme grammaticale du verset permet de comprendre le groupe sémantique *ĕved ĭvri* de deux manières très différentes :

1) d'une part, *ĭvri* peut être l'adjectif signifiant « hébreu » et il s'agira alors d'un serviteur hébreu ;
2) d'autre part, *ĭvri* peut être substantif, un Hébreu, le groupe étant à l'état construit, auquel cas il s'agira du serviteur goy d'un Hébreu.

Le passage qui débute par les mots « Lorsque tu acquerras un serviteur… » traite-t-il du premier ou du deuxième cas ? S'agit-il d'un Hébreu qui acquiert un serviteur hébreu, ou d'un Hébreu qui acquiert un serviteur goy auprès d'un autre Hébreu ? Au-delà de l'aspect purement sémantique de la question, se pose celle de savoir s'il existe une différence juridique quant au statut d'un serviteur goy acquis auprès d'un Goy et d'un serviteur goy acquis auprès d'un Hébreu.

À propos des serviteurs goys, le Lévitique (xxv, 46) statue : « vous les transmettrez par héritage à vos enfants… ils vous serviront pour toujours ». Le serviteur goy n'est donc pas affranchi au terme de la sixième année. Mais on pourrait émettre l'hypothèse que ce ne serait le cas que d'un serviteur goy acquis auprès d'un Goy. Un serviteur goy acquis auprès d'un Hébreu pourrait être affranchi au terme de la sixième année et ce serait le cas dont traiterait la paracha : « si tu acquiers le serviteur d'un Hébreu[11]. »

Mais il existe un autre verset qui traite de l'affranchissement à la sixième année : « lorsque te sera vendu ton frère l'Hébreu ou l'Hébreue, il te servira six annés et à la septième année tu le renverras libre de chez

[11] Il y a lieu de prendre garde au fait que la question hypothétique posée par Rachi : « ou du serviteur d'un Hébreu… » se poursuit jusqu'aux mots « serait libéré après six ans ». À propos de l'éventuelle différence entre un serviteur cananéen acquis auprès d'un Hébreu et un serviteur cananéen acquis auprès d'un Goy, le Mizrahi explique : « ceci, parce qu'un serviteur cananéen acquis auprès d'un Hébreu a déjà accepté de se soumettre aux commandements, a été circoncis et s'est immergé dans un bain purificateur au titre de sa servitude ; il est donc astreint à tous les commandements que la femme a obligation d'accomplir. Autrement, l'Hébreu ne le vendrait pas à un autre Hébreu mais à un Goy. C'est pourquoi il serait normal que son statut soit différent de celui du serviteur acquis auprès d'un Goy et qui est lui-même goy à tous égards. »

toi. » Il en ressort que c'est précisément « ton frère l'Hébreu » qui est concerné par la libération à la septième année et non le serviteur goy. Notre paracha, elle aussi, traite donc du serviteur qui est lui-même hébreu et non du serviteur goy acquis auprès d'un Hébreu.

_____ Questionnement _____

Seul le serviteur hébreu – « ton frère l'Hébreu » – est affranchi à la septième année, mais le serviteur goy est asservi à perpétuité. Le serviteur hébreu n'est pas totalement asservi. Il est certes soumis à son patron dont il doit exécuter les ordres et il n'a pas non plus la libre disposition de son temps qui appartient à son patron. C'est ce dernier qui décide des périodes de travail et de repos et le serviteur n'a pas la possibilité de s'y opposer. Toutefois, le patron ne peut pas le céder à un autre, il ne peut pas le faire travailler le chabbat ou lui faire transgresser quelque autre interdit que ce soit. Il est aussi contraint de le libérer au terme des six années de service et il doit même lui faire des cadeaux d'adieu, ainsi que la Thora le stipule (Deutéronome XV, 13-14) : « et lorsque tu le renverras libre de chez toi, tu ne le renverras pas les mains vides ; tu le doteras de ton menu bétail, de ta grange et de ton pressoir ; ce dont Hachem ton Dieu t'aura béni tu lui donneras. »

Rachi	רש"י
LORSQUE TU ACQUERRAS. Du tribunal, qui l'aura vendu à cause d'un vol qu'il a commis, comme il est écrit : « S'il ne possède rien, il sera vendu pour son vol » (infra XXII, 2). Ou ne s'agit-il pas de celui qui se vend lui-même parce qu'il est dans le dénuement, auquel cas celui qui est vendu par le tribunal ne sortirait pas après six ans ? Le texte stipule : « Et lorsque	**כִּי תִקְנֶה.** מִיָּד בֵּית דִּין שֶׁמְּכָרוּהוּ בִּגְנֵבָתוֹ כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר "אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ" (להלן כב, ב). אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא בְּמוֹכֵר עַצְמוֹ מִפְּנֵי דָּחֳקוֹ, אֲבָל מְכָרוּהוּ בֵּית דִּין לֹא יֵצֵא בְּשֵׁשׁ, כְּשֶׁהוּא אוֹמֵר "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לְךָ" (ויקרא כה, לט) הֲרֵי מוֹכֵר עַצְמוֹ מִפְּנֵי דָּחֳקוֹ אָמוּר, וּמַה אֲנִי מְקַיֵּם "כִּי תִקְנֶה"

Rachi	רש"י
ton frère tombera dans l'indigence avec toi, et se vendra à toi » (Lévitique xxv, 39).	בְּנִמְכַּר בְּבֵית דִּין (מכילתא, עיי"ש):

Le cas de celui qui se vend à cause de sa précarité a déjà été énoncé. À qui vais-je alors appliquer notre texte : « Lorsque tu acquerras un serviteur hébreu » ? À celui qui est vendu par le tribunal.

_____ Éclaircissement _____

Nous l'avons vu dans l'introduction, il existe deux sortes de serviteurs hébreux :

1) Le voleur qui ne possède pas de quoi rendre la valeur de son vol et qui est « vendu » par le tribunal, la contre-valeur étant donnée à la victime, comme nous le verrons plus en détail par la suite (Chémot XXII, 1-3) : « lorsqu'un homme aura volé… il devra payer, et s'il n'a pas de quoi, il sera vendu pour son vol. »
2) Un pauvre qui se « vend » parce qu'il ne parvient pas à subvenir à ses besoins.

Les règles concernant ce dernier font l'objet d'un passage du Lévitique (XXV, 39) : « Et lorsque ton frère tombera dans l'indigence avec toi, et se vendra à toi… il travaillera avec toi jusqu'au jubilé. »

Notre texte stipule que le serviteur hébreu est libéré après six ans. De quel serviteur s'agit-il ? De celui qui se vend lui-même ou de celui qui a été vendu par le tribunal. On comprendrait qu'il faille durcir la position au sujet du voleur dont le service devrait être prolongé, alors que l'indigent qui a perdu ses biens devrait faire l'objet de plus de mansuétude et devrait donc être libéré au bout de six années[12].

[12] Ce qui est de l'ordre de ce qu'enseigne le Talmud (Qiddouchine 15a) à propos d'un cas différent (le serviteur est-il affranchi par le jubilé advenant avant que ne s'achèvent les six années) : « te viendrait-il à l'idée de dire que celui qui s'est vendu lui-même n'a commis aucune faute (il n'a rien volé), alors que celui qui a été vendu par le tribunal (à cause de son vol) a donc commis une faute et nous le mettrions donc à l'amende (d'avoir à travailler jusqu'au terme des six ans). C'est pourquoi, on nous le fait savoir.

Rachi démontre que notre passage traite nécessairement du voleur vendu par le tribunal[13], la Thora ayant déjà statué sur le cas de l'indigent qui s'est vendu lui-même[14]. Il en ressort qu'aussi bien le voleur vendu par le tribunal que l'indigent qui s'est vendu lui-même sont libérés au terme de six années.

_____ Questionnement _____

Nous avons souligné ci-dessus, dans l'introduction à ce passage, l'importance que la Thora accorde à la liberté de l'homme, liberté qu'elle considère comme une valeur fondamentale. Comment peut-elle donc admettre une situation de servitude. Cette servitude est certes limitée à six années et assortie de toutes sortes de conditions qui l'atténuent, mais il n'en reste pas moins que c'est une situation de servitude. Comment un Hébreu, en tant qu'il est au service d'Hachem, peut-il être asservi – de par la Thora elle-même ! – à un autre homme ?

C'est qu'il existe un degré de servitude plus rigoureux et plus avilissant que celui de l'asservissement à autrui : l'indigence. La souffrance due à la pauvreté, les difficultés de survie élémentaire, l'impossibilité de subvenir aux besoins de sa famille, voir sa femme et ses enfants souffrir de faim et de froid, voilà de quoi faire perdre la raison ! Ce n'est pas sans raison que nos Maîtres ont jugé qu'un pauvre est assimilable au mort, sa vie n'étant pas une vie. Il n'est pas facile de vivre et de se connaître comme être de culture, comme homme libre, lorsqu'on n'a pas la base économique minimale permettant d'assurer et de financer cette liberté. Mieux vaut, pour celui qui se trouve en butte à de telles difficultés

---

[13] Le fait que la Thora ait répété dans le Deutéronome (XV, 12-18) le cas de celui qui est vendu à cause de son vol : « lorsque te sera vendu ton frère, l'Hébreu, ou l'Hébreue, il te servira six années durant », c'est pour mettre en évidence deux règles supplémentaires. Cf. Rachi *ad loc.* sur le verset 12.

[14] Lorsque le verset dit : « jusqu'à l'année du jubilé il travaillera avec toi » cela ne signifie pas qu'il ne sort pas la sixième année et doit travailler jusqu'au jubilé, mais au contraire que si l'année du jubilé intervient avant le terme des six ans, il sort au jubilé. Mais il est évident qu'il sort à la sixième année (Rachi *ad loc.*, d'après l'avis des Sages). En tout état de cause, tout ceci ne s'applique que dans le cas où le serviteur n'a pas établi de clauses avec son patron stipulant la durée de son service. En fait, par convention, il peut travailler moins ou plus de six ans.

existentielles, se soumettre à des conditions de service limitées que propose la Thora ; il n'aura pas à passer ses journées en quête d'un quignon de pain ou d'un abri, pour lui et pour les siens. Travailler dans ces conditions est un bien moindre mal ; cela lui permettra, passé un certain temps, de reprendre sa place dans la société comme homme redevenu vraiment libre, parce qu'économiquement indépendant. Tel est le statut de « celui qui s'est "vendu" du fait de sa détresse. »
Le voleur vendu par le tribunal à cause de son vol mérite sa servitude. Il a fait mauvais usage de sa liberté pour nuire à un autre homme et lui faire du tort. Il a ainsi porté atteinte à la liberté d'autrui. Il n'est pas admissible que la liberté de quiconque souffre du fait de la liberté d'un autre. La Thora veut donc que ce voleur fasse l'apprentissage de la valeur de la liberté qu'il a violée. Celui qui – esclave de ses envies et de ses désirs – les a assouvis aux dépens d'autrui, n'était nullement un être libre. Son placement au service d'un homme vraiment libre sera de nature à révéler cette simple vérité.

Rachi	רש"י
À LA LIBERTÉ. L'autonomie.	**לַחָפְשִׁי.** לַחֵירוּת (אונקלוס):

_____ Éclaircissement _____

C'est la première fois que ce terme apparaît dans la Thora et Rachi en explique la signification selon le calque araméen d'Onqélos : « en homme libre »[15].

[15] Les grammairiens ont voulu voir dans l'expression *la-ḥof$_e$ch-i* une inflexion superflue, le préfixe *la-* ou le suffixe *-i* étant à leur avis inutile. Rachi, si nous suivons l'avis du Mizrahi, considère plutôt que le préfixe était nécessaire et que le *yod* final a surtout valeur euphonique.

ג אִם־בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם־בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ׃

ג אִם בִּלְחוֹדוֹהִי יֵיעוֹל בִּלְחוֹדוֹהִי יִפּוֹק אִם בְּעֵיל אִתְּתָא הוּא וְתִפּוֹק אִתְּתֵיהּ עִמֵּיהּ׃

3 Si seul il est venu, seul il sortira ; s'il était marié, sa femme sortira avec lui.

Rachi	רש"י
(3) **SI SEUL (BÉGAPO) IL EST VENU.** S'il n'était pas marié. Comme le rend le Targoum Onqélos : « si lui seul ». Le mot *bégapo* signifie littéralement : « son aile[16] ». Il est venu comme il est, seul, vêtu simplement du pan de son vêtement.	(ג) **אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא.** שֶׁלֹּא הָיָה נָשׂוּי אִשָּׁה, כְּתַרְגּוּמוֹ: "אִם בִּלְחוֹדוֹהִי". וְלָשׁוֹן בְּגַפּוֹ, בִּכְנָפוֹ, שֶׁלֹּא בָּא אֶלָּא כְּמוֹת שֶׁהוּא יְחִידִי בְּתוֹךְ לְבוּשׁוֹ, בִּכְנַף בִּגְדוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Le mot *bégapo* (traduit ci-dessus par « seul ») signifie littéralement « avec son aile »[17]. C'est-à-dire qu'il est venu tel quel, avec juste sa tunique sur le dos. De même, le verset (Nombres XV, 38) dit à propos des *tzitzit* qu'elles seront attachées aux pans (littéralement : « aux ailes ») des vêtements. Au sens figuré, le mot indique que cet homme est venu isolément, sans épouse[18].

---

[16] Qui se comprend comme désignant le vêtement.

[17] De même, le sens du mot en araméen est « aile » ; voir Daniel VII, 4 : « ...et elle avait des ailes d'aigle ».

[18] Voir Qiddouchine 20a : « nos maîtres ont enseigné : s'il est venu *bégapo*, il sortira *bégapo* ; il est venu avec son corps (*bégoufo*), il sortira avec son corps (*bégoufo*). Rabbi Eliézer ben Yaăqov enseigne : tout seul il est venu, tout seul il sortira. » À ce sujet, Rachi explique : « tout seul il est venu : pour Rabbi Eliézer aussi, dans *bégapo* il faut entendre *bégoufo*. Mais il l'explicite en disant que, s'il est venu avec son *seul*

Rachi	רש"י
SEUL IL SORTIRA. Cela nous apprend que s'il n'était pas marié au début, son maître n'a pas le droit de lui déférer une servante cananéenne pour qu'il engendre par elle des serviteurs.	**בְּגַפּוֹ יֵצֵא.** מַגִּיד שֶׁאִם לֹא הָיָה נָשׂוּי מִתְּחִלָּה אֵין רַבּוֹ מוֹסֵר לוֹ שִׁפְחָה כְּנַעֲנִית לְהוֹלִיד מִמֶּנָּה עֲבָדִים:

_____ Éclaircissement _____

Un homme passé sous servitude alors qu'il était célibataire ne pourrait pas se marier pendant toute la durée de son service. C'est du moins ce qui semble ressortir du verset. Mais une telle compréhension du verset pose problème : en effet, le serviteur serait-il exempté de l'obligation d'avoir des enfants ?

Rachi explique donc que la formule « seul il sortira » vient préciser à l'avance une disposition concernant la suite du passage : le patron ne pourra lui déférer une servante cananéenne que s'il était déjà marié. Mais s'il est venu seul, il devra aussi partir seul et le patron n'a pas le droit de lui donner une servante cananéenne pour femme. Il a tout à fait le droit de se marier avec qui bon lui semble

Rachi	רש"י
S'IL EST MARI D'UNE FEMME. D'Israël.	**אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא.** יִשְׂרָאֵלִית (מְכִילְתָּא):

_____ Éclaircissement _____

On aurait pu émettre l'hypothèse que cette femme serait une servante cananéenne. Le verset traiterait du cas où le patron aurait donné une cananéenne à son serviteur célibataire malgré l'interdiction. Elle serait néanmoins devenue sa femme et sortirait avec lui. Mais cette hypothèse

---

corps, il sortira aussi tout seul. » Il semble bien qu'ici, Rachi explique ce terme d'une autre manière.

ne tient pas, le verset suivant excluant cette possibilité de manière explicite. Pour écarter d'emblée cette lecture erronée, Rachi précise donc qu'il s'agit de l'épouse hébreue du serviteur, déjà mariée avec lui lorsqu'il a été vendu.

Le verset traite donc des deux aspects de l'alternative :

- « s'il est venu seul », à savoir qu'il n'était pas marié lorsqu'il a été vendu ;
- « s'il était marié à une femme », (lorsqu'il a été vendu),

Rachi précisera de quelle femme il s'agit, l'Hébreue ou la Cananéenne, dans les versets suivants.

Rachi	רש"י
SA FEMME SORTIRA AVEC LUI. Qui donc l'a fait entrer, pour que l'on dise qu'elle sortira ? Ce que veut dire ici le texte, c'est que celui qui acquiert un serviteur hébreu est tenu de nourrir sa femme et ses enfants.	**וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ.** וְכִי מִי הִכְנִיסָהּ שֶׁתֵּצֵא? אֶלָּא מַגִּיד הַכָּתוּב שֶׁהַקּוֹנֶה עֶבֶד עִבְרִי חַיָּב בִּמְזוֹנוֹת אִשְׁתּוֹ וּבָנָיו (מכילתא; קידושין כב ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le verset traitant de l'épouse hébreue du serviteur, déjà mariée lorsqu'il a été vendu (ainsi que Rachi l'a précisée dans sa note précédente), pourquoi la Thora doit-elle dire qu'elle « sortira avec lui » à la septième année ? Elle est toujours restée femme libre ! Qui donc l'a faite entrer pour qu'elle sorte maintenant ? D'où devrait-elle sortir ?

C'est que nous apprenons ici une règle particulièrement importante : lorsqu'un Hébreu est vendu en servitude alors qu'il est chargé de famille, son acquéreur est responsable de la subsistance de l'épouse et des enfants du serviteur, en plus de ce qu'il a payé pour l'acquérir[19].

[19] Le Talmud (Qiddouchine 22a) déduit de ce verset l'obligation du patron de subvenir aux besoins de l'épouse et du verset « il sortira de chez toi lui et ses enfants avec lui »

_____ Questionnement _____

La Thora enseigne ici un principe important : le salaire d'un travailleur doit suffire à l'entretien de sa famille. La situation d'un ouvrier qui ne parvient pas à assurer la subsistance de sa famille grâce au revenu de son travail est pire que celle de l'« esclave » dont parle la Thora[20].

(Lévitique XXV, 41) l'obligation de subvenir aux besoins des enfants de son serviteur : « si lui a été vendu, ses fils et ses filles l'ont-il été ? Tu en déduis que le patron est tenu à assurer les besoins des enfants de son serviteur. » Rachi fait référence ici aux besoins des enfants en même temps qu'à ceux de l'épouse, bien que le premier point ne se déduise pas de ce verset (d'après Nahmanide et le Mizrahi).

[20] Il est même possible qu'ils viennent habiter avec lui dans la maison de son maître (Voir Nahmanide).

ד אִם־אֲדֹנָיו יִתֶּן־לוֹ אִשָּׁה
וְיָלְדָה־לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה
וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא
בְגַפּוֹ׃

ד אִם רִבּוֹנֵיהּ יִתֵּין לֵיהּ
אִתְּתָא וּתְלִיד לֵיהּ בְּנִין אוֹ
בְּנָן אִתְּתָא וּבְנַהָא תְּהֵי
לְרִבּוֹנַהּ וְהוּא יִפּוֹק
בִּלְחוֹדוֹהִי׃

4 Si son maître lui a donné une femme, et quelle lui a enfanté des fils ou des filles, la femme et ses enfants seront à son maître et lui sortira seul.

Rachi	רש"י
(4) **SI SON MAÎTRE LUI A DONNÉ UNE FEMME.** D'où l'on déduit que son maître a le droit de lui déférer une servante cananéenne pour qu'il engendre par elle des serviteurs. Où s'agirait-il d'une femme d'Israël ? Aussi le texte ajoute-t-il : « la femme, et ses enfants, seront à son maître ». Il ne peut donc s'agir que d'une Cananéenne, étant donné que l'Hébreue sort également après six ans, et même avant ce délai si elle présente les signes de la puberté, ainsi qu'il est écrit : « Lorsque ton frère, l'Hébreu, t'aura été vendu,ou l'Hébreue… » (Deutéronome XV, 12). Ce verset enseigne que l'Hébreue aussi sort après six ans.	(ד) **אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה.** מִכָּאן שֶׁהָרְשׁוּת בְּיַד רַבּוֹ לִמְסוֹר לוֹ שִׁפְחָה כְּנַעֲנִית לְהוֹלִיד מִמֶּנָּה עֲבָדִים. אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא יִשְׂרְאֵלִית, תַּלְמוּד לוֹמַר "הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאֲדוֹנֶיהָ", הָא אֵינוֹ מְדַבֵּר אֶלָּא בִּכְנַעֲנִית (מכילתא), שֶׁהֲרֵי הָעִבְרִיָּה אַף הִיא יוֹצְאָה בְּשֵׁשׁ, וַאֲפִלּוּ לִפְנֵי שֵׁשׁ אִם הֵבִיאָה סִימָנִין יוֹצְאָה, שֶׁנֶּאֱמַר "אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה" (דברים טו, יב), מְלַמֵּד שֶׁאַף הָעִבְרִיָּה יוֹצְאָה בְּשֵׁשׁ:

_____ Éclaircissement _____

La Thora enseigne ici une règle nouvelle, à savoir que le patron peut donner une femme à son serviteur hébreu durant sa période de service[21]. Lorsque le temps est venu pour le serviteur de quitter son maître, la femme et les enfants qu'elle aura mis au monde restent la propriété du maître. Rachi écrit : « nous en apprenons que la décision est aux mains de son maître » pour nous apprendre qu'il y a là une innovation importante : en effet, ce serviteur est un Hébreu à tous égards et il lui est a priori interdit d'épouser une Cananéenne, ainsi qu'il est écrit (Deutéronome XXIII, 18) : « il n'y aura pas de prostitué... », ce que Rachi explique, d'après le Targoum, comme visant l'interdiction du mariage d'un Hébreu avec une servante cananéenne. Or, en contradiction avec ce qui précède, la Thora instaure ici la possibilité pour un serviteur hébreu déjà marié de prendre pour femme une servante cananéenne[22].

« Où s'agirait-il d'une femme d'Israël ? » Rachi émet l'hypothèse qu'il pourrait s'agir non d'une servante cananéenne mais au contraire d'une Hébreue ; la Thora, s'il en était ainsi, n'autoriserait pas le serviteur hébreu à prendre une femme cananéenne. Mais en réalité, cette hypothèse s'avère très vite insoutenable. En effet, la Thora stipule que cette femme et ses enfants demeureraient à perpétuité[23] au service du patron alors que l'homme – le mari et le père – serait libéré. Or la servitude à perpétuité ne peut s'appliquer qu'à une servante cananéenne. La domestique hébreue que son père a placée lorsqu'elle

---

[21] Cf. Rachi sur Deutéronome XV, 18 : « Car le double du salaire d'un salarié : D'où l'on a déduit que le serviteur hébreu sert [son maître] tant de jour que de nuit, ce qui est le « double » du service des ouvriers journaliers. Et quel est son travail de nuit ? Son maître peut lui déférer une servante cananéenne et les enfants seront au patron. » Rachi a écrit ci-dessus (verset 3, apud « seul il sortira ») que seul un serviteur déjà marié à une femme hébreue peut se voir attribuer une servante cananéenne en plus de sa femme, à l'exclusion d'un serviteur vendu alors qu'il était célibataire.

[22] Les commentateurs sont partagés au sujet de l'avis de Rachi lorsqu'il écrit : « la décision est aux mains de son maître. » Veut-il dire que le maître peut contraindre son serviteur contre son gré, celui-ci étant obligé de lui obéir, ou que toute l'affaire est facultative et non obligatoire ?

[23] En effet, si elle est assujettie à son patron seulement jusqu'à la fin de ses six années à elle, il n'était pas nécessaire de le dire : pourquoi aurions-nous supposé qu'elle sortirait avant la fin de ses six années ?

était mineure ne l'est jamais pour plus de six ans et dès qu'elle présente des signes de puberté elle est aussitôt libérée avant même le terme des six ans[24].

_____ Questionnement _____

Il est extrêmement difficile d'imaginer que les rapports entre un homme et une femme puissent n'avoir d'autre objectif qu'économique : fabriquer des enfants au bénéfice du patron. Ni amour, ni moins encore sainteté de la relation. Être une usine de production de main-d'œuvre, est-ce là la vocation du serviteur ? Cette idée plus que choquante fait frémir. Elle ne semble pas même compréhensible !

Il faut d'abord rappeler que c'est le voleur placé chez un patron par le tribunal qui est susceptible de se voir déférer une servante cananéenne[25]. Il y a là une certaine dimension de « mesure pour mesure » : cet homme a perdu sa conscience morale et sa dignité au point de s'en aller dérober les biens de son prochain ; ses valeurs morales ont chuté au point où il ne recherche que son propre intérêt matériel – économique. La Thora autorise son patron à se servir de lui pour lui engendrer de futurs serviteurs, le réduisant à n'être qu'un instrument de production de biens.

Toutefois, cela ne concerne que celui qui était déjà marié, c'est-à-dire quelqu'un qui entretient déjà avec une femme des relations d'amour. Ce n'est qu'à lui que sera déférée une femme cananéenne pour exprimer l'état de déchéance auquel il s'est réduit. Mais s'il est célibataire, on ne lui défère pas de servante cananéenne afin de ne pas le dénaturer totalement en le transformant en pure machine de production de main d'œuvre. Malgré la gravité de son acte, la Thora ne souhaite pas porter

---

[24] Il va de soi que, si elle a eu des enfants, elle présente les signes de la puberté, car « les enfants sont comme des signes » (Yébamoth 12a). Elle aurait donc déjà dû sortir dès la première naissance ! C'est donc qu'il n'est évidemment pas question d'une Hébreue mais d'une Cananéenne. C'est pour cela que Rachi évoque la règle de sortie au moment de l'apparition des signes de la puberté afin d'en tirer une preuve supplémentaire.

[25] C'est ainsi que Maïmonide tranche (« Lois des serviteurs », chapitre III, règle 12 : « celui qui se vend lui-même est interdit de servante cananéenne alors que celui qui a été vendu par le tribunal, son maître lui livre une servante cananéenne. »

définitivement atteinte à la dimension de la sainteté d'Israël encore présente dans son for intérieur.
Toutefois, il est difficile de comprendre la place donnée à la femme cananéenne qui ne serait qu'un objet pour les besoins de son maître. Cette situation provient de ce que Canaan représente. Canaan, c'est l'homme dans toute sa bestialité. C'est Canaan qui a poussé son père Ham à avoir une relation homosexuelle avec son père ivre et s'attirant ainsi la malédiction de Noah. Canaan est ici un archétype et n'a pas de portée pratique, car nous disent les sages, il n'y a plus de peuple qui puisse être identifié à Canaan. Et l'esclavage n'est plus une réalité dans le judaïsme depuis des millénaires déjà.

ה וְאִם־אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי
אֶת־אֲדֹנִי אֶת־אִשְׁתִּי וְאֶת־בָּנָי לֹא
אֵצֵא חָפְשִׁי׃

ה וְאִם מֵימָר יֵימַר עַבְדָּא
דְּחֵימְנָא יָת רִבּוֹנִי יָת אִתְּתִי
וְיָת בְּנָי לָא אֶפּוֹק בַּר חוֹרִין׃

5 Et si le serviteur dit : « J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne sortirai pas libre »,

Rachi	רש"י
(5) **MA FEMME.** La servante.	(ה) **אֶת אִשְׁתִּי.** הַשִּׁפְחָה.

_____ Éclaircissement _____

De laquelle de ses femmes parle le serviteur lorsqu'il dit : « j'aime ma femme » ? En effet, il en a deux, l'une hébreue et l'autre cananéenne. Rachi explique qu'il s'agit évidemment de l'épouse cananéenne, car ce n'est qu'elle qu'il risquerait de perdre en quittant son maître, son épouse hébreue restant avec lui en tout état de cause (ainsi que nous l'avons vu au verset 3 : « et son épouse sortira avec lui. »)

_____ Questionnement _____

Nous voyons ici à quel point une relation économique avec une femme étrangère peut s'avérer dangereuse, puisqu'elle peut se transformer en relation véritable. La Thora décrit ici le cas d'un serviteur qui s'est attaché à la servante cananéenne et à ses enfants et vit avec elle une vie de couple à tous égards (en plus de son épouse hébreue) non plus par contrainte mais de son propre gré et par amour.

ו וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים
וְהִגִּישׁוֹ אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־
הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אָזְנוֹ
בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם׃ ס

ו וִיקָרְבִנֵיהּ רִבּוֹנֵיהּ לִקְדָם
דַּיָּנַיָּא וִיקָרְבִנֵיהּ לְוָת דַּשָּׁא
אוֹ דִלְוָת מְזוּזְתָּא וְיַרְצַע
רִבּוֹנֵיהּ יָת אֻדְנֵיהּ בְּמַרְצָעָא
וִיהֵי לֵיהּ עֶבֶד פָּלַח לְעָלַם׃

6 son maître l'approchera des Elohim, on l'approchera de la porte ou du montant ; et son maître poinçonnera son oreille avec un poinçon et il le servira à perpétuité.

Rachi	רש"י
(6) **DES ELOHIM.** Du tribunal. Le serviteur est tenu de consulter ceux qui l'ont vendu.	(ו) **אֶל הָאֱלֹהִים.** לְבֵית דִּין, צָרִיךְ שֶׁיִּמָּלֵךְ בְּמוֹכְרָיו שֶׁמָּכְרוּהוּ לוֹ (מְכִילְתָּא):

_____ Éclaircissement _____

Le mot « Elohim » signifie étymologiquement « pouvoir », « force ». C'est habituellement un des Noms divins, mais il peut aussi servir à désigner les divinités des cultes idolâtres comme dans l'expression « les dieux autres ». Dans certains contextes, comme celui de notre verset, le mot désigne les juges. On ne peut prétendre que le mot serait à prendre ici dans son sens usuel, car on ne s'approche pas de Dieu à la manière dont on s'approche de la porte ou de ses montants, les deux mouvements étant mis en parallèle dans le verset : « son maître l'approchera des *Elohim*, on l'approchera de la porte ou du montant. » Pourquoi le percement de l'oreille doit-il avoir lieu au tribunal ? Rachi explique que s'agissant d'un serviteur qui a été placé par le tribunal, et non de quelqu'un qui aurait agi de sa propre initiative, le tribunal joue

en quelque sorte un rôle de tuteur et le patron doit prendre conseil des juges dans cette affaire le concernant.[26]

_____ Questionnement _____

La Thora ne voit pas d'un bon œil le désir du serviteur de prolonger son statut au-delà de la période de six années. La chose est en contradiction avec les fondements de la tradition d'Israël, ainsi que Rachi l'explique ci-après. C'est pour cette raison que la chose ne peut pas se faire « discrètement » et comme à la sauvette, en présence seulement du serviteur et de son maître. Il ne s'agit pas d'une affaire privée mais d'un acte qui concerne la société et elle doit être pratiquée en présence du tribunal. Ce cérémonial témoigne de l'attitude négative de la Tradition à l'égard de la servitude : cette situation ne devrait a priori jamais se produire et a fortiori se prolonger plus que le strict nécessaire[27]. Lorsque quelqu'un arrive à un tel degré d'avilissement qu'il préfère une vie de servitude à celle d'homme libre, il ne s'agit pas seulement d'un échec personnel, privé, mais d'un échec de la société tout entière où ce cas se produit. La chose doit donc être portée devant le tribunal.
Le tribunal devra s'assurer aussi du fait que la décision a été prise par l'intéressé volontairement, et qu'il ne subit pas l'influence de son maître qui chercherait à le contraindre à rester à son service. Sachant que la

[26] Cela ne signifie pas que Rachi penserait que seul le serviteur vendu par le tribunal à cause de son vol serait passible du percement de l'oreille (à la manière dont Maïmonide tranche dans ses « Lois des serviteurs », chapitre III, règle 12), puisque plus loin (*apud* « son maître poinçonnera... » Rachi inclut celui qui s'est vendu lui-même, la différence étant que, dans son cas, il n'est pas nécessaire de recourir au tribunal (d'après le Mizrahi).

[27] Comparer cette situation avec celle du « Déchaussement » (Deutéronome XXV, 7-10), autre cérémonie visant celui qui choisit de ne pas suivre la voie recommandée par la Thora, à savoir le lévirat. La Thora comprend qu'il existe des contraintes qui empêchent un homme de choisir l'option recommandée et lui offre une alternative ; mais celle-ci donne lieu à une cérémonie publique qui comporte aussi un élément dégradant.

question sera portée devant les juges, le patron ne pourra pas se permettre d'exercer des pressions sur le serviteur[28].

Rachi	רש"י
DE LA PORTE OU DU MONTANT. J'aurais pu penser que le montant convînt pour le poinçonnement de l'oreille. Aussi le texte stipule-t-il : « tu donneras dans son oreille et dans la porte… » (Deutéronome XV, 17), et il n'y est plus question du montant. Que veut dire alors : « ou du montant » ? La porte est mise en relation avec le montant : de même que le montant est disposé verticalement, de même la porte doit-elle être disposée verticalement.	**אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה.** יָכוֹל שֶׁתְּהֵא הַמְּזוּזָה כְּשֵׁרָה לִרְצוֹעַ עָלֶיהָ, תַּלְמוּד לוֹמַר "וְנָתַתָּה בְּאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת" (דברים טו, יז), בַּדֶּלֶת וְלֹא בַּמְּזוּזָה. הָא מַה תַּלְמוּד לוֹמַר "אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה" הִקִּישׁ דֶּלֶת לִמְזוּזָה מַה מְּזוּזָה מְעוּמָּד אַף דֶּלֶת מְעוּמָּד (מְכִילְתָּא):

_____ Éclaircissement _____

La « porte », désigne le battant en bois qui pivote sur ses gonds pour ouvrir et fermer l'embrasure[29]. Le « montant » désigne la partie verticale de l'encadrement, de part et d'autre de la porte[30].

Comme cela a déjà été indiqué ci-dessus, ce passage concernant le serviteur hébreu est répété dans le Deutéronome au chapitre XV, versets 12 à 18.

Il y est écrit : « lorsque te sera vendu ton frère l'Hébreu ou l'Hébreue, il te servira six annés et à la septième année tu le renverras libre de chez toi… Et s'il advenait qu'il te dise : « je ne sortirai pas de chez toi », parce

---

[28] Maïmonide, dans le *Guide des Égarés* (3ème partie, chapitre 40 - Éditions Verdier, page 554) a écrit quelque chose d'analogue au sujet du cérémonial de la génisse à la nuque brisée : la publicité donnée au meurtre conduira à en trouver le coupable.

[29] Voir Rachi sur Genèse XIX, 9 : « La porte : le battant qui tourne pour fermer et ouvrir. »

[30] Voir Rachi sur Chémoth XII, 7 : « Ce sont les montants qui se dressent de chaque côté de la porte. »

qu'il s'est pris d'affection pour toi et ta maison car il se trouve bien chez toi, tu prendras le poinçon et tu donneras dans son oreille et dans la porte et il te sera serviteur à perpétuité – et de même feras-tu à ta servante. »

Les deux passages comportent toutefois une différence significative : dans notre paracha, le texte fait état de la porte ou du montant ce qui laisse entendre que l'une ou l'autre est propre à servir au percement de l'oreille, alors que dans le Deutéronome seule la porte figure, indiquant qu'elle seule est apte à jouer ce rôle, à l'exclusion du montant.

Rachi explique que le verset du Deutéronome est prépondérant et que le percement doit se faire sur la porte même et pas ailleurs. Le fait que le montant soit ici mentionné est destiné à préciser une règle de halakha : la porte doit être sur ses gonds, à la verticale, de même que le montant est toujours vertical. Le percement ne pourrait se faire sur une porte qui serait couchée sur le sol.

_____ Questionnement _____

Il existe une différence substantielle entre le battant de la porte et les montants de l'encadrement. Ces derniers sont fixes et verticaux, tandis que le battant pivote sur ses gonds, s'ouvre et se ferme. Il est aussi assez facilement amovible. Le percement de l'oreille est destiné à rappeler au serviteur ce qu'il aurait dû être et ce qu'il a choisi d'être. Il aurait pu choisir d'être comme le montant, redressé, stable et solide ; mais il a choisi d'être comme le battant que d'autres poussent à volonté pour l'ouvrir ou le fermer

Rachi	רש"י
SON MAÎTRE POINÇONNERA SON OREILLE AVEC UN POINÇON. L'oreille droite. Ou s'agirait-il de la gauche ? C'est pourquoi il est écrit : « oreille », « oreille » pour permettre un raisonnement par analogie. Il est écrit ici : « Son maître poinçonnera son oreille », et à propos du lépreux : « sur le lobe de l'oreille droite… » (Lévitique XIV, 25). De même qu'il s'agit là-bas de l'oreille droite, de même en est-il ici.	**וְרָצַע אֲדוֹנָיו אֶת אָזְנוֹ.** הַיְמָנִית. אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא שֶׁל שְׂמֹאל, תַּלְמוּד לוֹמַר "אֹזֶן" "אֹזֶן" לִגְזֵרָה שָׁוָה: נֶאֱמַר כָּאן "וְרָצַע אֲדוֹנָיו אֶת אָזְנוֹ" וְנֶאֱמַר בִּמְצוֹרָע "תְּנוּךְ אָזְנוֹ הַיְמָנִית" (ויקרא יד, כה), מַה לְּהַלָּן הַיְמָנִית אַף כָּאן הַיְמָנִית (מְכִילְתָּא; קִידּוּשִׁין טו ע"א).
Et pourquoi poinçonne-t-on l'oreille et non une autre partie du corps ? Rabbi Yoḥanan ben Zakaï a enseigné : Cette même oreille a entendu au mont Sinaï : « Tu ne voleras pas ». Et pourtant il est allé voler. Qu'elle soit donc poinçonnée ! Et s'il s'est vendu lui-même, cette oreille a entendu au mont Sinaï : « Car c'est à Moi que les fils d'Israël appartiennent comme serviteurs » (Lévitique XXV, 55), et pourtant il est allé s'acquérir un maître. Qu'elle soit donc poinçonnée !	וּמַה רָאָה אֹזֶן לְהֵרָצַע מִכָּל שְׁאָר אֵבָרִים שֶׁבַּגּוּף? אָמַר רַבִּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי: אֹזֶן זֹאת שֶׁשָּׁמְעָה עַל הַר סִינַי "לֹא תִגְנֹוב", וְהָלַךְ וְגָנַב – תֵּרָצַע (מְכִילְתָּא, עיי"ש). וְאִם מוֹכֵר עַצְמוֹ, אֹזֶן שֶׁשָּׁמְעָה עַל הַר סִינַי "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" וְהָלַךְ וְקָנָה אָדוֹן לְעַצְמוֹ – תֵּרָצַע.
Rabbi Chimeŏn interprétait ce verset comme une sorte de bouquet : En quoi la porte et le montant sont-ils différents des autres parties de la maison ? Le Saint béni soit-Il a dit : « La porte et le montant ont été témoins en Égypte lorsque Je suis	רַבִּי שִׁמְעוֹן הָיָה דּוֹרֵשׁ מִקְרָא זֶה כְּמִין חוֹמֶר: מַה נִּשְׁתַּנּוּ צְרוֹר דֶּלֶת וּמְזוּזָה מִכָּל כֵּלִים שֶׁבַּבַּיִת? אָמַר הַקָּבָּ"ה דֶּלֶת וּמְזוּזָה שֶׁהָיוּ עֵדִים בְּמִצְרַיִם כְּשֶׁפָּסַחְתִּי עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְאָמַרְתִּי "כִּי לִי

Rachi	רש"י
passé au-dessus du linteau et des deux montants et que J'ai dit : "Car c'est à Moi que les Enfants d'Israël sont serviteurs" ; ils sont Mes serviteurs et non des serviteurs de serviteurs. Et pourtant il est allé s'acquérir un maître. Qu'elle soit donc poinçonnée devant eux ! »	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים", עֲבָדַי הֵם וְלֹא עֲבָדִים לַעֲבָדִים, וְהָלַךְ זֶה וְקָנָה אָדוֹן לְעַצְמוֹ – יֵרֵצַע בִּפְנֵיהֶם (קידושין כב ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Ce long commentaire de Rachi se subdivise en trois parties :
Il explique dans la première que c'est l'oreille droite du serviteur qui sera percée.
Il explique dans la deuxième pourquoi c'est précisément l'oreille qui doit être percée.
Dans la troisième, enfin, il explique pourquoi l'opération doit être faite spécifiquement sur une porte fixée à son montant.

Éclaircissement de la première partie

L'oreille dont parle le verset doit-elle être l'oreille droite, ou la gauche ? Rachi fait appel à la règle herméneutique qui correspond à peu près à la méthode logique du raisonnement par analogie[31]. Le mot oreille figure dans notre verset sans autre précision. Toutefois, dans le processus de purification du lépreux, la Thora évoque explicitement l'oreille droite[32].

---

[31]. Le raisonnement par analogie, *guézéra chava*, est l'une des treize règles d'herméneutique de la Thora ; elle remonte à un enseignement spécifique reçu par Moïse au Sinaï. Deux mots identiques figurent dans la Thora en deux endroits et dans des contextes différents. Un détail significatif présent dans l'une seulement des deux occurrences sera appliqué à la deuxième aussi.

[32]. Les mots « le lobe de l'oreille droite... » figurent quatre fois dans la paracha de Métzorǎ (Lévitique XIV), deux fois au sujet d'un lépreux riche (versets 14 et 17) et deux fois au sujet d'un lépreux pauvre (versets 25 et 28). Le Talmud (Ménahoth 10a) explique que les versets du lépreux pauvre sont apparemment superflus, ce qui les rend disponibles pour un raisonnement par analogie.

On reporte cette précision d'une occurrence à l'autre : il s'agira ici aussi de l'oreille droite.

Explication de la deuxième partie

Le percement de l'oreille est bien évidemment est signe d'infamie marquant celui qui a préféré une vie de longue servitude, refusant d'être libéré au terme des six années fixées par la Thora. Mais pourquoi, d'entre tous les membres, la Thora a-t-elle choisi l'oreille pour en être le support.
Rachi explique que le choix de l'oreille indique que cet homme n'a pas écouté la voix d'Hachem. Le voleur vendu à cause de son vol n'a pas voulu entendre la voix d'Hachem clamant : « tu ne voleras pas ! ». En conséquence, il a été réduit à la servitude.
Un pauvre qui s'est vendu en servitude n'a pas prêté l'oreille à l'exigence divine de n'être à aucun autre service qu'au service d'Hachem et c'est cela qui l'a conduit à se trouver asservi d'une manière humiliante[33].

Explication de la troisième partie

Pourquoi le percement de l'oreille doit-il être effectué « à la porte ou au montant » et pas ailleurs ? La porte et le montant sont mentionnés plus haut dans le passage traitant des préparatifs à la sortie d'Égypte. Les Hébreux ont reçu l'ordre de badigeonner le linteau et les montants des portes de leur maison avec le sang de l'agneau pascal. Grâce au mérite de cette *mitzva*, ils ont échappé à la plaie qui a frappé tous les premiers-nés en Égypte. La « porte », dès lors, signifie l'appartenance à Hachem. La porte et le montant d'Israël en Égypte sont témoins de ce qu'Israël est serviteur d'Hachem exclusivement. Cet homme qui préfère être asservi à un autre homme plutôt que d'être au seul service d'Hachem aura son oreille percée devant ces témoins.

---

[33]. Les commentateurs de Rachi ont buté sur ses propos, car selon les raisons qu'il avance, c'est dès le début de son service que le serviteur devrait se voir percer l'oreille et non après six années. Toutefois, selon notre explication, la question ne se pose pas, car l'intention de Rachi n'est pas d'expliquer pourquoi le serviteur est « poinçonné » mais de justifier que ce soit à l'oreille. Puisse Hachem m'épargner les erreurs.

« Interpréter comme une sorte de bouquet » signifie « de belle manière ». Le mot *ḥomer* signifie ici – selon Rachi dans son commentaire sur la guémara – « le collier de perle ou le bouquet parfumé suspendu au cou en guise de bijou ».

_____ Questionnement _____

À propos de la première partie

Les analogies autorisant le recours à cette méthode ont été transmises par tradition ; « nul n'est autorisé à recourir au raisonnement par analogie s'il ne l'a pas reçu de son maître ». Ceci est de l'ordre des traditions reçues par Moïse au Sinaï, qui nous transmettent les couples de mots ou d'expressions qui donnent lieu à ce mode de raisonnement.
Mais s'il en est ainsi, à quoi sert cette règle d'herméneutique ? Ne nous suffit-il pas de connaître par tradition la règle étudiée, sans passer par l'analogie ? Ici, par exemple, ne nous aurait-il pas suffi de dire que nous savons par tradition qu'il s'agit de l'oreille droite ?
Mais en fait, nous aurions alors perdu la relation entre deux sujets qui sont apparemment sans rapport entre eux. L'analogie dévoilée nous permet de découvrir le rapport étroit existant entre le « lépreux » et le serviteur qui désire demeurer en servitude. Le « lépreux », enseigne le *Midrach Tanḥouma* (Tzav 13), est considéré comme mort. Il doit s'isoler, se mettre à l'écart de la société, à titre de sanction : il s'est rendu coupable de « mauvaise langue », provoquant la dissension entre des hommes. Or, celui qui renonce à sa liberté est lui aussi un peu mort, dans une certaine mesure, car la liberté est une dimension essentielle de l'humain.

À propos de la deuxième partie

Le lien entre le percement de l'oreille et la sortie d'Égypte s'étage sur deux niveaux :
Le premier tient au fait que Dieu ne veut pas qu'Israël soit asservi et c'est pourquoi Il l'a fait sortir d'Égypte, de la maison d'esclavage. Et

voilà que cet homme vient s'opposer à la volonté divine, décidant de par sa libre volonté de vivre une longue vie de servitude. Mais il n'est apparemment pas possible de comparer les deux situations. En Égypte, les Hébreux étaient cruellement asservis et opprimés, persécutés en même temps que condamnés à des travaux forcés harassants. Ils étaient aussi réduits de ce fait à de graves dangers spirituels. Ce serviteur qui choisit de rester au service de son maître habite la maison d'un autre fils d'Israël, respectueux de la Thora et de ses commandements, qui traite son serviteur et sa famille avec bonté et considération, conformément aux dispositions de la loi. C'est la raison pour laquelle il faut faire intervenir le deuxième niveau : la sortie d'Égypte nous a appris que Dieu est non seulement Créateur du monde, mais aussi Providence de l'histoire[34]. Un homme qui choisit de vivre une vie de servitude refuse de se mesurer aux exigences de la vie vraie. Il n'affronte pas les difficultés qu'affronte l'homme libre, ce qui signifie qu'il manque de confiance en Dieu. Son souci du lendemain l'a conduit à renoncer à son indépendance, ce qui prouve qu'il ne place pas sa foi en Dieu pour assurer sa subsistance et celle de sa famille. Il nie en quelque sorte la Providence de Dieu sur Ses créatures qui s'est dévoilée lors de la sortie d'Égypte.

À propos de la troisième partie

Le peuple d'Israël est considéré comme étant le fils aîné de Dieu. Lorsque les Égyptiens ont réduit Israël à l'esclavage, ils ont porté atteinte de ce fait à l'Aîné de Dieu et c'est pourquoi ils ont été punis par la mort de leurs premiers-nés, mesure pour mesure[35]. Ce serviteur renonce à son statut d'aîné de Dieu, c'est-à-dire à tenir son rôle dans le monde, agissant en faveur de Dieu pour faire connaître Son Nom. Il se contente de la vie matérielle que son maître lui assure et préfère travailler pour lui au lieu de servir Dieu.

---

34. Cf. notre commentaire sur Yithro XX, 2 (en particulier, page 197 et suiv.)

35. Voir ci-dessus, chap. IV, versets 22 et 23 : « Tu diras à Pharaon, ainsi Hachem a parlé : "Israël est Mon fils aîné. Et Je te fais dire : laisse partir Mon fils et qu'il Me serve. Et si tu refuses de le laisser partir, voici que Je ferai mourir ton fils aîné." »

De ces trois parties du commentaire de Rachi, nous apprenons que cet homme qui désire prolonger la durée de son service est assimilé à un mort parce qu'il renonce à sa liberté, doutant de la Providence particulière de Dieu à son égard ; refusant de prendre ses responsabilités, il renonce ainsi à ce qui fait la dignité de l'homme.

Rachi	רש"י
ET IL LE SERVIRA À PERPÉTUITÉ. Jusqu'au jubilé. Où s'agit-il littéralement de la perpétuité ? Aussi le texte précise-t-il : « Et vous retournerez chaque homme vers sa famille » (Lévitique XXV, 10). Cela nous apprend que cinquante années sont appelées « perpétuité ». Non pas qu'il reste à son service pendant ces cinquante ans, mais il servira jusqu'au jubilé, qu'il soit imminent ou lointain.	**וַעֲבָדוֹ לְעוֹלָם.** עַד הַיּוֹבֵל. אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא לְעוֹלָם כְּמַשְׁמָעוֹ, תַּלְמוּד לוֹמַר "וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ" (ויקרא כה, י), מַגִּיד שֶׁחֲמִשִּׁים שָׁנָה קְרוּיִם עוֹלָם וְלֹא שֶׁיְּהֵא עוֹבְדוֹ כָּל חֲמִשִּׁים שָׁנָה, אֶלָּא עוֹבְדוֹ עַד הַיּוֹבֵל בֵּין סָמוּךְ בֵּין מוּפְלָג (מְכִילְתָּא):

_____ Éclaircissement _____

Qu'est-ce que le jubilé ? En Lévitique XXV, la Thora donne les instructions concernant l'année sabbatique, la *chmita*, et l'année jubilaire, qui sont intimement liées au cycle des années. Une année sabbatique survient au terme de six années régulières, et après sept cycles « sabbatiques » (quarante-neuf ans) survient l'année jubilaire, la cinquantième année. Lors de l'année jubilaire, les terres agricoles – dont seulement la production avait été vendue, mais non le sol – reviennent à leurs premiers propriétaires et les serviteurs hébreux doivent être libérés.

Selon Rachi, « il le servira à perpétuité » ne doit pas être compris littéralement comme servitude jusqu'à la mort. Cela signifie qu'il restera à son service jusqu'à l'année jubilaire. Lorsque celle-ci sera arrivée, il redeviendra libre, car cette année-là affranchit les serviteurs, ainsi qu'il est dit (Lévitique XXV, 10) : « Vous déclarerez sainte la cinquantième année,

et vous proclamerez liberté totale sur la terre pour tous ses habitants[36], année de jubilé ce sera pour vous, et vous reviendrez chacun à son domaine et chacun à sa famille vous retournerez. »
Rachi ajoute que l'expression « jusqu'au jubilé » ne signifie pas une période de cinquante ans comptée à partir du moment où l'oreille aura été percée, mais désigne l'année jubilaire à venir selon le compte des cycles annuels, que cela implique encore de longues années au service du maître (lointain) ou quelques années à peine (imminent).

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora ne dit-elle pas clairement : « jusqu'au jubilé », usant d'une expression susceptible d'induire en erreur : « à perpétuité » ? Si nos sages ne nous avaient pas dévoilé la signification du terme à partir d'un autre verset, nous eussions été incapables d'en comprendre le sens vrai.
La Thora veut, semble-t-il, nous faire saisir la gravité de la conduite de ce serviteur à l'oreille percée. En effet, il serait possible d'argumenter, affirmant que la faute de cet homme n'est pas si terrible. Il a été au service de son maître six années durant, comme un salarié ; eh bien, il prolonge son service jusqu'au jubilé, voilà tout. Il n'y a là aucun changement critique de son statut ! Mais en vérité, cela n'est pas vrai. Cet homme n'est pas libre. Un autre homme décide pour lui ce qu'il doit faire à chaque instant. C'est à peine si la Thora a accepté de permettre l'existence de ce statut de servitude pour six ans et voici que cet homme veut étendre cette durée de plusieurs autres années, renonçant à son indépendance : il est vraiment devenu un être voué à jamais à la servitude.

[36] À noter que l'année jubilaire intervenant au milieu des six années de service ordinaire d'un serviteur provoque automatiquement sa libération – Cf. Rachi sur Lévitique XXV, 40.

ז וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאָמָה
לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים׃

ז וַאֲרֵי יְזַבֵּין גְּבַר יָת בְּרַתֵּיהּ
לְאַמְּהוּ לָא תִּפּוֹק כְּמַפְּקָנוּת
עַבְדַּיָּא׃

7 Et si un homme vend sa fille comme servante, elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs.

Rachi	רש"י
(7) **ET SI UN HOMME VEND SA FILLE COMME SERVANTE.** C'est d'une enfant que le texte parle. Et même si elle présente déjà des signes de puberté ? Raisonne par a fortiori : si celle qui a été vendue avant de présenter de tels signes devient libre lorsqu'elle les présente – ainsi qu'il est écrit : « elle sortira gratuitement sans argent » (verset 11) – texte que nous interprétons comme s'appliquant à celle qui devient pubère, celle qui n'a pas été vendue avant de les présenter, n'est-il pas juste à plus forte raison, qu'elle ne soit plus vendable.	(ז) **וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה.** בִּקְטַנָּה הַכָּתוּב מְדַבֵּר. יָכוֹל אֲפִלּוּ הֵבִיאָה סִימָנִים? אָמַרְתָּ קַל וָחוֹמֶר: וּמַה מְכוּרָה קוֹדֶם לָכֵן יוֹצְאָה בְּסִימָנִין, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר: "וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף" (להלן פסוק יא), שֶׁאָנוּ דּוֹרְשִׁים אוֹתוֹ לְסִימָנֵי נַעֲרוּת, שֶׁאֵינָהּ מְכוּרָה אֵינוֹ דִּין שֶׁלֹּא תִמָּכֵר (מְכִילְתָּא, עיי"ש; ערכין כט ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne donne aucune indication quant à l'âge de la fille, ce qui laisserait entendre qu'elle ne poserait a priori aucune limite à ce sujet. Le père serait en droit de disposer de sa fille à sa guise, petite ou grande. Rachi explique que tel n'est pas le cas. La permission de placer sa fille comme servante (de la « vendre ») n'est acquise au père qu'aussi longtemps qu'elle est petite, c'est-à-dire avant qu'elle ne présente les premiers signes de la puberté. À compter de ce moment, il n'y est plus

autorisé. (Nous verrons par la suite que cette « vente » constitue de la part de l'« acheteur » une promesse de mariage. Mais si elle a été placée et qu'apparaissent les signes de la puberté avant qu'elle n'ait été formellement épousée, elle est immédiatement affranchie.)
Comment ces règles s'apprennent-elles ? Nous allons suivre pas à pas les explications de Rachi et les expliciter, vu qu'elles sont rédigées dans un style de débat talmudique.
C'est d'une enfant que le texte parle : ce que le verset dit concernant le fait qu'un homme « vende » sa fille s'entend d'une fille mineure.
Pour le prouver, Rachi énonce une éventualité contraire et la repousse en démontrant qu'elle est logiquement impossible.
et même si elle présente déjà des signes de puberté ? Peut-être le verset parle-t-il également d'une fille déjà pubère ?
Raisonne par a fortiori : celle qui a été vendue avant de présenter de tels signes devient libre lorsqu'elle les présente, ainsi qu'il est écrit : « elle sortira gratuitement sans argent ». À la fin de ce passage, nous apprenons l'existence d'un cas où la jeune fille quitte son service « gratuitement sans argent[37] », nos Maîtres expliquant qu'elle quitte le service de son maître dès qu'elle présente des signes de puberté, même avant le terme des six ans (voir ci-après verset 11 et le commentaire de Rachi *ad loc.*) et dans ce cas, elle n'a pas à racheter sa liberté (« sans argent »).
Celle qui n'a pas été vendue avant de les présenter, n'est-il pas juste à plus forte raison qu'elle ne soit plus vendable : le raisonnement a fortiori faisant valoir que si la petite fille est affranchie aussitôt qu'elle présente des signes de puberté, celle qui les présente avant d'avoir été (hypothétiquement) vendue, devrait donc être libérée aussitôt vendue, ce qui n'a aucun sens.

_____ Questionnement _____

La Thora, nous l'avons vu, n'est pas favorable à la servitude et a restreint la durée du service et l'âge de la fille vendue. Il reste

[37] C'est-à-dire sans paiement.

néanmoins à comprendre pourquoi elle permet au père de vendre sa fille mineure. Nous l'expliquerons, avec l'aide de Dieu, à la fin du passage.

Rachi	רש"י
ELLE NE SORTIRA PAS COMME SORTENT LES SERVITEURS. Comme sortent les serviteurs cananéens, qui sortent pour une dent ou un œil. Celle-ci ne sortira pas pour « la dent et l'œil », mais travaille jusqu'à la survenance de la première des occurrences suivantes : le terme des six ans ou le jubilé ou l'apparition des signes de puberté. Son maître devra l'indemniser pour la perte de son œil ou celle de sa dent.	**לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים.** כִּיצִיאַת עֲבָדִים כְּנַעֲנִים שֶׁיּוֹצְאִים בְּשֵׁן וָעַיִן אֲבָל זוֹ לֹא תֵצֵא בְּשֵׁן וָעַיִן אֶלָּא עוֹבֶדֶת שֵׁשׁ אוֹ עַד הַיּוֹבֵל אוֹ עַד שֶׁתָּבִיא סִימָנִין וְכָל הַקּוֹדֵם קוֹדֵם לְחֵירוּתָהּ וְנוֹתֵן לָהּ דְּמֵי עֵינָהּ אוֹ דְּמֵי שִׁנָּהּ:
Ou bien le texte veut-il dire qu'elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs, à savoir à la fin des six années ou au jubilé ? Aussi stipule-t-il : « Lorsque ton frère, l'Hébreu, t'a été vendu, ou l'Hébreue » (Deutéronome XV, 12), assimilant ainsi l'Hébreue à l'Hébreu pour toutes les causes de libération, en sorte que, de même que l'Hébreu sort à la fin des six années ou au jubilé, de même l'Hébreue sort-elle à la fin des six années ou au jubilé. Que veut dire alors : « Elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs » ? Elle ne sortira pas en	אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא "לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים" בְּשֵׁשׁ וּבַיּוֹבֵל? תַּלְמוּד לוֹמַר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה" (דברים טו, יב), מַקִּישׁ עִבְרִיָּה לְעִבְרִי לְכָל יְצִיאוֹתָיו, מַה עִבְרִי יוֹצֵא בְּשֵׁשׁ וּבַיּוֹבֵל, אַף עִבְרִיָּה יוֹצְאָה בְּשֵׁשׁ וּבַיּוֹבֵל. וּמַהוּ "לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים"? לֹא תֵצֵא בְּרָאשֵׁי אֵבָרִים כַּעֲבָדִים כְּנַעֲנִים. יָכוֹל הָעִבְרִי יוֹצֵא בְּרָאשֵׁי אֵבָרִים? תַּלְמוּד לוֹמַר: "הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה" (שם), מַקִּישׁ עִבְרִי לְעִבְרִיָּה, מַה הָעִבְרִיָּה אֵינָהּ יוֹצְאָה בְּרָאשֵׁי אֵבָרִים, אַף הוּא אֵינוֹ יוֹצֵא

Rachi	רש"י
compensation de la perte de « l'extrémité des membres », comme sortent les serviteurs cananéens. Peut-être que l'Hébreu sort en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ». Le texte précise donc : « l'Hébreu ou l'Hébreue », assimilant l'Hébreu à l'Hébreue. De même que l'Hébreue ne sort pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres », de même l'Hébreu ne sort-il pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ».	בְּרָאשֵׁי אֵבָרִים (מְכִילְתָּא):

_____ Éclaircissement _____

La Thora connaît deux sortes de serviteurs : le serviteur hébreu et le serviteur cananéen. Les lois les concernant sont différentes les unes des autres en ce qui concerne l'affranchissement. Le serviteur hébreu achève son service au bout de six ans ou bien il est libéré lorsque survient le jubilé[38]. Le serviteur cananéen est a priori asservi à perpétuité.

Toutefois, il existe des cas où des serviteurs cananéens, homme ou femme, sont libérés sans que le maître puisse s'y opposer. S'il a abusé de sa position et qu'il leur a provoqué des blessures telles que la perte d'une dent ou d'un œil (cf. ci-dessous versets 26 et 27. Cette règle s'appelle dans le vocabulaire des Sages « la règle de la dent et de l'œil ou « l'affranchissement pour l'extrémité des membres »). La Thora ne parle nulle part du statut des serviteurs et servantes hébreux du point de vue de cette règle de la dent et de l'œil.

Notre verset stipule que cette servante hébreue « ne sortira pas comme sortent les serviteurs. » De quels serviteurs parlent le verset ? Hébreux ou cananéens ? Le verset veut-il dire qu'elle ne termine pas son service au terme de six années ou à la survenue du jubilé, comme le serviteur

[38] Le jubilé intervient tout les cinquante ans. À cette occasion tous les serviteurs hébreux sont libérés. Voir les lois du jubilé dans la Paracha de Behar (Lévitique chapitre XXV).

hébreu ? Ou bien qu'elle n'est pas libérée en contrepartie de sa dent ou de son œil comme le serviteur cananéen ?
Rachi écrit :

> ELLE NE SORTIRA PAS COMME SORTENT LES SERVITEURS. Comme sortent les serviteurs cananéens, qui sortent pour une dent ou un œil. Mais celle-ci ne sortira pas pour « la dent et l'œil », mais travaille jusqu'à la survenance de la première des occurrences suivantes : le terme des six ans ou le jubilé ou l'apparition des signes de puberté. Mais son maître devra l'indemniser pour la perte de son œil ou celle de sa dent.

Pour Rachi, « les serviteurs » sont donc des serviteurs cananéens. Le verset stipule donc que la servante hébreue n'est pas libérée pour sa dent ou son œil comme la servante cananéenne. Elle sera libérée à la survenance de la première des occurrences libératrices : le terme des six ans, le jubilé ou les signes de puberté. Si le maître lui a infligé une blessure, il devra payer l'indemnité correspondante conformément à la loi concernant les coups et blessures.
Pour prouver l'exactitude de sa lecture, Rachi envisage hypothétiquement l'autre branche de l'alternative :

> Ou bien le texte veut-il dire qu'elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs, à savoir à la fin des six années ou au jubilé ?

Peut-être « les serviteurs » sont-ils des serviteurs hébreux et l'intention du verset serait de faire une différence entre le serviteur hébreu (qui sort à la sixième année et au jubilé) et la servante hébreue qui resterait, elle, au service du maître ?

> Aussi stipule-t-il : « Lorsque ton frère, l'Hébreu, t'a été vendu, ou l'Hébreue » (Deutéronome XV, 12), assimilant ainsi l'Hébreue à l'Hébreu pour toutes les causes de libération, en sorte que, de même que l'Hébreu sort à la fin des six années ou au jubilé, de même l'Hébreue sort-elle à la fin des six années ou au jubilé.

Le verset du Deutéronome établit une correspondance totale entre le cas du serviteur hébreu et de la servante hébreue en ce qui concerne leur

libération : « lorsque te sera vendu ton frère, l'Hébreu ou l'Hébreue, il te servira six années et à la septième année tu le renverras libre de chez toi. » Le verset dit clairement que tous deux sortent au terme des six ans. Le raisonnement par analogie enseigne que tous deux sont libérés au jubilé[39], comme on l'apprend en Lévitique XXV, 40 à propos du serviteur hébreu.

> Que veut dire alors : « Elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs » ? Elle ne sortira pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres », comme sortent les serviteurs cananéens.

Étant donné que le verset cité nous a appris que la servante hébreue sort au terme des six ans ou au jubilé, nous ne pouvons pas comprendre l'expression « elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs » comme signifiant autre chose que la sortie des serviteurs cananéens en contrepartie de la perte de « l'extrémité des membres ».

> Peut-être l'Hébreu sort-il en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ».

Nous avons appris que la servante hébreue n'est pas libérée en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ». Mais qu'en est-il du serviteur hébreu ? Peut-être qu'il sort, lui, en compensation de la perte de « l'extrémité des membres » ?

> Le texte précise donc : « l'Hébreu ou l'Hébreue », assimilant l'Hébreu à l'Hébreue. De même que l'Hébreue ne sort pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres », de même l'Hébreu ne sort-il pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ».

L'analogie entre la servante hébreue et le serviteur hébreu est réciproque : nous avons appris du serviteur hébreu que la servante hébreue est libérée au terme des six années et au jubilé ; nous

[39] D'après le Mizrahi.

apprenons de la servante hébreue que le serviteur hébreu ne sort pas en compensation de la perte de « l'extrémité des membres ».

_____ Questionnement _____

On peut s'étonner de l'inégalité entre le serviteur cananéen et le serviteur hébreu, le premier étant libéré pour sa dent ou son œil, ce qui n'est pas le cas du second !

Il y a en fait une différence de nature entre les serviteurs et servantes cananéens et les serviteurs et servantes hébreux. Les premiers sont la propriété du maître. Ils lui appartiennent pour toujours et il fait d'eux à sa guise. Ils restent cependant, des êtres humains et le maître n'a pas le droit de leur faire du tort. C'est pourquoi la Thora a établi des règles précises pour protéger les serviteurs et servantes cananéens contre d'éventuels sévices qui leur seraient infligés par le maître. Si toutefois le maître passe outre, provoquant un dommage physique irréparable, le serviteur sera libéré sans aucune contrepartie financière pour le maître. Les serviteurs hébreux sont considérés quant à eux comme des salariés à temps complet. Les lois les concernant sont les mêmes que celles qui gèrent toutes les relations entre les membres du peuple d'Israël. Si le maître a porté atteinte à l'intégrité corporelle de son serviteur hébreu, c'est comme s'il avait porté atteinte à n'importe lequel de ses voisins et s'appliquent toutes les lois correspondantes concernant le dédommagement approprié.

ח אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־
לֹא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי
לֹא־יִמְשֹׁל לִמְכָרָהּ בִּבְגָדוֹ־בָהּ׃

ח אִם בִּישָׁת בְּעֵינֵי רִבּוֹנַהּ דִּיקַיְּמַהּ לֵיהּ וְיִפְרְקִנָּהּ לִגְבַר אָחֳרָן לֵית לֵיהּ רְשׁוּ לְזַבּוֹנַהּ בְּמִשְׁלְטֵיהּ בַּהּ׃

8 Si elle est mauvaise aux yeux de son maître qui ne se l'est pas destinée, il la fera s'affranchir ; il n'aura pas pouvoir de la vendre à un peuple étranger, après l'avoir trahie.

Rachi	רש"י
(8) **SI ELLE EST MAUVAISE AUX YEUX DE SON MAÎTRE.** Elle ne lui a pas plu au point qu'il veuille l'épouser.	(ח) **אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדוֹנֶיהָ.** שֶׁלֹּא נָשְׂאָה חֵן בְּעֵינָיו לְכוֹנְסָהּ׃
QUI NE SE L'EST PAS DESTINÉE. Il aurait dû se la destiner et en faire sa femme, l'argent de son acquisition étant l'argent de son mariage. La Thora a fait ici allusion au fait que la destination est une *mitzva*, et aussi qu'elle ne nécessite pas d'autre acte de mariage.	**אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ.** שֶׁהָיָה לוֹ לְיַעֲדָהּ וּלְהַכְנִיסָהּ לוֹ לְאִשָּׁה, וְכֶסֶף קִנְיָתָהּ הוּא כֶּסֶף קִדּוּשֶׁיהָ. וְכָאן רָמַז לְךָ הַכָּתוּב שֶׁמִּצְוָה בְּיִעוּד וְרָמַז לְךָ שֶׁאֵינָהּ צְרִיכָה קִדּוּשִׁין אֲחֵרִים׃

_____ Éclaircissement _____

La Thora nous dévoile ici la signification de la « vente » de la fillette comme servante hébreue. Il s'agit en fait d'une promesse de mariage de la part de l'« acquéreur ». Elle est « promise » à devenir l'épouse de son maître[40], ce qui est connu dans le vocabulaire juridique fondé sur le verset comme « destination ». Le maître l'a acquise de la part du père

[40] Ou de son fils, comme nous le verrons au verset suivant.

dans l'intention d'en faire son épouse par la suite. Telle est la finalité de la transaction et c'est ce qu'il convient de faire – a priori : « la Thora a fait ici allusion au fait que la destination est une *mitzva*. »
Mais si le maître décide finalement de se dédire parce que, pour quelque raison que ce soit, « elle déplaît à son maître », bien qu'il avait obligation de se la destiner pour épouse, le maître doit prendre sur lui de veiller à son affranchissement[41] par rachat.
Ayant éclairci ce point, Rachi se préoccupe à présent de résoudre un problème juridique. L'une des procédures du mariage consiste à déclarer à une femme – et sous condition qu'elle l'accepte – qu'elle est désormais consacrée à son futur époux qui lui remet à titre de gage un objet dont la valeur minimale est fixée par la loi et qui représente cette consécration : les *qiddouchine*. Comment sera-t-il possible de faire de cette servante une épouse sans lui remettre les *qiddouchine* ? Rachi explique que la somme remise par le maître au père de la demoiselle constitue en elle-même les *qiddouchine* ; il lui suffit maintenant de lui dire : « te voici à moi destinée » et il n'est besoin de rien de plus.

_____ Questionnement _____

Comment est-il possible que la même somme remise au père lors de l'acquisition serve maintenant aux *qiddouchine* ? Ne s'agit-il pas de deux situations distinctes, l'une étant l'acquisition d'une servante, le paiement concernant le fruit de son travail et l'autre constituant une demande en mariage assortie d'un cadeau remis au père pour obtenir son consentement ?
En fait, ainsi que Rachi le souligne, toute cette transaction n'a d'autre finalité que d'aboutir à un mariage en bonne et due forme. Seulement le maître n'a pas encore pris une décision définitive à ce sujet : voudra-t-il vraiment épouser la demoiselle ? Il la prend donc d'abord à son service et si elle lui plaît il l'épousera (lui ou son fils) et sinon elle sera affranchie.

---

[41] Le verset doit être lu de la manière suivante : « si elle déplaît aux yeux de son maître qui ne se l'est pas destinée, [alors] il la fera s'affranchir. »

Pourquoi est-ce le père qui reçoit l'argent ? Nous l'expliquerons, avec l'aide de Dieu, à la fin du passage.

Rachi	רש"י
IL LA FERA S'AFFRANCHIR. Il lui procurera le moyen de se racheter et de se libérer en aidant lui-même à son rachat. Et par quel moyen devra-t-il l'aider ? Il diminuera le montant à demander pour son rachat d'après le nombre d'années qu'elle a travaillées chez lui, en la traitant comme si elle avait été sa salariée. Comment cela ? Supposons qu'il l'ait achetée pour une mine[42] et qu'elle l'ait servi deux ans. On lui tiendra le raisonnement suivant : « Étant donné que tu savais qu'elle sortirait après six ans, cela signifie que tu as acquis son travail pour un sixième de mine par an. Elle t'a servi pendant deux ans, donc pour un tiers de mine. Prends donc deux tiers de mine, et qu'elle retrouve sa liberté ! »	**וְהֻפְדָּה.** יִתֵּן לָהּ מָקוֹם לְהִפָּדוֹת וְלָצֵאת, שֶׁאַף הוּא מְסַיֵּעַ בְּפִדְיוֹנָהּ. וּמַה הוּא מָקוֹם שֶׁנּוֹתֵן לָהּ? שֶׁמְּגָרֵעַ מִפִּדְיוֹנָהּ בְּמִסְפַּר הַשָּׁנִים שֶׁעָשְׂתָה אֶצְלוֹ, כְּאִלּוּ הִיא שְׂכוּרָה אֶצְלוֹ. כֵּיצַד? הֲרֵי שֶׁקְּנָאָה בְּמָנֶה וְעָשְׂתָה אֶצְלוֹ ב' שָׁנִים, אוֹמְרִים לוֹ: יוֹדֵעַ הָיִיתָ שֶׁעֲתִידָה לָצֵאת לְסוֹף שֵׁשׁ שָׁנָה, נִמְצָא שֶׁקְּנַיַּת עֲבוֹדַת כָּל שָׁנָה וְשָׁנָה בְּשִׁשִּׁית הַמָּנֶה, וְעָשְׂתָה אֶצְלְךָ ב' שָׁנִים, הֲרֵי שְׁלִישִׁית הַמָּנֶה. טוֹל שְׁנֵי שְׁלִישִׁיּוֹת הַמָּנֶה וְתֵצֵא מֵאֶצְלֶךָ:

_____ Éclaircissement _____

Ainsi que nous l'avons vu, si le maître n'a pas réalisé ce qu'on attendait de lui et n'a pas épousé la demoiselle, il doit lui donner la possibilité de s'affranchir en se rachetant.

La tournure grammaticale du verset est curieuse. En effet le verbe que nous traduisons par « il la fera s'affranchir », *véhefdah*, est un factitif alors qu'on s'attendrait à une tournure du type « elle s'affranchira » ou « elle sera affranchie ». Cela signifie que la Thora a choisi de s'exprimer

[42] Nom d'une monnaie d'origine grecque, rendue dans le Talmud par *manè*. Sa valeur équivaut à cent *zouz* (ou cent dinars).

d'une manière qui laisse entendre que c'est la responsabilité du maître de veiller à son affranchissement. Or, on ne voit pas de quelle manière cela peut être accompli. Que doit-il – que peut-il – faire afin d'être associé à son affranchissement ?
Rachi explique que le calcul du montant du rachat est imposé au maître et qu'il ne peut le contester, bien qu'il pourrait vouloir négocier et soutenir qu'un autre calcul serait plus juste. Peut-être même pourrait-il s'opposer à l'affranchissement anticipé ? Rachi affirme : « Il lui procurera le moyen de se racheter et de se libérer en aidant lui-même à son rachat[43]. »
Quel est le calcul imposé au maître et par lequel il « aide à son rachat » ? Le montant de son acquisition est considéré comme un salaire que l'on peut répartir sur six ans de manière égale. Chaque année de travail représente un sixième du montant. Lorsque les circonstances font qu'elle doit s'affranchir, on calcule le nombre d'années de service effectif. Celles-ci seront défalquées du montant total et elle n'aura à payer que la différence[44].

_____ Questionnement _____

Ce verset exprime une protestation véhémente : « ne réduisez pas une fille d'Israël au servage ! » Elle avait été placée chez cet homme sous réserve d'une promesse de mariage. S'il se dédit et refuse en fin de compte de l'épouser, il doit aider lui-même à son affranchissement.
En réalité, cette règle s'applique aussi au serviteur hébreu. C'est-à-dire que, s'il trouve le moyen de racheter les années de service qu'il doit à son maître, celui-ci ne peut pas s'opposer à sa libération. Le calcul du montant du rachat se fera aussi au prorata des années de service à parts

---

[43] Voir ci-dessous le verset 11 « si ces trois choses… » et notre note à ce sujet ; le sens y est aussi que c'est le maître qui effectue l'opération d'affranchissement.
[44] Les commentateurs se sont interrogé sur les raisons pour lesquelles ce décompte est présenté comme étant imposé au maître, comme s'il participait à son affranchissement ; or, il est parfaitement logique, et le maître n'est aucunement lésé !? Le Mizrahi explique que le maître pouvait prétendre qu'elle était très jeune et faible au début de son service et que sa valeur augmente avec les années. Il ne serait donc pas juste de considérer toutes les années comme d'égale valeur.

égales. Et ceci s'explique par le fait que la Thora n'est a priori pas favorable à la situation de servitude.

Rachi	רש"י
IL N'AURA PAS POUVOIR DE LA VENDRE À UN PEUPLE ÉTRANGER. Ni son maître ni son père n'a le droit de la vendre à un tiers.	**לעם נכרי לא ימשל למכרה.** אינו רשאי למכרה לאחר, לא האדון ולא האב:

_____ Éclaircissement _____

À qui s'applique l'interdiction de vente à un étranger ? Au père, ou au maître ? Qui est le sujet du verset ?

Rachi considère que le sens littéral du verset peut être lu de ces deux manières[45] ; l'interdiction de revendre la fille s'appliquera donc au maître comme au père. Voici comment le verset doit être lu : après que cette enfant a été vendue au maître comme servante, et que celui-ci a décidé de ne pas l'épouser, il n'a pas le droit de la céder à un tiers. La raison de l'interdit sera expliquée ci-après et elle aussi s'applique aussi bien au maître qu'au père.

Que signifie « un peuple étranger » ? Au sens simple, il s'agirait d'un non-juif et le verset interdirait au père et au maître de vendre la fille à un non-juif mais pas de la revendre à un nouveau maître Juif. Rachi ne retient pas cette lecture. Pour lui, « peuple étranger » signifie « un autre homme »[46] et tout acheteur sera considéré comme « étranger ». Le sens littéral de l'expression « peuple étranger » semble évidemment ne pas

[45] Ce double sens doit s'appliquer aussi au début du verset : « si elle déplaît à son maître qui *lo yéădah* » En effet, le mot *lo* est écrit avec un *alef* et lu comme avec un *vav*. Selon la graphie de l'écriture c'est une négation ; selon la graphie de la lecture, c'est une attribution : dans le sens de la négation, le maître ne se la destine pas ; dans le sens de l'attribution, le père l'avait destinée au maître.

[46] Comme Onqélos le traduit, suivant en cela l'enseignement des Sages : « à un autre homme ».

pouvoir être « un autre homme »[47]. Mais la Thora a choisi de formuler l'interdit d'une manière volontairement extrême, pour en souligner la gravité : si cette enfant a été « vendue », c'est qu'il s'agissait en réalité d'une promesse de mariage. Si cette promesse se trouve rompue, la céder comme servante à un nouveau maître sera considéré comme si on l'avait vendue à un parfait étranger d'un autre peuple[48] !

Rachi	רש"י
APRÈS L'AVOIR TRAHIE. S'il s'apprête à la trahir en n'accomplissant pas la *mitzva* de se la destiner, ainsi que son père, puisqu'il l'a trahie et la vendue à celui-là.	**בְּבִגְדוֹ בָהּ.** אִם בָּה לִבְגוֹד בָּהּ, שֶׁלֹּא לְקַיֵּם בָּהּ מִצְוַת יִעוּד, וְכֵן אָבִיהָ, מֵאַחַר שֶׁבָּגַד בָּהּ וּמְכָרָהּ לָזֶה:

_____ Éclaircissement _____

Cette expression dévoile la raison pour laquelle il est interdit de la revendre à un nouveau maître : cette enfant a été trahie[49].
Rachi continue à expliquer le verset dans deux directions parallèles, par rapport au père et par rapport au maître.
Par rapport à ce dernier, l'entrée de cette enfant à son service représentait en fait une promesse de mariage. Il change d'avis et ne donne pas suite ? C'est une trahison ! Il n'a donc pas le droit de la céder à un tiers.
Quant au père, il a vendu sa fille comme servante ; ce faisant, même avec mariage sous-entendu, il l'a quand même trahie. Il lui est interdit de recommencer.

[47] Voir Nahmanide et les commentateurs de Rachi qui s'étendent sur cette expression comme signifiant « un autre homme ».
[48] C'est ainsi que le Séfer Hahinoukh explique la *mitzva* 45.
[49] Une controverse oppose les Tannaïtes quant au sens du mot *bevigdo*. Signifie-t-il « son vêtement » ou « sa trahison » ?

_____ Questionnement _____

Rappelons les propos de Maïmonide, dont ce verset paraît bien être la source : « le père n'a pas le droit de vendre sa famille, à moins de s'être appauvri au point de ne plus rien posséder, ni biens immobiliers ni mobiliers, pas même son propre vêtement. » La vente de la fille à titre de servante procède d'une situation extrême. Elle n'est admise à la rigueur qu'*a posteriori* car en tout état de cause, par rapport à elle, une telle vente relève de la trahison.

Mais si la Thora s'oppose avec une telle énergie à cette vente, au point de la considérer comme une trahison, pourquoi l'autorise-t-elle quand même ?

De plus, selon l'explication de Rachi, suivant en cela l'enseignement des Sages, l'expression « peuple étranger » ne peut pas du tout être prise au sens littéral. Pourquoi n'avoir pas explicitement interdit la vente à un tiers ?

Pour répondre à ces questions, il faut préciser d'abord qu'un mariage entre un homme et une femme comporte deux aspects. Le premier concerne la relation qui s'établit entre les époux eux-mêmes ; le second concerne la nouvelle relation entre les deux familles. Chacun des époux apporte avec lui ses traditions familiales et, par ailleurs, chaque famille accueille le conjoint en son sein.

Le fait que le père puisse marier sa famille indique qu'il ne s'agit pas d'une affaire privée au sens étroit du terme entre un homme et une femme, mais de quelque chose de plus large. Toutefois, cette dimension supplémentaire ne peut pas empiéter sur la volonté propre des conjoints. C'est pourquoi, lorsque l'enfant est venue à maturité et qu'elle peut désormais défendre ses idées et établir sa personnalité, le père ne peut plus la donner en mariage. De plus, même lorsque la fille est mineure et que le père peut la marier à son gré, nos Sages ont interdit d'user de ce droit ; ils enseignent (Qiddouchinee 41a) : « un homme n'a pas le droit de marier sa fille mineure et doit attendre qu'elle ait grandi et

dise “c’est Untel que je veux”.[50] » Cela signifie que le père ne peut recourir à ce droit que la Thora lui a conféré que dans la mesure où il est arrivé à un tel degré d’indigence économique qu’il est totalement sans ressources et qu’en désespoir de cause il en vient à vendre sa fille comme servante avec une clause impliquant que son maître l’épouse dès qu’elle devient nubile. Il est permis de penser que lorsque la situation matérielle est à ce point mauvaise à la maison, en sortir avec la perspective de mariage avec un bon parti constitue une bonne solution pour cette pauvre fille elle-même.

La vente de la fille par le père se situe dans la perspective de l’établissement de relations entre les familles ; celles-ci, dans ce contexte, sont appelées « peuples », tandis que dans la dimension personnelle, la relation s’établira avec « l’homme ». Ainsi dans le verset « lorsqu’un homme prendra femme… et le père de la jeune fille dira aux Anciens (les juges) : ma fille, je l’ai donnée à cet homme… » (Deutéronome XXII, 13-16). C’est pour cela que le verset dit ici, que le père qui l’a vendue une fois à cette famille, l’ayant ainsi « trahie », ayant donné préférence à la dimension familiale plutôt qu’à la dimension personnelle, n’a plus le droit de la vendre à une autre famille – un « peuple étranger ». Quant au maître qui l’a amèrement déçue, puisque notre espoir était qu’en l’épousant il permette à cette enfant d’échapper à sa condition de pauvreté, alors qu’il n’a fait qu’exploiter son travail, il mérite bien, lui aussi, d’être appelé « traître » !

[50] C’est ainsi que les décisionnaires ont tranché. Voir Maïmonide (« Loi des relations de couple », III, 19) et *Choulḥane Ăroukh*, (« Even Haĕzer », XXXVII, 8) ; voir aussi la note de rabbi Moïse Isserlès *ad loc.* expliquant la coutume de marier les filles petites.

ט וְאִם־לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה־לָּהּ׃

ט וְאִם לִבְרִיהּ יְקִימֻנָּהּ כְּהִלְכָת בְּנָת יִשְׂרָאֵל יַעֲבִיד לַהּ׃

9 Et s'il la destine à son fils, selon le droit des filles il lui sera fait.

Rachi	רש"י
(9) **ET S'IL LA DESTINE À SON FILS.** Il s'agit du maître. Cela nous apprend que le fils se substitue au père, avec son consentement, pour se la destiner, et que le mariage ne nécessite pas d'autre consécration. Il suffit qu'il lui déclare : « Tu m'es destinée par l'argent que ton père a reçu pour ta valeur. »	(ט) **וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה.** הָאָדוֹן. מְלַמֵּד שֶׁאַף בְּנוֹ קָם תַּחְתָּיו לְיַעֲדָהּ, אִם יִרְצֶה אָבִיו. וְאֵינוֹ צָרִיךְ לְקַדְּשָׁהּ קִדּוּשִׁין אֲחֵרִים, אֶלָּא אוֹמֵר לָהּ הֲרֵי אַתְּ מְיוּעֶדֶת לִי בַּכֶּסֶף שֶׁקִּבֵּל אָבִיךְ בִּדְמַיִךְ׃

_____ Éclaircissement _____

Rachi ayant précédemment expliqué que les versets s'appliquaient aussi bien au père qu'au maître, précise qu'il s'applique ici exclusivement au maître.

Le terme de « destination » signifie que la fillette devenue majeure sera prise pour épouse et de servante deviendra maîtresse. Ceci implique une énonciation claire, analogue à celle que le fiancé prononce lors des épousailles : en présence de deux témoins et sous réserve de l'accord de la jeune fille, il devra dire « tu m'es destinée ». Toutefois, il n'a pas besoin de concrétiser ce geste par le don d'au moins une *prouṭa*, la somme remise pour elle au père étant dorénavant considérée comme « l'argent de sa consécration », ainsi que Rachi l'a précédemment expliqué. Le verset nous enseigne que le maître a le droit de transmettre sa prérogative de destination à son fils et que celui-ci a également le

droit de considérer la somme remise au père lors du placement de la fille en tant que servante comme « l'argent de sa consécration », bien que ce ne soit pas lui qui ait donné l'argent[51]. La formule prononcée par le fils sera : « Tu m'es destinée par l'argent que ton père a reçu pour ta valeur. »

_____ Questionnement _____

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, l'une des composantes du mariage est l'établissement d'une relation entre deux familles. De ce fait, le maître peut transférer la destination à son fils, s'agissant d'une même famille et correspondant au désir du père de la jeune fille de la voir mariée dans cette famille, et non avec un autre – un « peuple étranger ».

Rachi	רש"י
SELON LE DROIT DES FILLES. La nourriture, l'habillement et le droit conjugal.	**כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת.** שְׁאֵר כְּסוּת וְעוֹנָה (מכילתא, עיי"ש):

_____ Éclaircissement _____

Dès lors que le père ou le fils la « destinent » et ce faisant la consacrent pour épouse, elle est telle à tous égards et on ne peut plus la considérer comme servante. Ses droits sont ceux de toute épouse – « le droit des filles » – la nourriture, l'habillement et le droit conjugal qui seront explicités au verset suivant.

_____ Questionnement _____

La destination est le but de la vente. Le cas de la « soubrette hébreue » n'a d'autre raison d'être que de faire que cette enfant devienne l'épouse du maître (ou de son fils), non sa servante.

[51] D'après le Mizrahi.

י אִם־אַחֶרֶת יִקַּח־לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע׃

י אִם אֶחֱרָנְתָּא יִסַּב לֵיהּ זִיוּנַהּ כְּסוּתַהּ וְעָנְתַהּ לָא יִמְנַע׃

10 S'il s'en prend une autre, il ne diminuera ni sa chair, ni son habillement, ni son temps.

Rachi	רש"י
(10) **S'IL S'EN PREND UNE AUTRE.** En plus d'elle. **IL NE DIMINUERA NI SA CHAIR, NI SON HABILLEMENT NI SON TEMPS.** Dus à la servante qu'il s'était déjà destinée.	(י) **אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ.** עָלֶיהָ (מְכִילְתָּא): שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעוֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע. מִן הָאָמָה שֶׁיִּעֵד לוֹ כְּבָר:

_____ Éclaircissement _____

Le verset traite de l'éventualité où le maître tient sa promesse mais prend encore une autre épouse. Il est toutefois possible de comprendre ce verset de deux manières très différentes. Selon la première, cette nouvelle épouse deviendrait la femme légitime et c'est à elle que s'appliqueraient, comme des privilèges, les conditions évoquées par le texte. La servante devenue épouse perdrait du même coup tous ses droits. Selon la seconde, au contraire, le verset viendrait protéger les droits de cette dernière, si le maître venait à prendre une deuxième épouse. En tout état de cause, il ne pourrait en aucune façon réduire quoi que ce soit de ce qui lui est dû. C'est bien cette dernière lecture que Rachi retient. À sa majorité, la jeune servante est devenue l'épouse légitime du maître ou de son fils. Dès lors, celui-ci ne peut plus toucher à ses droits ni remettre en cause ses devoirs envers elle. Même s'il prend une autre femme, ce que la Thora permet a priori, il aura vis-à-vis de chacune d'elles les mêmes devoirs et obligations.

_____ Questionnement _____

Le processus de la destination est irréversible. Dès lors que cette fille a quitté le statut de servante, elle ne peut plus y retourner.

Rachi	רש"י
SA CHAIR. La nourriture.	**שְׁאֵרָהּ.** מְזוֹנוֹת:
SON HABILLEMENT. Littéralement.	**כְּסוּתָהּ.** כְּמַשְׁמָעוֹ:
SON TEMPS. Les rapports sexuels.	**עוֹנָתָהּ.** תַּשְׁמִישׁ (מכילתא, כר' יאשיה):

_____ Éclaircissement _____

Les Sages discutent de la signification de ces trois termes, *chéèr*, *kessouth* et *ŏna*. La *Mékhilta* et la *Guémara* (Kétouboth 47a) donnent des versions différentes de leur signification, soutenues chacune par des références textuelles. *Chéèr* pourrait signifier « nourriture », « habillement », « rapports sexuels ». *Kessouth* pourrait signifier « nourriture » ou « habillement ». *Ŏna* signifierait « rapports sexuels », « nourriture », ou « habillement » à renouveler en fonction des saisons (garde robe d'été et garde robe d'hiver !)

Rachi suit la thèse pour qui *Chéèr* signifie « nourriture », *Kessouth* signifie « habillement » et *ŏna* signifie « rapports sexuels » qui reviennent à intervalles réguliers.

יא וְאִם־שְׁלָשׁ־אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף׃ ס

יא וְאִם תְּלָת אִלֵּין לָא יַעֲבֵיד לַהּ וְתִפּוֹק מַגָּן דְּלָא כְסַף׃

11 Et s'il ne lui fait pas ces trois-là, elle sortira gratuitement, sans argent.

Rachi	רש"י
(11) **ET S'IL NE LUI FAIT PAS CES TROIS-LÀ.** S'il ne lui fait pas l'une de ces trois choses-là. Et quelles sont-elles ? Se la destiner à lui-même, ou à son fils, ou diminuer le montant à réclamer pour son rachat. Or, cet homme ne l'a destinée ni à lui-même ni à son fils, et elle ne disposait pas de la somme nécessaire à son rachat.	(יא) **וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ.** אִם אַחַת מִשְּׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ, וּמַה הֵן הַשָּׁלֹשׁ? יִיעָדֶנָּה לוֹ, אוֹ לִבְנוֹ, אוֹ יִגְרַע מִפִּדְיוֹנָהּ וְתֵצֵא, וְזֶה לֹא יִעֲדָהּ לֹא לוֹ וְלֹא לִבְנוֹ, וְהִיא לֹא הָיָה בְּיָדָהּ לִפְדּוֹת אֶת עַצְמָהּ:

_____ Éclaircissement _____

Le verset stipule que si le maître ne fait pas « ces trois » choses, la « servante hébreue » sera libérée dès l'apparition des signes de puberté (voir ci-après).

Quelles sont-elles ?

Compte-tenu de l'ordre des versets, on aurait pu croire que le texte viendrait contraindre le maître devenu le mari à rendre sa liberté à cette épouse s'il ne remplit pas ses devoirs envers elle, tels qu'ils viennent d'être énumérés.

Mais en vérité, cette hypothèse n'est pas soutenable, puisque la Thora a déjà souligné au verset précédent (selon Rachi) que dès le *yiŭd* cette jeune fille devient une épouse à part entière et plus aucune des règles concernant les servantes ne s'applique à elle. Elle ne quitte son mari que par un acte de divorce en bonne et due forme.

Rachi explique donc que « ces trois-là » sont les trois procédures mentionnées dans les versets précédents au terme desquelles la jeune fille peut quitter le service de son maître avec l'aide de ce dernier et retrouver ainsi sa pleine liberté, avant que ne s'achève la période de six années auxquelles elle était a priori astreinte[52].

Ce sont :

1. Destination au maître lui-même, comme indiqué au verset 8.
2. Destination au fils du maître, comme indiqué au verset 9.
3. Rachat, comme indiqué au verset 8, à savoir qu'elle paye au prorata du nombre des années restantes (voir ci-dessus le commentaire de Rachi sur le verset[53].)

Rachi souligne qu'il ne s'agit évidemment pas des trois choses mais de l'une des trois.

Rachi	רש"י
ELLE SORTIRA GRATUITEMENT. On lui a rajouté une sortie en plus de celles données aux serviteurs. Et quelle est-elle ? On t'apprend qu'elle sortira lorsqu'elle présente les signes de la puberté. Mais elle doit rester chez son maître jusqu'à ce moment-là. Et si la période de six ans prend fin avant l'apparition des signes de la puberté, nous avons déjà appris qu'elle sort, comme il est écrit : « Lorsque ton frère, l'Hébreu,	**וְיָצְאָה חִנָּם.** רִבָּה לָהּ יְצִיאָה לָזוֹ יוֹתֵר מִמַּה שֶּׁרִבָּה לַעֲבָדִים, וּמַה הִיא הַיְצִיאָה? לִמֶּדְךָ שֶׁתֵּצֵא בְּסִימָנִין, וְתִשְׁהֶה עִמּוֹ עוֹד עַד שֶׁתָּבִיא סִימָנִין. וְאִם הִגִּיעוּ שֵׁשׁ שָׁנִים קוֹדֶם סִימָנִין, כְּבָר לָמַדְנוּ שֶׁתֵּצֵא שֶׁנֶּאֱמַר "הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו, יב), וּמַהוּ הָאָמוּר כָּאן "וְיָצְאָה חִנָּם"? שֶׁאִם קָדְמוּ סִימָנִים לְשֵׁשׁ שָׁנִים תֵּצֵא בָּהֶן. אוֹ אֵינוֹ אוֹמֵר

[52] Dans son commentaire sur le verset 7, à propos de « elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs », Rachi a enseigné que « servante hébreue » est libérée à la sixième année et au jubilé (lorsque ce dernier intervient avant le terme des six ans).

[53] Ce qui conforte la position de Rachi qui écrit que le maître aide à son affranchissement, puisqu'il apparaît ici que ces trois choses dépendent explicitement de ce que le maître *fait*.

Rachi	רש"י
t'a été vendu, ou l'Hébreue, il te servira six ans » (Deutéronome XV, 12). Que veut donc dire ce : « elle sortira gratuitement… » ? Si elle présente les signes de la puberté avant la fin des six ans, ce sont eux qui la font sortir. Ou bien le texte veut-il dire qu'elle ne sort que devenue adulte ? Aussi précise-t-on : « sans argent », ce qui ajoute un cas de libération supplémentaire : l'âge adulte. Et si le texte n'avait pas précisé les deux – « gratuitement » et « sans argent » – j'aurais dit que « gratuitement » s'applique à l'âge adulte. D'où la nécessité des deux expressions, afin de ne laisser au plaideur aucune possibilité de contestation.	שֶׁתֵּצֵא אֶלָּא בְּבַגְּרוּת? תַּלְמוּד לוֹמַר "אֵין כֶּסֶף", לְרַבּוֹת יְצִיאַת בַּגְּרוּת. וְאִם לֹא נֶאֱמְרוּ שְׁנֵיהֶם הָיִיתִי אוֹמֵר "וְיָצְאָה חִנָּם", זוֹ בַּגְּרוּת, לְכָךְ נֶאֱמְרוּ שְׁנֵיהֶם, שֶׁלֹּא לִתֵּן פִּתְחוֹן פֶּה לְבַעַל הַדִּין לַחֲלוֹק:

_____ Éclaircissement _____

Nous avons déjà appris ci-dessus (voir Rachi sur le verset 7) que la servante hébreue ne travaille pas plus de six ans. C'est un verset explicite du Deutéronome : « lorsque te sera vendu ton frère, l'Hébreu ou l'*Hébreue*, il te servira six ans. »

Ici, la Thora fait état d'un cas supplémentaire[54] où la servante hébreue « sort gratuitement sans argent », à savoir qu'elle peut se lever et partir sans avoir besoin de racheter ses années de service non effectuées. De quel cas s'agit-il ?

Rachi explique qu'il s'agit de la libération à l'apparition des signes de puberté, c'est-à-dire les modifications physiologiques et

[54] La Thora, en effet, ne se répète pas. De plus, on ne saurait affirmer que ce serait du cas de la libération au terme de six années qu'il s'agirait dans ce verset, puisqu'elle n'a été placée a priori que pour six ans. À quel titre supposerait-on qu'elle doive payer quoi que ce soit à la fin de son service, pour que la Thora ait besoin de stipuler explicitement le contraire ? C'est au contraire son maître qui est tenu de lui octroyer une partie de ses propres biens ainsi que le précise le Deutéronome cité.

morphologiques telles que l'apparition des poils pubiens, le gonflement de la poitrine, ainsi que le Talmud les décrit[55]. Par suite de ces modifications, la fillette devient « adolescente ». Dès lors que ces indices de puberté se sont affirmés, la servante hébreue est libérée « gratuitement sans argent » bien que les six années de son service ne soient pas achevées.

Pour comprendre la suite du commentaire de Rachi, une brève introduction est nécessaire.

La Thora se réfère à des stades d'âge différents pour le passage de l'enfance à la maturité. Ces trois stades sont appelés respectivement « petite » *(qéṭana)*, « adolescente » *(naăra)*, « adulte » *(boguéreth)*. La durée de l'adolescence, le stade entre « petite » et « adulte »[56] n'est que de six mois. Ce stade correspond à une période de mutations physiologiques et possède également une signification juridique. La petite n'est pas autonome et elle dépend entièrement de son père, qui a le droit de la marier ou même de la vendre (s'il n'a plus de quoi vivre). Au stade de l'adolescence, elle est encore dépendante de son père mais elle possède déjà un certain degré d'autonomie. Son père peut la marier *(qiddouchine)*, mais elle peut aussi accepter une demande en mariage de manière indépendante, et son père ne peut pas s'y opposer. Elle peut aussi prononcer des vœux que son père a le droit d'annuler. Dès qu'elle est devenue « adulte », elle est pleinement autonome et son père n'a plus aucune autorité juridique sur elle.

Pendant la période d'adolescence, le père peut donc encore la marier. Il y aurait donc lieu de dire que, de même qu'elle ne quitte pas la juridiction de son père lorsqu'elle est adolescente, et qu'il peut la marier tant qu'elle n'est pas adulte, de même ne quitterait-elle pas le service de son maître lorsqu'elle présente les signes caractéristiques de l'adolescence mais seulement lorsqu'elle est devenue adulte.

---

[55] Voir par exemple la michna de Nida 47a.

[56] Dans le traité de Nida, la michna précise les différences physiques entre la « l'adolescente » et « l'adulte ».

C'est la question que Rachi pose : pourquoi disons-nous que l'expression « elle sortira gratuitement » s'applique dès qu'elle présente les signes de l'adolescence ; peut-être s'agit-il de ceux de la maturité ?
Rachi explique : l'expression « elle sortira gratuitement, sans argent » comporte une répétition. « Gratuitement » et « sans argent » sont synonymes ! Si la Thora use des deux, c'est pour indiquer que la servante est libérée aussi bien lorsqu'elle présente les signes d'adolescence que lorsqu'elle présente les signes de maturité. Si le verset ne comportait que l'un des deux termes, « elle sortira gratuitement », nous aurions été amenés à retarder l'âge de sa libération jusqu'au stade adulte. Il serait en effet plus logique qu'elle quitte son maître à l'âge où cesse l'autorité du père. En rajoutant une expression redondante, « sans argent », la Thora nous permet de conclure qu'elle se libère déjà à l'adolescence[57].
Pour rendre la compréhension du commentaire de Rachi plus aisée, nous allons en reprendre l'énoncé et l'expliquer point par point :

- *On lui a rajouté une sortie en plus de celles données aux serviteurs.* Le texte ajoute, pour la servante hébreue, une procédure spécifique d'affranchissement, en plus de celles dévolues au serviteur (mâle) qui se libère au terme des six ans, au jubilé et par rachat.
- *Et quel est-elle ?* En quoi consiste cette procédure ?
- *On t'apprend qu'elle sort lorsqu'elle présente les signes de la puberté. Mais elle doit rester chez son maître jusqu'à ce moment-là.* Le verset nous enseigne qu'elle s'affranchit dès qu'apparaissent les signes de la puberté (« adolescence »), mais jusque-là elle reste à son service.

---

[57] Cf. Qiddouchine 4a : « elle sortira gratuitement – devenue adulte ; sans argent – adolescente. La Thora aurait pu se contenter de dire "adolescente" et alors "adulte" devient inutile ? Rabba a enseigné : celui-ci vient éclairer celui-là. » Rachi explicite : « Étant donné que la Thora n'a pas explicitement mentionné le cas de l'adolescence, et qu'il se déduit de lui-même, puisque nous ne disposons d'aucun autre critère dont faire dépendre son affranchissement, il a fallu écrire les deux expressions ; si on ne disposait que de l'une d'elles, on aurait pensé qu'elle vise la maturité, mais qu'elle ne s'affranchit pas à l'adolescence. La deuxième expression explicite la première : tu n'as d'autre choix que de dire que l'une des deux vise le cas de l'adolescence. »

- *Et si la période de six ans prend fin avant l'apparition des signes de la puberté, nous avons déjà appris qu'elle sort, comme il est écrit : « Lorsque ton frère, l'Hébreu, t'a été vendu, ou l'Hébreue, il te servira six ans ».* Il est toutefois possible que cette enfant soit affranchie avant de présenter des signes de puberté, si elle a été placée très jeune et qu'elle atteint le terme de ses six années de service avant d'être devenue pubère, puisqu'un verset explicite fixe à six années le terme de l'affranchissement pour le serviteur et pour la servante.
- *Que veut donc dire ce : « elle sortira gratuitement... » ?* Mais ici, le texte parle du cas où elle présente les signes de puberté avant d'avoir atteint le terme des six ans et là aussi elle est immédiatement affranchie « gratuitement ».
- *Ou bien le texte veut-il dire qu'elle ne sort que devenue adulte ?* Peut-être voudrait-on interpréter le verset comme signifiant qu'elle n'est affranchie gratuitement que devenue adulte et non adolescente ? En effet, il est plus raisonnable de penser qu'elle quitte son maître à l'âge où elle échappe à la tutelle de son père !
- *Aussi précise-t-on : « sans argent », ce qui ajoute le cas de l'âge adulte*. C'est pour cette raison que la Thora a usé d'une tournure redondante « gratuitement sans argent » pour enseigner qu'elle sort à maturité.
- *Et si le texte n'avait pas précisé les deux, j'aurais dit que « gratuitement » s'applique à l'âge adulte*. Si le texte n'avait dit que « gratuitement », nous aurions été amenés à dire que cela s'applique à la maturité qui – comme nous venons de voir – s'explique plus aisément.
- *D'où la nécessité des deux expressions, afin de ne laisser au plaideur aucune possibilité de contestation.* C'est pour cela que la Thora a dit aussi bien « gratuitement » et « sans argent » pour établir qu'elle s'affranchit à l'apparition des signes de puberté et cette lecture est irrécusable.

_____ Questionnement _____

Cette exégèse est apparemment très complexe et ne ressort pas du tout du texte qui ne mentionne nulle part les signes de puberté. Comment nos maîtres ont-ils déduit de l'expression redondante « gratuitement sans argent » que la Thora vise ici les signes de puberté ?

L'examen attentif du le texte conduit nécessairement à conclure qu'il vient révéler une nouvelle procédure d'affranchissement. En effet, il a commencé par dire « s'il ne lui fait pas ces trois-là… elle sortira gratuitement », établissant ainsi un contexte spécifique. S'il elle n'a été destinée ni au père, ni au fils, et qu'elle n'a pas été rachetée, elle s'affranchit immédiatement ! Ce qui fait apparaître une difficulté majeure : s'il en est ainsi, il ne serait jamais nécessaire de racheter la servante hébreue, puisque d'emblée elle sortirait « gratuitement sans argent » ! Pourquoi faudrait-il donc verser pour elle quelque argent que ce soit pour la libérer ?

Cet illogisme implique donc que même en l'absence de « ces trois-là » elle n'est pas immédiatement affranchie. Il manquerait encore une condition pour cela. Que veut nous faire comprendre le verset ? Quand donc s'appliquera « elle sortira gratuitement sans argent » ?

Cette condition spécifique à la servante et qui ne peut concerner le serviteur ne peut qu'être liée à la première occasion d'une mutation du statut juridique de cette petite : lorsque l'apparition des signes de puberté fait qu'elle quitte le statut juridique de « petite » et devient juridiquement « adolescente ». C'est la circonstance qui s'impose comme la plus logique pour déterminer le moment de l'affranchissement spécifiquement visé ici par la Thora.

Il en résulte donc que, contrairement aux apparences, l'exégèse de nos Sages est loin d'être détachée du verset. Tout au contraire, elle y est profondément ancrée et dévoile la véritable signification du sens littéral du texte.

יב מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת:

יב דִּימְחֵי לַאֲנָשׁ וְיִקְטְלִנֵּיהּ אִתְקְטָלָא יִתְקְטִיל:

12 Qui frappe un homme et qu'il meure, à mort il sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(12) **QUI FRAPPE UN HOMME ET QU'IL MEURE.** Beaucoup de versets ont été écrits à propos [de la mise à mort] des meurtriers, et j'expliquerai leur raison d'être dans la mesure de mes moyens.	(יב) **מַכֵּה אִישׁ וָמֵת.** כַּמָּה כְּתוּבִים נֶאֱמְרוּ בְּפָרָשַׁת [ס"א: בְּמִיתַת] רוֹצְחִין וּמַה שֶּׁבְּיָדִי לְפָרֵשׁ לָמָּה בָּאוּ כֻּלָּם אֲפָרֵשׁ:

_____ Éclaircissement _____

La Thora traite en divers endroits de la question du meurtre et des lois qui s'y rapportent. Chaque verset doit bien sûr être étudié dans tous ses détails, en relation aussi avec les autres pour mettre en évidence ce qu'il rajoute à ce qui était déjà connu. Par exemple, le verset dit ici : « Qui frappe un homme et qu'il meure, à mort il sera mis à mort. » En Lévitique XXIV, 17, nous lisons : « Un homme, lorsqu'il aura frappé toute personne humaine, à mort il sera mis à mort. » Au verset 14 de ce chapitre-ci, le texte précise : « et si un homme prémédite contre son prochain pour le tuer par ruse… » Dans son commentaire, Rachi se référera à ces trois versets pour expliquer ce que vise chacun d'eux[58].

[58] Il y a certes encore d'autres versets qui se rapportent au sujet, tels que Nombres XXXV, 16-34 ou Deutéronome XIX, 2-7, et Rachi n'en parle pas ici car ils traitent du meurtre par inadvertance, ainsi que de la définition de cette notion, et par opposition de ce qu'on appellera meurtre avec préméditation. Ici, la paracha s'occupe essentiellement du meurtre avec préméditation (ce que nous appelons « assassinat »), indiquant que seul l'assassin est passible de mort alors que le peurtrier par inadertance est condamné au banissement, le détail de ces lois étant donné dans les passages dont les références ont été indiquées ci-dessus.

Rachi ne cherche pas à dire pourquoi la Thora n'a pas eu souci de brièveté et n'a pas regroupé en un seul texte toutes les lois concernant ce sujet, mais d'expliquer chaque verset et d'en déduire les règles qui en découlent.

_____ Questionnement _____

La raison pour laquelle la Thora traite de ces questions en divers endroits au lieu de les grouper en un seul ne pose pas problème. En effet, le fait que la Thora répète une loi essentielle a son importance : les règles sont ainsi soulignées et gagnent en puissance. L'interdiction du meurtre est l'une des plus graves. Il n'est évidemment pas possible d'en traiter brièvement et comme « en passant ». C'est pour cela que la Thora répète l'interdit en diverses occasions, avec des variantes qui dévoilent chacune des principes législatifs supplémentaires.

Rachi	רש"י
QUI FRAPPE UN HOMME ET QU'IL MEURE. Pourquoi est-il écrit cela ? Il est indiqué par ailleurs : « Et un homme, qui aura frappé toute personne humaine, à mort, il sera mis à mort. » (Lévitique XXIV, 17). Je pourrais entendre par là que la peine de mort est encourue pour des coups n'ayant pas entraîné la mort. Aussi est-il écrit : « Qui frappe un homme et qu'il meure », pour ne rendre passible de la peine de mort que celui qui porte des coups mortels. Et s'il n'était écrit que : « Qui frappe un homme », et non : « Et un homme, lorsqu'il aura frappé », j'aurais dit que seul est passible de châtiment	מַכֵּה אִישׁ וָמֵת. לָמָּה נֶאֱמַר? לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר (ויקרא כד, יז) "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת" שׁוֹמֵעַ אֲנִי הַכָּאָה בְּלֹא מִיתָה תַּלְמוּד לוֹמַר: "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת", אֵינוֹ חַיָּב אֶלָּא בְּהַכָּאָה שֶׁל מִיתָה. וְאִם נֶאֱמַר "מַכֵּה אִישׁ" וְלֹא נֶאֱמַר "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה" הָיִיתִי אוֹמֵר אֵינוֹ חַיָּב עַד שֶׁיַּכֶּה אִישׁ. הִכָּה אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַקָּטָן מִנַּיִן? תַּלְמוּד לוֹמַר: "כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם" אֲפִילוּ קָטָן וַאֲפִילוּ אִשָּׁה. וְעוֹד אִלּוּ נֶאֱמַר "מַכֵּה אִישׁ" שׁוֹמֵעַ אֲנִי אֲפִלּוּ קָטָן שֶׁהִכָּה וְהָרַג יְהֵא חַיָּב, תַּלְמוּד לוֹמַר: "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה"

Rachi	רש"י
celui qui frappe un homme. D'où aurais-je su qu'il en est de même lorsque la victime est une femme ou un enfant ? Aussi est-il écrit : « Lorsqu'il aura frappé toute personne humaine », y compris un enfant, y compris une femme. Par ailleurs, s'il n'était écrit que : « Qui frappe	וְלֹא קָטָן שֶׁהִכָּה. וְעוֹד "כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם", אֲפִילוּ נְפָלִים בְּמַשְׁמָע, תַּלְמוּד לוֹמַר: מַכֵּה אִישׁ, שֶׁאֵינוֹ חַיָּב עַד שֶׁיַּכֶּה בֶּן קַיָּמָא הָרָאוּי לִהְיוֹת אִישׁ: (מְכִילְתָּא)

un homme », j'aurais dit que l'enfant qui porte des coups mortels est lui aussi passible de châtiment. Aussi est-il écrit : « Et un homme, lorsqu'il aura frappé », à l'exclusion de l'enfant qui a frappé.

Par ailleurs, l'expression : « lorsqu'il aura frappé toute personne humaine » paraît inclure les avortons. Il est écrit : « Qui frappe un homme », pour signifier que celui qui a frappé un être viable, qui aurait pu devenir « un homme » est seul passible de sanction.

_____ Éclaircissement _____

Deux versets traitent du cas d'une personne passible de la peine de mort pour avoir porté des coups à autrui :

1) Il est écrit ici : « Qui frappe un homme et qu'il meure, à mort il sera mis à mort. »

2) En Lévitique XXIV, 17 il est écrit : « Et un homme qui aura frappé toute personne humaine, à mort il sera mis à mort. »

Quel enseignement apprenons-nous de chacun de ces versets ?

En cas de meurtre, trois éléments doivent être pris en considération :

1) La nature du coup.

2) La victime.

3) Le meurtrier.

En ce qui concerne la nature du coup porté, le verset du Lévitique : « Et un homme qui aura frappé toute personne humaine, à mort il sera mis à mort » semble impliquer que toute personne qui aura

frappé une autre, même si celle-ci n'en meurt pas, serait passible de la peine de mort. Notre verset dit quant à lui : « Qui frappe un homme et qu'il meure », à savoir qu'il s'agit spécifiquement d'un coup ayant provoqué la mort.

En ce qui concerne la victime, il est dit ici : « qui frappe un homme », ce qui semble exclure explicitement une victime féminine ou une victime mineure. Le verset du Lévitique affirme quant à lui : « qui aura frappé toute personne humaine », quelle qu'elle soit, même une femme et même un enfant ! Cependant, il n'y a pas lieu de dire que « toute personne humaine » englobe aussi le cas d'un prématuré et dont la viabilité n'a pas été confirmée et qui aura donc le statut d'avorton. L'expression « qui frappe un homme » implique qu'il s'agisse de quelqu'un de viable susceptible de devenir adulte.

En ce qui concerne le meurtrier, il est écrit ici « qui frappe un homme », ce qui signifie : qui que ce soit qui frappe, y compris un mineur, sera considéré comme meurtrier et sera passible de mort. Le Lévitique précise : « un homme qui aura frappé », c'est-à-dire que le meurtrier est un adulte et non un enfant inconscient de ses actes.

_____ Questionnement _____

Le commentaire de Rachi nous apprend que le meurtrier n'est passible de la peine de mort que si son acte était prémédité. Il faut en outre qu'il soit conscient de commettre un meurtre. Un mineur non conscient de ses actes n'est donc pas condamnable. De même, l'intention meurtrière qui n'a pas abouti n'entraîne pas la peine de mort.

Nous constatons ici de manière explicite que la halakha prend en considération aussi bien l'intention que l'acte. Il faut la conjonction des deux pour qu'une condamnation puisse avoir lieu.

Ce qui caractérise un homme, c'est que c'est un être conscient, doué de pensée et de volonté. Il ne vit pas dans un monde virtuel, mais dans le monde des actes et c'est sur ses actes qu'il sera jugé, pour avoir mis son projet à exécution, faisant passer ses intentions de la puissance à l'acte. Mais on peut se poser la question de savoir pourquoi la Thora doit explicitement exclure le mineur de sa responsabilité en cas de meurtre.

Le mineur est a priori quitte de tous les commandements de la Thora auxquels il ne deviendra soumis qu'à sa majorité. Qu'est-ce qui aurait pu nous faire croire qu'il serait néanmoins coupable en cas de meurtre ? Il est certain que le meurtre possède une gravité particulière. Même le meurtrier par inadvertance est passible de sanction, devant s'exiler dans une ville de refuge. S'il en sort, le « libérateur du sang » a le droit de le tuer. La Thora s'est exprimée à diverses reprises de manière extrêmement sévère au sujet du meurtre : « qui verse le sang de l'homme, pour l'homme son sang sera versé, car c'est à l'image de d'Elohim qu'Il a fait l'homme » (Genèse IX, 6) ; « il n'y a pas d'autre expiation pour la terre pour le sang qui y a été versé que le sang de celui qui l'a versé (Nombres XXXV, 33). Il y avait donc lieu de penser qu'un meurtre commis par un mineur était un acte d'extrême gravité dont le châtiment devait être la mort. Son exécution « vengerait » en quelque sorte le sang de la victime. La Thora devait donc nous enseigner de manière spécifique qu'un meurtrier mineur n'était pas passible de la peine de mort. Néanmoins, n'être pas condamnable n'empêche pas le meurtrier mineur d'être coupable d'un crime grave ayant entraîné la perte de la vie d'autrui.

La question se pose aussi concernant la femme : pourquoi aurions-nous pu penser qu'elle serait quitte en cas de meurtre ? La Thora n'a-t-elle pas fait équivaloir la femme à l'homme pour tous les interdits[59] ?

D'un point de vue purement formel, la Thora ayant dit : « un homme qui aura frappé… », utilisant pour le mot « homme » le terme masculin distinctif *ich*, qui implique généralement la notion de personnage important, on aurait pu penser qu'elle ne visait pas le commun des mortels et excluait aussi les femmes. Il fallait un enseignement qui réintègre la responsabilité des femmes en cas de meurtre.

Mais il semble nécessaire de préciser que, de même qu'un esprit de vengeance souffle dans le monde, qui tend à étendre la culpabilité du meurtre aux mineurs, comme nous l'avons vu plus haut, de même

[59] La Thora ne rend la femme quitte que des commandements positifs liés à un temps déterminé. Tous les interdits, quant à eux, s'appliquent indistinctement à l'homme et à la femme.

existe-t-il un esprit de grâce et de délicatesse qui nous incline à vouloir épargner la femme et à la rendre quitte en raison de sa faiblesse. Dans l'un et l'autre cas, la Thora nous enseigne que telle n'est pas la voie de vérité. Le critère de la responsabilité de quelqu'un, c'est la conscience et la maîtrise de ses actes. C'est pour cela que la femme, comme l'homme, est passible de mort et c'est pour cela aussi que l'enfant en est quitte.

יג וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה׃ ס

יג וּדְלָא כְּמַן לֵיהּ וּמִן קֳדָם יְיָ אִתְמְסַר לִידֵיהּ וַאֲשַׁוִּי לָךְ אֲתַר דִּיעְרוֹק לְתַמָּן׃

13 Et s’il ne l’a pas guetté et qu’Elohim ait mené sa main, Je te placerai un endroit où il se réfugiera.

Rachi	רש"י
(13) **ET S’IL NE L’A PAS GUETTÉ.** Il n’y a eu ni embuscade ni intention.	(יג) וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה. לֹא אָרַב לוֹ וְלֹא נִתְכַּוֵּן:
GUETTÉ. Le mot *tzadah* signifie : « dresser une embuscade », comme dans : « Et tu te mets en embuscade (*tzodèh*) contre ma vie pour la prendre » (I Samuel XXIV, 11). Et il n’est pas possible de dire que le mot *tzadah* signifierait ici « chasser » comme en Genèse XXVII, 33, car le verbe qui exprime la chasse aux animaux ne comporte pas de lettre *hé* dans sa racine, et le substantif correspondant est *tzayid*, tandis que le substantif qui désigne une embuscade est *tzediyah*, d’un verbe dont la racine est *tzodeh*, alors que la racine du verbe « chasser » est *tzad*. Je dis donc que son sens est conforme à celui que donne le Targoum : « Et qui ne s’est pas posté en	**צָדָה.** לְשׁוֹן אָרַב וְכֵן הוּא אוֹמֵר "וְאַתָּה צוֹדֶה אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (שמואל א' כד, יא). וְלֹא יִתָּכֵן לוֹמַר "צָדָה" לְשׁוֹן הַצָּד צַיִד (בראשית כז לג), שֶׁצֵּדַת חַיּוֹת אֵין נוֹפֵל הֵ"א בְּפוֹעַל שֶׁלָּהּ, וְשֵׁם דָּבָר בָּהּ צַיִד וְזֶה שֵׁם דָּבָר בּוֹ צְדִיָּה וּפוֹעַל שֶׁלּוֹ צוֹדֶה וְזֶהוּ פּוֹעַל שֶׁלּוֹ צָד. וְאוֹמֵר אֲנִי פִּתְרוֹנוֹ כְּתַרְגּוּמוֹ "וּדְלָא כְּמָן לֵיהּ". וּמְנַחֵם חִבְּרוֹ בְּחֵלֶק צָד צַיִד וְאֵין אֲנִי מוֹדֶה לוֹ.
	וְאִם יֵשׁ לְחַבְּרוֹ בְּאַחַת מִמַּחֲלוֹקֶת שֶׁל צָד נְחַבְּרֶנּוּ בְּחֵלֶק "עַל צַד תִּנָּשֵׂאוּ", (ישעיה סו, יב), "צֵדָה אוֹרָה" (שמואל א' כ, כ), "וּמְלִין לְצַד עָלְאָה יְמַלֵּל" (דניאל ז, כה), אַף כָּאן "אֲשֶׁר לֹא צָדָה" לֹא צִדֵּד לִמְצוֹא

Rachi	רש"י
embuscade. » Menahem[60] rattache le mot à la même racine que celle de *hatzad tzayid* de Genèse XXVII, 33, ce que je conteste. S'il fallait rattacher ce mot à l'une des formes du mot *tzad*, ce serait plutôt celle donnée par : « Vous serez portés sur le côté *(tzad)* » (Isaïe LXVI, 12), ou : « Je lancerai les trois flèches sur le côté *(tzida)* » (I Samuel XX, 20), ou : « Il prononcera des paroles du côté *(letzad)* du Très-Haut » (Daniel VII, 25). De même ici, « Et s'il ne l'a pas guetté » peut se comprendre : « Il ne s'est pas tourné sur le côté, pour lui trouver un côté vulnérable ». Mais cette explication appelle des objections, elle aussi, et le sens conserve, de toute façon, l'idée d'embuscade.	לוֹ שׂוּם צַד מִיתָה וְאַף זֶה יֵשׁ לְהַרְהֵר עָלָיו מִכָּל מָקוֹם לָשׁוֹן אוֹרֵב הוּא:

_____ Éclaircissement _____

Le mot utilisé par le verset que nous avons traduit par « guetter » pourrait être compris, à tort, comme se rattachant à une racine qui signifie « chasser ». Rachi explique donc qu'il faut l'entendre au sens de se mettre en embuscade. Autrement dit, le verset parle du cas où il n'y a pas eu préméditation : le meurtrier n'a pas « préparé son coup » ; il n'a pas planifié son geste et c'est par inadvertance que ce qui est arrivé est arrivé. Dans ce cas, dit la Thora, le meurtrier ne doit pas être condamné à mort mais devra se mettre à l'abri dans un lieu spécial.

Le verset dit : *vaacher lo tzada*. Suivons Rachi dans son analyse grammaticale du verbe *tzada* dont le sens est en question dans son commentaire.

La première possibilité, celle que Rachi retient, c'est que le verbe se rattache à la racine Tz-D-H (צד"ה). La deuxième, celle de Menahem ben Sarouq, que Rachi critique est Tz-Y-D (צי"ד). La troisième, enfin, que

[60] Menahem ben Sarouq, grammairien et philologue né au Xe siècle à Tormosa, en Espagne, auteur d'un important ouvrage sur les racines hébraïques et araméennes, *Hamahbérèt*. (NdT)

Rachi présente à titre d'hypothèse et qu'il rejette, en expliquant pourquoi, est Tz-D-D (צד"ד).
1) Rachi affirme que le verbe utilisé par le verset, *tzada*, se rattache à la racine Tz-D-H qui donne aussi le participe *tzodèh* qui figure dans le livre de Samuel. Une racine similaire, B-N-H, donne *bana*, *bonèh*. Le champ sémantique de cette racine Tz-D-H comprend : se mettre en embuscade, tendre un piège, et tel est aussi le sens du verset de Samuel cité par Rachi : « Et tu te mets en embuscade (*tzodèh*) contre ma vie pour la prendre ». C'est en ce sens aussi qu'Onqélos a traduit : « il ne l'a pas guetté. »
2) Menahem prétend que le terme *tzada* dérive de la racine TZ-Y-D qui signifie « chasser ». Le verset signifierait que le meurtrier a traqué sa victime pour la tuer comme un chasseur traque sa proie.
Rachi rejette cette explication, affirmant que les verbes défectifs de ce groupe ne prennent pas de *hé* en finale. Si Menahem avait raison, la forme du verbe aurait dû être *tzad* et non *tzada*. Des verbes appartenant à ce même schème, tels que Q-U-M ou Ch-U-V, donneraient respectivement *qam* et *chav* à la troisième personne et non *qama* ou *chava*.
3) Rachi émet une hypothèse supplémentaire. Le verbe *tzada* ne dériverait-il pas de la racine Tz-D-D ? le sens global de cette racine se rattache à « côté », « direction » et dans notre verset le sens serait « il ne l'a pas visé ». Il n'a pas agi avec une intention déterminée.
Rachi cite un certain nombre de versets où ce terme figure avec cette signification.
« Vous serez portés sur le côté *(tzad)* » : le prophète compare Israël au temps de la Délivrance à un nourrisson qu'on allaite et tout son entourage s'amuse avec lui. On porte l'enfant sur le bras (sur le côté) et on le fait sauter sur ses genoux. Cette activité est effectuée dans une intention particulière et se rapporte donc à notre sujet.
« Je lancerai les trois flèches sur le côté *(tzida)* » : Jonathan communique son plan à David. Il lui dit qu'il tirera des flèches d'un certain côté. Le terme, ici aussi, a pour sujet une intention spécifique.

« Il prononcera des paroles du côté *(letzad)* du Très-Haut » : le verset parle du dernier roi du « quatrième empire », qui formulera des propos dédaigneux à l'égard d'En-haut et provoquera peines et malheurs pour Israël. Le mot *tzad*, là encore, indique visée et objectif.
Rachi a semble-t-il estimé souhaitable de citer trois versets à l'appui de cette lecture, qui peut sembler un peu sollicitée, selon laquelle le mot *tzad* signifie une certaine visée. Rachi ne rejette pas complètement cette lecture, mais souligne que la première explication est la plus juste.

_____ Questionnement _____

Le verset définit le meurtrier par inadvertance qui sera exilé à la ville de refuge. C'est celui qui n'aura pas fait quoi ? En tout état de cause, quel que soit le sens que l'on retiendra pour le verbe *tzada*, il est clair que la notion principale qui s'y trouve impliquée est l'absence d'intention meurtrière : il s'agit d'un coup ayant entraîné la mort sans intention de la donner.
Le meurtrier reste responsable de son acte car il n'a pas pris toutes les précautions nécessaires pour éviter un accident et sa négligence a eu mort d'homme en conséquence. Sa sanction sera l'exil.
Mais il y a aussi un cas où le meurtrier sera considéré comme absolument innocent et sera quitte de toute sanction, y compris l'exil ; nous étudierons cela par la suite.

Rachi	רש"י
ET QU'ELOHIM AIT MENÉ SA MAIN. Il l'a mis à portée de sa main, comme dans : « Nul mal ne t'adviendra » (Psaume XCI, 10), « Nul méfait n'adviendra au juste » (Proverbes XII, 21), « Il cherche une occasion contre moi » (II Rois V, 7). Il s'évertue à trouver une occasion de me nuire.	**וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ.** זִמֵּן לְיָדוֹ לָשׁוֹן "לֹא תְאוּנֶה אֵלֶיךָ רָעָה" (תהלים צא, י), "לֹא יְאוּנֶה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן" (משלי יב, כא), "מִתְאַנֶּה הוּא לִי" (מלכים ב' ה, ז), מְזַדְּמֵן לִמְצוֹא לִי עִלָּה:

_____ Éclaircissement _____

Le verset porte le verbe ANO (אנה), utilisé dans la Bible seulement aux formes factitives et réfléchies et dont le sens général est « faire arriver »[61]. Rachi explique le terme en le paraphrasant par un verbe dont le sens est « rendre disponible », « mettre à portée de main ». En d'autres termes, la Providence divine a créé une situation où il devenait possible à cet homme de frapper son prochain à mort.

Rachi cite plusieurs versets pour éclairer le sens du verbe :

« Nul mal ne t'adviendra » : c'est l'assurance donnée par le roi David à qui place sa confiance en Dieu. Tu ne seras victime d'aucun accident.

« Nul méfait n'adviendra au juste » : À l'abri de la Providence, il n'arrivera pas que le juste commette un méfait par accident.

« Il cherche une occasion contre moi » : Ici, le verbe est à la forme réfléchie *(miteanè)*. Le roi d'Aram a envoyé une délégation au roi d'Israël, lui ordonnant de guérir son général en chef, Naăman, de la lèpre dont il a été atteint. Le roi d'Israël ne comprend pas comment il pourrait réaliser cela ; il est saisi d'effroi et se lamente, accusant le roi d'Aram d'avoir ourdi un stratagème contre lui, pour avoir ainsi un prétexte de lui déclarer la guerre.

Rachi indique que le verbe possède une connotation impliquant causalité, ruse et machination.

_____ Questionnement _____

Les versets cités par Rachi ne se réduisent pas à clarifier le sens du verbe *ina* du verset. Ils visent à mettre en évidence l'intentionnalité qui s'y trouve impliquée. Rachi développera ce thème dans le commentaire suivant, illustrant par un apologue la manière dont la Providence agence les événements, sans pour autant contraindre les hommes en leurs agissements, de sorte qu'en fin de compte les coupables soient châtiés comme il convient.

Le premier verset indique que tant que la protection divine s'étend sur quelqu'un, il est à l'abri de tout accident.

---

[61] En hébreu moderne, cette racine a donné le substantif *téouna*, « accident » (NdT).

La leçon du deuxième verset est que la protection divine évite au juste de commettre une faute. Cela implique qu'un meurtrier par inadvertance ne serait pas aussi « innocent » qu'on pourrait le croire.
Ces deux versets enseignent que le juste est à l'abri du mal, que ce soit celui qu'il pourrait subir ou celui qu'il pourrait commettre. Le troisième verset indique que l'homme peut faire l'objet d'un plan destiné à lui nuire.
Les propos de Rachi dans ce commentaire ne s'éclairent vraiment que dans le suivant.

Rachi	רש"י
ET QU'ELOHIM AIT MENÉ SA MAIN. Et pourquoi cela sort-il de devant Lui ? C'est ce qu'a dit David : « Comme le dit l'adage de l'Ancien : "Des malfaisants sortira le mal." » (I Samuel XXIV, 13). Et l'« adage de l'Ancien », c'est la Thora, en tant qu'elle est « adage » du Saint béni soit-Il, qui est « l'Ancien » du monde. Et où la Thora a-t-elle dit que « Des malfaisants sortira le mal » ? Par les mots : « Et qu'Elohim l'a mené à sa main. » De quoi ce verset parle-t-il ? De deux hommes qui ont tué, l'un par mégarde et l'autre délibérément. Ces deux homicides ont eu lieu sans témoins, de sorte que l'un n'a pas été condamné à mort, ni l'autre au bannissement. Le Saint béni soit-Il les réunira dans la même auberge. Celui qui a tué délibérément s'assied sous une échelle. Celui qui a tué	**וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ.** וְלָמָּה תֵּצֵא זֹאת מִלְּפָנָיו? הוּא שֶׁאָמַר דָּוִד: "כַּאֲשֶׁר יֹאמַר מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי מֵרְשָׁעִים יֵצֵא רֶשַׁע" (שמואל א' כד, יג), וּ'מָשָׁל הַקַּדְמוֹנִי' הוּא הַתּוֹרָה שֶׁהִיא מָשָׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁהוּא קַדְמוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם. וְהֵיכָן אָמְרָה תּוֹרָה "מֵרְשָׁעִים יֵצֵא רֶשַׁע"? **וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ.** בַּמֶּה הַכָּתוּב מְדַבֵּר? בִּשְׁנֵי בְּנֵי אָדָם, אֶחָד הָרַג שׁוֹגֵג, וְאֶחָד הָרַג מֵזִיד, וְלֹא הָיוּ עֵדִים בַּדָּבָר שֶׁיָּעִידוּ. זֶה לֹא נֶהֱרַג וְזֶה לֹא גָּלָה. וְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מְזַמְּנָן לְפֻנְדָּק אֶחָד. זֶה שֶׁהָרַג בְּמֵזִיד יוֹשֵׁב תַּחַת הַסֻּלָּם, וְזֶה שֶׁהָרַג שׁוֹגֵג עוֹלֶה בַּסּוּלָּם וְנוֹפֵל עַל זֶה שֶׁהָרַג בְּמֵזִיד וְהוֹרְגוֹ. וְעֵדִים מֵעִידִים עָלָיו וּמְחַיְּבִים אוֹתוֹ לִגְלוֹת. נִמְצָא זֶה שֶׁהָרַג בְּשׁוֹגֵג גּוֹלֶה וְזֶה שֶׁהָרַג בְּמֵזִיד נֶהֱרָג (מכות י, ע"ב):

Rachi **רש"י**

par mégarde y monte, tombe sur le meur-
trier volontaire et le tue. Des témoins en attestent, qui le font condamner au bannissement. Il en résulte que celui qui a tué par mégarde est banni, et que le meurtrier qui a agi délibérément a été mis à mort.

_____ Éclaircissement _____

Le verset semble dire que c'est Dieu qui a provoqué le geste meurtrier de l'homicide involontaire, guidant en quelque sorte sa main. Pourquoi agirait-Il ainsi ?

Rachi explique que la Thora enseigne ici que la Providence divine s'exerce sur tout ce qui se produit au monde et que rien n'est livré au hasard aveugle. Lorsqu'un homme faute et mérite d'être sanctionné en ce monde, il arrive que la Providence agence les événements de telle sorte que justice soit faite.

Pour illustrer cela, Rachi cite un verset fort complexe. Le livre de Samuel relate les tentatives répétées de Saül contre David. Il le poursuit afin de le tuer ; malgré cela, lorsque l'occasion s'est présentée pour David de se retourner contre Saül et de le tuer, il ne l'a pas fait. David s'en explique : « Comme le dit l'adage de l'Ancien : "Des malfaisants sortira le mal", mais je ne porterai pas la main sur toi. »

C'est comme si David avait dit à Saül : moi, je ne te toucherai pas ; c'est de la main d'un méchant que viendra ton châtiment. Le verset n'en est pas plus clair pour autant ; que signifie « le mal procède des malfaisants » et qu'est-ce donc que cet adage de l'Ancien qui aurait formulé cet aphorisme ?

Cet « adage », explique Rachi, c'est la Thora elle-même qui est parole de Dieu, l'Ancien par excellence puisque, l'ayant créé, Il est plus ancien que le monde[62]. Et où la Thora a-t-elle dit que « des malfaisants viendra le

[62] L'adage de l'Ancien, et non l'ancien adage. En effet, le mot « adage » est à l'état construit (*mechal* et non *machal*), et l'Ancien est donc substantif et non adjectif.

mal » ? Un tel verset ne figure nulle part dans le Pentateuque !? Mais l'idée que cette formule véhicule est précisément celle que notre verset enseigne : « Elohim l'a mené à sa main. » Ce serait Dieu qui lui aurait donné l'occasion de tuer.

Rachi doit maintenant répondre à deux objections :

1) Pourquoi donc la Providence provoquerait-elle le meurtre d'un homme par un autre ? et

2) Où l'idée que le mal provient des malfaisants figure-t-elle dans ce verset ? Il ne s'y trouve pas de « malfaisant », mais tout au plus un maladroit qui a commis un acte en soi mauvais, mais sans l'avoir voulu.

Rachi explique que les mots « Elohim ait mené sa main » décrivent un cas particulier : deux hommes se sont trouvés ensemble dans un même lieu. Chacun d'eux a commis un homicide dans le passé, l'un volontaire et l'autre involontaire, mais ni l'un ni l'autre n'a pu être jugé, faute de témoins. Afin que chacun reçoive le châtiment qu'il mérite, ils se sont donc retrouvés dans la même auberge, lieu grouillant de monde, et les circonstances font que l'homicide involontaire tue par mégarde l'homicide volontaire. Ce dernier, coupable d'assassinat est mort de mains d'homme et son meurtrier sera exilé.

_____ Questionnement _____

Le meurtrier par inadvertance est appelé rachă*, malfaisant*

Il ressort des propos de Rachi que le meurtrier par inadvertance est appelé *rachă* par la Thora et qu'un homicide involontaire est appelé « acte criminel ». Cela semble difficile à admettre : par définition, un homicide involontaire a été commis sans intention de donner la mort; pourquoi son auteur serait-il appelé *rachă* ? Pourquoi doit-il être puni et exilé ?

Rachi nous apprend que l'homicide involontaire procède d'un manque de souci pour la vie d'autrui. Les précautions nécessaires pour éviter qu'un tel accident se produise n'ont pas été prises. La négligence coupable a été cause de la mort d'un inconnu (à la différence de

l'assassin qui a prémédité de tuer telle personne spécifique avec tel mobile spécifique).
Quelqu'un qui a un tel mépris de la vie d'autrui est un *rachă*. Il mérite son châtiment et, de plus, il est raisonnable de penser qu'il récidivera et tuera encore par négligence. La Providence va donc en quelque sorte « exploiter » la conduite négligente de cet individu pour en faire l'instrument du châtiment d'un autre individu, passible quant à lui de la peine mort.
Par contre, celui qui a pris toutes les précautions voulues et a néanmoins provoqué la mort d'autrui n'est nullement considéré comme « malfaisant » et ne mérite aucune punition.

Le châtiment de la victime

Il ressort apparemment des propos de Rachi que quiconque a été tué méritait déjà la mort. Toutefois, cette conception est incompatible avec un principe fondamental du judaïsme qui est celui du libre arbitre. Dieu a créé le monde de façon telle que l'homme soit responsable de ses actes. Il est libre d'agir à sa guise, sans interférence. Si, à Dieu ne plaise, il décide d'attenter à son prochain et de lui nuire, qui l'en empêchera ? Comment soutenir l'idée que la victime d'un acte meurtrier était elle-même coupable et méritait la mort ? Ce vil assassin a bien pu s'en prendre de sa propre initiative à un innocent et le tuer !?
Il faut bien prêter attention au fait que Rachi a soigneusement déterminé les circonstances qu'il décrit : l'homicide par imprudence a causé la mort de l'assassin. Mais rien de tel n'a été dit au sujet de ce dernier et de sa première victime. En effet, l'imprudent, bien qu'il n'en ait pas eu l'intention, et donc sans le vouloir, a néanmoins réussi à tuer quelqu'un. *A priori*, cela n'aurait pas dû se produire. En effet, même celui qui agit avec préméditation ne parvient pas toujours à ses fins meurtrières. Pour que les choses en viennent à causer mort d'homme, il faut un agencement méticuleux d'un très grand nombre de paramètres, comme s'il fallait que « le ciel s'en mêle », comme si une volonté céleste intervenait pour que l'accident fasse telle victime en particulier.

Mesure pour mesure

Rachi enseigne aussi ici un principe fondamental de la création : mesure pour mesure. Le verset use du nom « Elohim », Nom divin qui préside à la création du monde et réunit en Lui toutes les forces de la nature, tandis que le Tétragramme est le dévoilement de la force providentielle dans le monde[63]. C'est le fonctionnement des forces à l'œuvre dans la nature qui a fait que l'homicide involontaire a tué celui qui était passible de mort parce qu'assassin. Il n'était pas nécessaire que la Providence divine (Hachem) agisse spécifiquement à cette fin. Le verset enseigne que le Saint béni soit-Il a créé Son monde de telle sorte que le bien produit le bien et de même le mal invite au mal. C'est aussi ce que disent les *Pirqé Avot* (VI, 6) : « Parce que tu as noyé, on te noie et celui qui te noie on le noiera aussi[64]. » Et en vérité, nous voyons dans le monde, régulièrement, que des assassins meurent de diverses manières et que des gens ayant eu à l'égard de leur prochain une attitude méprisante ont fini par subir la même attitude.

Bien entendu, ces forces ne sont pas les seules à agir dans le monde. Le Créateur a façonné un monde complexe, un monde où il y a place pour la liberté de l'homme et pour la Providence divine, pour des forces naturelles obéissant à des lois déterminées, où la Présence divine est à la fois voilée et dévoilée. L'homme est incapable de saisir et de comprendre les voies de la Providence, mais l'une d'elles, mesure pour mesure, nous est présentée ici. Elle n'œuvre toutefois pas indépendamment. Cela nous permet de comprendre en quoi l'explication de Rachi ne contredit pas les principes mentionnés dans le Talmud selon lesquels ce monde-ci n'est pas le lieu de la rétribution des *mitzvoth*[65] et qu'il est possible que le méchant soit heureux et le juste malheureux[66].

---

[63]. Cf. Le Kouzari, Livre IV, §15 concernant le rapport entre le Nom « Elohim » et le Tétragramme (« Hachem »). (Ed. Verdier, pages 167 sq.)

[64]. Cf. *ad loc.* les commentateurs de la michna.

[65] Qiddouchîn 39b.

[66] Bérakhot 7a.

Ce n'est pas pour rien que la Thora enseigne ce principe dès le début de la paracha des dommages et des indemnisations. Ces lois sont complexes, profondes et l'homme doit savoir qu'il est au monde un Juge suprême au-dessus de tous les juges ; si quelqu'un peut nuire à son prochain et échapper par ruse ou par d'autres moyens à la justice des hommes, il ne pourra pas fuir le tribunal de Dieu qui a créé Son monde de telle sorte que le malfaisant devra finir par rendre compte du mal qu'il aura fait et en payer le prix.

Rachi	רש"י
JE TE PLACERAI UN ENDROIT. Même dans le désert, où il pourra se réfugier. Et quel sera son lieu d'asile ? Le camp des Lévites.	**וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם.** אַף בַּמִּדְבָּר, שֶׁיָּנוּס שָׁמָּה. וְאֵי זֶה מָקוֹם קוֹלְטוֹ? זֶה מַחֲנֶה לְוִיָּה (מכות יב ע"ב; זבחים קיז ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le pronom « te » semble superflu et, de plus, qui désigne-t-il ?
Le Talmud (Zévaḥim 117a) explique : « Nous avons appris dans une *baraïta* le sens des termes du verset "Je te placerai un endroit etc. " comme suit : "Je te placerai", de ton vivant ; "un endroit", ton endroit ; "où fuira", cela nous enseigne que les Hébreux étaient condamnés au bannissement dans le désert. Où étaient-ils bannis ? Au campement des Lévites. » C'est-à-dire que le Talmud a compris le pronom « te » comme désignant personnellement Moïse notre maître. Dans la syntaxe hébraïque, le pronom est placé entre le verbe et le complément d'objet, comme si nous disions en français « je placerai pour toi un endroit », et ce « pour toi » peut être rapporté au verbe qui le précède (« Je placerai pour toi – de ton vivant ») ou au complément qui le suit (« pour toi un endroit – ton endroit »).
Rachi commente cet enseignement du Talmud :

> « Je placerai pour toi – de ton vivant » : Le Saint béni soit-Il a dit à Moïse par allusion qu'il aurait le privilège de réaliser cette

mitzva, ainsi qu'il est écrit ; « c'est alors que Moïse mettra à part trois villes » (Deutéronome IV, 41) au terme des quarante ans du désert.

« Pour toi un endroit » : Ton endroit, c'est-à-dire que le campement des Lévites accueille lui aussi.

Selon le Talmud et le commentaire de Rachi, nous comprenons son commentaire ici : le Saint béni soit-Il fait savoir à Moïse personnellement que « son endroit », c'est-à-dire le lieu du campement de la tribu de Lévi dans le désert, accueillera les homicides involontaires ; nous apprenons ainsi que, déjà au temps de la marche au désert, le camp des Lévites faisait fonction de « ville-refuge » pour les meurtriers par inadvertance.

_____ Questionnement _____

Les villes-refuges sont un lieu de rééducation pour ceux qui y sont placés. C'est pour cela que ce sont spécialement les villes des Lévites qui ont été choisies pour remplir ce rôle (voir la paracha de Masseě, Nombres XXXV, 6). En effet, les Lévites sont préposés à l'éducation du peuple d'Israël ; c'est là la bénédiction dont Moïse les a gratifiés (Deutéronome XXXIII, 10) : « Ils enseigneront Tes lois à Jacob et Ta Thora à Israël. »

Ici, Rachi enseigne que lors déjà de la marche au désert le camp des Lévites servait de « ville-refuge » pour les meurtriers par inadvertance, fonction que continueront à remplir les villes des Lévites après l'entrée et l'installation dans le pays d'Israël.

Le fait que des « villes-refuges » aient été nécessaires déjà dans le désert indique que la vie des Hébreux y était organisée comme celle d'une société normale à tous égards. Les risques et échecs inhérents au fonctionnement de toute société y étaient présents. C'est la raison pour laquelle Moïse a reconnu qu'il fallait nommer des juges, comme le rapporte la paracha de Yithro. Chmouel, un des maîtres prestigieux du Talmud, estime qu'il devra en être ainsi même aux temps messianiques : le monde continue de fonctionner selon ses normes propres.

La Présence divine reposant sur Israël ne constitue pas en soi une garantie du fait que la société serait déjà en tous points idéale. Elle ne supprime pas la liberté de l'homme et ne se substitue pas à sa responsabilité.

Les propos de Rachi visent, semble-t-il, à « rééquilibrer » ceux qu'il a tenus dans son commentaire précédent. « Elohim l'a mené à sa main » ; on aurait pu croire que l'homme n'était qu'un pion ou un pantin dont un dieu tirerait les ficelles. Nulle personnalité propre, nulle autonomie ! Rachi intervient et corrige : même au temps du désert, période merveilleuse où la Présence divine reposait sur Israël en permanence de manière non naturelle au travers de la colonne de feu et de la colonne de nuée, où le pain pleuvait du ciel et l'eau coulait du rocher, même alors, il pouvait se trouver un meurtrier par inadvertance qui aurait besoin d'une ville-refuge où s'exiler ! Il pouvait là aussi se trouver des personnes qui mépriseraient la vie humaine et provoquerait la mort par négligence, ce pourquoi Il a conduit, à portée de leur main négligente, le meurtre de l'assassin méritant la mort (voir ci-dessus).

יד וְכִי־יָזִד אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְּעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת׃ ס

יד וַאֲרֵי יַרְשַׁע גְּבַר עַל חַבְרֵיהּ לְמִקְטְלֵיהּ בִּנְכִילוּ מִן מַדְבְּחִי תִּדְבְּרִנֵּיהּ לְמִקְטַל׃

14 Et lorsqu’un homme préméditera contre son prochain, pour le tuer par ruse, de mon autel tu le prendras pour mourir.

Rachi

(14) **ET LORSQU’UN HOMME PRÉMÉDITERA.** Pourquoi est-il écrit cela ? Comme il est écrit plus haut : « Qui frappe un homme et qu’il meure… » (verset 12), je pourrais entendre par là que la peine de mort est encourue aussi par le médecin qui provoque la mort d’un patient, par le préposé du tribunal qui cause la mort de celui qu’il est chargé de flageller de quarante coups, par le père qui frappe son fils, par le maître qui corrige son élève, et par celui qui tue par mégarde. Aussi le texte précise-t-il : « Et lorsqu’un homme aura prémédité… », et non par mégarde. Pour le tuer par la ruse, et non le préposé du tribunal, ni le médecin, ni celui qui corrige son fils ou son élève. Ils agissent certes de manière délibérée, mais non par la ruse.

רש"י

(יד) **וְכִי** יָזִיד. לָמָּה נֶאֱמַר לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר "מַכֵּה אִישׁ וְגוֹ'" (לעיל פסוק יב), שׁוֹמֵעַ אֲנִי אֲפִלּוּ רוֹפֵא שֶׁהֵמִית וְשָׁלִיחַ בֵּית דִּין שֶׁהֵמִית בְּמַלְקוֹת אַרְבָּעִים וְהָאָב הַמַּכֶּה אֶת בְּנוֹ וְהָרַב הָרוֹדֶה אֶת תַּלְמִידוֹ וְהַשּׁוֹגֵג, תַּלְמוּד לוֹמָר וְכִי יָזִיד וְלֹא שׁוֹגֵג. **לְהָרְגוֹ בַּעֲרָמָה.** וְלֹא שָׁלִיחַ בֵּית דִּין וְהָרוֹפֵא וְהָרוֹדֶה בְּנוֹ וְתַלְמִידוֹ שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁהֵם מֵזִידִין אֵין מַעֲרִימִין (מכילתא, עיי"ש):

_____ Éclaircissement _____

Ce verset semble superflu : il a déjà été dit au verset 12 que « qui frappe un homme et qu'il meure, à mort, il sera mis à mort ». Pourquoi la Thora se répète-t-elle pour dire que celui qui tue son prochain avec préméditation est passible de la peine de mort ?

Rachi explique que ce verset précise des points de droit non couverts par le verset 12. Celui-ci a simplement établi le principe de la peine de mort comme sanction du meurtre, quelle que soit la nationalité de la victime et quelles que soient les circonstances qui ont entraîné la mort, y compris le médecin dont le patient est décédé alors même qu'il tentait de le sauver par son intervention chirurgicale, le préposé à la flagellation désigné par le tribunal, le père qui corrigeait son fils ou le maître qui punissait son élève – tous ceux-là sont a priori considérés comme des assassins passibles de mort.

Mais lorsque nous approfondissons les termes du présent verset, nous y distinguons trois expressions particulières : 1) préméditera ; 2) son prochain ; 3) pour le tuer par ruse.

1) préméditera : il ne suffit pas d'avoir frappé et que l'autre en soit mort pour être passible de la peine de mort. Encore faut-il qu'il y ait eu préméditation, à savoir que le coup ait été porté avec l'intention de donner la mort, et non que la mort ait été accidentelle.

2) son prochain : il est passible de la peine de mort pour le meurtre d'un Juif et non pour le meurtre d'un non-Juif. « Son prochain » précisément, et non quelque autre homme, comme le disait le verset 12.

3) pour le tuer par ruse : le coup a pu être porté volontairement et il a entraîné la mort, et pourtant son auteur peut être innocent. C'est en effet le cas de tous ceux énumérés ci-dessus : le médecin dont le patient est décédé, le préposé à la flagellation, le père qui corrigeait son fils ou le maître qui punissait son élève ; ils n'avaient, quant à eux, nullement l'intention de tuer leur victime ! ils n'entrent pas dans la définition de ceux qui visaient à tuer par ruse et avec préméditation. Pour être passible de la peine de mort, il faut que la victime succombe à un coup porté avec l'intention de donner la mort. Toutes ces précisions sont

absentes du verset 12 qui laissait entendre que dès lors que la victime était morte du coup porté, son auteur était passible de la peine de mort.

_____ Questionnement _____

Les propos de Rachi soulèvent un certain nombre de difficultés qu'il importe ici de résoudre.
Tout d'abord, pourquoi est-il nécessaire d'apprendre de ce verset que le meurtrier par inadvertance est quitte ? Ne l'avons-nous pas déjà appris du verset précédent : « Et s'il ne l'a pas guetté … Je te placerai un endroit où il se réfugiera. »
De plus, nous apprenons de ce verset que le meurtrier d'un non-Juif serait quitte de la peine de mort. Serait-il permis d'attenter à la vie d'un non-Juif ? Pourquoi quelqu'un qui aurait contrevenu au commandement : « tu n'assassineras pas ! » ayant tué un non-Juif ne serait-il pas puni ?
De même, Rachi inclut dans la même catégorie le représentant du tribunal, le médecin, le père qui a frappé son fils et le maître qui a frappé son élève. Or, tous ces cas ne se ressemblent pas ! Qu'y a-t-il de commun entre un médecin qui tente de sauver un malade et un préposé à la flagellation ? De même, pouvons-nous accepter sans réagir qu'un père roue son fils de coups au point de le tuer ?

Rachi, semble-t-il, met face à face les deux versets, le premier étant le verset le plus significatif et fondamental : « qui frappe un homme et qu'il meure – il sera mis à mort. » Quiconque a frappé son prochain et provoqué sa mort, volontairement ou involontairement, qu'il ait eu le droit de le frapper ou non, qu'il ait tué un Juif ou un non-Juif, dans tous ces cas, le meurtrier a méprisé la vie d'autrui et causé sa mort, aussi pourquoi vivrait-il ? Le premier verset commence par statuer : quiconque a provoqué la mort d'autrui est passible de la peine de mort : sa victime est morte ? lui aussi sera mis à mort !
Mais voilà que le second verset nous apprend que, bien qu'une stricte justice exigerait qu'il en soit ainsi, le Saint béni soit-Il qui est miséricordieux et compatissant a pitié de la vie du meurtrier lorsqu'il

existe des circonstances de nature à atténuer sa responsabilité. Le second verset statue que la peine de mort ne sera encourue que si l'assassin est un *rachă* convaincu, c'est-à-dire un être totalement corrompu. Le meurtrier par inadvertance sera donc quitte de la peine de mort puisqu'il n'avait absolument pas l'intention de frapper ni de tuer quiconque. De même, le père et le maître seront quittes de la peine de mort car, bien qu'ils aient outrepassé le droit qui leur a été donné de corriger l'enfant récalcitrant, ce ne sont pas pour autant des personnes mauvaises. De même en est-il dans le cas du meurtre d'un non-Juif : seul celui qui a tué son prochain intentionnellement peut être considéré comme ayant certainement agi par perversité telle qu'on ne saurait lui trouver des circonstances atténuantes. Mais celui qui a tué un étranger a pu agir par peur d'avoir affaire à un ennemi et pas forcément par méchanceté.

Pourtant, on pourrait objecter à juste titre qu'il n'est pas possible de laisser les étrangers sans protection, ce qui serait le cas si leur assassin devait demeurer impuni !
Il est un grand principe concernant le système judiciaire de la Thora. Elle légifère d'un point de vue absolu et théorique, abstrait, qui ne répond quasiment pas aux exigences de la réalité. Par exemple, les critères de témoignage requis pour juger un assassin ayant agi avec préméditation et ayant été pris en flagrant délit sont tels qu'il ne pourrait pratiquement jamais être condamné : les témoins doivent être irréprochables, il faut que l'accusé ait été dûment averti, juste avant de perpétrer son acte, de la gravité de cet acte, du fait que cet acte est interdit par la Thora et que la peine encourue est la peine de mort... Imaginerait-on vraiment que l'assassin déterminé à tuer le ferait en présence de témoins et leur demanderait de le mettre en garde !?
Nos sages ont bien formulé la difficulté que nous décrivons en déclarant (Michna Makoth, chapitre 1, michna 10) qu'un tribunal qui condamnerait à mort une fois en sept ans ou en soixante-dix ans serait un tribunal sanguinaire. Et rabbi Aqiva et rabbi Tarfon disaient que s'ils avaient fait partie du Sanhédrin, jamais un homme n'aurait été condamné à mort.

C'est que, dans le monde de la réalité, les exigences de la Thora s'avèrent inapplicables.
Mais, s'il en est ainsi, comment devront agir les tribunaux pour protéger la société contre les brutes sanguinaires et les personnages malfaisants ?
La halakha a déjà tranché dans le sens de donner pouvoir aux tribunaux de juger selon des critères qui ne sont pas ceux de la Thora lorsqu'ils estiment que la situation l'exige. En d'autres termes, pouvoir est donné aux sages de mettre en œuvre un système judiciaire efficace et réaliste afin que les criminels soient mis hors d'état de nuire et que la société puisse survivre.
D'ailleurs, ce système est lui-même loin d'être arbitraire et il puise tous ces principes de la Thora elle-même, ainsi que le Talmud (Guittin 65a) l'enseigne : « tout ce que les Maîtres ont institué, c'est sur le modèle de la Thora qu'ils l'ont institué. »
D'après cela, il est possible de dire que les propos de Rachi ont une grande importance en termes de valeur. Rachi souligne le fait que le père qui corrige son fils, le maître qui corrige son élève et quelqu'un qui tue un non-Juif sont quittes et ne sont pas mis à mort. Ils ne sont pas quittes a priori ; dans le principe, en droit strict, ils devraient eux aussi être passibles de la peine capitale. Mais il existe, dans leur cas, une clause d'exemption. C'est la raison pour laquelle le système judiciaire de substitution, selon ses considérations propres, peut statuer dans certains cas qu'il y a lieu de juger avec plus de rigueur ceux qui font peu de cas de la vie d'autrui afin de dissuader les malfaiteurs éventuels.
Par exemple, des gens peu scrupuleux qui conduisent dangereusement et provoquent « involontairement » la mort de leur prochain dans des accidents de voiture ne sont certes pas passibles de la peine de mort, mais cela ne signifie pas qu'ils doivent être considérés quittes pour autant. Le système judiciaire de substitution aurait à punir sévèrement tous ceux qui conduisent dangereusement et en contravention flagrante avec le code de la route.
De même, dans les cas où la police, qui agit par délégation du système judiciaire, tue dans l'exercice de ses fonctions, ou frappe sans distinction au point même de mettre en danger la vie des citoyens, il y

aura lieu de punir avec sévérité les policiers qui auront agi avec une brutalité criminelle. De même y aurait-il à exercer une grande sévérité à l'égard de parents ou de maîtres violents et dans tous les cas où le respect de la vie humaine – de Juifs ou de non-Juifs – serait en cause.

Rachi	רש"י
DE MON AUTEL. Si c'était un Cohen et qu'il voulait assurer son service, « tu le prendras pour le faire mourir ».	**מֵעִם מִזְבְּחִי.** אִם הָיָה כֹּהֵן וְרוֹצֶה לַעֲבוֹד עֲבוֹדָה תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Sans le commentaire de Rachi, nous aurions cru que le verset enseigne que l'assassin passible de mort serait pris pour être exécuté dans tous les cas et serait-il même en train de remplir des fonctions cultuelles auprès de l'autel, on interromprait immédiatement le service pour le conduire au supplice.

Ce n'est pas ainsi que Rachi l'explique et ses commentateurs mettent en évidence qu'il s'agit d'empêcher un Cohen de prendre son service avant que celui-ci n'ait commencé. Mais si le service est en cours, on attend qu'il s'achève. Le Talmud (Yoma 85a) le déduit des mots « de Mon autel » et non « de sur Mon autel » : si le Cohen est déjà en train d'effectuer son service sur l'autel, on attend qu'il en descende et on ne le fait pas descendre de force.

_____ Questionnement _____

Le sens simple du verset semble être que le Temple et son culte ne peuvent servir de protection à l'assassin[67]. L'explication de Rachi, fondée sur l'enseignement des sages, semble en renverser le sens. En effet, selon eux, l'autel protège l'assassin pendant tout le temps de son service.

[67] Voir ici le commentaire de R. Samson Raphaël Hirsch.

À mon humble avis, nos sages nous donnent ici un enseignement de grande importance : même un criminel peut servir Dieu et tout le mal qu'il a fait, aussi grave qu'il ait pu être, ne lui ferme pas la voie qui mène vers Dieu. Certes, l'assassin ne pourra échapper à son châtiment sous prétexte du service divin, ce qui serait blasphématoire. Il subira la peine qu'il mérite mais nous attendrons qu'il ait achevé son service. Cette idée importante nous enseigne que nous ne devons pas repousser les délinquants de la communauté de Dieu ; un Juif, même s'il a commis des fautes, reste un Juif et il reste en tant que tel aimé de Dieu.

טו וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: ס

טו וּדְיִמְחֵי לַאֲבוּהִי וּלְאִמֵּיהּ אִתְקְטָלָא יִתְקְטִיל:

15 Et qui frappe son père et sa mère, à mort il sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(15) **ET QUI FRAPPE SON PÈRE ET SA MÈRE.** Étant donné que nous avons appris que celui qui cause des blessures à autrui lui doit une réparation pécuniaire, mais n'est pas passible de la peine de mort, il fallait préciser que celui qui blesse son père est passible de la peine de mort.	(טו) **וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ.** לְפִי שֶׁלָּמַדְנוּ עַל הַחוֹבֵל בַּחֲבֵרוֹ שֶׁהוּא בְּתַשְׁלוּמִין וְלֹא בְּמִיתָה הֵצְרֵךְ לוֹמָר עַל הַחוֹבֵל בְּאָבִיו שֶׁהוּא בְּמִיתָה וְאֵינוֹ חַיָּב אֶלָּא בְּהַכָּאָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ חֲבוּרָה (מכילתא):

Mais il n'est coupable que s'il a porté un coup ayant causé une plaie.

_____ Éclaircissement _____

Le verset 12 ci-dessus dit : « Qui frappe un homme *et qu'il meure*, à mort il sera mis à mort » et ici « Et qui frappe son père et sa mère, à mort il sera mis à mort » – et le verset ne dit pas : « et qu'il meure ». Cela implique que celui qui frappe son père ou sa mère est passible de la peine de mort, même si ses coups n'ont pas été mortels. Le choix de l'expression « qui frappe », la même que celle utilisée en cas de meurtre, indique qu'il s'agit d'un coup qui provoque une blessure ou une plaie. Or, quelqu'un qui blesse son prochain lui doit réparation, mais n'est pas passible de mort. Mais celui qui inflige une plaie à son père ou à sa mère est passible de mort.

_____ Questionnement _____

Cette règle est encore commentée par Rachi en Lévitique XXIV, 21 : « et qui frappe un animal le paiera et qui frappe un homme sera mis à

mort », et Rachi de préciser : « et qui frappe un homme sera mis à mort – même s'il ne l'a pas tué mais qu'il lui a causé une plaie… et c'est de qui frappe son père ou sa mère que le verset parle ici ; le texte a voulu le mettre en équivalence avec celui qui frappe un animal… de même que l'animal doit avoir été frappé de telle sorte qu'une plaie lui a été causée – car pas de plaie, pas de dédommagement ! – de même qui frappe son père ou sa mère ne sera coupable que s'il leur a causé une plaie. »
Rachi, à la suite des Sages, précise que le segment de verset « qui frappe un homme sera mis à mort » concerne spécifiquement le père ou la mère ; la Thora établit un parallèle entre le coup porté à un animal et celui donné aux parents pour mettre en évidence que la culpabilité dépend du fait qu'une blessure ait été causée ; pas de plaie, pas d'indemnité dans le cas de la bête – et la douleur seule ne suffit pas. Il en est de même pour le coup porté aux parents – c'est la présence d'une plaie qui détermine si l'acte entraîne ou non la mort.
Reste à comprendre pourquoi la Thora a formulé la règle spéciale concernant qui frappe père ou mère en disant : « qui frappe un homme sera mis à mort », sachant que sans la tradition des Sages, il y avait là matière à erreur de croire que quiconque maltraite son compagnon est passible de la peine de mort !?
On pourrait dire qu'infliger une blessure à quelqu'un est une sorte de mort. À la différence d'un préjudice causé à des biens qui peuvent être réparés ou remplacés, une infirmité corporelle ne pourra jamais être réellement indemnisée. Celui qui a rendu son compagnon infirme ne pourra jamais le rendre à son état antérieur et il s'agit donc là d'un acte très grave qui s'apparente au meurtre.
En toute rigueur de droit, toute atteinte corporelle de cette nature aurait dû être punie de mort. Mais de fait, la Thora a tenu compte des faiblesses humaines et a exempté le coupable de la peine de mort, commuant la sanction en dédommagement pécuniaire.
Cependant, dans le cas de qui frappe père ou mère, la Thora n'a pas voulu alléger son châtiment, en considération de l'extrême gravité de sa conduite. Là, la loi de principe s'applique dans toute son extension : « qui frappe son père ou sa mère sera mis à mort. »

Et c'est précisément dans le cas où il y a plaie, c'est-à-dire qu'un dommage véritable a été causé, qui est comme une mort à son échelle. Mais là où il n'y a pas eu plaie, il n'y a pas non plus de peine de mort.

Rachi	רש"י
SON PÈRE ET SA MÈRE. L'un ou l'autre.	**אָבִיו וְאִמּוֹ.** אוֹ זֶה אוֹ זֶה (מכילתא, כר' יאשיה):

_____ Éclaircissement _____

Le verset porte, littéralement, son père et sa mère. Cela semble impliquer que seul celui qui aurait frappé et blessé et son père et sa mère serait passible de la peine de mort. Tel serait l'enseignement à tirer de la conjonction de coordination.
Mais il n'en est rien enseigne Rachi : l'intention du verset est double. Nous apprendre que celui qui frappe son père est passible de mort *et* que celui qui frappe sa mère est aussi passible de mort ! Selon cette explication de Rachi, la fonction de la conjonction n'est pas – comme dans la plupart des cas – de relier les deux parties de la proposition, mais d'introduire une distinction et de rajouter une règle supplémentaire. Une conjonction analogue apparaît déjà au début du verset : « Et qui frappe son père et sa mère… » Cette conjonction signifie qu'une règle supplémentaire est ici énoncée.

_____ Questionnement _____

Rachi a expliqué que la conjonction « et » a ici valeur de « ou » : ou son père, ou sa mère. Cela signifie qu'il nous faut maintenant comprendre pourquoi la Thora n'a pas dit explicitement « ou », ainsi qu'il lui arrive de le faire en nombre d'endroits.
La Thora se sert de la conjonction « ou » dans les cas suivants :

- Lorsqu'elle veut souligner les termes d'une alternative : « j'irai ou à droite ou à gauche » (Genèse XXIV, 49). Il est en effet impossible d'aller simultanément des deux côtés.

- Lorsqu'elle veut souligner l'aspect spécifique de chacun des termes « si le feu … dévore une meule ou la moisson ou le champ » (ci-dessous XXII, 5), à savoir que soit brûlé ce qui avait déjà été moissonné, ou même le blé sur pied ou même le sol.
- Lorsqu'il s'agit d'une énumération et que la Thora veut la restreindre aux cas cités à l'exclusion de tous autres, comme dans le verset : « et si un taureau encorne l'homme ou la femme » (ci-dessous, verset 28) alors qu'il est dit plus loin que la règle est différente s'il encorne un esclave ou une servante (verset 32). De même dans le verset (Lévitique XIII, 49) : « et que la plaie soit verdâtre ou rougeâtre » pour exclure d'autres couleurs. Ou encore dans le verset (Ibid. XXII, 27) : « un bœuf ou un mouton ou une chèvre » pour exclure d'autres animaux.

Ici, concernant les coups portés à père et mère, il n'y a aucune différence entre le père et la mère et il n'est pas nécessaire d'élargir à d'autres cas éventuels et il n'y a pas non plus lieu d'exclure qui que ce soit qui leur serait semblable. La Thora se sert donc de la conjonction « et » comme pour dire : « voici la règle pour le père *et* elle est la même pour la mère » (voir l'Éclaircissement).

Rachi	רש"י
À MORT, IL SERA MIS À MORT. Par strangulation.	**מוֹת יוּמָת.** בְּחֶנֶק (מכילתא; משנה סנהדרין פד ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

La Thora prévoit l'éventualité de la condamnation à mort comme châtiment de fautes graves ; cette condamnation prononcée par le tribunal comporte quatre voies de mise en œuvre, respectivement, par ordre de sévérité : par lapidation, par le feu, par l'épée et par strangulation.

La lapidation est la plus sévère de toutes. Il s'agit en fait de la précipitation du condamné d'une grande hauteur.

Pour la mort par le feu, on verse du plomb fondu à haute température dans la gorge du condamné.

L'épée correspond à la décapitation.
La strangulation est proche du garrot. On noue une étoffe autour du cou du condamné et deux personnes tirent chacune de son côté.
Il a déjà été indiqué plus haut que même à l'époque où fonctionnait le Sanhédrin, il n'y avait pratiquement pas d'exécution capitale, ceci en particulier à cause des conditions drastiques posées par la Thora pour permettre la condamnation d'un accusé : des témoins recevables (qui seront soumis à un interrogatoire sans concessions) et la nécessité d'une mise en garde effectuée immédiatement avant le passage à l'acte – conditions qui ne sont quasiment jamais remplies.
Il est toutefois nécessaire de connaître la sanction de chaque faute, ce qui permet, par ailleurs, de comprendre la gravité de la transgression.[68]
La sanction de celui qui frappe son père ou sa mère est la strangulation ; cette faute est donc considérée comme relativement moins grave, d'entre celles qui entraînent la peine de mort. Nous essayerons, dans le Questionnement, d'éclairer l'échelle de gravité des sanctions liées à notre sujet.

_____ Questionnement _____

Nous n'envisageons pas d'expliquer ici les différences entre toutes les transgressions, cela sortant du cadre de ce qui est nécessaire à la compréhension du verset étudié. Toutefois, quelques considérations d'ordre général permettront de comprendre le rapport de gravité entre « qui maudit son père et sa mère » (ci-après verset 17) qui mourra par lapidation et « celui qui frappe son père et sa mère » dont la sanction est la strangulation.

---

[68] Voici des exemples de fautes entraînant les différentes sanctions capitales :
Lapidation : l'idolâtre, le blasphémateur, la violation du chabbat, certaines des transgressions incestueuses (relations avec la mère, la bru, homosexualité), celui qui maudit son père ou sa mère.
Le feu : certaines des transgressions incestueuses (relations avec une femme et sa fille), une fille de Cohen qui s'est débauchée.
L'épée : l'assassin, les habitants de la ville idolâtre.
La strangulation : qui frappe son père ou sa mère, le rapt, le prophète de mensonge, l'adultère, etc.

La peine la plus sévère, la lapidation, sanctionne les idolâtres et leurs semblables. Il s'ensuit que selon la Thora l'idolâtrie est la faute la plus grave de toutes. Le fondement de toute société humaine implique la foi en une force suprême qui a créé le monde. La foi en un Créateur qui est Providence du monde est le fondement de la vie sur terre

Les fautes liées aux comportements sexuels incestueux ou débauchés sont parmi les plus graves. Elles sont désignées par le terme « abomination » et ceux qui les commettent sont punis de lapidation ou de la mort par le feu. La dureté de ces peines indique que la Thora considère la cellule familiale comme représentant une valeur fondamentale pour le fonctionnement de la société. L'inceste lui porterait un coup fatal, transformant la vie familiale en vie bestiale. Les membres d'une famille vivent ensemble les uns à côté des autres et c'est pour cela qu'il faut veiller à éviter absolument tout danger de promiscuité procédant de cette proximité.

La Thora considère ces relations au sein de la famille comme plus graves même que le meurtre; c'est pourquoi celui-ci est puni par l'épée alors que celles-là sont punies par la lapidation ou le feu[69].

Celui qui frappe ses parents au point de leur causer une plaie, mais sans provoquer leur mort, n'est pas jugé comme assassin. Sa sanction est donc d'un rang inférieur qui est la mort par strangulation.

Il reste à comprendre pourquoi « celui qui maudit son père et sa mère » est puni de lapidation.

Nous aurons à répondre plus loin à cette question.

---

[69] La relation avec une femme mariée est jugée moins grave et elle est sanctionnée par la strangulation. La guémara explique que cette femme pourrait être permise à cet homme en d'autres circonstances (si elle venait à divorcer ou en cas de veuvage) alors que le statut des autres proches ne peut jamais changer.

טז וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת׃ ס

טז וּדְיִגְנוֹב נַפְשָׁא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִיזַבְּנִנֵּיהּ וְיִשְׁתְּכַח בִּידֵיהּ אִתְקְטָלָא יִתְקְטֵיל׃

16 Et qui vole un homme et le vend, et qu'il soit trouvé en sa main, à mort il sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(16) **ET QUI VOLE UN HOMME ET LE VEND**. Pourquoi est-ce écrit ? Étant donné qu'il est écrit par ailleurs : « S'il se trouve un homme qui vole une personne d'entre ses frères… » (Deutéronome XXIV, 7). Il n'est question là-bas que d'un « homme » qui a volé une personne. D'où sait-on qu'il en est de même d'une femme, de quelqu'un dont le sexe est douteux et de l'hermaphrodite ? Aussi est-il précisé : « Et qui vole un homme et le vend ». Et « Et qui vole un "homme" et le vend… », il n'est question que de celui qui vole un « homme ». D'où sait-on qu'il en est de même de celui qui vole une « femme » ? Aussi est-il précisé : « volant une personne… ». On a donc besoin des deux versets, lesquels se complètent l'un l'autre.	(טז) **וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ**. לָמָּה נֶאֱמַר? לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ גוֹנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו" (דְּבָרִים כד, ז), אֵין לִי אֶלָּא אִישׁ שֶׁגָּנַב נֶפֶשׁ. אִשָּׁה אוֹ טוּמְטוּם אוֹ אַנְדְּרוֹגִינוֹס שֶׁגָּנְבוּ מִנַּיִן תַּלְמוּד לוֹמַר וְגוֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ. וּלְפִי שֶׁנֶּאֱמַר כָּאן וְגוֹנֵב אִישׁ אֵין לִי אֶלָּא גוֹנֵב אִישׁ. גוֹנֵב אִשָּׁה מִנַּיִן תַּלְמוּד לוֹמַר (שָׁם) וְגוֹנֵב נֶפֶשׁ לְכָךְ הוּצְרְכוּ שְׁנֵיהֶם מַה שֶּׁחָסֵר זֶה גִּלָּה זֶה׃

_____ Éclaircissement _____

La Thora traite de l'interdiction du rapt des personnes en deux endroits différents. Ici, « qui vole un homme et le vend et qu'il soit trouvé en sa

main, à mort, il sera mis à mort » ; et dans la paracha de Ki Tétzé[70] (Deutéronome XXIV, 7) : « S'il se trouve un homme qui vole une personne d'entre ses frères des Enfants d'Israël, qu'il l'ait exploité et vendu – il sera mis à mort, ce voleur-là. »
Le verset de cette paracha ne s'intéresse pas du tout à l'identité du voleur, mais la victime est appelée « homme ». Le verset de la paracha de Ki Tétzé, quant à lui, ne s'intéresse pas à l'identité de la victime, la désignant simplement comme « une personne d'entre ses frères », et c'est le voleur qui est appelé « homme ». Nos Sages en déduisent que les deux versets se complètent l'un l'autre sans se contredire, et « ce que l'un a passé sous silence, l'autre l'a dévoilé ». Le voleur, comme la victime, peut être homme ou femme.

_____ Questionnement _____

Apparemment, la règle entière aurait pu être énoncée en un seul verset : « qui aura volé une personne d'entre ses frères » et la généralité de la formule aurait laissé entendre que qui que ce soit qui aura volé sera considéré comme coupable et peu importe qui il aura volé.
Peut-être la Thora a formulé sa règle longuement, l'étendant sur deux versets, pour nous faire entendre que tous ceux-ci ont le même statut et la même importance et que nulle créature ne devrait être tenue en mépris. Elle a écrit d'une part que la victime était « une personne », afin que nous sachions que la culpabilité s'étend aussi à qui vole une femme ou un enfant mineur ; et ailleurs elle les appelle « homme » afin que nous sachions que femmes et enfants mineurs en ont les prérogatives.
Les commentateurs se sont interrogés sur la raison pour laquelle nous avons besoin d'un verset pour impliquer la responsabilité d'une femme ayant volé et vendu une personne. En effet, les femmes sont soumises à toutes les lois de la Thora au même titre que les hommes : « la Thora a assimilé la femme à l'homme pour toutes les sanctions prévues par la Thora ! » (Qiddouchine 35a)

---

[70] Voir à ce sujet notre commentaire, *Les Lumières de Rachi* sur la paracha de Ki Tétsé, Paris, 2004, pages 110-113.

Le Malbim a expliqué ci-dessus (verset 12, §54) qu'il y a une différence sémantique entre le mot *ich* et le mot *adam* qui se traduisent tous deux par « homme ». Le second désigne plutôt l'identité humaine en général et inclut d'emblée les femmes et les enfants, tandis que le premier est parfois utilisé précisément pour exclure les femmes et parfois pour exclure les enfants mineurs. Un homme, et pas une femme ; un homme, et pas un enfant. C'est pourquoi, après un verset contenant une expression limitatrice, un autre verset est nécessaire pour inclure ce que le premier aurait semblé exclure. Mais nous pouvons lui objecter : pourquoi compliquer les choses et exclure d'abord pour inclure ensuite ?[71]

Il semble que la Thora ait choisi d'utiliser l'expression « homme » parce que ces gens qui font commerce d'êtres humains sont généralement des personnages importants qui se considèrent comme des êtres supérieurs, ayant le droit de faire d'autrui ce qu'ils veulent. C'est pour cela que dans la paracha de Ki Tétzé le verset dit qu'il n'y a rien à craindre : « un homme qui vole une personne », l'importance du voleur et l'insignifiance de la victime n'y changent rien, nous jugerons le coupable avec sévérité et n'hésiterons pas à l'exécuter comme le dernier des criminels. Il est méprisable et, pour accentuer encore son peu d'importance véritable, la Thora le désigne simplement ici comme « voleur » tout en attribuant à la victime le titre honorifique d'« homme » pour montrer que son honneur nous importe et qu'il aura droit de notre part à tout le soutien qu'il peut espérer.

Rachi	רש"י
ET QU'IL SOIT TROUVÉ DANS SA MAIN. Des témoins ont vu qu'il l'a volé et vendu et qu'il se trouvait déjà en sa possession (« dans sa main ») avant la vente.	**וְנִמְצָא בְיָדוֹ.** שֶׁרָאוּהוּ עֵדִים שֶׁגְּנָבוֹ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא כְּבָר בְּיָדוֹ קוֹדֶם מְכִירָה:

[71] Cf. le commentaire du Malbim à ce sujet.

_____ Éclaircissement _____

Comment est-il possible que le voleur ait déjà vendu la personne qu'il a enlevée et qu'elle soit pourtant encore en sa possession ?
Rachi explique l'intention du verset : le voleur a introduit la victime dans son domaine et l'a vendue ensuite ; ainsi, comme le dit Rachi, elle « se trouvait déjà en sa possession avant la vente ». Et si tu demandes : « comment le sait-on ? », la réponse est qu'il y a des témoins qui ont vu chacune des étapes de l'affaire : le vol, l'introduction dans le domaine du voleur et la vente. Ce sont eux qui donnent au tribunal toutes les informations nécessaires.

_____ Questionnement _____

La Thora ne parle pas ici d'un complice qui aurait seulement aidé un tiers à acheter, comme quelqu'un ayant enlevé la victime à l'instigation de l'acheteur. Dans un tel cas, c'est l'acheteur qui est le principal criminel et le voleur n'est qu'un comparse. Ici, il est question d'un malfaiteur qui enlève ses victimes et en fait commerce.

Rachi	רש"י
À MORT, IL SERA MIS À MORT. Par strangulation. Toute peine de mort édictée par la Tora sans précision quant à son mode d'exécution s'opère par strangulation. [Le texte a interrompu ici le cours de son exposé, intercalant le vol d'un homme (verset 16) entre les coups portés aux parents (verset 15) et la malédiction des père et mère (verset 17). D'où la controverse entre celui qui professe qu'il y a lieu d'assimiler les coups à la malédiction et celui qui n'accepte pas cette assimilation.]	**מוֹת יוּמָת.** בְּחֶנֶק כָּל מִיתָה הָאֲמוּרָה בַּתּוֹרָה סְתָם בְּחֶנֶק הִיא (מכילתא; סנהדרין נב ע"ב, עיי"ש) [וַהִפְסִיק הָעִנְיָן וְכָתָב "וְגוֹנֵב אִישׁ" בֵּין מַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ לִמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ. וְנִרְאֶה לִי הַיְנוּ פְּלוּגְתָּא (סנהדרין פה ע"ב; יבמות קא ע"א) דְּמַר סָבַר מַקְשִׁינָן הַכָּאָה לִקְלָלָה וּמַר סָבַר לֹא מַקְשִׁינָן]:

_____ Éclaircissement _____

La Thora n'a pas explicité le mode d'exécution du coupable, se contentant de dire : « il sera mis à mort. » Or, il existe quatre modes d'exécution de cette sentence ! Cette même question se retrouve posée en divers endroits où la Thora n'a pas précisé lequel de ces modes d'exécution devait être appliqué, utilisant pour dire que la sentence devait être la peine de mort diverses expressions telles que : « venger, il sera vengé » ou « leurs sangs [sont] en eux[72] ».

Nos Sages ont expliqué l'intention de la Thora et ont révélé la signification exacte de chacune de ces expressions : « leurs sangs en eux » désigne la peine de mort par lapidation, « vengé, il sera vengé », c'est la peine de mort par l'épée et « à mort, il sera mis à mort », c'est la strangulation.

Dans la deuxième partie de son commentaire – entre crochets, parce qu'elle ne figure pas dans l'édition princeps – Rachi traite de la question de la discontinuité des lois concernant « qui frappe son père et sa mère » et « qui maudit son père et sa mère », la Thora ayant introduit entre les deux le cas de « qui vole un homme et le vend ».

Rachi fait état de la controverse des Tanaïm[73] rapportée dans le Talmud, sur le fait de savoir s'il est possible d'établir une comparaison entre le cas des coups et celui de la malédiction et d'en tirer un enseignement, ou non[74]. Une telle comparaison serait logique puisque dans les deux cas il s'agit d'outrages faits aux parents, exprimés de plus dans des termes analogues. L'avis de celui qui refuse la comparaison semble

---

[72] C'est-à-dire qu'ils portent la responsabilité de leur sort du fait de leurs actes (NdT).

[73] C'est-à-dire les maîtres de la Michna (NdT).

[74] Cette controverse comporte plusieurs conséquences : on se demande si celui dont le père est *rachă* (« méchant ») ou non-juif est passible de mort pour l'avoir frappé, puisque celui qui maudit un père *rachă* est quitte, la Thora ayant dit à propos de l'interdiction de maudire « un prince en ton peuple tu ne maudiras pas », d'où l'on apprend que ne sera jugé coupable que celui qui maudit quelqu'un qui agit « à la manière des gens de ton peuple », à savoir qu'il n'est pas *rachă* (Sanhédrin 85b). De même discute-t-on du cas de celui qui a frappé simultanément son père et sa mère du même coup de bâton. En effet, celui qui les maudit tous deux ensemble est quitte, ce qu'on apprend du cas du blasphémateur qui ne peut associer personne à la visée de son blasphème (Yévamot 101a).

incompréhensible. Pour Rachi, sa position se fonde justement sur le fait que la Thora a séparé les deux cas par un autre qui n'a rien à voir avec eux.

_____ Questionnement _____

Nous expliquerons plus loin que les peines de mort par lapidation et par le feu sanctionnent les atteintes portées aux valeurs religieuses par les pratiques idolâtres ou l'inconduite sexuelle incestueuse *(ărayot)*, tandis que la strangulation et la mort par l'épée sanctionnent les atteintes portées à autrui. On comprend donc que « qui frappe son père et sa mère » et qui a donc porté atteinte à leur corps soit puni par strangulation, tandis que celui « qui maudit père et mère » est puni par lapidation parce qu'il a abusé du Nom d'Hachem dans son imprécation contre ceux qui lui ont donné la vie, ce qui est une faute religieuse. Ce qui explique aussi pourquoi la sanction du maldisant est plus sévère que celle du frappeur.
Cela permet aussi de comprendre pourquoi la Thora n'a pas juxtaposé les deux lois, les séparant par celle qui concerne le « voleur d'homme », dont la sanction est la strangulation. En effet, son cas est analogue à celui « qui frappe son père » qui est aussi mis à mort par strangulation, à la différence du maldisant qui est mis à mort par lapidation car la nature de sa faute est différente.

יז וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת׃ ס

יז וְדִילוּט לַאֲבוּהִי וּלְאִמֵּיהּ אִתְקְטָלָא יִתְקְטִיל׃

17 Et qui maudit son père et sa mère, à mort il sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(17) **ET QUI MAUDIT SON PÈRE ET SA MÈRE**. Pourquoi est-il écrit cela ? Il est indiqué par ailleurs : « un homme, un homme qui maudira son père… » (Lévitique XX, 9) Il n'est question là-bas que d'un « homme » qui a maudit son père. D'où sait-on qu'il en est de même d'une femme qui a maudit son père ? Aussi est-il précisé ici : « Et qui maudit son père et sa mère… », sans distinguer entre homme et femme. À quoi bon, alors, le verset : « un homme qui maudira… » ? Pour exclure le mineur.	(יז) **וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ.** לָמָּה נֶאֱמַר לְפִי שֶׁהוּא אוֹמֵר "אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו" (ויקרא כ, ט). אֵין לִי אֶלָּא אִישׁ שֶׁקִּלֵּל אֶת אָבִיו. אִשָּׁה שֶׁקִּלְּלָה אֶת אָבִיהָ מִנַּיִן? תַּלְמוּד לוֹמַר "וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ" סְתָם בֵּין אִישׁ וּבֵין אִשָּׁה (מכילתא). אִם כֵּן, לָמָּה נֶאֱמַר "אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל" (שם)? לְהוֹצִיא אֶת הַקָּטָן:

_____ Éclaircissement _____

Maudire son père et sa mère, c'est demander à Dieu de leur faire du mal. L'interdiction de maudire son père et sa mère est mentionnée à deux reprises dans la Thora, en deux versets différents. Notre verset (« Et qui maudit son père et sa mère, à mort il sera mis à mort ») et un verset de la paracha de Qédochim (Lévitique XX, 9) : « car un homme, un homme qui maudira son père et sa mère à mort, il sera mis à mort ; son père et sa mère il a maudit, ses sangs en lui ! »

Ici, le verset parle seulement de « qui maudit ». Cela implique a priori tout le monde, un homme, une femme, un mineur. Dans le Lévitique, le verset précise (et répète) « un homme ». Rachi enseigne qu'il n'y a pas

contradiction ; notre verset indique que l'expression « un homme, un homme » ne vient pas exclure une femme, mais seulement l'enfant mineur.

_____ Questionnement _____

Ici aussi, la même question se pose : pourquoi faut-il inclure la femme et exclure l'enfant ? D'une part, on l'a rappelé, il n'y a aucune différence entre homme et femme pour toutes les sanctions de la Thora ; et d'autre part, les mineurs sont quittes de toutes les sanctions de la Thora !
Pourtant, une certaine logique aurait pu conduire à dire ici que dans le cas présent la femme serait quitte et l'enfant coupable. En effet, celui qui maudit porte atteinte à tout ce que nous considérons comme saint. Il abuse du Nom divin pour maudire ceux qui lui ont donné le jour. Cette faute est particulièrement grave et porte non seulement sur le corps mais aussi sur l'âme, sur ce qu'il y a de plus intime. Nous aurions donc pu penser que même un mineur devrait être sanctionné dans ce cas. La Thora confirme que l'enfant est quitte, tout en soulignant néanmoins l'extrême gravité de la faute.
Par ailleurs, nous aurions pu croire que seule la malédiction d'un homme serait considérée comme « efficace » et que celle de qui ne serait pas « homme » ne serait que bavardage. La Thora nous apprend que cette faute est extrêmement grave, sans préjudice du statut de qui la commet.

Rachi	רש"י
À MORT, IL SERA MIS À MORT. Par lapidation. Partout où il est dit : « ses sangs [sont] en lui », on applique la lapidation, et ce par extrapolation à partir du verset : « on les lapidera avec des pierres, leurs sangs [sont] en eux »	**מוֹת יוּמָת.** בִּסְקִילָה וְכָל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר "דָּמָיו בּוֹ" בִּסְקִילָה, וּבִנְיָן אָב לְכֻלָּם "בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אוֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ, כז) וּבְמִקַּלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ נֶאֱמַר "דָּמָיו בּוֹ" (ויקרא כ, ט):

Rachi

(Lévitique XX, 27). Or, à propos de celui qui maudit son père et sa mère, il est écrit : « ses sangs sont en lui » (Lévitique XX, 9).

_____ Éclaircissement _____

« Qui maudit son père et sa mère » commet une faute plus grave que celui « qui frappe son père et sa mère » ou celui « qui vole un homme et le vend » (ci-dessus, versets 15 et 16). La mort de ces derniers – selon Rachi – sera par strangulation. Mais la mort du premier sera par lapidation. Nous l'apprenons du fait que la Thora a écrit à son propos (Lévitique XX, 9) : « car un homme, un homme qui maudira son père et sa mère, à mort, il sera mis à mort ; son père et sa mère il a maudit, ses sangs en lui ! » L'expression « ses sangs en lui » signifie la mort par lapidation. D'où le savons-nous ? Par déduction du cas du nécromancien et du devin, où il est écrit (Lévitique XX, 27) : « et un homme ou une femme lorsqu'il y aura en eux nécromancie ou divination, à mort ils seront mis à mort, avec pierre ils les lapideront, leurs sangs en eux. » L'expression « leurs sangs en eux » accompagne dans ce verset le mode d'exécution explicite de la lapidation. Et par généralisation, cela s'applique aussi à celui qui maudit père et mère dont il est dit : « son sang en lui » (et c'est ce que Rachi lui-même écrit en Lévitique XX, 9).

_____ Questionnement _____

La lapidation sanctionne généralement les fautes contre Dieu, tandis que la décapitation ou la strangulation sanctionnent les fautes commises à l'égard du corps. C'est pour cela que le meurtre ou l'adultère, par exemple, sont punis par la décapitation ou la strangulation, alors que les fautes d'idolâtrie ou d'inceste sont punies par la lapidation ou par le feu. Il est donc clair que frapper père et mère, qui est atteinte à leur intégrité physique, est puni par la strangulation, alors que les maudire entraîne la lapidation.

L'expression « ses sangs en lui » signifie que le coupable s'est infligé à lui-même cette sanction ou, selon la traduction de la Bible du rabbinat, « il mérite son supplice » (cf. Rachi sur Lévitique XX, 9). Cette expression est utilisée pour toutes les fautes liées à l'idolâtrie ; en effet, on peut argumenter pour justifier la peine de mort pour des fautes telles que le meurtre ou l'adultère qui portent atteinte à l'intégrité de la société, mais les fautes « religieuses » ne devraient pas être sanctionnées ainsi, au nom de la liberté de pensée et de ses avatars. La société – telle serait la ligne de pensée directrice d'une telle attitude, n'aurait pas à s'immiscer dans ce domaine et ce seraient les bourreaux qui seraient en fait les véritables criminels. La Thora vient dire : non ! il n'y a pas de faute plus grave que la rébellion contre Dieu et la société a la responsabilité de veiller à ce que le mal ne s'étende pas au-delà de l'endroit où il s'est déclaré. Celui qui s'est élevé contre son Créateur de cette manière indigne et méprisable a détruit de ses propres mains son droit à l'existence.

יח וְכִי־יִרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה־אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב׃

יח וַאֲרֵי יִנְצוֹן גֻּבְרִין־וְיִמְחֵי גְּבַר יָת חַבְרֵיהּ בְּאַבְנָא אוֹ בְּכֻרְמֵיזָא וְלָא יְמוּת וְיִפּוֹל לְבֶטְלָן׃

18 Et lorsque des hommes se querelleront et que l'un frappe son prochain d'une pierre ou du poing, et qu'il ne meure pas, et tombe sur la couche,

Rachi	רש"י
(18) **ET LORSQUE DES HOMMES SE QUERELLERONT**. Pourquoi est-ce dit ? Étant dit par ailleurs : « œil en place d'œil » (verset 24) où l'on apprend l'indemnisation pour les membres endommagés, mais non l'incapacité de travail et les soins médicaux. D'où le présent verset.	(יח) **וְכִי יְרִיבוּן אֲנָשִׁים**. לָמָּה נֶאֱמַר? לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר "עַיִן תַּחַת עַיִן" (להלן פסוק כד), לֹא לָמַדְנוּ אֶלָּא דְּמֵי אֵבָרָיו אֲבָל שֶׁבֶת וְרִפּוּי לֹא לָמַדְנוּ, לְכָךְ נֶאֱמְרָה פָּרָשָׁה זוֹ (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Les Sages ont enseigné dans la Michna (Baba Qama VIII, 1) : « celui qui blesse son prochain est passible de cinq choses : le dommage, la douleur, les soins médicaux, l'arrêt de travail et l'embarras. »
Autrement dit, le dédommagement financier dû par le coupable à la victime doit couvrir les frais dans cinq domaines distincts :

1. Le dommage, c'est-à-dire la « dévaluation » de la victime du fait de son invalidité.
2. La souffrance, à savoir l'indemnisation des douleurs causées par la blessure.
3. Les soins, les honoraires des médecins qui le traitent.

4. L'arrêt de travail, c'est-à-dire l'indemnisation du manque à gagner généré par l'incapacité de travail.
5. L'embarras, l'indemnisation de la gêne (psychosociale) causée par la blessure.

Les Sages ont déduit ces cinq obligations de divers versets.

L'obligation du paiement du dommage a été déduit de « œil en place d'œil, etc. » (ci-après, verset 24) qui ne requiert pas d'éborgner celui qui a crevé l'œil de son prochain – cela, nos Sages l'ont bien expliqué ! – mais de payer la valeur de l'œil crevé ; on aurait pu croire que ce paiement rendait l'agresseur quitte de ses devoirs envers sa victime, puisqu'il lui a payé le dommage causé. Mais la Thora ne se contente pas de cela. Elle enseigne qu'en plus du dommage causé par la perte d'un membre, il faut en outre prendre en charge les conséquences découlant directement de l'acte : arrêt de travail, frais médicaux, le prix de la douleur (que nous apprenons au verset 25), et le prix de l'embarras (que nous apprenons dans la paracha de Ki Tétzé, en Deutéronome XXV, 12[75]).

Rachi comprend qu'il s'agit ici d'une victime dont l'infirmité est passagère ; il n'a donc pas droit à l'indemnité de dépréciation de sa valeur « marchande », mais il a droit à tous les autres dédommagements (cf. aussi ci-après son commentaire sur le verset 19, *apud* « sur son appui »).

_____ Questionnement _____

La Thora a voulu enseigner d'abord les obligations concernant les indemnités de chômage et celles couvrant les frais médicaux, repoussant à plus tard l'indemnité principale, le « dommage ». Le « chômage » et les « soins » sont des indemnités courantes et plus fréquentes que le « dommage ». Le coupable sera tenu de les payer même si le dommage est passager et qu'aucun taux d'invalidité permanente ne sera retenu.

[75] Cf. notre commentaire, *op. cit.*, pages 161 et suiv.

Rachi	רש"י
ET TOMBE SUR LA COUCHE. Comme le rend le Targoum Onqélos, « il tombe dans l'inactivité » : une invalidité qui l'empêche de travailler.	**וְנָפַל לְמִשְׁכָּב.** כְּתַרְגּוּמוֹ: 'וְיִפּוֹל לְבוּטְלָן' לָחֳלִי שֶׁמְּבַטְּלוֹ מִמְּלַאכְתּוֹ:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « tombe sur la couche » signifie qu'en conséquence des coups reçus, la victime est réduite à rester couchée. Peu importe, quant à l'arrêt de travail, qu'il soit effectivement cloué au lit ou non. Seule compte la question de savoir s'il était ou non en mesure de travailler durant la période considérée. C'est la raison pour laquelle Onqélos a traduit en disant qu'il avait été réduit à l'inactivité en conséquence des coups reçus.

La Thora a utilisé l'expression « tomber au lit » parce qu'elle représente généralement la réalité de la situation de quelqu'un qu'une maladie ou une blessure contraint au repos.

יט אִם־יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל־מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא׃ ס

יט אִם יְקוּם וְיִתְהַלֵּךְ בְּבָרָא עַל בָּרְיֵהּ־וְיִהֵי זָכָא מָחֲיָא לְחוֹד בֶּטְלָנֵיהּ יִתֵּין וַאֲגַר אַסְיָא יְשַׁלֵּם׃

19 S'il s'est levé et a marché au dehors sur son appui, qui a frappé sera acquitté ; il donnera seulement son chômage et guérir, il fera guérir.

Rachi	רש"י
(19) **SUR SON APPUI.** Se portant bien et par ses [propres] moyens.	(יט) **עַל מִשְׁעַנְתּוֹ.** עַל בּוֹרְיוֹ וְכֹחוֹ (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

L'« appui », au sens simple, c'est une canne, ou une béquille, qui aide à se tenir debout et à marcher. Elle sert habituellement les personnes âgées, comme en témoigne le verset (Zacharie VIII, 4) : « Vieux et vieilles seront encore assis sur les places de Jérusalem, chacun son appui à la main à cause de son grand âge. » Le verset semble donc dire que si le blessé parvient à sortir au dehors, même s'il doit encore se servir d'une canne ou d'une béquille, l'agresseur sera quitte de l'accusation de meurtre (même si l'état de la victime s'aggrave sitôt après au point qu'elle meurt), et qu'il ne sera tenu de payer que les indemnités de chômage et les frais médicaux.[76]

Mais Rachi ne l'entend pas ainsi. En effet, selon lui, tout ce passage traite du cas où le blessé n'a subi aucun dommage permanent. Il n'aura donc pas droit au paiement de « dommages » (comme nous l'avons déjà dit plus haut). Cela signifie que la victime s'est complètement remise de ses blessures et qu'elle se tient sur ses jambes de ses propres forces, sans

[76] C'est d'ailleurs ce que Nahmanide explique.

soutien externe. C'est ainsi que nous avons traduit l'expression utilisée par Rachi, *ăl bouryo*, par « se portant bien » qui exprime assez littéralement l'idée principale : porté par lui-même et non par autrui ou à l'aide d'un instrument.
Son appui, en ce sens, c'est lui-même, comme si ses forces propres étaient son appui.[77]

_____ Questionnement _____

Reportez-vous au Questionnement suivant où nous expliquons pourquoi la Thora a usé d'un terme ambigu.

Rachi	רש"י
QUI A FRAPPÉ SERA ACQUITTÉ. Te viendrait-il à l'esprit qu'il puisse être tué, alors qu'il n'a pas tué ? Cela t'apprend qu'on le maintient en détention jusqu'à ce que l'on puisse constater la guérison de la victime. Le texte veut dire ceci : lorsqu'il se relèvera et se déplacera sur son appui, alors celui qui a frappé sera quitte. Mais avant qu'il se relève, celui qui a frappé ne sera pas quitte.	**וְנִקָּה הַמַּכֶּה.** וְכִי תַּעֲלֶה עַל דַּעְתְּךָ שֶׁיֵּהָרֵג זֶה שֶׁלֹּא הָרַג אֶלָּא לְלַמֶּדְךָ כָּאן שֶׁחוֹבְשִׁים אוֹתוֹ עַד שֶׁנִּרְאֶה אִם יִתְרַפֵּא זֶה (כתובות לג ע"ב; סנהדרין עח ע"ב). וְכֵן מַשְׁמָעוֹ: כְּשֶׁקָּם זֶה וְהָלַךְ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ אָז וְנִקָּה הַמַּכֶּה, אֲבָל עַד שֶׁלֹּא יָקוּם זֶה לֹא נִקָּה הַמַּכֶּה:

[77] C'est ainsi que, dans la baraïta des trente-deux modalités exégétiques de rabbi Eliézer (imprimée dans nos éditions du Talmud à la fin du traité Bérakhot), la vingt-sixième dit ceci : « cela nous apprend que le verset a désigné son corps comme « son appui », comme s'il était appuyé sur son bâton. » Comparez avec Maïmonide, règles concernant le meurtrier chapitre IV, règle 4 : « … il n'a été dit son appui qu'au sens où il marche sur l'appui de ses propres forces, sans qu'il lui faille recourir à une autre force pour s'y appuyer. »

_____ Éclaircissement _____

Le sens des termes du verset : « S'il s'est levé et a marché au dehors sur son appui, qui a frappé sera acquitté ; il donnera seulement son chômage et guérir, il fera guérir » implique que si la victime s'est rétablie et qu'elle marche normalement de ses propres forces, l'agresseur ne sera pas considéré comme un meurtrier. Il sera quitte de l'accusation de meurtre, mais devra néanmoins payer les indemnités de chômage et les soins.

Mais ce n'est pas aussi simple : que veut dire le verset ? Nous serait-il venu à l'idée d'inculper l'agresseur pour meurtre alors que la victime se porte bien ? C'est pourquoi Rachi explique : tant que l'état de la victime est incertain, l'agresseur reste en prison. Si, à Dieu ne plaise, la victime vient à mourir des suites des coups reçus, il sera déclaré coupable de meurtre. Si, par contre, elle se rétablit complètement, il sera quitte de ce chef d'accusation.

Selon Rachi, les mots « qui a frappé sera acquitté » signifie qu'il sera remis en liberté dès que l'état de santé de la victime aura été déclaré satisfaisant.

_____ Questionnement _____

Ce verset nous enseigne deux choses : d'une part, l'agresseur qui n'a pas provoqué d'infirmité permanente est quitte du paiement du « dommage », mais tenu à payer les indemnités de chômage et de soins. D'autre part, si la victime s'est totalement rétablie, l'agresseur est quitte du chef d'inculpation de meurtre et de la peine de prison.

Nous pouvons mieux comprendre maintenant pourquoi la Thora a usé de l'expression ambiguë « sur son appui ».

Concernant l'acquittement de l'inculpation de meurtre (qui entraîne la peine de mort) et de la peine de prison « préventive » en attendant que l'état de santé de la victime soit devenu clair, dès l'instant où la victime est hors de danger, l'agresseur n'est plus en instance d'être déclaré coupable de meurtre. Il suffit même que la victime se soit promenée au dehors avec une canne ou une béquille, puisqu'en fin de compte elle en

état de convalescence, son pronostic vital n'étant plus engagé. Mais pour ce qui est d'être quitte du dédommagement, il faut qu'il n'y aient aucunes séquelles, c'est-à-dire que la victime « se porte bien », qu'elle ait parfaitement recouvré la santé et qu'elle n'ait aucune invalidité permanente.
En se servant de l'expression « sur son appui », la Thora préserve les deux éventualités : « son appui » au sens propre rend déjà le coupable quitte de l'inculpation pour meurtre ; au sens figuré, « son appui » signifie que la victime se porte bien et le coupable sera quitte aussi du paiement de dommages.

Rachi	רש"י
SEULEMENT SON CHÔMAGE. Son arrêt de travail due à l'invalidité. Si on lui a coupé la main ou le pied, on calcule l'incapacité de travail provoquée par cette invalidité comme s'il exerçait le métier de gardien d'un champ de courgettes, car lorsqu'il recouvrera la santé, il ne sera plus apte à un travail impliquant l'usage d'une main ou d'un pied. Or, l'auteur l'a déjà indemnisé de la valeur de la main ou du pied, comme il est écrit (verset 24) : « …main en place de main, pied en place de pied ».	**רַק שִׁבְתּוֹ.** בִּטּוּל מְלַאכְתּוֹ מֵחֲמַת הֶחָלִי. אִם קָטַע יָדוֹ אוֹ רַגְלוֹ, רוֹאִין בִּטּוּל מְלַאכְתּוֹ מֵחֲמַת הֶחָלִי כְּאִלּוּ הוּא שׁוֹמֵר קִשּׁוּאִין, שֶׁהֲרֵי אַף לְאַחַר הֶחָלִי אֵינוֹ רָאוּי לִמְלֶאכֶת יָד וָרֶגֶל. וְהוּא כְּבָר נָתַן לוֹ מֵחֲמַת נִזְקוֹ דְּמֵי יָדוֹ וְרַגְלוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (להלן פסוק כד) "יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל":

_____ Éclaircissement _____

Le commentaire de Rachi se répartit ici entre deux sujets. Il commence par expliquer le terme *chivto*, que nous traduisons par « chômage ». Il est en fait à prendre au sens technique d'indemnité de chômage, à savoir que l'agresseur doit payer à la victime les jours d'incapacité de travail à laquelle celle-ci a été réduite par suite de son acte.
Rachi explique ensuite le mode de calcul de cette indemnité.

Nous aurions pensé que chaque victime serait indemnisée en fonction de sa profession. Un ouvrier du bâtiment recevrait une indemnité correspondant au salaire qu'il ne touche pas pour chaque jour d'arrêt de travail en tant qu'ouvrier du bâtiment.
Rachi explique qu'il n'en va pas du tout ainsi. Si la victime a subi un dommage permanent, sa valeur sur le marché du travail s'en trouve affectée et, la plupart du temps, il ne peut plus pratiquer sa profession antérieure. L'indemnité correspondant à cette « dépréciation » est incluse dans le « dédommagement » que nous apprenons du verset « main en place de main, pied en place de pied » et le coupable doit la payer séparément. Le chômage sera quant à lui évalué en fonction de la capacité de travail *postérieure à la blessure*, de sorte que l'agresseur ne soit pas condamné à payer deux fois pour la même chose[78].
Par exemple : l'agression ayant provoqué la perte d'une main de la victime a réduit sa valeur sur le marché du travail et le tribunal a évalué la différence entre sa valeur antérieure et sa valeur actuelle. L'agresseur devra payer aussi payer cette différence dans le cadre des « dommages » dus à la victime.
En plus, l'agresseur doit indemniser la victime pour les jours d'incapacité de travail dus à sa blessure. Le montant de cette indemnité sera calculé en fonction du travail qu'il pourrait effectuer désormais – par exemple, gardien d'un champ de courgettes, à la portée même d'un manchot.

_____ Questionnement _____

On aurait pu envisager un tout autre mode de calcul des indemnités : évaluons ses revenus futurs jusqu'à la fin de sa vie en fonction de son activité actuelle ; évaluons ses revenus en fonction de l'activité qu'il pourra exercer désormais. La différence est la somme que l'agresseur devra payer. Il est évident qu'en fonction de ce mode de calcul l'agresseur paiera beaucoup plus.

---

[78] C'est-à-dire que le dédommagement pour la « dépréciation » prend déjà en compte la diminution des revenus due à l'invalidité. (NdT)

Mais un tel calcul n'est pas juste. Qui peut dire combien de temps la victime aurait pu continuer à exercer sa profession ? D'autres causes auraient pu intervenir, l'empêchant de travailler. C'est pour cela que la Thora a statué sur le fait que le dommage est calculé en fonction de la dépréciation de la victime sur le marché du travail. Celui-ci prend en compte les risques encourus. De plus, l'agresseur doit payer les jours d'arrêt de travail effectifs dus à la blessure, au tarif du travail que la victime pourra effectuer lorsqu'elle sera rétablie.
La Thora nous enseigne ici le principe. Son application dans les conditions de travail actuelles est un exercice qui dépasse le cadre de notre commentaire.
Mais il est important de retenir que la Thora cherche un juste équilibre entre l'obligation de dédommager la victime tout en gardant à l'esprit qu'un esprit de vengeance ne doit pas nous amener à exagérer le montant de l'indemnité.

Rachi	רש"י
ET GUÉRIR, IL FERA GUÉRIR. Comme le rend le Targoum Onqélos : « Il payera les honoraires du médecin. »	**וְרָפֹא יְרַפֵּא.** כְּתַרְגּוּמוֹ. יְשַׁלֵּם שְׂכַר הָרוֹפֵא:

_____ Éclaircissement _____

Le verset semble dire que c'est l'agresseur lui-même qui doit guérir la victime. Rachi explique que tel ne peut évidemment pas être le sens du verset. Le coupable devra supporter les frais médicaux, c'est-à-dire comme Onqélos l'a traduit : il paiera les honoraires du médecin.

שני כ וְכִי־יַכֶּה֩ אִ֨ישׁ אֶת־עַבְדּ֜וֹ אֹ֣ו
אֶת־אֲמָתֹ֗ו בַּשֵּׁ֤בֶט וּמֵת֙ תַּ֣חַת יָדֹ֔ו
נָקֹ֥ם יִנָּקֵֽם׃

כ וַאֲרֵי יִמְחֵי גְּבַר יָת עַבְדֵּיהּ
אוֹ יָת אַמְתֵּיהּ בְּשֶׁלְטָן וִימוּת
תְּחוֹת יְדֵיהּ אִתְּדָנָא יִתְּדָן׃

20 Lorsqu'un homme aura frappé son serviteur ou sa servante de la baguette et qu'il meure sous sa main, venger, il sera vengé.

Rachi	רש"י
(20) **ET LORSQU'UN HOMME AURA FRAPPÉ SON SERVITEUR OU SA SERVANTE.** S'agit-il ici d'un serviteur cananéen ou d'un Hébreu ? Le texte stipule : « … car il est sa propriété » (verset 21). De même que l'argent est une propriété perpétuelle, de même s'agit-il d'un serviteur acquis à perpétuité. Mais son cas n'était-il pas inclus dans le verset : « Qui frappe un homme et qu'il meure, à mort, il sera mis à mort. » ? Notre texte vient cependant l'écarter de la règle générale pour lui appliquer celle de : « un ou deux jours », à savoir que s'il n'est pas mort « sous sa main » et a survécu vingt-quatre heures, son maître est quitte.	(כ) **וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אַמָּתוֹ.** בְּעֶבֶד כְּנַעֲנִי הַכָּתוּב מְדַבֵּר אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא בְּעִבְרִי תַּלְמוּד לוֹמַר "כִּי כַסְפּוֹ הוּא" (להלן פסוק כא), מַה כַּסְפּוֹ קָנוּי לוֹ עוֹלָמִית אַף עֶבֶד הַקָּנוּי לוֹ עוֹלָמִית. וַהֲרֵי הָיָה בִּכְלָל "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת" (לעיל פסוק יב), אֶלָּא בָּא הַכָּתוּב וְהוֹצִיאוֹ מִן הַכְּלָל לִהְיוֹת נִדּוֹן בְּדִין יוֹם אוֹ יוֹמַיִם שֶׁאִם לֹא מֵת תַּחַת יָדוֹ וְשָׁהָה מֵעֵת לְעֵת פָּטוּר (מכילתא, כר' ישמעאל):

_____ Éclaircissement _____

Nous rencontrons ici pour la première fois la notion d'« esclave (homme ou femme) cananéen ». Au début de la paracha nous avons appris un

certain nombre de règles concernant l'esclave hébreu ou la servante hébreue, dont le statut est finalement assez comparable à celui de salariés à contrat déterminé. Ils sont astreints à un travail à plein temps, mais c'est leur travail qui est acquis au « patron », pas leur personne. Par contre, l'esclave cananéen est réellement la propriété de son maître, transmissible aux enfants de ce dernier par héritage. En fait, la définition précédente n'est pas tout à fait exacte non plus. Le fait pour lui d'être attaché à un maître appartenant au peuple d'Israël crée pour l'esclave une certaine dimension d'appartenance à ce peuple. Dès le commencement de son service, il est circoncis et devient soumis à tous les commandements auxquels une femme d'Israël est soumise, c'est-à-dire tous les interdits de la Thora et tous les commandements positifs dont l'obligation n'est pas déclenchée par un temps particulier.

Un esclave hébreu est Israël à part entière. Toute atteinte à son égard, par son maître ou par un tiers, est absolument identique à une atteinte à l'égard de n'importe quel autre membre du peuple d'Israël et jugée comme telle par le tribunal. Par contre, une atteinte portée contre un esclave cananéen – bien qu'il soit assimilé par certains aspects à quelqu'un du peuple, du fait qu'il est astreint à tout un ensemble de *mitzvoth* – n'est pas identique à l'atteinte à un Israélite. Les versets qui nous occupent visent à indiquer ces différences.

On aurait pu penser qu'une atteinte portée contre un esclave cananéen était semblable à toute atteinte envers autrui ; s'il en était ainsi, ce verset serait superflu car nous avons appris plus haut que « qui frappe un homme et qu'il meure, à mort il sera mis à mort. » Aussi, le verset nous enseigne ici qu'il y a une différence en la matière : si le maître a frappé l'esclave et que celui-ci n'est pas mort sur le coup, mais a survécu une journée entière, le maître ne sera pas puni. Mais si l'esclave est mort dans les vingt-quatre heures suivant le coup, le maître est jugé comme tout assassin. Cette règle est appelée « règle d'un jour ou deux ».

_____ Questionnement _____

Cette loi constitue un cas particulier. Dans la plus part des domaines, l'esclave cananéen dispose des mêmes droits que quiconque d'Israël ; même dans le cas d'un meurtre commis par un autre que son maître, son meurtrier est mis à mort, même s'il a survécu un jour ou deux au coup qui l'a tué. Et même son maître ne bénéficie pas des « circonstances atténuantes » de la règle d'un jour ou deux à moins de l'avoir frappé avec un instrument qui relève de sa fonction de maître frappant un esclave qui refuse de travailler (comme ce sera expliqué ci-après).

Nous en apprenons que cette règle est très spéciale ; la possibilité n'a été donnée au maître de contraindre l'esclave à travailler en le frappant qu'à la condition qu'il ne veuille pas le tuer[79].

Il faut savoir que cela constitue un progrès d'une extrême nouveauté dans les rapports avec les esclaves dans l'Antiquité. La Thora accorde protection à l'esclave comme à un citoyen libre, rendant quiconque le tue passible de mort.

[79] Cf. Maïmonide, Règles du meurtrier, II, 14 (cité ci-après dans le Questionnement) et le commentaire de rabbi Samson Raphaël Hirsch sur ce verset.

Rachi	רש"י
DE LA BAGUETTE. Ayant le pouvoir de donner la mort ou même n'ayant pas ce mortel pouvoir ? Le texte indique, à propos d'un Israélite : « Et s'il l'a frappé avec une pierre à la main dont on peut mourir… » (Nombres XXXV, 17). On raisonnera par *a fortiori* : si pour une victime israélite, dont le cas est jugé plus sévèrement, on n'est passible de mort que si on l'a frappée avec un objet apte à donner la mort et sur une partie du corps mortellement vulnérable, il en sera ainsi à plus forte raison s'agissant d'un serviteur, dont le cas est jugé moins sévèrement.	**בַּשֵּׁבֶט.** כְּשֶׁיֵּשׁ בּוֹ כְּדֵי לְהָמִית הַכָּתוּב מְדַבֵּר אוֹ אֵינוֹ אֶפְלוּ אֵין בּוֹ כְּדֵי לְהָמִית תַּלְמוּד לוֹמַר בְּיִשְׂרָאֵל "וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ הִכָּהוּ" (במדבר לה, יז), וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וַחוֹמֶר וּמַה יִשְׂרָאֵל חָמוּר אֵין חַיָּב עָלָיו אֶלָּא אִם כֵּן הִכָּהוּ בְּדָבָר שֶׁיֵּשׁ בּוֹ כְּדֵי לְהָמִית וְעַל אֵבֶר שֶׁהוּא כְּדֵי לָמוּת בְּהַכָּאָה זוֹ עֶבֶד הַקַּל לֹא כָּל שֶׁכֵּן:

_____ Éclaircissement _____

La baguette est un bâton servant à frapper. Rachi explique que celui qui frappe son esclave et le tue n'est lui-même condamné que s'il l'a frappé avec un instrument propre à tuer d'un seul coup. C'est le cas pour tout meurtre ainsi que nous l'apprenons dans les Nombres « s'il l'a frappé avec une pierre à la main dont on peut mourir… » Le tribunal examine « l'arme du crime » pour évaluer s'il s'agit d'un instrument létal ou pas, car la mort peut être une conséquence indirecte du coup reçu qui n'aurait pas dû, en lui-même, avoir cet effet.

Rachi souligne que le tribunal doit se livrer à cet examen même dans le cas où la victime est un esclave, bien que ceci n'ait pas été indiqué ici explicitement, car il est évident que la loi concernant l'esclave cananéen ne sera pas plus sévère que celle d'un autre citoyen, puisqu'il existe dans son cas un aspect de moindre sévérité lorsqu'il a survécu un jour ou deux au coup porté par son maître.

_____ Questionnement _____

Pourquoi donc la Thora a-t-elle usé spécifiquement du mot *chèveṭ*[80].
Citons ici les propos de Maïmonide[81] : « il m'apparaît que celui qui a frappé son esclave avec un couteau et un sabre ou une pierre et un coup-de-poing ou similaire et qu'on l'a évalué comme létal et qu'il est mort n'entre pas dans le cas de la règle d'un jour ou deux. Même si l'esclave meurt des suites du coup un an plus tard, son maître est exécuté. C'est pour cela que le texte dit « baguette », car la Thora n'a permis de le frapper qu'avec une baguette ou un bâton ou une lanière ou similaire et non d'un coup propre à donner la mort. »
Maïmonide souligne le fait que la règle d'un jour ou deux ne s'applique que dans le cas ou le maître a frappé son esclave avec un instrument « léger » (et pas à plusieurs reprises en s'acharnant sur lui avec brutalité) qui lui sert à corriger l'esclave paresseux ou récalcitrant. Mais s'il l'a frappé avec un instrument servant à tuer, il sera condamné comme tout assassin, même si la mort survient longtemps après.

Rachi	רש"י
VENGER, IL SERA VENGÉ. C'est la mort par l'épée, ainsi qu'il est écrit (Lévitique XXVI, 25) : « l'épée, vengeresse de la vengeance de l'alliance. »	**נָקֹם יִנָּקֵם.** מִיתַת סַיִף וְכֵן הוּא אוֹמֵר "חֶרֶב נוֹקֶמֶת נְקַם בְּרִית" (ויקרא כו, כה). (מכילתא; סנהדרין נב ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Celui qui a tué un esclave est jugé comme un assassin ordinaire et s'il est reconnu coupable, il est passible de la peine de mort, même s'il l'a frappé avec un bâton et non avec une arme (sous réserve seulement que l'esclave soit mort dans la journée des suites de ce coup).

---

[80] Nous avons traduit « baguette » comme dans l'expression « faire marcher à la baguette ».
[81] Règles du meurtrier et de la protection des personnes, chapitre II, règle 14.

La Thora n'a pas indiqué le mode d'exécution, se contentant de l'expression « venger, il sera vengé ». Rachi explique que le terme « vengeance » désigne la mort par l'épée (avec laquelle le coupable aura la tête tranchée) – et on l'apprend du verset parlant de « l'épée vengeresse ».

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas dit explicitement que la sanction était la mort ; et pourquoi n'indique-t-elle le mode d'exécution que par allusion ? Et aussi, que vient faire ici la notion de vengeance ?

Au début de la Genèse[82], immédiatement après le premier meurtre, Dieu dit à l'assassin : « la voix des sangs de ton frère crient vers Moi depuis le sol de la terre. » Le crime de l'assassin diffère de tous les autres et sa sanction sera donc aussi différente des autres condamnés passibles de la peine de mort. La sentence de ces derniers est la peine de mort parce leur crime leur a fait perdre le droit de vivre. C'est le Saint béni soit-Il qui donne vie à Ses créatures. Quiconque transgresse Sa volonté de manière extrême perd le droit de continuer à vivre dans le monde du Créateur. Mais le meurtrier n'est pas seulement sanctionné pour avoir commis un acte grave. La sentence de mort lui est infligée en vertu d'une exigence de justice : comment cet homme aurait-il le droit de continuer à vivre après avoir, de ses mains, ôté la vie à son prochain ? Le meurtrier n'est pas mis à mort à cause de sa scélératesse mais parce qu'il a tué un autre homme, le privant de sa vie et il a perdu ainsi son propre droit à vivre dans le monde.

Tous les meurtriers sont punis de mort par l'épée et pas seulement celui qui a tué son esclave[83]. Mais la Thora a choisi d'écrire cette sanction précisément à propos de celui qui a tué un esclave, parce que celui-ci n'a pas de famille pour le protéger et racheter son sang. L'exigence de

---

[82] Chapitre IV, verset 10.

[83] Cf. Sanhédrin 52b : « nous avons trouvé, dans le cas de l'esclave (que sa mort est par l'épée) ; d'où l'apprenons-nous pour le cas de l'homme libre ? »

vengeance est ici le cri de l'appel à la justice dans le monde et, en vérité, la justice seule est la vengeance vraie.

כא אַךְ אִם־יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקָּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא׃ ס

כא בְּרַם אִם יוֹמָא אוֹ תְּרֵין יוֹמִין יִתְקַיֵּם לָא יִתְדָּן אֲרֵי כַסְפֵּיהּ הוּא׃

21 Mais si un jour ou deux jours il se maintient, il ne sera pas vengé, parce qu'il est sa propriété.

Rachi	רש"י
(21) **MAIS SI UN JOUR OU DEUX JOURS IL SE MAINTIENT, IL NE SERA PAS VENGÉ.** S'il est quitte après un jour, ne le sera-t-il pas à plus forte raison après deux ? Il s'agit de « un jour » qui est comme « deux jours », à savoir vingt-quatre heures.	(כא) **אַךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקָּם.** אִם עַל יוֹם אֶחָד הוּא פָּטוּר עַל יוֹמַיִם לָא כָּל שֶׁכֵּן! אֶלָּא יוֹם שֶׁהוּא כְּיוֹמַיִם, וְאֵיזֶה זֶה? מֵעֵת לְעֵת (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

L'expression « un jour ou deux » est imprécise. S'agit-il d'un jour ou de deux jours ? Si un jour suffit pour que le maître soit quitte, où le deuxième jour trouve-t-il sa place ?
Rachi explique que l'expression vise une journée entière de vingt-quatre heures qui commence la veille et s'achève le lendemain.[84]

[84] Il existe un principe halakhique selon lequel « une partie du jour est comme le jour entier » et il n'est pas nécessaire que le jour soit entier. Par exemple, la circoncision doit être pratiquée au huitième jour de la naissance de l'enfant. Il a pu naître le dimanche à quatre heures de l'après-midi et sera circoncis le dimanche suivant à sept heures du matin. Dès l'aube du huitième jour, la condition exigée par la Thora est donc remplie. Mais ici, la Thora requiert vingt-quatre heures entières : si le serviteur a été frappé à quatre heures de l'après-midi, afin que le maître soit quitte, il faut que le serviteur ait survécu jusqu'au lendemain à quatre heures de l'après-midi.

Rachi	רש"י
IL NE SERA PAS VENGÉ CAR IL EST SA PROPRIÉTÉ. Donc, si c'est un autre qui l'a frappé, il est passible de châtiment même s'il s'est maintenu vingt-quatre heures avant de mourir.	לֹא יֻקָּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא. הָא אַחֵר שֶׁהִכָּהוּ אַף עַל פִּי שֶׁשָּׁהָה מֵעֵת לְעֵת קוֹדֶם שֶׁמֵּת חַיָּב (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, la règle intitulée « un ou deux jours » ne s'applique qu'au maître. Tout autre homme ayant provoqué la mort d'un esclave est jugé à son sujet comme pour un citoyen ordinaire et est passible de la peine de mort même si l'esclave a longtemps survécu avant de succomber.

כב וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה
הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה
אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית
עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים׃

כב וַאֲרֵי יִנְצוֹן גֻּבְרִין וְיִמְחוֹן
אִתְּתָא מְעַדְּיָא וְיִפְּקוּן
וַלְדַהָא וְלָא יְהֵי מוֹתָא
אִתְגְּבָאָה יִתְגְּבֵי כְּמָא דִּישַׁוֵּי
עֲלוֹהִי בַּעְלַהּ דְּאִתְּתָא וְיִתֵּין
מִמֵּימַר דַּיָּנַיָּא׃

22 Et lorsque des hommes se disputeront, et qu'ils heurtent une femme enceinte, provoquant une fausse couche sans autre malheur, punir il sera puni selon ce que lui fera infliger l'époux de la femme et il donnera à dire d'experts.

Rachi	רש"י
(22) **ET LORSQUE DES HOMMES SE DISPUTERONT.** L'un avec l'autre, et que l'un, qui voulait frapper son adversaire, frappe la femme.	(כב) **וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים.** זֶה עִם זֶה וְנִתְכַּוֵּן לְהַכּוֹת אֶת חֲבֵרוֹ וְהִכָּה אֶת הָאִשָּׁה׃

_____ Éclaircissement _____

Ce passage traite de deux hommes qui, se querellant[85], en sont venus à chercher à se tuer l'un l'autre[86] ; dans le feu de la bagarre, l'un d'entre eux a heurté violemment une femme enceinte, provoquant une fausse couche.

Les versets présentent deux cas de figure :

[85] Voir Rachi sur le verset 13 du chapitre II de Chemoth.

[86] « Il s'agit d'une querelle mortelle – le texte parle du cas où un homme voulait frapper (à mort) son adversaire et il atteint la femme. » (Sanhédrin 74a et Rachi à ce sujet)

1) « sans autre malheur » – la femme elle-même n'est pas morte. Dans ce cas la sanction du coupable sera une amende pécuniaire (« punir il sera puni ») qu'il devra verser au père des enfants.
2) « Si un malheur s'ensuit » – La femme a été tuée. C'est pour cela qu'il est écrit « tu donneras personne pour personne ». Rachi signalera plus loin la controverse entre les Sages concernant le sort du meurtrier : sera-t-il exécuté vraiment ou devra-t-il seulement payer une amende ? Rachi explique ici que ce passage traite d'un cas particulier : le coupable a agi volontairement et avec l'intention de tuer, mais son geste a atteint une victime (la femme) qu'il ne visait pas. Ce n'est pas un cas de meurtre prémédité *(mézid)* ordinaire[87] et les Sages discutent de savoir si le meurtrier doit être jugé comme tel et exécuté, puisqu'aussi bien, il avait l'intention de tuer, ou s'il ne doit être jugé qu'en vertu de dommages matériels causés et condamnés à une amende en conséquence, puisque finalement il n'avait pas l'intention de tuer cette personne.
Le verset aurait pu laisser penser que ces deux hommes se querellaient avec la femme enceinte et que les deux l'avaient frappée[88]. Tel n'est pas le sens du verset, dit Rachi. Il s'agit bel et bien de deux hommes qui s'affrontaient et l'un d'eux a atteint la femme par mégarde.
Le pluriel du verbe « qu'ils heurtent » implique à ce stade que peu importe que ce soit celui-ci ou celui-là[89], mais c'est l'un des deux. Et la suite du verset montre bien que seul l'un d'entre eux sera condamné à payer « selon ce que lui fera infliger l'époux… et il donnera », et il est bien évident que c'est le coupable qui paiera.

---

[87] Nous avons appris précédemment le cas du meurtrier avec préméditation (versets 12 et 14) : « Qui frappe un homme et qu'il meure, à mort il sera mis à mort… Et lorsqu'un homme préméditera contre son prochain, pour le tuer par ruse, de mon autel tu le prendras pour mourir. ».
[88] D'après le Mizrahi.
[89] Cf. Ibn Ezra.

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora s'est-elle exprimée au pluriel, disant « qu'ils heurtent », alors que la suite du texte met en évidence qu'un seul des deux a porté le coup ?
Sans doute y a-t-il allusion au fait que moralement les deux sont responsables même si juridiquement un seul est coupable.

Rachi	רש"י
ET QU'ILS HEURTENT. Le verbe *nagof* signifie : « bousculer », « frapper », comme dans : « … de peur que ton pied se heurte dans une pierre » (Psaumes XCI, 12), « avant que vos pieds trébuchent » (Jérémie XIII, 16), « une pierre d'achoppement » (Isaïe VIII, 14).	**וְנָגְפוּ.** אֵין נְגִיפָה אֶלָּא לָשׁוֹן דְּחִיפָה וְהַכָּאָה כְּמוֹ "פֶּן תִּגּוֹף בָּאֶבֶן רַגְלֶךָ" (תהלים צא, יב), "וּבְטֶרֶם יִתְנַגְּפוּ רַגְלֵיכֶם" (ירמיה יג, טז), "וּלְאֶבֶן נֶגֶף" (ישעיה ח, יד):

_____ Éclaircissement _____

Rachi innove, enseignant que le verbe *nagof* ne signifie pas « tuer » mais « bousculer » ou frapper ». De même a-t-il écrit ci-dessus, en Chemoth VII, 27 : « et de même, le terme *maguéfa* ne signifie pas "mort" mais "frappe" et ainsi : "qu'ils heurtent une femme enceinte" ne veut pas dire qu'ils la tuent. » Le fait que Rachi ait choisi de faire référence à notre verset dans son explication de la plaie des grenouilles indique qu'il y aurait eu matière à penser que « heurter » signifierait ici « provoquer la mort » ; c'est pour cela que Rachi précise que ce n'est pas le cas, ni là-bas, ni ici[90].
Entre ses deux commentaires, Rachi a apporté trois versets à l'appui de son affirmation que *néguifa* signifie « frapper, heurter » sans provoquer la mort :

[90] Rachi souligne encore ce point ci-après dans son commentaire sur le verset 25 « si un bœuf heurte… »

1) « sur les paumes ils te porteront de peur que ton pied se heurte (*ti[n]gof*) dans une pierre » ; le heurt ne peut en aucun cas signifier ici un choc mortel. (Le « n » entre crochet indique que cette lettre est ici élidée.)
2) « Rendez honneur à Hachem votre Dieu avant qu'il ne fasse sombre, et avant que vos pieds trébuchent (*yitnagfou*) sur les montagnes ténébreuses... » ; le verset de Jérémie est une prophétie de colère, si Israël venait à ne pas écouter Sa voix, sur les chemins de l'exil leur pied, dans l'obscurité, se heurterait aux embûches.
3) « Hachem Çébaot, c'est Lui que vous sanctifierez. C'est Lui l'objet de vos craintes et de vos appréhensions. Ce sera un sanctuaire et une pierre d'achoppement (*even nèguef*) et un écueil... » ; Isaïe cherche à renforcer le peuple, l'encourage à ne pas écouter les rumeurs et à mettre sa confiance en Hachem. Ainsi, Hachem lui sera sanctuaire et sera pour les adversaires pierre d'achoppement et châtiment. Ceux qui luttent contre Hachem et le sanctuaire échoueront et chuteront.

_____ Questionnement _____

Pourquoi Rachi répète-t-il ici ce qu'il a déjà expliqué sur la paracha de Vaéra, répétant aussi les versets qu'il cite là-bas à preuve de son commentaire ?

Peut être, parce que, dans notre verset, le sens exact du « heurt » n'est pas clair ; il existe des raisons de croire qu'ici le mot désignerait un choc mortel, puisqu'il y a à tout le moins fausse couche : « qu'ils heurtent une femme enceinte provoquant une fausse couche. » Ils ont porté à la femme un coup mortel provoquant la perte des enfants qu'elle portait ! C'est pourquoi Rachi juge nécessaire de souligner ici aussi que le mot *néguifa* ne signifie pas autre chose qu'un choc, un coup, et que la mort des fœtus n'est pas considérée comme un meurtre.

Pourquoi Rachi apporte-t-il trois versets à preuve de son affirmation ? Il semble vouloir nous faire prendre conscience de la multiplicité des nuances de sens contenues dans le mot. Il peut désigner un choc léger comme lorsqu'on butte contre une pierre (premier verset), mais dans un contexte différent ce choc, bien qu'analogue, peut être beaucoup plus

brutal voire presque mortel (deuxième verset) et enfin que ce heurt peut impliquer une responsabilité (troisième verset) [91].

Rachi	רש"י
SANS AUTRE MALHEUR. Pour la femme.	וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן. בָּאִשָּׁה (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Le mot traduit par « malheur » désigne une mort subite (cf. Genèse XLII, 4 : « de peur qu'il ne lui arrive malheur. »)
Le verset décrit une situation où il n'y a pas eu « malheur », mais l'implication n'est pas claire ; il pourrait y avoir plusieurs cas de figure : il ne serait arrivé aucun malheur à la femme, à aucun des protagonistes[92], à personne (c'est-à-dire pas même aux fœtus).
Rachi explique donc que le verset doit être ainsi compris : il n'est pas arrivé malheur à la femme elle-même mais seulement à ses enfants et vient nous enseigner que les fœtus morts n'entraînent pas d'autre sanction que le dédommagement financier.

Rachi	רש"י
PUNIR, IL SERA PUNI. Il sera condamné à payer au mari la valeur des fœtus. On procède à l'estimation de la valeur qu'elle aurait eue si elle avait été vendue au marché aux esclaves, majorée de la valeur de sa grossesse.	**עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ.** לְשַׁלֵּם דְּמֵי וְלָדוֹת לַבַּעַל שָׂמִין אוֹתָהּ כַּמָּה הָיְתָה רְאוּיָה לְהִמָּכֵר בַּשּׁוּק לְהַעֲלוֹת בְּדָמֶיהָ בִּשְׁבִיל הֶרְיוֹנָהּ:
PUNIR, IL SERA PUNI. On lui fera payer	**עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ.** יִגְבוּ מִמֶּנּוּ מָמוֹן כְּמוֹ

[91] Cf. l'ouvrage *Lépchouto chel Rachi* qui explique que les deux premiers versets concernent une « bousculade » en rapport avec les pieds, évidemment sans aucune implication de meurtre, alors que le troisième verset énonce l'idée neuve que même une bourrade mettant en cause le corps tout entier n'a pas le sens de meurtre. Quant à moi, j'ai écrit ce qui me semble juste.
[92] Cf. le commentaire de rabbi Ovadia de Bertinoro.

Rachi	רש"י
une somme d'argent, comme : « Ils le condamneront à cent pièces d'argent » (Deutéronome XXII, 19).	"וְעָנְשׁוּ אוֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף" (דברים כב, יט):
SELON CE QUE LUI FERA INFLIGER, ETC. Lorsque le mari le traduira devant le tribunal pour le faire condamner à un paiement pour cela.	**כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו וְגוֹ'**. כְּשֶׁיִּתְבָּעֶנּוּ הַבַּעַל בְּבֵית דִּין לְהָשִׁית עָלָיו עוֹנֶשׁ עַל כָּךְ:
IL DONNERA. Celui qui a frappé payera la valeur des fœtus.	**וְנָתַן**. הַמַּכֶּה דְּמֵי וְלָדוֹת:
BIFLILIM. Au dire des juges.	**בִּפְלִלִים**. עַל פִּי הַדַּיָּנִים:

_____ Éclaircissement _____

Nous examinerons ensemble les cinq notes suivantes de Rachi parce qu'elles constituent en fait une unité.

Nous l'avons vu, le texte traite du cas où deux individus se querellaient, l'un d'entre eux a heurté involontairement une femme enceinte, provoquant la perte de fœtus, mais sans autre dommage pour la femme. Que dit la loi concernant la sanction du coupable ? Le verset se trouve formulé de manière difficile à comprendre et l'obscur l'emporte sur le sens clair. Le coupable sera certes châtié, mais comment ? Le verset semble dire que ce sera le mari de la femme qui fixera sa peine. La conclusion du verset, « il donnera à dire d'experts » (qui est la traduction du Rabbinat français) n'est pas très explicite.

Rachi explique les différents éléments du verset un par un.

La sanction sera pécuniaire, parce que les fœtus ne sont pas considérés comme des « personnes » du point de vue du droit criminel. Le paiement ne sera pas évalué en fonction de la valeur des fœtus eux-mêmes, mais d'après celle de la femme. Quelle était sa valeur lorsqu'elle était enceinte et que vaut-elle maintenant ?

« Selon ce que lui fera infliger l'époux de la femme » ne signifie pas que c'est lui qui fixera le montant de l'indemnité, mais que c'est lui (père des

fœtus) qui est le plaignant qui fait traduire le coupable en justice et non la femme. Peut-être un compromis sera-t-il trouvé entre eux hors tribunal ; mais lorsque l'époux déposera plainte devant le tribunal, « il donnera » la somme que le tribunal aura fixée au terme de ses évaluations.
Le Rabbinat français a rendu le mot hébreu *biflilim* par « dire d'experts » au terme d'une extrapolation. Le sens simple du mot est « au pénal », signifiant que le montant de l'indemnité relève d'une décision de justice déterminée par une estimation ordonnée par les juges, sans autres considérations.

_____ Questionnement _____

Le verset soulève un certain nombre de questions.
D'abord, pourquoi la sanction n'est-elle que pécuniaire ? Il ne s'agit pourtant pas de dommages matériels ! ce sont des fœtus vivants qui ont été tués !
Pourquoi, aussi, le paiement est-il effectué aux mains du mari ? C'est la femme qui est la victime !?
Pourquoi le paiement est-il évalué en fonction de la « dépréciation » de la femme et non d'après la valeur intrinsèque des fœtus eux-mêmes ?
Pourquoi le verset est-il formulé de manière telle qu'il laisse entendre que c'est le mari qui fixe le montant de l'indemnité que le coupable devra payer, corrigeant ensuite cette « lecture » en disant que le coupable paiera « au pénal » ce que les juges auront fixé. ?
Il faut souligner tout d'abord que la femme recevra évidemment les indemnités et dédommagements qui lui reviennent, de même que n'importe quelle autre victime. Le coupable devra payer des dommages (pour couvrir les dommages à long terme), le *pretium doloris* (littéralement : le prix de la douleur), les frais médicaux, le chômage pour les jours où elle est incapable de travailler et aussi le « prix de la honte », c'est-à-dire de la souffrance morale qui lui a été infligée. Le verset a pour unique objet d'enseigner la règle concernant les fœtus qui, d'une part, ne relèvent pas du droit

concernant les personnes, ils ne sont pas considérés comme des « hommes », et celui qui a provoqué leur perte n'est pas jugé comme meurtrier ; mais, d'autre part, leur mort n'est pas considérée comme un dommage causé à la femme seule, mais à la famille tout entière. Les fœtus représentent l'avenir et l'espérance de la famille, dont le mari est le représentant.

C'est pour cela que la Thora a usé du terme de *ŏnech*, punition, car il ne s'agit pas ici d'une indemnisation ordinaire, que la femme reçoit dans tous les cas, mais d'une amende supplémentaire.

C'est aussi la raison pour laquelle la Thora souligne le rôle du mari dans cette affaire, afin de nous faire prendre conscience du fait qu'une atteinte grave à été portée à la dimension d'espérance de l'avenir de cette famille. Certes, les juges fixeront le montant de l'amende, mais le rôle du chef de famille est mis en avant. La perte de l'avenir et de l'espérance trouve son expression dans le mode de l'estimation du dommage : la valeur de la femme porteuse de ses enfants et sa valeur privée d'eux – c'est très exactement cela la perspective de l'espérance perdue.

כג וְאִם־אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ:

כג וְאִם מוֹתָא יְהֵי וְתִתֵּין נַפְשָׁא חֲלָף נַפְשָׁא:

23 Mais si un malheur s'ensuit, tu donneras personne en place de personne ;

Rachi	רש"י
(23) **MAIS SI UN MALHEUR S'ENSUIT.** Pour la femme.	(כג) **וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה.** בָּאִשָּׁה (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Le verset précédent traitait du cas où la femme n'a pas elle-même été victime d'un malheur – c'est-à-dire qu'elle n'est pas morte (cf. notre explication) – seul l'enfant qu'elle portait est mort. Il est maintenant question du cas où la femme aussi est morte en conséquence du coup reçu.

Rachi	רש"י
TU DONNERAS PERSONNE EN PLACE DE PERSONNE. Nos maîtres sont en désaccord à ce sujet. D'aucuns soutiennent que le mot : « personne » est à prendre au pied de la lettre. D'autres professent qu'il s'agit d'argent et non de la vie elle-même. Car celui qui avait l'intention de tuer quelqu'un et en a tué un autre échappe à la peine de mort et paye à ses héritiers le montant correspondant à sa valeur sur le marché aux esclaves.	**וְנָתַתָּ נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ.** רַבּוֹתֵינוּ חוֹלְקִין בַּדָּבָר (מכילתא; סנהדרין עט ע"א), יֵשׁ אוֹמְרִים נֶפֶשׁ מַמָּשׁ, וְיֵשׁ אוֹמְרִים מָמוֹן אֲבָל לֹא נֶפֶשׁ מַמָּשׁ, שֶׁהַמִּתְכַּוֵּן לַהֲרוֹג אֶת זֶה וְהָרַג אֶת זֶה פָּטוּר מִמִּיתָה, וּמְשַׁלֵּם לְיוֹרְשָׁיו דָּמָיו כְּמוֹ שֶׁהָיָה נִמְכָּר בַּשּׁוּק:

_____ Éclaircissement _____

La femme est morte des suites du coup reçu et la Thora a dit « tu donneras personne en place de personne. » Le sens de cette formule est apparemment que l'auteur du coup doit mourir pour avoir tué la femme. Cependant, les versets suivants disent « œil en place d'œil, dent en place de dent, etc. » et tous sont d'accord qu'il ne s'agit pas d'autre chose que du paiement d'une indemnité (comme nous le verrons plus loin). Alors, peut-être ici aussi l'expression « personne en place de personne » doit-elle être entendue non en son sens littéral mais comme signifiant le paiement d'une indemnité ?

Rachi explique qu'en effet les Sages sont divisés concernant le sort de ce meurtrier : il visait en fait à tuer quelqu'un et par erreur il a tué quelqu'un d'autre. Certains disent qu'il est passible de la peine de mort, puisque, si ce n'est pas cette victime qu'il voulait tuer, il avait pourtant des intentions meurtrières. Et d'autres disent qu'on ne peut pas le condamner à mort car il n'y a pas de préméditation réelle concernant la victime et il ne peut être condamné qu'à des indemnités.

Rachi ajoute que les indemnités seront payées aux héritiers de la victime et on effectue une estimation du meurtrier pour savoir à quel prix il pourrait être vendu au marché des esclaves.

_____ Questionnement _____

Si dans le cas où la femme meurt aussi le coupable ne paye malgré tout que des indemnités, il n'y a donc aucune différence entre le cas de celui qui a provoqué la mort des fœtus et celui qui a tué la femme. Si tel est le cas, pourquoi la Thora a-t-elle distingué entre la situation où « il n'y a pas malheur » et celui où « il y a eu malheur » ? Dans les deux cas, le coupable paye son dû et s'en va !

Et si la Thora voulait dire que le coupable est lui-même passible de mort, pourquoi a-t-elle utilisé une expression (« personne en place de personne ») dont l'analogie remarquable avec celles qui entraînent le paiement d'indemnités conduisent à penser que tel est aussi le cas dans la situation présente ?

Il semble que là aussi, comme nous l'avons remarqué dans l'introduction à la paracha, la Thora tient à exprimer tout d'abord un principe de valeur absolu et sans équivoque, même si, dans le passage au monde de la réalité, il perd de sa signification originelle. De quelle valeur s'agit-il donc ici ?

Ce passage traite de trois dommages différents : meurtre des fœtus, meurtre de la femme, blessure. De l'ordre des versets, il apparaît clairement que la Thora considère le meurtre de la femme comme le cas le plus grave et celui des fœtus comme étant de gravité moindre. Le cas où il y a blessure est intermédiaire, moins grave que le meurtre de la femme mais plus grave que le meurtre des fœtus. C'est pourquoi, dans le cas du meurtre de la femme, il est dit « tu donneras personne en place de personne », dont le sens littéral est « peine de mort », alors que dans le cas de la mort des fœtus il est dit « punir, il sera puni… et il donnera à dire d'experts » qui signifie paiement d'indemnités. Enfin, dans le cas de blessure, la Thora dit « œil en place d'œil, dent en place de dent… » dont le sens littéral est que le coupable devrait subir le même préjudice que celui qu'il a infligé à son prochain.

Cela signifie que le meurtre d'une personne ou même une blessure qui lui faite ne peuvent s'évaluer en termes pécuniaires. Lorsqu'une personne a été tuée, il ne s'agit pas d'un dommage financier, mais de la perte irrémédiable d'une présence irremplaçable. De même, rendre quelqu'un infirme pour le restant de ses jours est un acte qui ne peut se payer par une indemnité financière. Par contre, la perte des fœtus, malgré toute sa gravité et la souffrance qui l'accompagne, est une atteinte portée à quelqu'un qui n'a pas encore accédé à l'être ; l'atteinte a été portée à l'espérance des parents comme nous l'avons expliqué ci-dessus. Il faut souligner qu'en imposant le paiement d'une indemnité pour les fœtus, la Thora veut montrer que, bien qu'il s'agisse d'un cas moins grave que le meurtre ou même la blessure de la femme, il n'y a pas là matière à mépriser l'espérance de vie qui a été avortée.

En fait, nous n'infligeons pas au coupable une blessure analogue à celle qu'il a causée à son prochain. En effet, une telle sanction n'est utile à personne et ne fait rien progresser. Même si du point de vue de la justice

absolue c'est cela qu'il aurait fallu faire, dans le monde de la réalité où nous vivons il apparaît qu'une indemnité financière payée à la victime est bien plus utile.
Tel est aussi le cas du meurtrier qui cherchait à tuer quelqu'un et a tué par mégarde quelqu'un d'autre. En vérité, il est passible de mort, puisqu'il avait l'intention de tuer et, passant à l'acte, il a tué effectivement. Mais malgré tout, tout bien considéré, le meurtre de cette personne a été accidentel et non intentionnel. La Thora dénonce donc la gravité de son acte et le dit passible de mort : ayant voulu tuer, il n'a plus droit à la vie. Mais concrètement (selon certaines opinions), sa peine sera commuée en paiement d'indemnités.

כד עַ֤יִן תַּ֙חַת עַ֔יִן שֵׁ֥ן תַּ֖חַת שֵׁ֑ן יָ֣ד
תַּ֔חַת יָ֖ד רֶ֥גֶל תַּ֖חַת רָֽגֶל׃

כד עֵינָא חֲלָף עֵינָא שִׁנָּא
חֲלָף שִׁנָּא יְדָא חֲלָף יְדָא
רִגְלָא חֲלָף רִגְלָא׃

24 œil en place d'œil, dent en place de dent, main en place de main, pied en place de pied ;

Rachi	רש"י
(24) **ŒIL EN PLACE D'ŒIL.** Celui qui rend aveugle l'œil de son prochain devra l'indemniser de la valeur de son œil, selon l'évaluation de sa dépréciation sur le marché aux esclaves. Il en va ainsi dans tous les cas, et non que l'on ampute réellement l'auteur du coup du membre correspondant, comme enseigné par nos maîtres.	(כד) **עַ֤יִן תַּ֙חַת עַ֔יִן.** סְמָא עֵין חֲבֵרוֹ נוֹתֵן לוֹ דְּמֵי עֵינוֹ כַּמָּה שֶׁפִּחֲתוּ דָּמָיו לִמְכּוֹר בַּשּׁוּק, וְכֵן כֻּלָּם, וְלֹא נְטִילַת אֵבֶר מַמָּשׁ, כְּמוֹ שֶׁדָּרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ בְּפֶרֶק הַחוֹבֵל (בבא קמא פד ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Rachi, suivant les Sages, explique que « œil en place d'œil » ne signifie pas qu'il faille crever l'œil de celui qui a éborgné son prochain, mais qu'il devra lui payer le prix de son œil. Et telle est la règle pour tous les dommages causés aux membres de la victime. Le montant de l'indemnité est calculé d'après la différence de valeur de cette personne « sur le marché aux esclaves » avant et après la blessure. (Cf. aussi ce que Rachi a écrit ci-dessus sur verset 19, à propos de « seulement son chômage »).

_____ Questionnement _____

Combien d'encre a été versée et que de plumes se sont brisées dans l'effort de justifier et de démontrer la vérité de la Thora orale au sujet de cette question, connue dans la culture générale comme la « loi du

talion » qui y voit un principe de brutale vengeance – « œil pour œil, dent pour dent ! » – tandis que la tradition d'Israël a toujours enseigné qu'il s'agit d'un dédommagement financier. Le Talmud et ses commentateurs à travers les âges en ont abondamment traité et il n'est pas dans notre intention de revenir ici sur ce qui a déjà été suffisamment répété.

Nous avons expliqué plus haut que la Thora avait choisi de se servir d'une expression se prêtant à une interprétation erronée afin de nous enseigner qu'en vérité, en stricte justice, il eut fallu infliger à l'auteur du dommage très exactement ce qu'il avait causé à sa victime. Telle est l'exigence de justice, et aucun dédommagement financier ne pourra compenser la perte du membre perdu. Le paiement imposé à l'auteur du dommage n'est pas une sanction idéale ; il constitue un compromis avec le monde de la réalité. Mais il faut que le coupable ait conscience de la gravité de son acte, qu'à cause de lui il y a dans le monde un estropié qui ne sera jamais plus un être entier. La Thora, pour ainsi dire, clame son indignation pour le tort causé à la victime, tort pour lequel il n'existe pas de réparation adéquate.

כה כְּוִיָּהּ תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פֶּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה׃ ס

כה כְּוִיָּה חֲלָף כְּוִיָּה פִּדְעָא חֲלָף פִּדְעָא מַשְׁקוֹפִי חֲלָף מַשְׁקוֹפִי׃

25 brûlure en place de brûlure, plaie en place de plaie, contusion en place de contusion.

Rachi	רש"י
(25) **BRÛLURE EN PLACE DE BRÛLURE.** Il s'agit d'une blessure produite par le feu. Il était question jusqu'ici de blessures entraînant une dépréciation de valeur. À présent, il n'est plus question de dépréciation, mais de douleur, comme celle occasionnée par le contact d'une broche brûlante sur les ongles. On procède à l'estimation de la somme qu'un homme semblable à celui-ci réclamerait pour accepter de subir une telle douleur.	(כה) **כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה.** "מִכְוֵת אֵשׁ" (ויקרא יג, כד). וְעַד עַכְשָׁיו דִּבֵּר בְּחַבָּלָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ פְּחָת דָּמִים, וְעַכְשָׁיו בְּשֶׁאֵין בָּהּ פְּחָת דָּמִים אֶלָּא צַעַר, כְּגוֹן כְּוָאוֹ בִּשְׁפּוֹד עַל צִפָּרְנָיו (מכילתא). אוֹמְדִים כַּמָּה אָדָם כַּיּוֹצֵא בָּזֶה רוֹצֶה לִטּוֹל לִהְיוֹת מִצְטַעֵר כָּךְ (משנה בבא קמא פג ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Une brûlure est une blessure provoquée par le feu. On trouve de même dans le Lévitique (XIII, 24) l'expression *mikhvat ech*, « brûlure de feu » qui associe la notion de *kéviya* avec le feu.

Ce verset semble poursuivre le sujet du verset précédent, détaillant diverses sortes de blessures et de lésions. Rachi explique la différence de nature entre les deux versets. Le premier, « œil en place d'œil, dent en place de dent, main en place de main, pied en place de pied » traite de lésions graves qui provoquent chez la victime une infirmité permanente qui diminuent sa « valeur marchande ». Cette dévaluation donne lieu au

paiement d'une indemnité appelée « dommage »[93]. Le deuxième verset, quant à lui, « brûlure en place de brûlure, plaie en place de plaie, contusion en place de contusion », traite des cas où la lésion se guérit sans infirmité permanente et sans diminuer la valeur de la victime, bien qu'elle lui cause souffrance et douleur. Ce verset innove en ce qu'il fonde le paiement d'une indemnité qui sera nommée « prix de la douleur » (voir Rachi ci-dessus verset 18). Deux cas de figure doivent être distingués : « brûlure en place de brûlure » traite du cas où il y a « douleur » sans « dommage » ; la victime ne reste pas handicapée à vie, le paiement porte sur la seule douleur. « Plaie en place de plaie » traite du cas où la « douleur » s'ajoute au « dommage », comme Rachi l'explique ci-après. Le verset dénombre trois types de lésions ne laissant pas de défaut permanent et ne comportant que douleur : Brûlure, plaie, contusion.

Rachi explique que nous apprenons de la brûlure l'obligation du paiement du « prix de la douleur » même lorsque la lésion ne laisse aucune trace sur le corps de la victime et où la douleur se limite au moment de l'agression[94]. Par exemple, lorsqu'une broche brûlante est mise au contact d'un ongle, ce qui ne laisse pas de trace mais provoque une douleur[95]. Rachi expliquera par la suite ce que nous apprenons de « plaie » et de « contusion ».

Comment évaluer la douleur de quelqu'un d'un point de vue financier ? On ne peut pas procéder ici à l'estimation de sa « valeur marchande » puisque la lésion n'a pas laissé de trace et qu'il n'y a donc pas eu dévaluation.

---

[93] Rachi n'explique pas ce que nous avons à apprendre du fait que la Thora a énuméré œil, main et pied.

[94] D'après Rachi sur Baba Qama 83b, apud *bémasmer*.

[95] Du point de vue halakhique, les Sages ont déduit de ce passage divers types de souffrances qui ne laissent pas de trace, comme épuiser quelqu'un en le chargeant de pierres, ou le geler en le couvrant de glace, ou le frapper sur les ongles. Rachi a tenu à donner l'exemple d'une souffrance infligée par le feu pour rester en phase avec le verset.

Rachi explique, d'après la michna : on procède à une estimation en se référant à la somme qu'une personne « semblable », c'est-à-dire aussi délicate que la victime[96], réclamerait pour subir une telle douleur[97].

Rachi	רש"י
UNE PLAIE. Il s'agit d'un coup qui provoque une effusion de sang, qui blesse la chair ; en français médiéval : « navredure ». Il sera procédé selon le cas : s'il y a dépréciation de la valeur, on paiera le dommage. S'il doit s'aliter, on indemnisera l'incapacité de travail, les frais médicaux, la honte subie et la douleur. De ce verset, qui paraît superflu, nos maîtres déduisent, dans le huitième chapitre de Baba Qama (page 85b), que l'on est tenu de dédommager pour la douleur même s'il y a eu indemnisation pour le dommage physique. La réparation pour la perte de la main ne rend pas quitte de celle due pour la souffrance et l'auteur n'est pas autorisé à prétendre que,	**פֻּצַע**. הִיא מַכָּה הַמּוֹצִיאָה דָּם שֶׁפֻּצַע אֶת בְּשָׂרוֹ נברדור"א בלע"ז הַכֹּל לְפִי מַה שֶּׁהוּא אִם יֵשׁ בּוֹ פְּחָת דָּמִים נוֹתֵן נֵזֶק וְאִם נָפַל לַמִּשְׁכָּב נוֹתֵן שֶׁבֶת וְרִפּוּי וּבֹשֶׁת וְצַעַר. וּמִקְרָא זֶה יֶתֶר הוּא וּבְהַחוֹבֵל (בבא קמא פה ע"ב) דָּרְשׁוּהוּ רַבּוֹתֵינוּ לְחַיֵּב עַל הַצַּעַר אֲפִלּוּ בְּמָקוֹם נֵזֶק, שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁנּוֹתֵן לוֹ דְּמֵי יָדוֹ אֵין פּוֹטְרִין אוֹתוֹ מִן הַצַּעַר לוֹמַר: הוֹאִיל וְקָנָה יָדוֹ יֵשׁ עָלָיו לְחָתְכָהּ בְּכָל מַה שֶּׁיִּרְצֶה. אֶלָּא אוֹמְרִים: יֵשׁ לוֹ לְחָתְכָהּ בְּסָם שֶׁאֵינוֹ מִצְטַעֵר כָּל כָּךְ, וְזֶה חֲתָכָהּ בְּבַרְזֶל וְצִעֲרוֹ:

[96] Rachi, dans son commentaire sur Baba Qama 83b écrit : « La souffrance est proportionnelle à la délicatesse du sujet. » Mais Maïmonide (Règles des torts, II, 9) affirme : « Quelle est la valeur de la souffrance ? On juge toujours en fonction de la victime. Il est des personnes faibles et délicates mais très riches. Leur donnerait-on beaucoup d'argent qu'ils n'accepteraient pas de subir la moindre souffrance. Et il y a des gens besogneux , forts et pauvres qui, pour une pièce de monnaie, sont prêts à subir de grandes peines. C'est en fonction de cela qu'on procède à l'évaluation et qu'on détermine le prix de la douleur. Le rav Chmouel Chtrachen de Vilna affirme que les positions de Rachi et de Maïmonide sont en désaccord, le prix de la douleur ne dépendant pas de la fortune de la victime mais seulement de sa délicatesse.

[97] Rachi a recopié le texte de la michna sans expliciter son avis sur la question. Voir le commentaire de rabbénou Acher sur la michna qui donne deux modèles d'évaluation.

Rachi

s'étant vu adjuger la propriété de la main [du fait qu'il a payé le dommage], il lui est devenu loisible de la couper comme bon lui semblerait. On lui rétorquera qu'il n'avait qu'à la couper en utilisant un produit rendant insensible à la douleur, au lieu d'employer un outil en fer d'un emploi générateur de souffrance.

_____ Éclaircissement _____

La différence entre une plaie et une contusion tient au fait qu'une plaie saigne tandis qu'une contusion provoque un hématome sans hémorragie, une « plaie sèche ». Comme nous l'avons vu, ce verset traite du cas où la victime n'a pas été rendue infirme par le coup reçu et sa valeur n'en a pas été diminuée quelle qu'ait été la nature de la blessure, plaie ou contusion.

Nous avons aussi vu plus haut que « brûlure en place de brûlure » nous apprend le cas de la douleur où il n'y a pas eu dommage. Pourquoi la Thora doit-elle ajouter le cas de la douleur provoquée par une blessure sanglante ?

On en apprend que le paiement pour le dommage n'exempte pas d'un paiement supplémentaire pour la douleur. On aurait pu imaginer que le paiement de l'indemnité de dommage serait supposé rendre quitte de l'indemnité de douleur, puisqu'elle doit couvrir la blessure et que c'est elle qui est source de douleur. C'est pourquoi la Thora enseigne que le « dommage » et le « prix de la douleur » sont deux préjudices distincts qui méritent tous deux réparation.

Rachi

UNE CONTUSION. Il s'agit d'un coup provoquant un hématome, sans que le sang coule à l'extérieur, faisant rougir la

רש"י

חֲבוּרָה. הִיא מַכָּה שֶׁהַדָּם נִצְרָר בָּהּ וְאֵינוֹ יוֹצֵא אֶלָּא שֶׁמַּאֲדִים הַבָּשָׂר כְּנֶגְדּוֹ. [וְלָשׁוֹן חֲבוּרָה טי"א בלע"ז

Rachi	רש"י
chair. Le mot se dit : « taje » en français médiéval, comme dans : « le léopard change-t-il ses taches ? » (Jérémie XIII, 23). Le Targoum Onqélos rend le mot par un terme signifiant : « frappement », en français médiéval : « batedure », le même que dans : « brûlés par le vent d'est » (Genèse XLI, 6), qu'il traduit par : « battus par le vent », et dans : « sur le linteau » (Chémoth XII, 7), sur lequel vient « battre » la porte.	(כֶּתֶם)], כְּמוֹ "וְנָמֵר חֲבַרְבּוּרוֹתָיו" (ירמיה יג, כג); וְתַרְגּוּמוֹ 'מַשְׁקוֹפֵי', לָשׁוֹן חֲבָטָה, בטידור"א בלע"ז (מַכָּה) וְכֵן "שְׁדוּפוֹת קָדִים" (בראשית מא, ו), 'שְׁקִיפָן קָדוּם' חֲבוּטוֹת בָּרוּחַ. וְכֵן "עַל הַמַּשְׁקוֹף" (לעיל יב, ז), עַל שֵׁם שֶׁהַדֶּלֶת נוֹקֵשׁ עָלָיו:

_____ Éclaircissement _____

Contrairement à la plaie, la contusion ne saigne pas mais provoque un hématome qui provoque une tache rouge sur la peau.

La preuve que le mot hébreu *ḥaboura* n'est qu'une contusion qui ne laisse comme marque qu'une tache, Rachi l'apporte d'un verset de Jérémie : « le nègre changerait-il de peau, le léopard ses taches ? » et le mot tache est de la même racine que *ḥaboura*.

Onqélos a traduit ici « contusion » par un mot rendu en français médiéval par « batedure », c'est-à-dire « frappement ». Rachi justifie la traduction d'Onqélos par deux exemples montrant que la racine CH-Q-F signifie « battre ». Le premier est emprunté à Onqélos lui-même, le second à la Thora :

Dans la Genèse, le Pharaon rêve et voici qu'après les beaux épis poussent « sept épis maigres et battus par le vent d'est ». Onqélos traduit « battus *(chqifan)* par le vent d'est ».

La deuxième preuve apportée par Rachi concerne le linteau de la porte, appelé en hébreu *machqof*, parce que la porte vient le « battre » (ce que Rachi appuie ci-dessus dans son commentaire sur ce verset à partir du Targoum ici !)

_____ Questionnement _____

« Brûlure en place de brûlure » nous a appris l'obligation de l'indemnité de douleur même en l'absence de dommage pour une lésion ne laissant pas de trace.
« Plaie en place de plaie » nous a appris l'obligation de l'indemnité de douleur en plus du paiement du dommage (voir ci-dessus).
« Contusion en place de contusion » nous a appris l'obligation de l'indemnité de douleur pour une contusion ayant laissé une trace, mais n'ayant pas provoqué de dommage.
Pourquoi est-il nécessaire de préciser le paiement de la douleur dans tous ces cas.
C'est parce que le paiement du « prix de la douleur » est une condamnation n'allant pas de soi. La douleur n'a pas provoqué de perte monétaire ni de dévaluation de la victime. Mais voici que la Thora enseigne que dans tous les cas où une douleur a été causée à quelqu'un, le coupable doit indemniser sa victime, quelles que soient – ou ne soient pas – les séquelles de la blessure. Cette indemnité pour la douleur n'est pas incluse dans l'indemnisation du dommage si tant est qu'il y en ait eu.
La douleur n'est donc pas, pour la Thora, un épiphénomène secondaire. Elle possède une réalité en soi qui doit être prise en compte. Infliger une douleur est grave, car la souffrance est une réalité tangible pour celui qui souffre qu'il faut absolument éviter. Cette précision est nécessaire pour éviter que l'on ne considère la souffrance que comme quelque chose de marginal. Peut-être même est-ce sur cette base que les Sages ont jugé qu'il fallait lever certains interdits rabbiniques afin d'éviter une souffrance, selon la formule « les Maîtres n'ont pas légiféré pour le cas où il y a souffrance »[98].

[98] Kétoubot 60a.

כו וְכִי־יַכֶּה אִישׁ אֶת־עֵין עַבְדּוֹ
אוֹ־אֶת־עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי
יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ׃ כז וְאִם־שֵׁן
עַבְדּוֹ אוֹ־שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי
יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ׃ פ

כו וַאֲרֵי יִמְחֵי גְּבַר יָת עֵינָא
דְּעַבְדֵּיהּ אוֹ יָת עֵינָא
דְּאַמְתֵּיהּ־וִיחַבְּלִנַּהּ לְבַר
חוֹרִין יִפְטְרִנֵּיהּ חֲלָף עֵינֵיהּ׃
כז וְאִם שִׁנָּא דְּעַבְדֵּיהּ אוֹ
שִׁנָּא דְּאַמְתֵּיהּ יַפִּיל־לְבַר
חוֹרִין יִפְטְרִנֵּיהּ חֲלָף שִׁנֵּיהּ׃

26 Si un homme frappe l'œil de son serviteur ou de sa servante et le détruit, il le renverra libre contre son œil ; 27 et s'il fait tomber une dent de son serviteur ou de sa servante, il le renverra libre contre sa dent.

Rachi	רש"י
(26) **L'ŒIL DE SON SERVITEUR**. Il s'agit ici du serviteur cananéen. Quant au serviteur hébreu, il ne sort pas suite à la destruction de sa dent ou de son œil, comme expliqué à propos de : « … elle ne sortira pas comme sortent les serviteurs » (supra verset 7).	(כו) **אֶת עֵין עַבְדּוֹ**. כְּנַעֲנִי, אֲבָל עִבְרִי אֵינוֹ יוֹצֵא בְּשֵׁן וָעַיִן כְּמוֹ שֶׁאָמַרְנוּ אֵצֶל "לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים" (לעיל פסוק ז):

_____ Éclaircissement _____

Chaque fois qu'il est question d'un « esclave », il faut déterminer s'il s'agit de l'esclave hébreu ou de l'esclave cananéen.

Ce passage enseigne que celui qui fait tomber une dent de son esclave – homme ou femme – ou lui crève un œil, doit l'affranchir en contrepartie. Rachi explique que c'est seulement dans le cas d'un esclave cananéen et que cette règle ne s'applique aucunement au cas de l'esclave hébreu. Ci-dessus au verset 7, Rachi a expliqué que la servante hébreue

n'est pas libérée en contrepartie de sa dent ou de son œil et le cas de l'esclave hébreu se déduit de celui de la servante.

_____ Questionnement _____

L'esclave hébreu, contrairement à l'esclave cananéen, n'est pas la propriété de son maître. Celui-ci n'a pas le droit de le battre et tout dommage qu'il lui cause relève exactement des mêmes lois que celles qui régissent les relations entre hommes libres. L'auteur du dommage paiera à sa victime tous les dédommagements auxquels la Thora l'astreint.

Rachi

EN PLACE DE SON ŒIL. Il en va de même pour les vingt-quatre extrémités des membres, à savoir les doigts et les orteils, les deux oreilles, le nez et le membre viril. Et pourquoi le texte parle-t-il de la dent et de l'œil ? Parce que s'il n'avait parlé que de l'œil, sans citer la dent, j'aurais fait le raisonnement suivant : « De même que l'œil a été créé en même temps que lui, de même en est-il de tout organe qui a été créé en même temps que lui. Or, la dent n'a pas été créée en même temps que lui. » Et s'il n'avait parlé que de la dent, sans citer l'œil, j'aurais raisonné : « Y compris une dent de lait, qui est remplaçable. » Voilà pourquoi il parle de l'œil.

רש"י

תַּחַת עֵינוֹ. וְכֵן בְּכ"ד רָאשֵׁי אֵבָרִים: אֶצְבְּעוֹת הַיָּדִים וְהָרַגְלַיִם, וּשְׁתֵּי אָזְנַיִם, וְהַחוֹטֶם, וְרֹאשׁ הַגִּוִּיָּה שֶׁהוּא גִּיד הָאָמָה (קידושין כה ע"א). וְלָמָּה נֶאֱמַר שֵׁן וְעַיִן? שֶׁאִם נֶאֱמַר עַיִן וְלֹא נֶאֱמַר שֵׁן, הָיִיתִי אוֹמֵר מַה עַיִן שֶׁנִּבְרָא עִמּוֹ אַף כָּל שֶׁנִּבְרָא עִמּוֹ, וַהֲרֵי שֵׁן לֹא נִבְרָא עִמּוֹ. וְאִם נֶאֱמַר שֵׁן וְלֹא נֶאֱמַר עַיִן, הָיִיתִי אוֹמֵר אֲפִילוּ שֵׁן תִּינוֹק שֶׁיֵּשׁ לָהּ חֲלִיפִין, לְכָךְ נֶאֱמַר עַיִן (מכילתא; קידושין כד ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Bien que les règles d'affranchissement de l'esclave pour cause de blessure aient été formulées spécifiquement à propos de l'œil et de la

dent, elles s'appliquent pour toutes les autres « extrémités des membres » énumérées par Rachi.
La dent et l'œil servent seulement de modèles de celles-ci. Ils ont été choisis en raison de deux caractéristiques spécifiques : l'œil est « créé » en même temps que l'homme (c'est-à-dire qu'il est présent à la naissance) et reste permanent. La dent n'est pas créée avec l'homme et pousse à divers stades ultérieurs, remplaçant les dents de lait apparues elles-mêmes après la naissance. Si l'œil avait été dit seul, on n'aurait pas pu en déduire le cas des dents. Si on n'avait dit que la dent, on aurait pu en conclure que la règle s'appliquait même pour les dents de lait.
Dès lors que les deux ont été énoncés, on en déduit que cela concerne les « extrémités des membres » présents ou non à la naissance et qui ne repoussent pas lorsqu'ils tombent.

_____ Questionnement _____

Si la Thora n'avait mentionné qu'un seul membre, on aurait pensé que seuls des membres comparables étaient concernés par la règle
La Thora a donc dû donner deux exemples ; et afin que nous ne croyions pas qu'elle ne s'appliquait qu'à ces deux-là elle les a choisis avec une différence spécifique à chacune afin que nous puissions appliquer le principe d'exégèse par généralisation à partir de deux cas.

כח וְכִי־יִגַּח שׁוֹר אֶת־אִישׁ אוֹ אֶת־אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי׃

כח וַאֲרֵי יִגַּח תּוֹרָא יָת גֻּבְרָא אוֹ יָת אִתְּתָא וִימוּת אִתְרְגָמָא יִתְרְגֵים תּוֹרָא וְלָא יִתְאֲכִיל יָת בִּסְרֵיהּ וּמָרֵיהּ דְּתוֹרָא יְהֵי זָכָא׃

28 Et si un bœuf heurte un homme ou une femme et qu'il en meure, lapidé le bœuf sera lapidé et sa chair ne sera pas mangée ; et le propriétaire du bœuf est nettoyé*.

Rachi	רש"י
(28) **ET SI UN BŒUF HEURTE.** Un bœuf ou tout autre animal, domestique ou sauvage ou volatile, mais le texte a parlé en termes actuels.	(כח) **וְכִי יִגַּח שׁוֹר.** אֶחָד שׁוֹר וְאֶחָד כָּל בְּהֵמָה וְחַיָּה וָעוֹף אֶלָּא שֶׁדִּבֶּר הַכָּתוּב בָּהוֹוֶה (תוספתא בבא קמא פ"ו ה"ז):

_____ Éclaircissement _____

Les Sages ont enseigné que bien que la Thora n'ait mentionné spécifiquement que le bœuf, il sert en fait de modèle et la règle s'applique à tous les animaux, domestiques, sauvages et volatiles[99].

---

* Le mot hébreu du verset, *naqi*, signifie littéralement « propre ». Il est utilisé aussi pour exprimer l'innocence et c'est ainsi que traduit le rabbinat français : « le propriétaire du bœuf est innocent. » Nous avons choisi cette manière de traduire pour préserver l'ambiguité sur laquelle « joue » le midrach analysé par Rachi. (NdT)

99 Ainsi en est-il des dommages du puits (« et qu'y tombe un bœuf ou un âne »), des paiements du double (« bœuf ou âne ou agneau »), de la restitution d'un objet perdu (« tu ne verras pas le bœuf de ton frère ou son agneau errant… et de même feras-tu pour son âne ») et d'autres encore. La Thora mentionne chaque fois certains animaux, mais la règle s'applique à tous les animaux. De même en ce qui concerne le bœuf qui a heurté, il ne s'agit pas que de lui mais de tout animal se trouvant sous la responsabilité de quelqu'un : il est reponsable des dommages causés.

Le texte a parlé en termes actuels, c'est-à-dire que les exemples cités appartiennent aux situations courantes. Pour ce qui est des dommages causés par le bœuf, il s'agit d'un cas de figure classique d'un animal dont le propriétaire est responsable et qui est susceptible de provoquer des nuisances à son environnement.

_____ Questionnement _____

Cette déduction est parfaitement logique, car il n'y a pas lieu de dire que seuls les dommages causés par son bœuf relèveraient de la responsabilité du propriétaire et non ceux causés par d'autres animaux lui appartenant.

Rachi	רש"י
ET SA CHAIR NE SERA PAS MANGÉE. Du moment qu'il est écrit : « lapider, le bœuf sera lapidé », ne sais-je pas que c'est une charogne, et que la charogne est interdite à la consommation ? Qu'enseignent les mots : « et sa chair ne sera pas mangée » ? Même si on l'a égorgé convenablement après l'énoncé du verdict, on n'a pas le droit de le manger.	**וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ.** מִמַּשְׁמָע שֶׁנֶּאֱמַר "סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר", אֵינִי יוֹדֵעַ שֶׁהוּא נְבֵלָה וּנְבֵלָה אֲסוּרָה בַּאֲכִילָה? אֶלָּא מַה תַּלְמוּד לוֹמַר "וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ" שֶׁאֲפִלּוּ שָׁחֲטוֹ לְאַחַר שֶׁנִּגְמַר דִּינוֹ אָסוּר בַּאֲכִילָה.
Et d'où sait-on qu'il est interdit d'en tirer profit ? La Thora a dit : « et le propriétaire du bœuf est nettoyé », comme si l'on disait à quelqu'un : « Untel est sorti nettoyé de ses biens et il ne lui en reste plus aucun profit ». et ceci est le sens midrachique. Quant au sens littéral, c'est celui du verset : étant donné que l'on	בְּהַנָּאָה מִנַּיִן, תַּלְמוּד לוֹמַר "וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי", כְּאָדָם הָאוֹמֵר לַחֲבֵרוֹ יָצָא פְּלוֹנִי נָקִי מִנְּכָסָיו וְאֵין לוֹ בָּהֶם הַנָּאָה שֶׁל כְּלוּם וְזֶה מִדְּרָשׁוֹ. וּפְשׁוּטוֹ, כְּמַשְׁמָעוֹ: לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר בְּמוּעָד "וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת" (פסוק כט), הֵצֶרֶךְ לוֹמַר בְּתָם "וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי" (מכילתא; בבא קמא מא

Rachi	רש"י
va dire (verset 29), à propos du bœuf prévenu, que « son propriétaire aussi sera mis à mort », il devait dire à propos du bœuf paisible, que « le propriétaire du bœuf est lavé » de toute culpabilité.	ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le commentaire de Rachi se subdivise ici en deux parties. Il explique d'abord les mots « et sa chair ne sera pas mangée » et ensuite l'expression « et le propriétaire du bœuf est innocent », d'abord d'après le midrach, puis d'après le sens simple.

« Lapidé le bœuf sera lapidé et sa chair ne sera pas mangée »

Tous les Juifs savent qu'il n'est permis de manger la chair des animaux purs qu'après qu'ils ont été abattus conformément aux règles de la *cachrouth*. Il est donc évident que ce bœuf qui a été lapidé ne remplit pas cette condition et il est interdit à la consommation comme toute charogne. Pourquoi la Thora prend-elle la peine de stipuler une évidence : « et sa chair ne sera pas mangée » ?

Rachi explique : ce bœuf est interdit à la consommation dès que le tribunal a rendu son verdict et l'a condamné à être lapidé. Et même si, contrevenant à la décision du tribunal, quelqu'un le faisait abattre dans les règles, sa chair est néanmoins interdite.

« ...et le propriétaire du bœuf est nettoyé »

Selon le midrach, cette expression, comme toutes les précédentes, se rapporte au bœuf lui-même et signifie : le bœuf sera lapidé, sa chair est interdite à la consommation, et il est aussi interdit d'en retirer le moindre profit. Cette dernière interdiction est impliquée dans l'expression « ...et le propriétaire du bœuf est nettoyé » qui signifie qu'il a perdu le bœuf tout entier et qu'il ne lui en reste rien. Dépossédé de son bœuf, il en a été « nettoyé » !

Mais Rachi signale aussitôt que tel n'est pas le sens simple du verset. Pour commencer, le sens attribué par le midrach au mot *naqi* n'est pas le sens usuel, lequel est toujours « acquitté », c'est-à-dire « innocent »

(voir par exemple ci-après XXXIV, 7) ou encore Deutéronome XIX, 10 : « et ne sera pas versé du sang innocent dans ton pays » et aussi, Genèse XXIV, 41 : « et si on te la donne pas, tu seras quitte de ce serment que je te fais prêter. »
Deuxièmement, Rachi compare ce verset au suivant et montre que tous deux doivent nécessairement se rapporter au propriétaire ; de même que dans le suivant la Thora conclut à la culpabilité du propriétaire et au verdict le concernant, le présent verset conclut à son innocence et l'acquitte. Nous apprenons ainsi que ce propriétaire d'un bœuf meurtrier n'est pas considéré comme assassin et ne mérite donc pas la mort.
Mais pourquoi les Sages ont-ils dévié du sens simple du verset pour l'interpréter dans le sens de l'interdiction de tirer profit de ce bœuf ? Il semble que l'expression reste problématique même à la simple lecture ; le propriétaire serait-il lavé de toute responsabilité ? C'est pourtant son animal qui a causé mort d'homme ! Peut-on affirmer qu'il n'y est pour rien !? De plus, si le bœuf n'a pas tué mais seulement causé un dommage matériel, son propriétaire doit payer et on ne le considère pas quitte de toute responsabilité. À plus forte raison devrait-on juger ainsi lorsque la conduite de ce bœuf a coûté la vie d'un homme.
Sans compter que cette expression n'ajoute rien. Si le verset s'était contenté de dire que le bœuf serait lapidé et que sa chair ne serait pas mangée, sans rien dire de plus, n'aurions-nous pas conclu au fait que le propriétaire est quitte ?

_____ Questionnement _____

« Et sa chair ne sera pas mangée »

Pourquoi un bœuf qui a causé mort d'homme est-il interdit à la consommation ?
C'est sans doute parce qu'il nous faut apprendre à détester tout acte meurtrier. Loin de nous de tirer un quelconque profit d'une propriété qui a provoqué la mort. Nous devons nous en écarter et la repousser.

Cette interdiction est incluse dans les lois de la *cachrouth* et même si le bœuf a été abattu dans les règles il est défendu d'en manger.

« ...et le propriétaire du bœuf est nettoyé »

À la suite de nos explications dans l'Éclaircissement, il semble bien que l'interprétation des Sages ne soit pas très éloignée du sens simple. Au contraire, le sens simple et l'interprétation des sages se conjuguent et se complètent. Le sens simple nous a appris que le propriétaire du bœuf n'était pas passible de mort, mais il est toutefois sanctionné par la perte de son bœuf – « lapidé le bœuf sera lapidé et sa chair ne sera pas mangée ». C'est à dire que l'interdiction de manger la chair de ce bœuf n'est pas un problème de *cacherouth*, mais une sanction. C'est ce que la Thora orale nous enseigne. En interdisant de tirer de ce bœuf le moindre profit, tant avant qu'après sa lapidation, elle indique que l'interdiction d'en manger constituait une sanction pour le propriétaire.

כט וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם־בְּעָלָיו יוּמָת׃

כט וְאִם תּוֹר נַגָּח הוּא מֵאֶתְמָלִי וּמִדְּקַמּוֹהִי וְאִתַּסְהַד בְּמָרֵיהּ וְלָא נַטְרֵיהּ וְיִקְטוֹל גְּבַר אוֹ אִתָּא תּוֹרָא יִתְרְגֵים וְאַף מָרֵיהּ יִתְקְטִיל׃

29 Et si c’est un bœuf violent, d’hier et d’avant-hier et il a été témoigné contre son propriétaire et celui-ci ne l’a pas surveillé et qu’il a fait mourir un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé et son propriétaire aussi sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(29) D’HIER ET D’AVANT-HIER. Soit trois agressions.	(כט) **מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם.** הֲרֵי שָׁלֹשׁ נְגִיחוֹת:
ET IL A ÉTÉ TÉMOIGNÉ CONTRE SON PROPRIÉTAIRE. Il s’agit d’un avertissement devant témoins, comme (Genèse XLIII, 3) : « l’homme nous a avertis devant témoins … »	**וְהוּעַד בִּבְעָלָיו.** לְשׁוֹן הַתְּרָאָה בְּעֵדִים כְּמוֹ "הָעֵד הֵעִיד בָּנוּ הָאִישׁ" (בראשית מג, ג):

_____ Éclaircissement _____

Le verset précédent traitait d’un bœuf « paisible » qui a attaqué et tué un homme. Le présent verset traite quant à lui d’un bœuf déjà connu pour son agressivité (cf. Rachi à la fin de son commentaire précédent). Le bœuf paisible est condamné à être lapidé, mais son propriétaire est quitte : il n’est pas considéré comme assassin, tandis que dans le cas du bœuf « prévenu » la Thora dit qu’il sera lapidé et que son propriétaire aussi sera mis à mort.

Qu'est-ce qu'un bœuf « prévenu » ?
Rachi explique que le terme hébreu *mouăd* (מועד) se rattache à la racine *ĕd* qui signifie « témoin ». Cela signifie que des témoins ont déposé devant le tribunal contre ce bœuf et que son propriétaire a été dûment averti du fait que son bœuf avait attaqué. Tel est également le sens des propos de Yéhouda à Jacob : « l'homme nous a avertis devant témoins disant : vous ne verrez pas ma face sans que votre frère soit avec vous. » C'est-à-dire qu'il nous a mis en garde de ne pas oser revenir acheter du blé sans amener Benjamin avec nous (cf. Rachi sur ce passage).
Après combien d'agressions et d'avertissements le bœuf réputé « paisible » change-t-il de statut et devient « prévenu » ?
Il ressort du commentaire de Rachi qu'après trois agressions le bœuf « paisible » est déclaré agressif et dangereux. Mais ce n'est qu'après la quatrième agression, son propriétaire ne l'ayant pas convenablement surveillé, qu'il sera jugé en tant que tel et que son propriétaire sera considéré comme assassin.
L'expression « d'hier et d'avant-hier » se réfère à deux agressions, en deux jours d'affilée, la veille et l'avant-veille, en plus de celle qui s'est produite le jour même et qui a été évoquée dans le verset précédent. Il y a donc eu trois agressions, aujourd'hui, hier et avant-hier, ce que Rachi indiquera encore dans son commentaire sur le verset 36.
Voici donc la lecture du verset selon Rachi : si, après trois agressions rapportées par témoins devant le tribunal et ayant donné lieu à avertissements au propriétaire d'avoir à surveiller son bœuf, celui-ci attaque encore une fois – la quatrième ! – et que cette fois il a tué quelqu'un, le bœuf sera lapidé et son propriétaire aussi sera mis à mort.

_____ Questionnement _____

Rachi n'explique pas que le bœuf devient « prévenu » dès la troisième agression et est jugé comme tel et son propriétaire considéré comme assassin. Selon Rachi, la première moitié du verset décrit le changement de statut du bœuf « paisible » devenant « prévenu » après trois agressions, tandis que la seconde moitié traite du statut de l'agression suivante qui se produira par la suite.

Rachi	רש"י
QU'IL A FAIT MOURIR UN HOMME. Les mots : « Et si un bœuf heurte… » (verset 28), n'impliquent que la mort provoquée par coup de corne. D'où sait-on qu'il en est de même en cas de morsure, de bousculade, d'écrasement ou de ruade ? De ce qu'il est écrit : « qu'il a fait mourir » [de quelque façon que ce soit].	**וְהֵמִית אִישׁ וְגוֹ'**. לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי יִגַּח" (פסוק כח), אֵין לִי אֶלָּא שֶׁהֵמִיתוֹ בִּנְגִיחָה. הֵמִיתוֹ בִּנְשִׁיכָה, דְּחִיפָה, רְבִיצָה, בְּעִיטָה, מִנַּיִן? תַּלְמוּד לוֹמַר "וְהֵמִית" [מִכָּל מָקוֹם] (עיין מכילתא ומכילתא דרשב"י):

_____ Éclaircissement _____

Le passage a débuté par les mots « Et si un bœuf heurte un homme… et qu'il meure. » le verset semble traiter du cas où le bœuf aurait encorné sa victime. Mais s'il l'a tué de quelque autre manière, en le mordant ou en le renversant, en se couchant sur lui ou en lui donnant une ruade, son statut serait différent.

Rachi nous enseigne : le fait que la Thora ait écrit ici « et a fait mourir… » sans indiquer que c'est par le « heurt », c'est-à-dire en l'encornant, permet de déduire que les coups de cornes ne constituent qu'un modèle – le plus courant – mais que le propriétaire est responsable de toutes les agressions commises par son bœuf avec n'importe quelle partie de son corps.

_____ Questionnement _____

La Thora formule ses lois au travers de récits concrets et non au moyen d'articles de code. Il nous incombe chaque fois de déterminer si l'expression utilisée dans le récit est restrictive au cas cité ou sert de modèle pour tout un ensemble de cas qui lui sont analogues (cf. ci-dessus verset 8 *apud* « Et si un bœuf heurte… » concernant le fait que la Thora parle en termes actuels).

Rachi	רש"י
ET SON PROPRIÉTAIRE AUSSI SERA MIS À MORT. Par intervention du ciel. Peut-être de mains d'homme ? Aussi est-il écrit : « mourir, sera mis à mort celui qui frappe, c'est un assassin » (Nombres XXXV, 21). Tu le mets à mort pour le meurtre qu'il a commis et non pour le meurtre commis par son bœuf.	**וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת**. בִּידֵי שָׁמַיִם. יָכוֹל בִּידֵי אָדָם? תַּלְמוּד לוֹמַר "מוֹת יוּמָת הַמַּכֵּה רוֹצֵחַ הוּא" (במדבר לה, כא), עַל רְצִיחָתוֹ אַתָּה הוֹרְגוֹ וְאִי אַתָּה הוֹרְגוֹ עַל רְצִיחַת שׁוֹרוֹ (סנהדרין טו ע"א):

_____ Éclaircissement _____

La Thora distingue le cas du propriétaire du bœuf « paisible » de celui du bœuf « prévenu » ; dans le cas du premier, le propriétaire est déclaré quitte, puisqu'il n'y a pas eu de négligence de sa part et sa sanction est matérielle puisqu'il perd totalement son bœuf. Dans le cas du second, puisqu'il n'a pas surveillé son bœuf malgré les avertissements et mises en garde, la Thora stipule : « et son propriétaire aussi sera mis à mort. » Il eut été légitime de penser que l'intention du verset serait que le propriétaire jugé responsable de mort d'homme causée par son bœuf devrait être condamné à mort lui-même et exécuté.

Tel n'est pas le cas, explique Rachi. Le propriétaire du bœuf n'est pas jugé comme un meurtrier commun et le tribunal ne le fait pas exécuter. En effet, l'assassin n'est condamné à mort que pour un meurtre prémédité commis par lui-même de sang froid et en connaissance de cause. Le propriétaire du bœuf, malgré sa négligence coupable, n'a pas commis un crime de ses propres mains, ne peut pas être condamné par un tribunal humain. Mais sa responsabilité morale est telle qu'il mérite la mort par intervention céleste.

ל אִם־כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר־יוּשַׁת עָלָיו׃

ל אִם מָמוֹן יְשַׁוּוֹן עֲלוֹהִי וְיִתֵּין פֻּרְקָן נַפְשֵׁיהּ כְּכֹל דִּישַׁוּוֹן עֲלוֹהִי׃

30 Et si une rançon lui est imposée, il donnera le rachat de sa personne selon tout ce qui lui aura été imposé.

Rachi	רש"י
(30) **SI UNE RANÇON LUI EST IMPOSÉE.** « Si » n'est pas ici un conditionnel ; il traduit la même idée que dans : « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple » (infra XXII, 24), où il a le sens de : « lorsque ». Voici la règle lorsque le tribunal lui impose une rançon.	(ל) **אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו.** "אִם" זֶה אֵינוֹ תָּלוּי וְהֲרֵי הוּא כְּמוֹ "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה" (להלן כב, כד), לָשׁוֹן אֲשֶׁר. זֶה מִשְׁפָּטוֹ שֶׁיָּשִׁיתוּ עָלָיו בֵּית דִּין כֹּפֶר:

_____ Éclaircissement _____

Dans la continuité du verset précédant, la Thora semble dire ici que le propriétaire du bœuf, passible *a priori* de la peine de mort, mais que sa peine peut être commuée par le tribunal qui pourrait lui infliger le paiement d'une « rançon » pour sa propre personne pour échapper à la mort. Cette rançon aurait ainsi valeur d'expiation pour sa faute.

Rachi souligne que la conjonction de subordination « si » ne marque pas ici une condition. Il ne s'agit pas d'une décision qui pourrait être prise ou non par les hommes, mais d'une règle contraignante imposée par la Thora. Lorsque le bœuf « prévenu » a causé mort d'homme, le tribunal impose une rançon à sa propriétaire. « Si » a donc ici valeur de « lorsque » et énonce les attendus de la situation : il paiera ce que le tribunal lui imposera en fonction de la personne qui a été tuée – homme ou femme, garçon ou fille, esclave ou servante.

Rachi prouve par l'exemple d'un autre verset que la Thora se sert de « si » même dans des cas où elle énonce une règle sans alternative avec le sens d'un adverbe circonstanciel. « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, le pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas pour lui comme un créancier. » Le verset ne vise pas à dire que prêter serait soumis à la volonté du prêteur ; il enseigne que le prêteur doit prendre garde à ne jamais se comporter en créancier : lorsque tu prêtes au pauvre, ne lui sois pas un créancier[100]. »

_____ Questionnement _____

Il ressort du commentaire de Rachi que le propriétaire du bœuf est passible de deux sanctions : 1) mort par intervention céleste et 2) paiement d'une somme fixée par le tribunal à titre d'indemnisation de la famille de la victime. Rachi ne mentionne pas le fait que cette somme aurait valeur expiatoire pour « racheter » la peine de mort infligée par la Providence. Cependant les expressions « rançon » et « rachat de sa personne » font allusion à une telle dimension expiatoire.

Il me semble pourtant que la question met aussi en jeu l'attitude du coupable. S'il paye cette rançon avec bonne volonté, parce qu'il désire sincèrement se repentir de sa mauvaise conduite, elle sera pour lui expiation de sa faute. Mais s'il ne se repent pas et paye seulement par la contrainte juridique qui pèse sur lui, ce paiement n'a pas valeur expiatoire et il est encore passible de mort par intervention céleste.

---

[100] L'obligation de prêter fait partie des règles du prêt. Ici aussi, il y a obligation pour le tribunal d'imposer une « rançon ». Toutefois, Rachi n'a pas mentionné ce « si » comme une obligation (dans son commentaire ci-dessus XX, 22 et ci-après XXII, 24) et ce parce que cette obligation ne s'impose que dans l'éventualité où l'homme s'est trouvé réduit à une situation où son bœuf a tué (de l'ordre des commandements positifs qui ne s'imposent que par suite d'une transgression, comme par exemple l'obligation d'avoir à restituer un objet volé ; s'il n'y a pas eu préalablement vol, ce commandement ne pourra jamais être réalisé ! Cf. aussi Thora Témima § 228). Le propos de Rachi est d'indiquer que le « si » de ce verset n'est pas un conditionnel mais a valeur de circonstanciel.

Rachi	רש"י
IL DONNERA LE RACHAT DE SA PERSONNE. Selon rabbi Yichmaël, la valeur de la victime. Selon rabbi Ăqiva, la valeur du responsable du dommage.	**וְנָתַן פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ**. דְּמֵי נִזָּק, דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, דְּמֵי מַזִּיק (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Ce paiement est « le rachat de sa personne », mais de la personne de qui ? S'agit-il de la personne de l'auteur du dommage et le paiement vise l'expiation de sa faute, ou de la personne de la victime et le paiement vise alors à dédommager ses héritiers ?

Rachi rapporte la controverse entre rabbi Yichmaël et rabbi Ăqiva. Le premier considère que l'indemnisation de la famille de la victime fera expiation pour le propriétaire du bœuf, et il faut donc procéder à l'estimation de la valeur du mort. Rabbi Ăqiva considère quant à lui que le paiement a pour but d'expier la faute du coupable qui est passible de mort par intervention céleste et il se rachète ici lui-même et c'est donc à l'estimation de sa propre valeur qu'il faut procéder.

לא אוֹ־בֵן יִגָּח אוֹ־בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ׃

לא אוֹ לְבַר יִשְׂרָאֵל יִגַּח תּוֹרָא אוֹ לְבַת יִשְׂרָאֵל יִגָּח כְּדִינָא הָדֵין יִתְעֲבֵיד לֵיהּ׃

31 Ou un fils il aura heurté ou une fille, selon ce jugement il lui sera fait.

Rachi	רש"י
(31) **OU UN FILS IL AURA HEURTÉ.** Un garçon qui est mineur.	(לא) **אוֹ בֵן יִגָּח.** בֵּן שֶׁהוּא קָטָן:
OU UNE FILLE. Qui est mineure. Étant donné qu'il est écrit (ci-dessus verset 29) : « … qu'il ait fait mourir un homme ou une femme », peut-être ne serait-il coupable que pour des adultes. Aussi est-il écrit : « ou un fils […] ou une fille… » pour le rendre responsable tant pour des mineurs que pour des adultes.	**אוֹ בַת.** שֶׁהִיא קְטַנָּה. לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר (לעיל פסוק כט), "וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה" יָכוֹל אֵינוֹ חַיָּב אֶלָּא עַל הַגְּדוֹלִים? תַּלְמוּד לוֹמַר: "אוֹ בֵן יִגָּח וְגוֹ'", לְחַיֵּב עַל הַקְּטַנִּים כַּגְּדוֹלִים (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Toute personne est le fils ou la fille de ses parents. Qu'ajoute donc « s'il heurte un fils ou s'il heurte une fille » à ce qui a déjà été dit plus haut, qu'il a causé la mort d'un homme ou d'une femme ?

Rachi explique que « fils » et « fille » a ici le sens d'enfants, de « petit » et de « petite », et que les règles concernant le bœuf récidiviste devenu meurtrier s'appliquent, qu'il ait tué des adultes ou des enfants.

_____ Questionnement _____

On aurait pu se dire que les petits étant fragiles et susceptibles d'être gravement affectés même par un coup relativement faible, il y aurait lieu peut-être d'acquitter le propriétaire du bœuf en pareil cas[101]. Il n'en est rien nous enseigne le verset.

[101] Voir Nahmanide qui explique d'une manière différente.

לב אִם־עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אֹו אָמָה
כֶּסֶף ׀ שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן
לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל׃ ס

לב אִם לְעַבְדָּא יִגַּח תּוֹרָא אוֹ
לְאַמְתָּא כַּסְפָּא תְּלָתִין
סִלְעִין יִתֵּין לְרִבּוֹנֵיהּ וְתוֹרָא
יִתְרְגֵם׃

32 Si c'est un esclave que le bœuf aura heurté ou une servante, de l'argent, il donnera trente sicles à son maître et le bœuf sera lapidé.

Rachi	רש"י
(32) **SI C'EST UN ESCLAVE OU UNE SERVANTE.** Cananéens.	(לב) **אִם עֶבֶד אוֹ אָמָה.** כְּנַעֲנִיִּים (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Comme indiqué ci-dessus, un « esclave hébreu » n'est autre en fait qu'un serviteur salarié vivant à demeure auprès de son employeur. Homme ou femme, il est à tous égards membre à part entière du peuple d'Israël. Les lois des dommages le concernant sont identiques à celles de tout autre membre du peuple. Chaque fois que dans cet ensemble de lois on constate une différence entre le cas d'un « esclave » et celui des autres membres de la société, nous somme amenés à dire qu'il s'agit d'une servante ou d'un esclave cananéen.

_____ Questionnement _____

Il y aurait eu lieu de dire que s'agissant d'esclaves cananéens, leur valeur serait estimée en fonction de leur prix sur le marché, tandis que dans le cas des esclaves hébreux qui ne sont pas vendus sur le marché, la Thora aurait prévu une amende fixe de trente sicles[102].

[102] Qui est la valeur moyenne d'un homme dans la paracha des contrevaleurs (Lévitique 26)

C'est pourquoi Rachi souligne qu'il s'agit d'esclaves cananéens et c'est une décision de la Thora que le paiement ne soit pas selon leur valeur « marchande » comme ce sera expliqué plus loin[103].

Rachi	רש"י
IL DONNERA TRENTE SICLES. C'est une pure décision du texte, qu'il vaille mille *zouz* ou ne vaille qu'un *dinar*. Le sicle pèse quatre pièces d'or, soit la moitié d'une once selon le poids scrupuleux de Cologne.	**שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן.** גְּזֵרַת הַכָּתוּב הוּא בֵּין שֶׁהוּא שָׁוֶה אֶלֶף זוּז, בֵּין שֶׁאֵינוֹ שָׁוֶה אֶלָּא דִינָר (משנה בבא קמא מא ע"א; משנה ערכין יד ע"ב). וְהַשֶּׁקֶל מִשְׁקָלוֹ אַרְבָּעָה זְהוּבִים, שֶׁהֵם חֲצִי אֻנְקִיָא לְמִשְׁקַל הַיָּשָׁר שֶׁל קלוֹנְיָ"א:

_____ Éclaircissement _____

Dans le cas où un esclave a été tué par un bœuf, le propriétaire de celui-ci paiera au propriétaire de l'esclave la somme forfaitaire fixe de trente sicles, indépendamment de la valeur réelle de l'esclave. On ne tient pas compte de son prix sur le marché, c'est une amende fixe décidée par la Thora.

Rachi développe un peu le sujet en expliquant que chaque sicle de la Thora a une valeur de quatre pièces d'or. La pièce d'or dont parle Rachi pesait une demi-once qui était le poids de référence dans la ville de Cologne, en Germanie[104].

---

[103] D'après le commentaire de rabbi Ovadia de Bertinoro.

[104] L'archevêque de Cologne, ville proche de la France sur la rive orientale du Rhin, reçoit l'autorisation de battre monnaie en 1039 et les marks de Cologne commencent une carrière triomphale le long du cours inférieur du fleuve. Il n'est donc pas étonnant que Rachi s'y réfère compte tenu de l'importance commerciale de cette monnaie à cette époque (NdT).

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora fixe-t-elle ici un cours fixe sans tenir compte de la valeur réelle de l'esclave tué ? Sans même quelque autre considération, une atteinte sévère a été portée à la propriété de son maître ; pourquoi n'aurait-il pas droit à une juste réparation du préjudice subi ?

Il semble que ceci soit la source de ce que le rav Abraham Isaac Hacohen Kook a écrit dans son commentaire sur les *aggadoth* du Talmud (*Ĕyn Aya* sur Bérakhot, page 16b). La guémara stipule qu'on ne prononce pas d'élégie pour un esclave mort et l'on adresse à son maître les paroles de consolation suivantes : « que Dieu comble le manque que tu as subi », formule identique à celle qui lui est adressée après la perte de son bœuf ou de son âne. Le rav Kook explique qu'il n'est certainement pas question d'établir une quelconque analogie entre un être humain et un animal, mais en même temps, on ne peut malheureusement pas ne pas constater que la sensibilité de l'homme s'émousse à l'égard de ses ouvriers et de ses employés au point qu'il ne leur accorde aucune importance et qu'il est d'avis que si l'ouvrier subit un dommage et ne peut pas travailler, il le remplacera immédiatement par un autre. Il n'a donc pas du tout à se préoccuper de sa santé ou de son bien-être. C'est pourquoi la guémara précise qu'il convient au patron d'accorder à ses employés au moins la même importance qu'au reste de ses avoirs dont il s'efforce de préserver l'existence et la valeur autant qu'il est possible. S'il intériorise ceci, la situation des ouvriers s'en trouvera améliorée. Toutefois, remarque le rav Kook, il est certain que cet état de fait est loin d'être idéal, et qu'il faut *a priori* considérer tous les hommes comme égaux.

Il semble que ce soit exactement cela le message de la Thora concernant ces trente sicles. L'indemnisation pour la mort de l'esclave est identique, sans rapport avec sa valeur marchande, parce qu'il n'est précisément pas question d'une simple marchandise, mais d'un être de chair et de sang.

Il faut cependant prendre en compte ce dont on parle s'agissant de l'« esclave cananéen ». Il n'est pas considéré comme un non-Juif ordinaire. En effet, lors de sa prise de service, son maître est tenu de le

faire circoncire et il est astreint à tous les interdits de la Thora, de même qu'à toutes les obligations positives qui ne sont pas directement liées au temps. Il est néanmoins la propriété de son maître qui est tenu de ne pas l'affranchir et de le garder en permanence à son service.
Cette règle recèle une idée importante : Canaan, descendant de Ḥam, fils de Noé, fut maudit par ce dernier : « esclave d'esclaves il sera pour ses frères. » Il représente la dimension matérielle, terrienne de l'homme, celle qui ne se détermine que par ses pulsions. Si libre cours était donné aux pulsions, à la recherche de la seule satisfaction des envies, l'existence de l'humanité serait en danger. Mais lorsque ces mêmes pulsions – qui sont fondamentalement pulsions de vie – servent un maître dont l'existence est dévouée à la volonté divine et en qui réside l'esprit de Dieu, elles s'élèvent avec lui jusqu'à pouvoir atteindre le niveau d'Eliézer, serviteur d'Abraham.
Le rav Samson Raphaël Hirsch rappelle que ce paiement de trente pièces d'argent est égal à la valeur la plus élevée d'une femme dans la paracha de Béḥouqotaï (Lévitique XXVII, 4), puisqu'aussi bien, l'esclave est soumis aux mêmes *mitzvoth* que la femme. C'est là une autre indication encore du fait que la valeur de l'esclave tient à ce qu'il est au service de la sainteté.

לג וְכִי־יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ
כִּי־יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ
וְנָפַל־שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמוֹר׃

לג וַאֲרֵי יִפְתַּח גְּבַר גּוּב אוֹ אֲרֵי יִכְרֵי גְּבַר גּוּב וְלָא יְכַסֵּינֵיהּ וְיִפּוֹל תַּמָּן תּוֹרָא אוֹ חֲמָרָא׃

33 Et qu’un homme ouvre une fosse, ou qu’un homme creuse une fosse, et qu’il ne la couvre pas et qu’y tombe un bœuf ou un âne,

Rachi	רש"י
(33) **ET QU’UN HOMME OUVRE UNE FOSSE.** De couverte il l’a découverte. **OU QU’UN HOMME CREUSE.** Pourquoi cela est-il écrit ? S’il est coupable lorsqu’il l’a ouverte, il l’est à plus forte raison lorsqu’il l’a creusée ! C’est pour inclure la responsabilité de celui qui continue de creuser ce qu’un autre a commencé.	(לג) **וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר.** שֶׁהָיָה מְכוּסֶה וְגִלָּהוּ: **אוֹ כִי יִכְרֶה.** לָמָּה נֶאֱמַר? אִם עַל הַפְּתִיחָה חַיָּב, עַל הַכְּרִיָּה לֹא כָּל שֶׁכֵּן? אֶלָּא לְהָבִיא כּוֹרֶה אַחַר כּוֹרֶה שֶׁהוּא חַיָּב (בבא קמא נא ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le verset se réfère à deux cas de dommages provoqués par une fosse :
1) « qu’un homme ouvre » : la fosse existe déjà (creusée par un tiers) mais elle est couverte ; vient cet homme et il retire le couvercle, ouvrant la fosse.
2) « qu’un homme creuse » : il s’agit de celui qui a creusé la fosse.
Rachi demande : si celui qui a ouvert la fosse, qui ne l’a pas creusée lui-même mais l’a seulement découverte, est considéré comme responsable du dommage, a plus forte raison doit-il en être ainsi de celui qui l’a creusée ! Pourquoi était-il nécessaire de l’écrire explicitement ?

Aussi Rachi explique que le verset concerne une fosse qui existait déjà et voici que quelqu'un l'a creusée plus profond.
La Thora dévoile ici qu'ayant rendu la fosse plus profonde, le second se l'est appropriée et il est donc entièrement responsable du dommage que cette fosse causerait[105].

_____ Questionnement _____

Jusqu'ici, la Thora a parlé des dommages que l'homme provoque par lui-même, tuant ou blessant un tiers, ou des dommages provoqués par son animal relevant de sa responsabilité. On apprend ici que l'homme est aussi responsable des dommages de sa fosse, c'est-à-dire de dommages causés de manière indirecte par un agent passif.

Rachi	רש"י
ET NE LA COUVRE PAS. Donc, s'il l'a couverte, il est quitte. C'est de quelqu'un qui creuse sur la voie publique que le texte a parlé.	**וְלֹא יְכַסֶּנּוּ.** הָא אִם כִּסָּהוּ פָּטוּר (מכילתא; משנה בבא קמא נב ע"א). וּבְחוֹפֵר בִּרְשׁוּת הָרַבִּים דִּבֵּר הַכָּתוּב (בבא קמא כט ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

On aurait pu dire que celui qui aura creusé une fosse restera responsable de tous les dommages qui en résulteront tant qu'il ne l'aura pas comblée, remettant le terrain en son état initial. Même s'il avait recouvert l'orifice de la fosse, il aurait dû craindre qu'un malveillant le rouvre, tous deux étant dès lors coresponsables du dommage causé, puisque s'il ne l'avait creusé tout d'abord, rien ne serait arrivé !
Rachi enseigne que telle n'est pas la loi. Dès lors que celui qui a creusé la fosse l'a recouverte, il n'est plus responsable des dommages éventuels pouvant en résulter. Si la fosse est subséquemment rouverte, la

[105] Les commentateurs classiques de Rachi se sont étonnés : pourquoi explique-t-il selon la thèse réfutée par la guémara ? Voyez rabbi Eliyahou Mizrahi et le Maharal de Prague (*Gour Aryé*).

responsabilité de celui qui l'a creusée n'est plus engagée. La Thora ne condamne que celui qui creuse une nouvelle fosse ou qui ouvre une fosse existante et la laisse à découvert[106].

« C'est de quelqu'un qui creuse sur la voie publique que le texte a parlé » : Rachi explique qu'il ne s'agit pas du cas où quelqu'un a creusé une fosse dans son domaine privé. En effet, si un étranger y pénètre sans permission et tombe dans la fosse, le propriétaire pourra demander : « que venais-tu faire chez moi ? » La fosse dont parle la Thora a été creusée sur la voie publique, ce qui implique qu'il y a là un enseignement radicalement nouveau : bien que la fosse ne puisse « appartenir » à celui qui l'a creusée et qu'elle est *hefqer*, c'est-à-dire « à l'abandon », celui qui l'a creusée en est pourtant responsable comme si elle était à lui[107]. Il est à noter toutefois que celui qui a creusé une fosse dans son propre domaine et y laisse pénétrer des tiers sans la signaler ou la couvrir, il sera certainement responsable des dommages encourus par ceux qui y tomberaient et sa responsabilité, dans ce cas, est encore plus grande.

_____ Questionnement _____

Pour comprendre ce commentaire de Rachi, reportez-vous à nos explications sur le verset 34 ci-après dans le Questionnement.

Rachi	רש"י
UN BŒUF OU UN ÂNE. Il en va de même de tout animal domestique ou sauvage. Partout où il est dit : « bœuf » ou « âne »,	**שׁוֹר אוֹ חֲמוֹר.** הוּא הַדִּין לְכָל בְּהֵמָה וְחַיָּה, שבכל מקום שֶׁנֶּאֱמַר "שׁוֹר" אוֹ "חֲמוֹר" אָנוּ לְמֵדִין אוֹתוֹ "שׁוֹר

[106] Dans son commentaire sur Baba Qama 55b, Rachi écrit qu'il n'est pas nécessaire de remplir la fosse de terre et de la boucher pour être quitte, mais qu'il suffit qu'elle été recouverte. Les Tossafistes expliquent qu'il est raisonnable de dire que si celui qui retire le couvercle est responsable, il lui suffit de le recouvrir pour être quitte à nouveau.

[107] Littéralement, dans les termes du Talmud : « il n'est pas dans son domaine et le verset l'a rendu comme s'il était dans son domaine. »

Rachi	רש"י
nous l'apprenons de l'analogie sémantique de ce qui est écrit à propos du chabbat : « afin que ton "bœuf" ait du répit, et ton "âne" » (infra XXIII, 12). De même qu'il s'agit là-bas de tout animal domestique ou sauvage comme du bœuf – puisqu'il est écrit ailleurs (Deutéronome V, 14) : « et tous tes animaux » – de même s'agit-il ici de tout animal domestique ou sauvage comme du bœuf.	שׁוֹר" מִשַּׁבָּת, שֶׁנֶּאֱמַר "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמוֹרֶךָ" (להלן כג, יב). מַה לְּהַלָּן כָּל בְּהֵמָה וְחַיָּה כַּשּׁוֹר, שֶׁהֲרֵי נֶאֱמַר בְּמָקוֹם אַחֵר "וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ" (דברים ה, יג), אַף כָּאן כָּל בְּהֵמָה וְחַיָּה כַּשּׁוֹר (בבא קמא נד ע"ב, עיי"ש).
Et il n'est dit : « bœuf » et « âne », que pour dire : un bœuf et non un homme, un âne et non des objets.	וְלֹא נֶאֱמַר "שׁוֹר" וַ"חֲמוֹר" אֶלָּא: "שׁוֹר" וְלֹא אָדָם "חֲמוֹר" וְלֹא כֵּלִים (שם נג ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Rachi a déjà expliqué ci-dessus (verset 28, *apud* « si un bœuf heurte un homme ») que lorsque la Thora mentionne un cas à propos d'une loi donnée, cela ne signifie pas que seul ce cas soit pertinent pour cette loi mais qu'il sert d'exemple et d'illustration et que la loi s'applique à tout détail similaire. Par conséquent lorsque la Thora dit « si un bœuf heurte un homme », la loi s'appliquera à tous les animaux – quels qu'ils soient – qui sont sous la responsabilité d'une personne. Cette règle s'applique lorsque la Thora ne donne qu'un exemple.

Mais ici aussi apparaissent deux exemples, « bœuf ou âne ». On aurait pu penser que la Thora avait voulu réduire le champ d'application de la loi à ces animaux-là et pas à d'autres. Rachi explique que tel n'est pas le cas et que la loi concernant la fosse s'applique à toutes les espèces d'animaux domestiques ou sauvages qui y tomberaient, le « propriétaire » de la fosse étant pleinement responsable des dommages subis.

Comment Rachi parvient-il à cette conclusion ? La Thora fait état à plusieurs reprises de la *mitzva* du chabbat. Dans la suite de la paracha de Michpatim, nous lisons : « afin que ton “bœuf” ait du répit, et ton “âne” ». Apparemment, nous ne serions tenus qu'au repos de ceux-là. Mais le Décalogue du Deutéronome énonce quant à lui : « Tu ne feras aucun travail… ton bœuf et ton âne et tous tes animaux », ce qui implique l'interdiction de faire travailler le chabbat n'importe quel animal dépendant de l'homme ! Nous en déduisons le principe suivant : chaque fois que la Thora mentionne le bœuf et l'âne, elle vise tous les animaux, et il en est aussi ainsi dans le cas de la fosse.
Toutefois, se pose encore la question de savoir pourquoi la Thora a mentionné ici aussi bien le bœuf que l'âne. N'aurait-elle pas pu se contenter d'un seul d'entre eux ? Force nous est de dire qu'elle avait encore quelque chose à nous apprendre de ce bœuf et de cet âne. Ce que Rachi précise : « un bœuf et non un homme », c'est-à-dire que le propriétaire sera responsable des dommages causés à un animal, mais pas pour la mort d'un homme (bien qu'il soit responsable des dommages corporels qu'un homme aurait subis) ; « un âne et non des objets », c'est-à-dire que le propriétaire ne sera pas responsable des dommages causés à des objets qui seraient tombés dans la fosse et s'y seraient brisés, mais seulement aux dommages causés à un animal.

_____ Questionnement _____

Nous avons appris jusqu'ici les principes régissant les dommages causés par un homme de manière directe, par des actes commis avec ses propres membres, tels que meurtre ou coups et blessures et aussi ceux provoqués par un animal lui appartenant et se trouvant sous sa responsabilité. Dans tous ces cas, l'homme porte l'entière responsabilité et doit payer les dommages. Nous avons appris aussi qu'il existe une différence entre les dommages causés par l'homme lui-même et ceux causés par son animal. En effet, l'homme ayant porté atteinte à autrui doit payer des indemnités en plus du remboursement du dommage, indemnités qui se répartissent entre quatre registres (le prix de la douleur, les frais médicaux, le chômage et la honte), tandis que pour les

dommages de l'animal il ne doit payer que le dommage subi. De même n'est-il pas passible de mort si son animal a tué un homme.
Nous apprenons ici les principes d'un nouveau type de facteur de dommage : un obstacle placé en travers du chemin, obstacle susceptible de provoquer la chute d'un homme ou d'un animal. Ce dommage n'est pas provoqué directement par l'homme, ni même par tel des ses biens et pourtant la Thora stipule que celui qui aura ainsi été à l'origine d'un dommage en portera la responsabilité. Mais ici aussi, il y a une descente d'un cran dans l'échelle des responsabilités. Le « propriétaire » de la fosse n'est responsable que de ce qui a été directement endommagé par celle-ci, c'est-à-dire ce qui résulte du fait qu'en marchant on y est tombé. Les objets qui ne peuvent y tomber de leur propre fait, vu qu'ils ne se déplacent pas par eux-mêmes, sont exclus de cette responsabilité.
Il est facile de constater qu'il existe un rapport direct entre le degré d'implication de l'homme dans le dommage et sa responsabilité. Plus le dommage est indirect et plus la responsabilité se trouve réduite. Le degré de responsabilité le plus élevé est celui de l'homme ayant lui-même physiquement provoqué un dommage ; vient ensuite le dommage causé par son animal et enfin le dommage provoqué par des obstacles qu'il a placés sur la voie publique. Voir le Questionnement du verset suivant pour expliquer le pourquoi de ces lois.

לד בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה־לּוֹ׃ ס

לד מָרֵיהּ דְּגֻבָּא יְשַׁלֵּים כַּסְפָּא יָתִיב לְמָרוֹהִי וּמִיתָא יְהֵי דִּילֵיהּ׃

34 le propriétaire du puits paiera : de l'argent il rendra à son maître et le mort sera pour lui.

Rachi	רש"י
(34) **LE PROPRIÉTAIRE DE LA FOSSE.** L'auteur de l'accident. Bien que la fosse ne lui appartienne pas, puisqu'il l'a creusée sur la voie publique. Le texte en fait le propriétaire pour le rendre responsable des dégâts.	(לד) **בַּעַל הַבּוֹר**. בַּעַל הַתַּקָּלָה. אַף עַל פִּי שֶׁאֵין הַבּוֹר שֶׁלּוֹ, שֶׁעֲשָׂאוֹ בִּרְשׁוּת הָרַבִּים, עֲשָׂאוֹ הַכָּתוּב בְּעָלָיו לְהִתְחַיֵּב עָלָיו בִּנְזָקָיו׃

_____ Éclaircissement _____

L'expression « le propriétaire de la fosse » indique que celle-ci appartient à celui qui l'a creusée ; ce serait *a priori* le cas pour qui l'aurait creusée dans son domaine privé, puisqu'il n'est pas propriétaire d'une fosse creusée dans le domaine public. Mais, il est difficile de soutenir que cette fosse aurait été creusée chez lui, car on ne comprendrait pas bien pourquoi la Thora le condamnerait pour des dommages survenus à qui serait rentré chez lui sans permission.

Rachi explique que la fosse a bel et bien été creusée dans le domaine public et celui qui l'a creusée est responsable de l'accident qu'il a provoqué et il est, en ce sens, appelé « propriétaire de la fosse ». Cela ne signifie pas que la fosse lui soit acquise en toute propriété, mais seulement qu'il porte la responsabilité des dommages qu'elle provoque exactement comme si elle était sienne.

_____ Questionnement _____

Il existe deux manières d'expliquer l'origine de la responsabilité en matière de dommages. L'une consiste à considérer comme source de la responsabilité la volonté de nuire ou la négligence. Celui qui a cherché à nuire ou n'a pas pris suffisamment de précautions doit être puni. L'autre consiste à dire que l'homme porte la responsabilité de tous les dommages causés par lui ou par ses biens sans prendre en considération ses intentions. Dans ce cas, même s'il n'y avait aucune volonté de nuire et qu'il n'a commis aucune négligence, il sera responsable ; toutefois, il en résultera que son degré de responsabilité sera réduit aux dommages directement causés de son chef ou de celui de ses possessions.

Il ressort du commentaire de Rachi que la source principale des obligations en matière de dommages relève de la responsabilité de l'homme de lui-même et de ses biens. Il eut été donc plausible de le rendre quitte des dommages de la fosse creusée dans le domaine public puisqu'elle ne lui appartient pas. En l'appelant « le propriétaire de la fosse », la Thora enseigne ici qu'il porte la responsabilité du dommage. La raison en est qu'il s'est conduit dans le domaine public comme s'il était chez lui et s'est permis de creuser en un lieu qui ne lui appartient pas ; la Thora donne donc valeur juridique à sa conduite en lui attribuant la propriété de la fosse et en le rendant responsable des dommages qu'elle provoque.

Rachi	רש"י
DE L'ARGENT IL RENDRA À SON MAÎTRE. « il rendra » pour inclure tout ce qui a valeur d'argent, même du son (de céréales).	**כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו.** "יָשִׁיב", לְרַבּוֹת שְׁוֵה כֶסֶף וַאֲפִלּוּ סֵבִין (בבא קמא ז ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le texte semble indiquer que le dédommagement devra être effectué spécifiquement avec de l'argent, de sorte que le propriétaire dispose

immédiatement de liquidités. Rachi explique que la Thora a usé du verbe « rendre » au lieu du verbe « payer » pour indiquer justement que l'indemnisation pourra se faire par tout moyen ayant valeur d'argent, quel qu'il soit[108].

_____ Questionnement _____

Cette règle est des plus surprenantes. Il semble que la Thora ait plus d'égards et de considération pour le coupable que pour sa victime. On trouve des indices en ce sens tout au long de la législation sur les dommages, comme par exemple l'acquittement du propriétaire de la fosse pour les dommages causés aux objets, le fait qu'il soit dispensé du paiement des indemnités secondaires (le prix de la douleur, les frais médicaux, le chômage et la honte) pour les dommages causés par le bœuf ou par la fosse à un homme. Pourquoi donc la Thora est-elle si indulgente à l'égard du fauteur de nuisance ? »

Il importe de savoir que les obligations relatives aux dommages ne sont pas des punitions d'une quelconque méchanceté ou volonté de nuire. Elles découlent de la responsabilité de l'homme à l'égard de lui-même et de ses biens. Être homme et être propriétaire implique une responsabilité. Mais la Thora sait que l'homme n'est pas parfait et qu'il ne maîtrise pas totalement toutes les situations. Toutes sortes d'accidents sources de dommages peuvent survenir sans intentionnalité. Sans parler du fait que des accidents se produisent aussi par force majeure sans que l'homme en soit coupable. Cependant, on ne peut pas non plus dégager totalement l'homme de toute responsabilité sous prétexte qu'il s'agit d'une erreur ou d'un accident afin qu'il n'en vienne pas à se conduire à la légère à l'égard des biens ou de la personne d'autrui. La Thora a donc choisi d'éduquer l'homme à prendre la responsabilité de ses actes et, d'autre part, elle tient compte de ses faiblesses et adoucit la rigueur de la loi par des mesures de clémence.

Pour autant, dans le cas de la fosse, on ne peut dire qu'il s'agisse d'un accident imprévisible alors que cela apparaît davantage comme un acte

[108] Telle est aussi l'explication de Rachi dans la guémara.

de vandalisme irresponsable propre à nuire au grand public et qui n'a pas d'autre but ! Pourquoi ne pas condamner le responsable avec toute la rigueur de la loi ?
En vérité, c'est que les apparences sont trompeuses. Soyons attentifs au fait que la Thora a commencé par parler de l'ouverture d'une fosse existante, avant de parler du cas où « un homme creuserait une fosse ». Il semble bien qu'il s'agisse de creuser pour trouver de l'eau. Vient quelqu'un pour puiser et remplir son seau et a oublié de le recouvrir. Ni vandalisme ni volonté de nuire ! De même pour celui qui a creusé. Rachi a déjà expliqué qu'il s'agit de quelqu'un qui vient creuser plus profond une fosse déjà existante. Il s'agit donc d'une fosse qui sert le public et voici que cette personne est venue faire œuvre de service public ; il n'a pas réalisé qu'il y avait là danger pour les passants. À nouveau, il n'y avait aucune volonté de nuire, ce pour quoi la Thora dit qu'il doit payer, tout en faisant preuve de clémence.
Il appartient toutefois aux juges de décider si cette clémence est justifiée ou non et d'appliquer toute la rigueur de la loi à ceux qui agiraient par pure méchanceté et de leur imposer des peines plus sévères (cf. ce que nous avons écrit dans l'introduction générale à la paracha).

Rachi	רש"י
ET LE MORT SERA À LUI. À la victime. On procède à l'estimation de la charogne, et le responsable lui en remet la contre-valeur en plus du dommage subi.	**וְהַמֵּת יִהְיֶה לוֹ.** לַנִּזָּק. שָׁמִין אֶת הַנְּבֵלָה וְנוֹטְלָה בְּדָמִים וּמְשַׁלֵּם לוֹ הַמַּזִּיק עָלֶיהָ תַּשְׁלוּמֵי נִזְקוֹ (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

À qui appartient le bœuf mort ? Au propriétaire du puits auteur du dommage ou au propriétaire du bœuf l'ayant subi ? Autrement dit, l'auteur du dommage reçoit-il la charogne et doit-il payer à la victime de quoi racheter un bœuf vivant, ou bien la victime reçoit la charogne et

l'auteur du dommage doit payer la différence entre sa valeur vive et sa valeur actuelle ?
Rachi explique que le bœuf mort (= la charogne) appartient à la victime, c'est-à-dire au propriétaire du bœuf et tout se passe comme si ce dernier n'avait jamais cessé d'être sa propriété ; il en ressort que le dommage que le coupable est astreint à payer est celui causé par sa mort, soit la différence entre la valeur du bœuf vivant et la valeur de la charogne. Pour déterminer cette différence, on procède à l'évaluation de la valeur de la charogne au moment de sa mort (valeur qui a pu évoluer depuis) et la valeur du dommage sera déduite en conséquence.

_____ Questionnement _____

Cette règle aussi est en faveur de l'auteur du dommage. Si la charogne lui appartient, c'est à lui de supporter les frais de son extraction hors de la fosse ainsi que sa « dévaluation » depuis sa mort jusqu'au moment du paiement effectif.
Ce principe s'accorde avec ce que nous avons déjà expliqué dans le Questionnement précédent, à savoir que la responsabilité du propriétaire de la fosse est réduite et qu'il n'est astreint à dédommager que ce qui a été directement provoqué par la présence de la fosse.

לה וְכִי־יִגֹּף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת־הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת־כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת־הַמֵּת יֶחֱצוּן׃

לה וַאֲרֵי יִגּוֹף תּוֹר דִּגְבַר יָת תּוֹרָא דְּחַבְרֵיהּ וִימוּת וְיִזְבְּנוּן יָת תּוֹרָא חַיָּא וְיִפְלְגוּן יָת כַּסְפֵּיהּ וְאַף יָת דְּמֵי מֵיתָא יִפְלְגוּן׃

35 Et lorsque le bœuf [d'un] homme aura heurté le bœuf de son prochain et qu'il meure, et ils vendront le bœuf vivant et ils en partageront l'argent par moitié et le mort aussi ils partageront par moitié.

Rachi	רש"י
(35) **AURA HEURTÉ.** Bousculé, que ce soit avec ses cornes ou avec son corps ou avec son pied, ou qu'il l'ait mordu avec ses dents, tous ces cas sont inclus dans la notion de « heurt », qui n'a d'autre sens que « donner un coup ».	(לה) **וְכִי־יִגֹּף.** יִדְחוֹף, בֵּין בְּקַרְנָיו בֵּין בְּגוּפוֹ בֵּין בְּרַגְלוֹ בֵּין שֶׁנְּשָׁכוֹ בְּשִׁנָּיו, כּוּלָּן בִּכְלַל נְגִיפָה הֵם, שֶׁאֵין נְגִיפָה אֶלָּא לְשׁוֹן מַכָּה:

_____ Éclaircissement _____

Ce passage traite des dommages causés par un bœuf à un autre bœuf, avec son corps et avec l'intention de nuire. Il ne s'agit pas de la marche paisible d'un animal dont le déplacement innocent provoque des dommages involontaires, ou qui a mangé tout naturellement des fruits se trouvant à sa portée. Nous sommes en présence d'un animal coléreux qui agresse intentionnellement.

Le terme utilisé par la Thora, *néguifa*, signifie à la fois heurter ou bousculer et frapper. Rachi s'est déjà étendu sur cette question dans son commentaire sur le verset 22 ci-dessus. « Lorsque le bœuf… aura

heurté… » signifie qu'il a attaqué et blessé une autre bête en la heurtant de son corps. Le « heurt » est l'un des modes de dommage causés par le bœuf ; il peut aussi donner des coups de cornes *(néguiḥa)*, ou ruer *(béïṭa)* ou mordre *(néchikha)*.

Rachi	רש"י
LE BŒUF UN* HOMME. Le bœuf d'un homme.	**שׁוֹר אִישׁ.** שׁוֹר שֶׁל אִישׁ:

[* Telle quelle, la tournure du verset, qui n'existe pas en français, pourrait se lire : le bœuf, *sujet*, aura heurté un homme, *complément d'objet*. C'est pourquoi Rachi précise que le mot bœuf est à l'état construit et que le verset doit s'entendre comme signifiant : le bœuf d'un homme.]

_____ Éclaircissement _____

Il eut été possible de comprendre le verset comme disant « lorsqu'un bœuf aura heurté un homme », ce que la suite du verset (« le bœuf de son prochain ») vient exclure. Il est donc clair qu'il ne s'agit pas d'un bœuf ayant heurté un homme mais d'un bœuf qui en a heurté un autre[109].

Rachi	רש"י
ILS VENDRONT LE BŒUF ETC. Le texte parle du cas où les deux bêtes ont même valeur. Un bœuf valant deux cents zouz a causé la mort d'un autre bœuf valant deux cents zouz. Que le cadavre ait une grande valeur ou qu'il n'ait qu'une petite valeur,	**וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר וְגו'.** בְּשָׁוִים הַכְּתוּב מְדַבֵּר: שׁוֹר שָׁוֶה מָאתַיִם שֶׁהֵמִית שׁוֹר שָׁוֶה מָאתַיִם, בֵּין שֶׁהַנְּבֵלָה שָׁוָה הַרְבֵּה בֵּין שֶׁהִיא שָׁוָה מְעַט, כְּשֶׁנּוֹטֵל זֶה חֲצִי הַחַי וַחֲצִי הַמֵּת וְזֶה חֲצִי הַחַי וַחֲצִי הַמֵּת,

[109] Contrairement à la signification de l'expression « esclave hébreu » qui signifie l'esclave qui est hébreu et non l'esclave d'un Hébreu (cf Chapitre 21, verset 2).

Rachi

lorsque l'un recevra la moitié de la valeur du bœuf vivant et la moitié de la valeur du cadavre, et l'autre de même la moitié du vivant et la moitié du cadavre, il en résultera que chacun aura supporté la moitié du dommage occasionné par la mort de la bête. Nous apprenons ainsi que dans le cas d'un bœuf qui a causé un accident pour la première fois, on rembourse la moitié du dommage. Car du cas de deux bêtes équivalentes, tu tires la règle à appliquer dans le cas où les deux bêtes ne sont pas équivalentes, la règle pour un bœuf qui cause un accident pour la première fois étant de payer la moitié du dommage, pas moins et pas plus.

Ou peut-être même dans le cas où les deux bêtes, vivantes, ne sont pas de même valeur, le texte dit de partager la valeur des deux bêtes ? Si tu dis cela, il pourrait arriver que le propriétaire de la bête responsable du dommage en tire un grand bénéfice dans le cas où la bête morte, vendue à des non-juifs, vaudrait plus que le bœuf qui a causé l'accident ! Or, il n'est pas possible que le texte admette que le responsable d'un dommage puisse y trouver bénéfice. Ou bien il pourrait

רש"י

נִמְצָא כָּל אֶחָד מַפְסִיד חֲצִי נֶזֶק שֶׁהִזִּיקָה הַמִּיתָה. לִמְּדָנוּ שֶׁהַתָּם מְשַׁלֵּם חֲצִי נֶזֶק, שֶׁמִּן הַשָּׁוִין אַתָּה לָמֵד לְשֶׁאֵינָן שָׁוִין, כִּי דִּין הַתָּם לְשַׁלֵּם חֲצִי נֶזֶק לֹא פָּחוּת וְלֹא יוֹתֵר.

אוֹ יָכוֹל אַף בְּשֶׁאֵינָן שָׁוִין בִּדְמֵיהֶן כְּשֶׁהֵן חַיִּים אָמַר הַכָּתוּב יֶחֱצוּ אֶת שְׁנֵיהֶם? אִם אָמַרְתָּ כֵּן, פְּעָמִים שֶׁהַמַּזִּיק מִשְׁתַּכֵּר הַרְבֵּה כְּשֶׁהַנְּבֵלָה שָׁוָה לִמְכֹּר לְנָכְרִים הַרְבֵּה יוֹתֵר מִדְּמֵי שׁוֹר הַמַּזִּיק, וְאִי אֶפְשַׁר שֶׁיֹּאמַר הַכָּתוּב שֶׁיְּהֵא הַמַּזִּיק נִשְׂכָּר. אוֹ פְּעָמִים שֶׁהַנִּיזָּק נוֹטֵל הַרְבֵּה יוֹתֵר מִדְּמֵי נֶזֶק שָׁלֵם, שֶׁחֲצִי דְּמֵי שׁוֹר הַמַּזִּיק שָׁוִין יוֹתֵר מִכָּל דְּמֵי שׁוֹר הַנִּזָּק, וְאִם אָמַרְתָּ כֵּן, הֲרֵי תָּם חָמוּר מִמּוּעַד! עַל כָּרְחֵךְ לֹא דִּיבֵּר

Rachi	רש"י
arriver que celui qui a subi le dommage perçoive en fin de compte beaucoup plus que la valeur totale du dommage qu'il a subi, dans le cas où la moitié de la valeur du bœuf auteur de l'accident dépasserait toute la valeur du bœuf accidenté. Et si tu dis cela il s'ensuivrait que le cas du bœuf qui heurte pour la première fois serait jugé plus sévèrement que le cas du bœuf pour lequel on a déjà été averti. Nécessairement donc, le texte ne parle que du cas où les deux bêtes ont même valeur, et l'on t'enseigne que pour un bœuf qui a heurté pour la première fois, on paye la moitié du dommage.	הַכָּתוּב אֶלָּא בְּשָׁוִין, וְלִמֶּדְךָ שֶׁהַתָּם מְשַׁלֵּם חֲצִי נֶזֶק.
Et du cas où elles ont la même valeur, tu apprends le cas où elles n'ont pas la même valeur. Car celui qui reçoit la moitié du dommage qu'il a subi, on évalue à son intention la valeur de la charogne, sa perte de valeur du fait qu'elle est morte est divisée par deux et il reçoit cette somme et va son chemin.	וּמִן הַשָּׁוִין תִּלְמַד לְשֶׁאֵינָן שָׁוִין, שֶׁהַמִּשְׁתַּלֵּם חֲצִי נִזְקוֹ שָׁמִין לוֹ אֶת הַנְּבֵלָה, וּמַה שֶּׁפָּחֲתוּ דָּמָיו בִּשְׁבִיל הַמִּיתָה נוֹטֵל חֲצִי הַפְּחַת וְהוֹלֵךְ.
Pourquoi le texte s'exprime-t-il comme il le fait, et ne dit-il pas simplement : il paiera la moitié ? C'est pour nous apprendre que dans le cas d'un bœuf « paisible » (c'est-à-dire qui encorne pour les premières fois), son propriétaire ne	וְלָמָּה אָמַר הַכָּתוּב בְּלָשׁוֹן הַזֶּה וְלֹא אָמַר יְשַׁלֵּם חֶצְיוֹ? לְלַמֵּד שֶׁאֵין הָתָם מְשַׁלֵּם אֶלָּא מִגּוּפוֹ, וְאִם נָגַח וּמֵת אֵין נִזָּק נוֹטֵל אֶלָּא הַנְּבֵלָה, וְאִם אֵינָהּ מַגַּעַת לַחֲצִי נִזְקוֹ, יַפְסִיד. אוֹ שׁוֹר שָׁוֶה מָנֶה שֶׁנָּגַח שׁוֹר שָׁוֶה

Rachi	רש"י
paie que ce qu'il peut retirer de la vente de ce bœuf. Et si par exemple il a heurté un autre bœuf et est mort lui-même, l'autre propriétaire qui a subi le dommage n'a le droit de prendre que le cadavre du bœuf qui a causé l'accident. Et si sa valeur n'atteint pas la moitié du dommage qu'il a subi, il en supporte le préjudice. Ou encore dans le cas où un bœuf valant une mine (deux cents *zouz*) a heurté un bœuf valant cinq cents *zouz*, le propriétaire de ce dernier n'aura le droit de prendre que le bœuf qui a causé l'accident. Car un bœuf « paisible », n'oblige pas son propriétaire à payer un complément de sa poche.	חֲמֵשׁ מֵאוֹת זוּז, אֵינוֹ נוֹטֵל אֶלָּא אֶת הַשּׁוֹר, שֶׁלֹּא נִתְחַיֵּב הָתָם לְחַיֵּב אֶת בְּעָלָיו לְשַׁלֵּם מִן הָעֲלִיָּה:

_____ Éclaircissement _____

Nous expliquerons d'abord les propos de Rachi d'une manière générale, pour en expliquer ensuite la démarche en détail.

La règle du bœuf ayant provoqué un dommage se subdivise en deux catégories, le bœuf connu comme paisible qui n'a pas encore encorné plusieurs fois et le bœuf agressif qui a déjà encorné trois fois. La règle du bœuf « paisible » s'applique aux trois premiers dommages provoqués par ce bœuf, et celle du bœuf agressif à partir du quatrième.

Selon Rachi, ce verset traite du cas du bœuf « paisible » ; il a pour objet de nous enseigner deux règles importantes :

1) Le propriétaire du bœuf ne rembourse que la moitié du dommage.
2) Le montant du remboursement s'effectue sur la valeur (« le corps ») du bœuf coupable et non d'une autre source quelle qu'elle soit. Ainsi, le propriétaire de ce bœuf ne paiera jamais plus que la valeur du bœuf coupable.

Explication des propos de Rachi :

Lorsque la Thora dit : « ils vendront le bœuf vivant et ils en partageront l'argent par moitié et le mort aussi ils partageront par moitié », s'applique précisément dans le cas où les deux bœufs sont d'égale valeur, par exemple 200. Dans ce cas, le coupable paie la moitié du dommage et la victime « absorbe » la moitié du dommage. Supposons, à titre d'illustration, que la charogne du bœuf mort vaille 50. Le montant du dommage s'élève à 150. D'après l'énoncé du verset, chacune des parties reçoit la moitié du bœuf vivant, soit 100 et la moitié de la valeur de la charogne, soit 25. Chacun reçoit donc au total 125, chacun ayant aussi perdu 75. Le montant total du dommage étant de 150, cette somme représente donc bien la moitié du dommage.

De là se déduit que, dans le cas du bœuf paisible, le montant de la réparation due s'élève à la moitié du dommage.

Rachi prouve ensuite que ce calcul s'applique exclusivement à deux bœuf d'égale valeur, car si on appliquait ce partage même dans le cas contraire, le résultat serait injuste, le coupable ou la victime se trouvant avantagé, selon le cas.

Par exemple : supposons que le bœuf coupable vaille 50 et la victime 1000, sa charogne valant 500. Le dommage se monte donc à 500. Si on applique la lettre du verset, chacun reçoit la moitié du bœuf vivant, soit 25 et la moitié du bœuf mort, soit 250, soit au total 275. Il en résulterait que le propriétaire du bœuf coupable, qui ne valait que 50, s'enrichit par suite du dommage que son animal a causé.

Ou au contraire : si le bœuf coupable vaut 1000 et la victime 50, sa charogne valant 20, le dommage s'élève à 30. Si on applique la lettre du verset, chacun reçoit la moitié du bœuf vivant, soit 500 et la moitié de la valeur de la charogne, soit 10, soit au total 510. Le propriétaire du bœuf coupable a donc payé plus de 16 fois la valeur du dommage causé. Il y aurait un non-sens à ce que le bœuf « paisible » paye plus que le dommage entier payé par le bœuf agressif.

Nous sommes donc bien obligés de dire que le verset qui parle du partage des deux bœufs traite du cas où les deux bœufs sont d'égale valeur ; ce dont découle aussi la règle selon laquelle le bœuf « paisible »

entraîne le paiement de la moitié du dommage qu'il provoque. C'est cela que signifie « Et du cas où elles ont la même valeur, tu apprends le cas où elles n'ont pas la même valeur ».
Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas dit tout simplement que le propriétaire du bœuf coupable devra payer la moitié de la valeur de la charogne du bœuf mort ? Rachi explique que le verset enseigne encore que le dédommagement est payé « sur le corps » du bœuf coupable, c'est-à-dire sur la somme qui peut être retirée de sa vente. Et même si ce bœuf vaut moins que la moitié du dommage causé, la victime ne reçoit pas plus que la valeur de ce bœuf. Ainsi, dans le cas où un bœuf valant 100 (une mine) a heurté un bœuf valant 500, la charogne de la victime valant 200, le dommage s'élevant donc à 300. Le propriétaire du bœuf coupable ne sera pas astreint à payer la moitié du dommage (150) car son bœuf n'en vaut que 100 et que pour le bœuf « paisible » le dédommagement est payé sur sa valeur propre. La victime ne reçoit donc que ce bœuf.

_____ Questionnement _____

Pourquoi, dans le cas du bœuf « paisible », paye-t-on seulement la moitié du dommage et pourquoi ne paye-ton jamais plus de la valeur du bœuf coupable ?
Le propriétaire paye la moitié du dommage parce que sa responsabilité n'est pas pleinement engagée, la conduite du bœuf ayant été imprévisible. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un accident relevant de la force majeure. Toutefois, il est impossible de l'acquitter purement et simplement, ne serait-ce que pour amener les propriétaires à mieux surveiller leurs bêtes et à ne pas traiter les biens d'autrui avec mépris. La Thora, en considération de ces deux impératifs, a statué la règle de la moitié du dommage, comme si le coupable et la victime se trouvaient associés dans la responsabilité de l'événement.
Cette conception du partage des responsabilités nous permet aussi de comprendre pourquoi ils se partagent à parts égales le bœuf vivant et la dépouille du bœuf mort, comme s'ils étaient associés dans la propriété

des deux bœufs. Il s'agit d'une association limitée à cette situation et à ces deux bœufs-là, et c'est pourquoi la responsabilité ne s'étend pas au-delà de la valeur des animaux impliqués dans l'événement.
La victime doit comprendre que si le bœuf de son prochain a causé dommage au sien, l'inverse eut tout aussi bien pu se produire, son bœuf à lui causant préjudice à celui de son prochain. C'est en ce sens que la Thora les considère tous deux comme associés dans ce qui s'est passé et en partage entre eux la responsabilité et le prix.

לו אָוֹ נוֹדַ֣ע כִּ֗י שׁ֤וֹר נַגָּח֙ הוּא֙ מִתְּמוֹל֔ שִׁלְשֹׁ֖ם וְלֹ֣א יִשְׁמְרֶ֑נּוּ בְּעָלָ֗יו שַׁלֵּ֤ם יְשַׁלֵּם֙ שׁ֣וֹר תַּחַ֔ת הַשּׁ֖וֹר וְהַמֵּ֥ת יִֽהְיֶה־לּֽוֹ׃ ס

לו אוֹ אִתְיְדַע אֲרֵי תּוֹר נַגָּח הוּא מֵאֶתְמָלִי וּמִדְּקַמּוֹהִי וְלָא נַטְרֵיהּ מָרֵיהּ שַׁלָּמָא יְשַׁלֵּים תּוֹרָא חֲלָף תּוֹרָא וּמִיתָא יְהֵי דִּילֵיהּ׃

36 Ou il était notoire que c’était un bœuf agressif d’hier et d’avant-hier et que son maître ne le surveillait pas, il payera bœuf pour bœuf et le mort sera à lui.

Rachi	רש"י
(36) **OU IL ÉTAIT NOTOIRE.** Ou bien ce n’était pas un bœuf « paisible », mais on savait que c’était un bœuf agressif ; aujourd’hui, hier et avant-hier, soit trois agressions.	(לו) **אוֹ נוֹדָע.** אוֹ לֹא הָיָה תָּם, אֶלָּא נוֹדָע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא. הַיּוֹם, וּמִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם, הֲרֵי שָׁלֹשׁ נְגִיחוֹת (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

La conjonction « ou » sert habituellement à énumérer une série de cas auxquels une règle donnée s’appliquera de manière égale. Tel n’est pas ici le cas, dit Rachi. Il s’agit ici d’un autre cas et c’est pourquoi la règle aussi est différente. Le verset précédent traitait du bœuf « paisible », alors que ce verset traite maintenant du bœuf agressif. L’expression « ou il est notoire » doit être lue comme signifiant : « ou, au contraire, ne s’agissant pas d’un bœuf paisible mais d’un bœuf agressif…, voici quelle sera la règle. »

Sera dit agressif un bœuf ayant attaqué par trois fois. Rachi le déduit de la manière suivante : ce bœuf qui vient d’en heurter un autre

maintenant, on sait qu'il l'a fait aujourd'hui et hier et avant-hier, soit trois agressions sans compter celle qui vient de se produire (voir aussi Rachi ci-dessus verset 29).
Un bœuf qui a agressé trois fois est réputé dangereux et son propriétaire aurait dû le surveiller attentivement afin d'éviter qu'il provoque des dommages. Puisqu'il a négligé cette obligation, il devra payer l'intégralité du dommage.

_____ Questionnement _____

Pourquoi attendre que le bœuf ait agressé par trois fois pour exiger de son propriétaire de le surveiller attentivement ? Dès la première fois il s'avère que ce bœuf est dangereux ; pourquoi son propriétaire ne paierait-il que la moitié du dommage lors du deuxième et du troisième incident ? (La question ne se pose que dans le cas d'un bœuf ayant heurté un autre animal, puisque le bœuf qui aurait tué un homme est immédiatement mis à mort.)
La Thora nous enseigne ici un principe important, celui de la règle des équilibres. D'une part, les bergers et bouviers qui s'occupent des animaux doivent veiller à ce qu'ils ne provoquent pas de dommages ; mais d'autre part, il faut qu'ils puissent faire leur travail sans entraves, ce travail étant d'ailleurs nécessaire à la collectivité tout entière. Tous les agriculteurs ont besoin de bœufs à atteler à leur charrue ou pour en manger. Si on impose une responsabilité exagérée au propriétaire, il ne pourra plus faire son métier, étant occupé en permanence à s'inquiéter de ce que ses animaux risquent de faire.
Il existe une préoccupation analogue en ce qui concerne le monde du travail. L'employeur doit bien sûr prendre garde à ne pas léser les droits des travailleurs, mais par ailleurs, si l'on exagérait en ce sens, et si les exigences en tout genre se multipliaient en leur faveur, on finirait par aboutir à une situation où plus personne ne voudrait se risquer à embaucher ! C'est pourquoi la Thora qui est loi de vérité a pour règle le souci des équilibres appropriés : afin de pousser le propriétaire à surveiller convenablement ses animaux, elle le condamne à payer la moitié des dommages causés par ceux-ci les trois premières fois ; mais

pour ne pas faire trop peser sur lui ce joug, elle l'exempte du paiement du dommage tout entier jusqu'à la quatrième fois.

Rachi	רש"י
PAYER, IL PAYERA BŒUF. Le dommage total.	**שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר**. נֵזֶק שָׁלֵם (מכילתא דרשב"י):
ET LE MORT SERA À LUI. À la victime du dommage, à charge pour le responsable de compléter jusqu'à concurrence du dommage total.	**וְהַמֵּת יִהְיֶה לוֹ**. לַנִּזָּק, וְעָלָיו יַשְׁלִים הַמַּזִּיק עַד שֶׁיִּשְׁתַּלֵּם נִזָּק כָּל נִזְקוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Cela ne signifie pas que le coupable garde le bœuf mort et donne à la victime le bœuf vivant, mais que le coupable paiera l'intégralité du dommage.
La charogne appartient à la victime et le coupable devra payer la différence entre la valeur du bœuf mort et sa valeur lorsqu'il était en vie (voir Rachi ci-dessus sur le verset 34, *apud* « le mort sera à lui » dans le cas de la fosse).

_____ Questionnement _____

La victime qui possédait un bœuf vivant se retrouve à présent en possession d'une charogne dont il n'a jamais cessé d'être le propriétaire. Il supportera donc la dévaluation de la charogne à travers le temps depuis le moment de l'agression et jusqu'à sa vente. Le coupable ne paiera donc que la dévaluation entre le prix du bœuf vivant et la valeur de la charogne, mais il n'est pas « concerné » par ce qu'il advient de cette dernière après l'agression, et qui constitue en quelque sorte un dommage indirect.
La raison est la même que celle que nous avons expliquée ci-dessus à propos du verset 34.

לז כִּי יִגְנֹב־אִישׁ שׁוֹר אוֹ־שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע־צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה׃

לז אֲרֵי יִגְנוֹב גְּבַר תּוֹר אוֹ אִמַּר וְיִכְּסִנֵּיהּ אוֹ יְזַבְּנֵיהּ חַמְשָׁא תּוֹרִין יְשַׁלֵּים חֲלָף תּוֹרָא וְאַרְבַּע עָנָא חֲלָף אִמְּרָא׃

37 Lorsqu’un homme vole un bœuf ou un agneau et l’égorge ou le vend, il paiera cinq bovins pour le bœuf et quatre ovins pour l’agneau.

Rachi	רש"י
(37) **CINQ BOVINS…** Rabban Yoḥanan ben Zakaï a enseigné : Hachem prend à cœur l’honneur de Ses créatures. Pour un bœuf, qui se déplace sur ses pattes, et pour lequel le voleur ne s’est pas rabaissé en le portant sur son épaule, il paye le quintuple. Mais pour un agneau, qu’il a porté sur son épaule il paye le quadruple, étant donné qu’il s’est rabaissé pour lui.	**(לז) חֲמִשָּׁה בָקָר וְגו'**. אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי: חָס הַמָּקוֹם עַל כְּבוֹדָן שֶׁל בְּרִיּוֹת, שׁוֹר שֶׁהוֹלֵךְ בְּרַגְלָיו וְלֹא נִתְבַּזָּה בּוֹ הַגַּנָּב לְנוֹשְׂאוֹ עַל כְּתֵפוֹ – מְשַׁלֵּם חֲמִשָּׁה. שֶׂה שֶׁנְּשָׂאוֹ עַל כְּתֵפוֹ –מְשַׁלֵּם אַרְבָּעָה הוֹאִיל וְנִתְבַּזָּה בּוֹ.
Rabbi Méir enseigne : Viens et vois combien est grande la valeur du travail ! Pour le bœuf, qu’il a empêché de travailler, il paye le quintuple. Pour un agneau, qu’il n’a pas empêché de travailler, le quadruple.	אָמַר רַבִּי מֵאִיר: בֹּא וּרְאֵה כַּמָּה גְּדוֹלָה כֹּחָהּ שֶׁל מְלָאכָה, שׁוֹר שֶׁבִּטְּלוֹ מִמְּלַאכְתּוֹ – מְשַׁלֵּם חֲמִשָּׁה. שֶׂה שֶׁלֹּא בִּטְּלוֹ מִמְּלַאכְתּוֹ אַרְבָּעָה (מכילתא; בבא קמא עט ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Le verset traite du cas d'une personne ayant volé un bœuf ou agneau et qui l'a soit égorgé soit vendu. Cette personne devra payer cinq fois la valeur du bœuf ou quatre fois la valeur de l'agneau (Ce principe est désigné en termes traditionnels comme « la règle du paiement du quadruple et du quintuple »).

Cette règle est surprenante et différente de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. Tous les paiements auxquels les coupables ont été astreints constituaient des dédommagements plus ou moins complets des préjudices subis alors qu'ici le paiement est sans commune mesure avec le dommage. Rachi ne traite pas directement de ce problème ; il s'occupe d'une autre question, à savoir la différence entre le vol d'un bœuf et celui d'un agneau.

Il cite deux avis différents. Rabban Yoḥanan ben Zakaï considère que la différence s'explique par les efforts que le voleur a dû faire et la manière dont il a dû se « déshonorer » à porter l'agneau sur ses épaules. Son amende sera donc réduite dans ce cas. Rabbi Méir considère quant à lui que le critère est le dommage causé à la victime. En plus de sa valeur intrinsèque, le bœuf représente une force de travail dont le propriétaire a été privé. De ce fait, il aura donc droit à un dédommagement supplémentaire dans le cas du vol de son bœuf, ce qui n'est pas applicable au cas de l'agneau.

_____ Questionnement _____

Le paiement du quadruple et du quintuple est une amende. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un dédommagement calculé sur la base du préjudice exact qui a été causé. Ce que le voleur devra payer va au-delà[110].

---

[110] La notion d'amende peut donner lieu à deux définitions distinctes : 1) une somme fixée d'avance par la Thora (comme les 30 du serviteur, les 50 du violeur et du séducteur, les 100 du calomniateur). 2) le paiement d'une somme supérieure à celle du dommage (comme le double, le quadruple ou le quintuple) – cf. Rachi, Baba Qama 5a, *apud* « témoins malveillants ».

Rabban Yoḥanan relie le montant de l'amende au voleur lui-même, tandis que rabbi Méir le relie à la victime et aux dommages directs et indirects qu'il a subis. Cependant, les Sages ne se sont pas préoccupés de trouver une signification réaliste du montant de l'amende. En effet, il est tout à fait possible que le voleur ne se soit pas du tout humilié ni fatigué à porter l'agneau, l'ayant tout simplement transporté dans une carriole, alors qu'il a dû tirer et pousser le bœuf récalcitrant, transpirer et se salir… Et peut-être ce bœuf n'était-il même plus apte au travail alors que le propriétaire tirait avantage de son mouton qui lui fournissait quantité de bonne laine…
C'est donc bien plutôt des leçons morales que nos Sages – et Rachi à leur suite – ont voulu nous donner :

1. La valeur de l'effort : nous devons apprendre à apprécier le dévouement des personnes qui s'acharnent à assurer la subsistance de leur famille en accomplissant des travaux qui semblent vils et méprisables. Plus grande la peine et l'embarras et plus grand le mérite !
2. La Thora considère l'importance du travail manuel et de l'initiative individuelle. Nous devons apprendre à apprécier l'effort de ceux qui assurent ainsi leur subsistance et parfois aussi celle d'autrui, par exemple en fondant des entreprises et des commerces.

Rachi	רש"י
À LA PLACE DU BŒUF […] À LA PLACE DE L'AGNEAU. Le texte répète « bœuf » et « agneau » pour dire que la règle du paiement du quadruple et du quintuple ne s'applique qu'au bœuf et à l'agneau.	**תַּחַת הַשּׁוֹר תַּחַת הַשֶּׂה.** שְׁנָאָן הַכָּתוּב, לוֹמָר שֶׁאֵין מִדַּת תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה נוֹהֶגֶת אֶלָּא בְּשׁוֹר וָשֶׂה בִּלְבָד (משנה בבא קמא סב ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

On aurait pu dire, suivant les exemples que nous avons appris plus haut[111], que « bœuf ou agneau » sont des illustrations de toutes les sortes de gros et menu bétail, respectivement et que le texte ne vise pas spécifiquement ces espèces-ci. Rachi enseigne qu'il ne s'agit pas ici d'exemples et que la règle du quadruple et du quintuple ne s'applique qu'au bœuf et à l'agneau, exclusivement. On apprend cela du fait que le texte a répété deux fois les termes « bœuf » et « agneau » [112], afin que nous sachions qu'il ne s'agit que de ceux-là, à l'exclusion de tout autre.

_____ Questionnement _____

Il faut comprendre pourquoi cette règle est restreinte expressément au bœuf et à l'agneau et ne s'applique pas aux autres animaux. Même les explications précédentes de Rachi se sont contentées d'expliquer la différence du paiement pour le bœuf et l'agneau, sans se préoccuper de la raison pour laquelle les autres espèces animales n'étaient pas concernées.

Cette règle est au sens propre « exceptionnelle » en considération des lois concernant les dommages matériels. Elle possède une dimension « religieuse » comportant des valeurs importantes. La *Mékhilta* explique que ces animaux ont été ainsi mis à part parce qu'ils constituent l'essentiel des sacrifices offerts au Temple de Jérusalem. Ces animaux représentent une certaine dimension de sainteté, sont en rapport avec quelque chose de sublime, et voici que ce voleur s'est permis à leur sujet cette conduite abjecte.

La Thora, peut-on dire, veut nous enseigner la gravité du vol, surtout lorsque l'objet du vol lui-même ne peut être restitué, comme dans le cas présent où la bête a été vendue ou abattue, ce qui donne à l'acte un caractère final et irréversible. Que peut-on faire de ses biens ? En jouir

---

[111] Voir ci-dessus verset 26 au sujet de la dent et de l'œil, verset 28 au sujet du bœuf agressif et verset 33 « bœuf ou âne ».

[112] Le Talmud conclut que les expressions « superflues » sont le deuxième « bœuf » et le premier « agneau » (Baba Qama 67a).

pour ses besoins ou son plaisir, les consacrer et les offrir en sacrifice pour le service de son Créateur, et lui témoigner gratitude et reconnaissance, pratiquer la charité à l'égard des pauvres et des déshérités... Le voleur qui prive le propriétaire de ses biens le lèse bien au-delà de la valeur marchande des objets volés. Il lui porte un coup bien douloureux, au travers duquel tout un monde de projets bénéfiques se trouve réduit à néant. Le voleur, dont l'acte est bien prémédité – tandis que les coupables des situations précédemment considérées portent la responsabilité de dommages causés sans qu'ils aient eu l'intention de nuire – blesse son prochain d'une manière cruelle.

Habituellement, la Thora ne va pas jusqu'au bout du châtiment prévu pour le voleur ou du brigand, elle n'épuise pas contre eux les rigueurs de la loi, afin de faciliter leur repentir et éviter qu'ils soient découragés, s'ils viennent rendre le produit du larcin, par l'énormité de l'amende qu'ils auraient à payer. Mais dans le cas du bœuf et de l'agneau, dans le cas de la règle du quadruple et du quintuple, la Thora semble avoir estimé nécessaire de mettre en évidence la gravité d'un acte qui va bien au-delà des considérations purement financières et matérielles.

כב א אִם־בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכֶּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים:

א אִם בְּמַחְתֶּרֶת יִשְׁתְּכַח גַּנָּבָא, וְיִתְמְחֵי וִימוּת־לֵית לֵיהּ, דַּם.

1 Si le voleur a été pris en effraction, a été frappé et en est mort, il n'a pas de sangs.

Rachi	רש"י
(1) **EN EFFRACTION.** Quand il faisait effraction pour pénétrer dans la maison.	(א) **אִם בַּמַּחְתֶּרֶת.** כְּשֶׁהָיָה חוֹתֵר אֶת הַבַּיִת:

_____ Éclaircissement _____

Le terme traduit par « effraction » a la forme d'un substantif et il désigne généralement un souterrain, un abri clandestin situé sous la maison. Rachi explique qu'il ne s'agit pas ici d'un endroit particulier où le voleur aurait été surpris, mais de l'acte clandestin par lequel il cherchait à s'introduire dans la propriété de sa victime[113].

_____ Questionnement _____

Rachi enseigne que ce n'est qu'en situation d'effraction qu'il est permis, le cas échéant, de tuer le voleur ; mais si on le trouve caché où que ce soit par peur d'être pris, il est interdit de le tuer.

Rachi	רש"י
IL N'A PAS DE SANGS. Ceci n'est pas un meurtre, mais c'est comme s'il était mort d'avance. C'est ici que la Thora t'enseigne le principe : si quelqu'un vient pour te tuer, prends les devants et	**אֵין לוֹ דָּמִים.** אֵין זוֹ רְצִיחָה הֲרֵי הוּא כְּמֵת מֵעִקָּרוֹ. כָּאן לִמְּדָתְךָ תּוֹרָה אִם בָּא לְהָרְגְךָ הַשְׁכֵּם לְהָרְגוֹ וְזֶה לְהָרְגְךָ בָּא שֶׁהֲרֵי יוֹדֵעַ הוּא שֶׁאֵין אָדָם מַעֲמִיד עַצְמוֹ

[113] D'après le Mizrahi.

Rachi	רש"י
tue-le ! De fait, le voleur est venu avec des intentions homicides, car il savait que personne ne reste indifférent à la vue de quelqu'un prenant son argent en sa présence. Aussi est-ce pour cela qu'il est venu, c'est-à-dire prêt à tuer le propriétaire s'il se lève contre lui.	וְרוֹאֶה שֶׁנּוֹטְלִין מָמוֹנוֹ בִּפָנָיו וְשׁוֹתֵק לְפִיכָךְ עַל מְנָת כֵּן בָּא שֶׁאִם יַעֲמוֹד בַּעַל הַמָּמוֹן כְּנֶגְדוֹ יַהַרְגֶנּוּ (סנהדרין עב ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le propriétaire ayant tué un voleur alors qu'il tentait d'entrer chez lui par effraction n'a juridiquement pas le statut d'assassin, et n'est donc pas passible de la peine de mort. Le voleur « n'a pas de sangs » signifie qu'il n'est pas considéré comme un être vivant dont le sang coule dans ses veines. Il a pour ainsi dire jeté son propre sang aux chiens et il est tenu pour mort dès le début de son entreprise et c'est pour cela que celui qui le tue est quitte.

Entrer chez autrui par effraction n'est pas un simple délit matériel. Le voleur qui pénètre par effraction sait d'avance qu'il met sa vie en danger et c'est pourquoi il est lui-même prêt à tuer s'il est surpris. Personne n'accepte qu'on prenne ses biens en sa présence s'il peut l'empêcher, et si le voleur est pris sur le fait, le propriétaire fera tout pour le mettre hors d'état de nuire. Le voleur en est lui-même conscient et, préparant son forfait, il se prépare aussi physiquement et moralement à se débarrasser de ceux qui se mettraient en travers de sa route : si le propriétaire essaye de l'arrêter, tant pis pour lui ! Puisque le voleur est prêt à tuer celui qu'il vient voler, il est meurtrier en puissance ; face à ce danger et à ce risque, la Thora considère le propriétaire en état de légitime défense et l'autorise à prendre les devants et à tuer le voleur avant qu'il n'ait pu nuire.

_____ Questionnement _____

La Thora enseigne ici un principe primordial : l'homme n'a pas seulement le droit de se défendre, il en a le devoir.
Ce devoir s'étend à l'éventualité d'avoir à tuer l'agresseur ; sans avoir à attendre un dangereux commencement d'exécution de sa part, la Thora nous enjoint de prendre l'initiative et de le tuer d'abord. Par extension, même celui qui *a priori* n'avait comme intention première que de voler est compris dans cette règle de « légitime défense » ; le simple fait qu'il soit prêt à entrer dans une maison habitée pour perpétrer son forfait, sachant que des gens peuvent se lever et le surprendre, indique qu'il sait quel tour violent les événements risquent de prendre.
Le voleur est appelé « déjà mort en principe » parce que quiconque est prêt à prendre par intérêt la vie d'autrui se met lui-même au ban de la communauté des vivants, et la définition d'homme vivant ne s'applique plus à lui.

ב אִם־זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם־אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ׃

ב אִם עֵינָא דִּסְהֲדָיָא נְפַלַת עֲלוֹהִי דְּמָא לֵיהּ שַׁלְמָא יְשַׁלֵּים־אִם לֵית לֵיהּ, וְיִזְדַּבַּן בִּגְנֵבְתֵּיהּ׃

2 Si le soleil a brillé sur lui, il a des sangs. Lui cependant doit réparer ; et s'il ne le peut, il sera vendu pour son vol.

Rachi	רש"י
(2) **SI LE SOLEIL A BRILLÉ SUR LUI.** Cette expression est une métaphore : s'il t'est parfaitement évident qu'il est en paix avec toi, d'une évidence aussi claire que le soleil est source de paix dans le monde, et si donc il est indubitable qu'il n'est pas venu pour tuer, pas même en cas de résistance de la part du propriétaire, comme c'est le cas d'un père qui ferait effraction chez son fils pour le voler et dont on sait qu'il a pour lui de l'affection, de sorte qu'il ne serait pas venu avec le projet de tuer…	(ב) **אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו.** אֵין זֶה אֶלָּא כְּמִין מָשָׁל אִם בָּרוּר לְךָ הַדָּבָר שֶׁיֵּשׁ לוֹ שָׁלוֹם עִמְּךָ כַּשֶּׁמֶשׁ הַזֶּה שֶׁהוּא שָׁלוֹם בָּעוֹלָם כָּךְ פָּשׁוּט לְךָ שֶׁאֵינוֹ בָּא לַהֲרוֹג אֲפִלּוּ יַעֲמוֹד בַּעַל הַמָּמוֹן כְּנֶגְדּוֹ (מכילתא) כְּגוֹן אָב הַחוֹתֵר לִגְנוֹב מָמוֹן הַבֵּן בְּיָדוּעַ שֶׁרַחֲמֵי הָאָב עַל הַבֵּן וְאֵינוֹ בָּא עַל עִסְקֵי נְפָשׁוֹת (סנהדרין עב ע"א-ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

L'expression « si le soleil a brillé sur lui » est l'antithèse de l'expression « si le voleur a été pris en effraction » par laquelle débute le verset précédent.

En se fondant sur le sens littéral, il eut été plausible de penser que la *maḥtéreth* était un sombre souterrain par lequel le voleur tenterait de

pénétrer dans la maison, tandis que la lumière du soleil indiquerait qu'ayant réussi dans son entreprise il s'enfuit maintenant avec son butin, quittant l'obscurité de la maison ; et puisqu'il n'y a plus dès lors danger de vie ou de mort, il ne serait plus permis de le tuer[114].

Nos Sages ont cependant décelé dans ce verset un sens plus profond, le lisant comme une allégorie destinée à préciser les conditions dans lesquelles il serait permis de tuer le voleur ayant pénétré sournoisement dans la maison. Cette permission est fondée sur l'idée que le voleur lui-même vient conscient de l'éventualité où il tuerait ou serait tué s'il rencontrait une résistance de la part du propriétaire (voir ci-dessus) ; par conséquent, dans une situation où il est évident que cette hypothèse est fausse, le propriétaire n'a plus de justification à user d'une violence définitive à l'égard du voleur.

C'est précisément l'expression « si le soleil a brillé sur lui » qui est la clé de cette lecture. S'il est clair comme la lumière du jour que le voleur n'a aucune intention meurtrière et qu'il est, de ce point de vue, en paix avec le propriétaire, celui-ci, ne courant donc aucun danger, n'a pas le droit de le tuer. Dès lors, le voleur « a des sangs » et si le propriétaire le tue, il sera lui-même passible de la peine de mort.

L'exemple type dont la tradition se sert pour illustrer une telle situation est celui d'un père venant voler chez son fils. Or, on sait que le père n'a nullement l'intention de tuer son fils qui est l'objet de toute son affection. Si le propriétaire découvre son père en train de le voler, il n'éprouve pour autant aucune crainte de le voir l'attaquer pour le tuer et il n'a donc lui-même aucune raison – et par conséquent aucun droit – de le tuer.

_____ Questionnement _____

L'exemple choisi pour illustrer les conditions dans lesquelles l'état de « légitime défense » ne se justifie pas nous enseigne indirectement une règle surprenante : le fils a le droit de protéger ses biens contre son voleur de père ! Certes, ce dernier n'est pas venu avec l'idée de tuer le

[114] Les commentaires d'Ibn Ezra et de Nahmanide vont en ce sens.

cas échéant, mais il n'en a pas moins l'intention de dépouiller son fils. L'obligation de respect des parents ne s'étend pas jusqu'à leur permettre de s'approprier les biens de leurs enfants. Et cela signifie que cette obligation a elle-même des limites[115].

Rachi	רש"י
IL A DES SANGS. Il est considéré comme vivant, et il y aura meurtre si le propriétaire le tue.	**דָּמִים לוֹ.** כְּחַי הוּא חָשׁוּב וּרְצִיחָה הִיא אִם יַהֲרְגֶנּוּ בַּעַל הַבַּיִת:

_____ Éclaircissement _____

Contrairement au voleur venant en cachette, sournoisement, qui « n'a pas de sangs », et qu'il est permis de tuer, le voleur de ce verset qui vient sans intention meurtrière « a des sangs » et il est interdit de le tuer. Il ne s'est pas voué à mourir et il est en tout état de cause « vivant » ; si le propriétaire le tue, il commet un assassinat et sera jugé comme tel.
S'il n'est pas condamné de fait, c'est seulement parce qu'il ne peut pas l'être en l'absence de deux témoins qui l'auraient d'abord mis en garde avant son passage à l'acte et qui ensuite l'ont vu faire.

_____ Questionnement _____

Le voleur n'est pas passible de mort, malgré la gravité de son acte et l'insolence consistant à pénétrer chez autrui, et tenter de le voler quasiment en sa présence. Si donc ce voleur se restreint et qu'il est clair comme le jour qu'il n'y a aucun danger pour la vie de quiconque, il est interdit de le tuer.

---

[115] Telle la conception des Tossafistes sur Qiddouchine 32a, *apud* « Rav », selon laquelle l'obligation d'honorer ses parents ne s'applique pas si ceux-ci sont immoraux, et le père qui provoque la perte des biens de son fils est dans ce cas.

Rachi	רש"י
PAYER, IL PAYERA. Le voleur remboursera le produit du vol, sans être passible de la peine de mort. Le Targoum Onqélos, qui traduit le début du verset par : « si le regard des témoins est tombé sur lui… », adopte une interprétation différente : si des témoins l'ont trouvé avant l'arrivée du propriétaire, et si, à son arrivée, ils l'ont mis en garde pour qu'il ne tue pas le voleur, alors « il a des sangs », c'est-à-dire que s'il le tue, il mérite la mort. En effet, le voleur, qui agit désormais devant témoins, n'a plus d'intention homicide et il ne tuera pas le propriétaire.	**שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם.** הַגַּנָּב מָמוֹן שֶׁגָּנַב וְאֵינוֹ חַיָּב מִיתָה. וְאוּנְקְלוּס שֶׁתִּרְגֵּם אִם עֵינָא דִּסְהָדֵיָא נָפְלָת עֲלוֹהִי לָקַח לוֹ שִׁטָּה אַחֶרֶת לוֹמַר שֶׁאִם מְצָאוּהוּ עֵדִים קוֹדֶם שֶׁבָּא בַּעַל הַבַּיִת וּכְשֶׁבָּא בַּעַל הַבַּיִת נֶגְדּוֹ הִתְרוּ בּוֹ שֶׁלֹּא יַהֲרֵגוּהוּ דָּמִים לוֹ חַיָּב עָלָיו אִם הֲרָגוֹ שֶׁמֵּאַחַר שֶׁיֵּשׁ רוֹאִים לוֹ אֵין הַגַּנָּב הַזֶּה בָּא עַל עִסְקֵי נְפָשׁוֹת וְלֹא יַהֲרוֹג אֶת בַּעַל הַמָּמוֹן:

_____ Éclaircissement _____

Le commentaire de Rachi comporte ici deux parties. Il explique d'abord l'expression « payer, il payera », citant ensuite la traduction donnée par Onqélos de l'expression du début du verset « si le soleil a brillé sur lui ».

Explication de la première partie :

Rachi se propose de résoudre la difficulté syntaxique du verset. La première partie du verset se réfère aux règles régissant le comportement du propriétaire à l'égard du voleur (s'il le tue, il sera considéré comme assassin). De ce point de vue, « payer, il payera » semblerait devoir aussi s'appliquer au propriétaire dans la droite ligne de ce qui précède. Or, cela n'est pas possible puisqu'en tant qu'assassin il encourt la peine de mort et pas le paiement d'amendes ou d'indemnités. Sans compter la difficulté de la suite du verset : « s'il ne le peut, il sera vendu pour son vol » qui ne peut s'appliquer qu'au voleur lui-même.

Rachi explique donc que l'expression « payer, il payera » concerne le voleur. C'est lui qui est à présent le sujet du verset. Puisqu'il est interdit de le tuer, vu qu'il n'est pas venu avec des intentions meurtrières, s'il est pris, il sera jugé comme un voleur ordinaire et il devra payer ce qu'il a volé (voir verset suivant)[116].

Explication de la deuxième partie :

Onqélos traduit « si le soleil a brillé sur lui » de la manière suivante : « si le regard des témoins est tombé sur lui… ». Dans le cas où des témoins ont vu le voleur entrer dans la maison, il est sûr qu'il ne tuera pas le maître de maison ; il ne s'agit pas d'un assassin venant tuer de sang froid avec préméditation lors même qu'il sait que des témoins existent. Le maître de maison, qui voit lui aussi les témoins, n'a donc pas non plus le droit de le tuer. Selon Onqélos, « la lumière du soleil » signifie que les événements ne se sont pas produits de manière furtive et sans qu'on s'aperçoive de rien, mais au contraire au vu et au su de tous les présents, comme en plein jour.

_____ Questionnement _____

Il n'y a pas de véritable différence intrinsèque entre la lecture de Rachi et celle d'Onqélos. Pour tous deux, s'il est absolument certain que le voleur ne risque pas de tuer, il n'est pas non plus permis de le tuer. La différence entre eux tient à la nature de la certitude. Pour Rachi, celle-ci se fonde sur l'identité du voleur dont on sait qu'il ne sera pas assassin, tandis que pour Onqélos il s'agit d'une situation particulière où le vol se passe en quelque sorte devant témoins.

[116] Lorsque le voleur pénètre par effraction et « n'a pas de sangs » et qu'il est permis de le tuer, il est quitte de tout paiement s'il a provoqué des dommages matériels. Mais s'« il a des sangs », il est tenu au paiement de tous les dommages (Sabhédrin 72a). Il semble que là aussi Rachi fasse dépendre l'obligation pécuniaire du fait qu'il n'est pas passible de mort, car dans le cas contraire le voleur n'aurait pas à payer.

ג אִם־הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד־חֲמוֹר עַד־שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם׃ ס

ג אִם אִשְׁתְּכָחָא תִשְׁתְּכַח בִּידֵיהּ גְּנֵבְתָּא, מִתּוֹר עַד חֲמָר עַד אִמַּר־אִנּוּן חַיִּין עַל חַד תְּרֵין יְשַׁלֵּים׃ ס

3 Si ce qu'il a volé se trouve encore dans sa main, d'un bœuf à un âne ou à un agneau, il paiera le double.

Rachi	רש"י
(3) **SI CE QU'IL A VOLÉ SE TROUVE ENCORE DANS SA MAIN.** En sa possession, sans qu'il l'ait égorgé ni vendu.	(ג) **אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ.** בִּרְשׁוּתוֹ (מכילתא; בבא מציעא נו ע"ב), שֶׁלֹּא טָבַח וְלֹא מָכַר:

_____ Éclaircissement _____

« Dans sa main » ne doit pas s'entendre littéralement. Le verset veut tout simplement dire que l'objet (ou l'animal) volé a été retrouvé en possession du voleur, dans son intégralité et intact. Il peut donc être restitué tel quel à son propriétaire.

Rachi explique que ce verset est la suite directe du verset 37 à la fin du chapitre précédent : « Lorsqu'un homme vole un bœuf ou un agneau et l'égorge ou le vend, il paiera cinq bovins pour le bœuf et quatre ovins pour l'agneau. » Mais s'il ne l'a ni égorgé ni vendu et qu'il a été trouvé intact en sa possession, il sera condamné à payer le double (comme nous le verrons plus loin) et pas le quadruple ou le quintuple.

Rachi	רש"י
D'UN BŒUF À UN ÂNE. Tout ce qui est volé entraîne l'application de la règle de la « double indemnisation » (*kéfel*), qu'il s'agisse d'un être animé ou d'un objet inanimé. Il est écrit en effet plus loin : « Pour un mouton, pour un vêtement, pour toute chose perdue […]il en payera deux à son prochain » (verset 8).	**מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר.** כָּל דָּבָר בִּכְלָל תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל בֵּין שֶׁיֵּשׁ בּוֹ רוּחַ חַיִּים בֵּין שֶׁאֵין בּוֹ רוּחַ חַיִּים שֶׁהֲרֵי נֶאֱמַר בְּמִקְרָא אַחֵר עַל שֶׁה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה וְגוֹ' יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ:

_____ Éclaircissement _____

Bien que ce verset fasse suite aux règles concernant le vol d'un bœuf ou d'un agneau (comme nous venons de le voir), et bien qu'ils y soient eux-mêmes explicitement mentionnés : « d'un bœuf à un âne ou à un agneau », Rachi souligne que la règle de la double indemnisation présentée ici (« il paiera le double »), s'applique à tout vol, qu'il s'agisse d'objets inanimés ou d'animaux (animés).

D'où Rachi tire-t-il cela ? Ses propos semblent contraires au sens immédiat du verset !

À titre de preuve de ce qu'il affirme, Rachi cite un verset traitant ci-après du cas du gardien bénévole qui prétend que ce qui a été confié à sa garde a été volé. Il devra prêter serment au tribunal à l'appui de ses affirmations. S'il s'avère qu'il a menti et que la chose se trouvait en fait en sa possession, il devra payer le double au propriétaire et la Thora précise à ce propos que cette règle s'applique à toutes les sortes de biens : « quel que soit l'objet du délit, bœuf, âne, agneau, vêtement, toute chose perdue… » Il en ressort bien que la règle de la double indemnisation s'applique aussi bien aux animaux tels que bœuf, âne ou agneau, qu'aux objets inanimés comme un vêtement.

_____ Questionnement _____

Le voleur paye le double. Cela signifie qu'en plus de la restitution du larcin (le capital), il encourt une peine égale au montant de son vol, mesure pour mesure. Il devra donc payer de sa poche une somme de la valeur du bien dont il voulait priver son prochain.
Après les règles des dommages où le coupable paye pour le dommage qu'il a causé non intentionnellement, nous en venons aux règles concernant le vol où il y a de manière explicite volonté de soustraire à la propriété d'autrui un bien lui appartenant – et donc de lui nuire. Cette volonté fait que la Thora jugera le cas du voleur avec une plus grande sévérité que celui du *maziq*, l'homme qui, de manière directe ou indirecte, a causé un tort à son prochain, mais sans le vouloir vraiment. Le voleur, en plus de l'indemnisation due à sa victime, se voit aussi infliger une punition.

Rachi	רש"י
EN VIE, IL EN PAYERA DEUX. Il ne remboursera pas des morts, mais des vivants, ou la contre-valeur de vivants.	**חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם**. וְלֹא יְשַׁלֵּם לוֹ מֵתִים אֶלָּא חַיִּים אוֹ דְּמֵי חַיִּים:

_____ Éclaircissement _____

D'après le sens littéral, l'expression « en vie » devrait se rapporter à la première partie du verset, ce que confirment d'ailleurs les *taămim*, les signes traditionnels de cantillation qui font aussi office de système de ponctuation. Le sens du verset serait donc que si le voleur n'a pas tué et vendu l'animal volé, mais qu'il a été retrouvé en sa possession (il ne l'a pas vendu), et qu'il est en vie (il ne l'a pas tué), il paiera le double.
Rachi a estimé qu'il ne fallait pas aller dans ce sens. En effet, cela pourrait impliquer que même si l'animal était mort en sa possession mais pas de son fait, de maladie ou par accident, le voleur serait quitte du paiement du double, ce qui n'est pas acceptable. Rachi explique donc que le mot « vie » doit être mis en relation de ce qui suit, « en vie, il

paiera le double » et le verset nous enseigne de quelle manière évaluer le montant du vol.

Il eut été possible de dire, comme dans les cas précédents du bœuf et de la fosse, que si l'animal volé est mort, ou qu'un objet volé s'est brisé, on considère la charogne ou les morceaux comme appartenant à leur propriétaire. Le voleur les lui restituerait et paierait en supplément la valeur de la différence avec leur valeur lorsque l'animal était en vie ou que les objets étaient entiers. Le propriétaire supporterait aussi la dévaluation depuis la mort ou le bris. La Thora enseigne ici que dans le cas du vol, ce n'est pas ainsi que l'on procède. Le voleur doit payer soit l'objet ou l'animal volé lui-même, s'il est intact, soit sa valeur entière – les débris ou la charogne restant entre les mains du voleur. Dans le langage de la guémara (Baba Qama 11a) cette règle se formule comme suit : « on n'évalue ni dans le cas du voleur ni dans le cas du bandit, mais seulement dans le cas des dommages. »

שלישי ד כִּי יַבְעֵר־אִישׁ שָׂדֶה
אוֹ־כֶרֶם וְשִׁלַּחְ אֶת־בְּעִירֹה וּבִעֵר
בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב
כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם׃ ס

ד אֲרֵי יוֹכֵיל גְּבַר, חֲקַל אוֹ
כְּרַם, וְיִשַׁלַּח יָת בְּעִירֵיהּ
וְיֵיכוֹל בַּחֲקַל אָחֳרָן שְׁפַר
חַקְלֵיהּ וּשְׁפַר כַּרְמֵיהּ
יְשַׁלֵּים׃ ס

4 Si un homme ravage un champ ou un vignoble, qu'il a laissé aller son bétail ravager, sur les terres d'autrui, du meilleur de son champ ou de sa vigne il paiera.

Rachi	רש"י
(4) **SI UN HOMME RAVAGE** *(yaveĕr)*. « Son bétail (*beĭro*) » … « et qu'il ravage (*ouviĕr*) ». Tous ces mots désignent le bétail, comme dans : « nous et notre bétail (*ouveĭrénou*) » (Nombres XIX, 36).	(ד) **כִּי יַבְעֶר**. אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר כֻּלָּם לָשׁוֹן בְּהֵמָה כְּמוֹ "אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ" (במדבר כ, ד):
S'IL RAVAGE. En conduisant ses bêtes dans le champ ou dans la vigne d'autrui, et en les endommageant de l'une des manières suivantes : ou en les laissant aller, ou en les faisant paître. Nos maîtres ont expliqué que le mot *véchilaḥ* (« il a laissé aller ») désigne les dommages causés par les pattes qui piétinent le sol, et que *ouviĕr* (« et qu'il ravage ») désigne les dommages causés par la dent qui dévore et cause des ravages.	**כִּי יַבְעֶר**. יוֹלִיךְ בְּהֵמוֹתָיו בְּשָׂדֶה וָכֶרֶם שֶׁל חֲבֵרוֹ וְיַזִּיק אוֹתוֹ בְּאַחַת מִשְּׁתֵּי אֵלּוּ אוֹ בְּשָׁלוֹחַ אֶת בְּעִירֹה אוֹ בְּבִעוּר .וּפֵרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ וְשִׁלַּח הוּא נִזְקֵי מִדְרַךְ כַּף רָגֶל. וּבִעֵר הוּא נִזְקֵי הַשֵּׁן הָאוֹכֶלֶת וּמְבַעֶרֶת:
LE CHAMP D'UN AUTRE. Le champ d'un	**בִּשְׂדֵה אַחֵר**. בַּשָּׂדֶה שֶׁל אִישׁ אַחֵר:

Rachi **רש"י**

autre homme.

_____ Éclaircissement _____

Le mot que nous avons traduit par ravager est constitué de la racine *BaĚR* qui renvoie généralement à la notion de feu et d'incendie. C'est par exemple le cas dans le verset suivant : *hamaveĭr eth habeĕra* se traduit par « celui qui aura provoqué l'incendie ». Mais cette explication est peu plausible puisque c'est le verset suivant qui traite de celui qui provoque un incendie[117]. Aussi, Rachi conclut qu'ici cette racine se rapporte au bétail et il en apporte un exemple tiré de la plainte des Hébreux demandant à Moïse : « pourquoi avez-vous amené l'assemblée d'Hachem dans ce désert pour y mourir, nous et notre bétail *(ouveĭrénou)*[118]. »

Dès lors, le verset se lit de la manière suivante :

Si un homme a conduit son bétail paître dans le champ ou la vigne de son prochain, ce qui en soi, par le seul passage des bêtes, a causé des dommages à la récolte et aux fruits (dommages du « pied ») et que les bêtes ont mangé de la récolte ou des fruits (dommages de la « dent ») dans un champ appartenant à autrui…

Rachi enseigne que les mots « il a conduit son bétail » ne doivent pas se lire d'un trait avec ce qui suit, à savoir « pâturer », comme si le dommage venait seulement de la pâture et que ce qui précède n'en est que le moyen. Le passage du bétail est en soi déjà source et cause de dommage par piétinement (dommage du « pied »).

« Le champ d'un autre », parce que la syntaxe française est sans ambiguïté, le commentaire de Rachi ne semble pas rajouter grand-chose à la compréhension. Mais en hébreu, cela aurait pu tout autant signifier

---

[117] Dans le Questionnement nous donnons encore d'autres raisons pour lesquelles il est impossible de lire ce verset comme se rapportant aux dommages du feu.

[118] Dans son commentaire sur Genèse XLV, 17, Rachi rend le mot *béĭrekhem* par « provisions ».

« un autre champ ». Le commentaire de Rachi établit la lecture correcte : le dommage a été causé sur la propriété privée d'un tiers.

_____ Questionnement _____

Les Sages ont appris de ce verset l'existence de deux catégories de dommages distinctes : les dommages du « pied » et ceux de la « dent ». Ces deux dommages sont aussi différents de ceux précédemment décrits, où le bœuf avait causé des dommages avec ses cornes ou son corps avec intention agressive (dommages génériquement désignés comme étant ceux de la « corne »).

Il existe deux registres de différences entre les dommages de la dent et du pied[119] et ceux de la corne : a) le dédommagement et b) l'emplacement où le dommage s'est produit.

Le comportement agressif du bœuf n'est pas courant et il est aussi imprévisible ; la Thora a donc allégé la sentence du propriétaire et il n'est d'abord tenu de payer que la moitié du dommage. Par contre, la Thora ne fait pas de différence, dans le cas de la corne, entre le domaine privé et le domaine public. Ce dommage étant imprévisible, le propriétaire devra payer dès lors qu'il a été commis, en quelque lieu que ce soit.

La dent et le pied sont quant à eux des dommages causés par la conduite naturelle de la bête. Les animaux vont leur chemin et mangent ce qui se présente à eux. Le propriétaire ne sera donc pas tenu responsable de ce que l'animal aura mangé dans le domaine public ; en effet, la victime n'aurait pas dû y laisser ses fruits sans surveillance sachant que tout animal passant par là en toute légitimité risquait de les piétiner ou de les manger. Mais il est criminel de permettre à ses bêtes de pénétrer dans le domaine privé d'autrui ; le coupable devra payer l'intégralité des dommages que ses bêtes auront causés.

Pourquoi Rachi n'a-t-il pas attribué ici les dommages dont parle le verset aux effets du feu ? Le verbe *yvr* se prête pourtant à cette lecture !

---

[119] Nous omettrons désormais les guillemets.

Il s'agirait du cas où quelqu'un aurait « mis le feu à un champ ou une vigne ». Se pose encore la question de savoir pourquoi le verset ne dévoile qu'à la fin qu'il s'agissait du champ d'autrui.
S'il s'agissait d'un incendie, la suite du verset, qui se lirait alors « et a propagé son feu qui a brûlé, etc. » serait inutile : mettre le feu est l'énoncé du dommage lui-même et la suite est inutile.
Mais il existe une raison plus fondamentale. Le paiement de dommages et intérêts est fondé sur la négligence de qui n'a pas veillé à ne pas causer du tort, par lui-même ou par ce qui lui appartient. Si nous disions qu'il s'agit de quelqu'un qui a sciemment mis le feu au champ de son prochain, nous aurions quitté le domaine des dommages et intérêts dont la Thora traite ici. Le contexte s'oppose à une telle lecture et impose de rapporter le verset aux dommages de la dent et du pied et non au feu.
C'est aussi la raison pour laquelle la Thora a commencé par dire « si un homme ravage un champ ou un vignoble… » et n'a dit qu'à la fin que le dommage avait été causé « dans le champ d'un autre », pour indiquer que le dommage n'a pas été causé par malveillance ; c'est d'abord dans son propre pré qu'il a conduit son bétail pour qu'il y pâture mais celui-ci a continué son chemin pour s'en aller brouter chez le voisin[120].
Quelqu'un qui fait volontairement pâturer son troupeau sur les terres d'autrui commet un acte extrêmement grave d'une tout autre nature que les cas envisagés jusqu'ici et la Thora n'a pas du tout évoqué un tel cas. La sanction d'une telle conduite devrait être des plus sévères (de par la latitude donnée aux sages d'édicter des règles en fonction des nécessités ainsi que nous l'avons exposé dans l'introduction).
L'expression « a laissé aller », expliquée par Rachi comme se rapportant au dommage causé par l'animal par son déplacement naturel, est formulée de manière telle qu'elle laisse penser que le propriétaire de l'animal a agi intentionnellement, envoyant son bétail paître chez le voisin. Il semble que la Thora veuille indiquer que, bien que nous traitions ici des dommages causés non par malveillance délibérée mais

[120] Telle est l'explication de Sforno et il semble que Rachi lui-même tende vers cette lecture.

par négligence, celle-ci constitue pourtant une conduite fort répréhensible. Le défaut de surveillance engage la responsabilité du propriétaire au même titre que s'il avait agi délibérément et avec préméditation.

Rachi	רש"י
DU MEILLEUR DE SON CHAMP… IL PAIERA. On procède à l'estimation du dommage et, si le responsable veut s'en acquitter en terre, il le fera avec le meilleur de ses champs. Si le dommage est évalué à un *sèlă*, il lui donnera la contre-valeur d'un *sèlă* de la meilleure de ses terres. Le texte t'enseigne ici que l'on procède à l'estimation du dommage en terres de la meilleure qualité.	**מֵיטַב שָׂדֵהוּ יְשַׁלֵּם.** שָׁמִין אֶת הַנִּזָּק וְאִם בָּא לְשַׁלֵּם לוֹ קַרְקַע דְּמֵי נִזְקוֹ יְשַׁלֵּם לוֹ מִמֵּיטַב שָׂדוֹתָיו אִם הָיָה נִזְקוֹ סֶלַע יִתֵּן לוֹ שָׁוֶה סֶלַע מֵעִידִית שֶׁיֵּשׁ לוֹ. לִמְּדֶךָ הַכָּתוּב שֶׁהַנִּזָּקִין שָׁמִין לָהֶם בְּעִידִית:

_____ Éclaircissement _____

Deux introductions sont ici nécessaires à la compréhension du commentaire de Rachi :

- Une dette peut être payée de deux manières : en espèces *(kessef)* ou en nature *(chavé kessef)*. Le moyen le plus simple est de payer en argent comptant immédiatement utilisable par le créditeur pour ses besoins. Mais si le débiteur ne dispose pas de liquidités lui permettant de s'acquitter de sa dette, il peut payer « en nature », c'est-à-dire avec des biens mobiliers ou des terres. Le bénéficiaire pourra soit en faire usage ou les vendre.
- Les terres sont réparties en trois catégories, respectivement appelées en hébreu : *zibourit*, *beynonit* et *ĭdit*. La *zibourit* est une terre de mauvaise qualité et de valeur médiocre. La *beynonit* est une terre moyenne et la *ĭdit* est une terre d'excellente qualité et de prix élevé. Pour la même somme d'argent, on peut acheter une petite parcelle de *ĭdit* ou une grande parcelle de *zibourit.* On préfère généralement

recevoir une plus petite parcelle de *ĭdit* qu'une plus grande de *beynonit* ou de *zibourit*, bien que leur valeur monétaire soit la même, parce qu'il est plus facile de la vendre et que la demande est plus grande.

Cela nous permet d'aborder à présent le commentaire de Rachi :

On aurait pu comprendre que la sanction du coupable consisterait à donner à la victime sa meilleure terre, sans considération de la valeur du dommage.

Rachi explique qu'il n'en est évidemment pas ainsi. Il faut d'abord procéder à une évaluation du dommage causé afin d'en déterminer la valeur exacte. Le coupable ne paiera pas plus que cela, mais il aura le choix du mode de paiement : en argent comptant, en biens mobiliers ou en terres. « Si le responsable veut s'en acquitter en terres », il devra le faire en prélevant la parcelle correspondante sur la meilleure des terres qu'il possède.

Selon cette explication, « du meilleur de son champ ou de sa vigne il paiera » ne se rapporte pas aux terres endommagées mais à celles du coupable qui – s'il ne veut pas payer en espèces – devra le faire sur ses terres les plus belles.

_____ Questionnement _____

Toutes les dettes ne doivent pas nécessairement être payées par *ĭdit* – lorsqu'on ne veut pas payer en espèces ou en biens mobiliers. Cette règle s'applique spécifiquement au règlement d'un dommage. Le remboursement d'une dette peut se faire avec une terre *beynonit*, et le paiement de la *kétouba* (somme qui revient à la femme en cas de divorce ou de veuvage, prélevé sur les biens du mari) en *zibourit*.

Pourquoi ?

Le premier point à prendre en considération est que le débiteur a le choix de la manière dont il veut s'acquitter de sa dette : en espèces, biens mobiliers ou terres. L'essentiel est qu'il paye la totalité de sa dette et que le créancier reçoive la totalité de ce qui lui est dû. Sur cette base, s'agissant d'un paiement en terres, la valeur par défaut est la *zibourit* (il est évident que le débiteur peut donner une terre meilleure, mais on ne

l'exige pas). De ce fait, que le paiement de la *kétouba* se fasse de cette manière est compréhensible. Ce qui demande à être expliqué, c'est la raison pour laquelle le remboursement d'une dette doit se faire en *beynonit* et le paiement du dommage en *ĭdit*.

La préoccupation des Sages en ce qui concerne le remboursement des dettes était d'encourager les gens à prêter à ceux qui en avaient besoin. Il fallait ne pas « leur fermer la porte au nez ». Sachant qu'il pourrait obtenir le remboursement de la dette en terre *beynonit*, le prêteur serait mieux disposé à prêter.

C'est la Thora elle-même qui a fixé l'obligation de payer les dommages en *ĭdit*. Elle a exclu qu'on puisse se contenter d'une *zibourit* ou même d'une *beynonit*. C'est là un message clair quant à la responsabilité que tout fauteur de dommages doit endosser vis-à-vis de sa victime et du souci qu'il doit avoir pour elle.

Or, si le coupable choisit de payer en nature, il peut le faire même avec du son (cf. Rachi ci-dessus chapitre XXI, 34), l'essentiel étant qu'il paie. N'y a-t-il pas contradiction à lui imposer la *ĭdit* s'il paye avec des terres et à lui permettre le son ou la paille s'il veut payer en nature ?

Il y a là en effet un équilibre délicat voulu par la Thora. D'une part, elle n'oblige pas le coupable à vendre de ses biens pour payer la victime en espèces. Mais d'autre part, s'il possède des terres et veut s'en servir pour payer sa dette, il doit le faire avec les terres les meilleures.

Nous apprenons ainsi l'équilibre qui doit être recherché entre les droits de la victime qui doit recevoir son dû de la manière la plus appropriée et ceux du coupable qui ne doit pas être pressuré plus que de raison. D'autant plus que cela ne ferait que l'inciter à trouver des échappatoires pour ne pas devoir vendre ses biens. La Thora a donc dit : « il rendra de l'argent. » A priori, il paiera en espèces. S'il n'a pas d'argent liquide, il pourra payer en nature, remettant à la victime biens mobiliers ou terrains. Mais dans ce cas, il faut donner à celle-ci la possibilité de les transformer aisément en numéraires (les Sages ont estimé qu'en matière de biens immobiliers il n'y avait pas de préférence et que tout est bon », c'est-à-dire que tout peut facilement trouver acquéreur).

ה כִּי־תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים
וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אַוֹ הַשָּׂדֶה
שִׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת־
הַבְּעֵרָה׃ ס

ה אֲרֵי יִתַּפַּק נוּר וְיַשְׁכַּח כֻּבִּין וְיֵיכוֹל גְּדִישִׁין אוֹ קָמָא אוֹ חֲקַל שַׁלְמָא יְשַׁלֵּים דְּאַדְלֵיק יָת דְּלֵיקְתָּא׃ ס

5 Si un feu se propage et trouve des ronces et qu'a été consumée une meule, ou le blé sur pied ou le champ, payer il paiera celui qui a fait brûler ce qui a brûlé.

Rachi	רש"י
(5) **SI UN FEU SE PROPAGE.** Même spontanément.	(ה) **כִּי תֵצֵא אֵשׁ.** אֲפִלּוּ מֵעַצְמָהּ:

_____ Éclaircissement _____

Il ne s'agit pas ici de quelqu'un qui aurait intentionnellement mis le feu au champ de son voisin, mais de quelqu'un qui a allumé un feu sur un terrain lui appartenant pour ses besoins propres. Le feu s'est propagé jusqu'au champ du voisin : « si un feu se propage » – même spontanément.

_____ Questionnement _____

Nous avons déjà signalé dans l'introduction générale que les lois des dommages soulignent la responsabilité des hommes pour les actes qu'ils ont commis ; ils doivent en assumer les conséquences, même si le dommage a été causé sans intention malveillante.
Ceux qui ont volontairement causé un préjudice à leur prochain doivent en être punis sévèrement parce que la société doit aussi être protégée, mais la Thora ne traite pas de ces cas-là. Elle confie aux Sages l'initiative

de décider de ce qu'il convient de faire en fonction des situations diverses, des temps et des lieux.

Rachi	רש"י
ET TROUVE DES RONCES. En français : « chardons »	**וּמָצְאָה קוֹצִים**. קַרְדוֹ"נְשׁ בְּלַע"ז [קוֹצִים]:
ET QU'A ÉTÉ CONSUMÉE UNE MEULE. Le feu a léché les épines, pour se communiquer à une meule ou à la récolte encore attachée au sol.	**וְנֶאֱכָל גָּדִישׁ**. שֶׁלִּחֲכָה בַּקּוֹצִים עַד שֶׁהִגִּיעָה לַגָּדִישׁ אוֹ לַקָּמָה הַמְּחוּבֶּרֶת בַּקַּרְקַע:
OU LE CHAMP. En léchant le sillon, de sorte qu'il faudra labourer une seconde fois.	**אוֹ הַשָּׂדֶה**. שֶׁלִּחֲכָה אֶת נִירוֹ וְצָרִיךְ לָנִיר אוֹתָהּ פַּעַם שְׁנִיָּה:

_____ Éclaircissement _____

Qu'est-ce que le feu a réellement brûlé ? Des ronces ? Une meule ? Du blé sur pied ? Un champ ?

Rachi explique que le verset décrit la propagation d'un incendie ; le feu s'est étendu au champ voisin, là, il a pris dans des ronces (qui sont elles-mêmes sans valeur). Une meule s'est enflammée ou bien du blé sur pied ou encore le champ tout entier. Dans ce dernier cas, ce n'est pas la récolte qui a été détruite mais le travail qui avait été investi dans le champ (les sillons qui ont été creusés) est perdu et le champ devra être labouré à nouveau.

Si le verset avait uniquement porté « un champ », nous aurions compris qu'il s'agissait de la récolte ou de biens qui s'y trouvaient ; mais puisqu'il a déjà été dit « une meule où le blé sur pied », il faut en conclure que « le champ » désigne un type de dommages où ce ne sont pas des biens qui ont été détruits mais le sol lui-même qui a été abîmé.

_____ Questionnement _____

Rachi explique la différence entre les trois types de dommages causés par le feu : l'incendie de biens qui ne sont pas attachés au sol : « une meule » ; l'incendie de biens encore attachés au sol : « le blé sur pied », c'est-à-dire la récolte à venir. Enfin, le préjudice causé au sol lui-même : « le champ ».

L'obligation d'un dédommagement dans le cas de dommages causés au sol est une nouveauté. En effet, le feu a léché les sillons et les a noircis mais aucun dommage n'a été causé à une propriété. Toutefois, du travail a été perdu et Rachi souligne que la responsabilité de l'auteur de l'incendie est aussi engagée dans ce cas de figure.

Rachi	רש"י
PAYER, IL PAIERA CELUI QUI A FAIT BRÛLER. Il est tenu de payer même s'il a allumé le feu chez lui et qu'il se soit communiqué spontanément par l'intermédiaire des ronces qu'il a rencontrées. Car il n'aura pas surveillé son feu afin de l'empêcher de causer des dégâts.	**שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִיר**: אַף עַל פִּי שֶׁהִדְלִיק בְּתוֹךְ שֶׁלּוֹ וְהִיא יָצְאָה מֵעַצְמָהּ עַל יְדֵי קוֹצִים שֶׁמָּצְאָה חַיָּב לְשַׁלֵּם לְפִי שֶׁלֹּא שָׁמַר אֶת גַּחֶלְתּוֹ שֶׁלֹּא תֵּצֵא וְתַזִּיק:

_____ Éclaircissement _____

La Thora en répétant deux fois le mot payer nous enseigne qu'en toutes circonstances le responsable de l'incendie devra payer. Aussi devra-t-il payer même si le feu s'est propagé de lui-même. Rachi s'interroge : comment peut-on condamner « celui qui a fait brûler » (l'auteur de l'incendie) à payer, puisque personne « n'a fait brûler » ?

Certes, répond Rachi, le feu s'est étendu de lui-même ; mais celui qui l'a allumé dans son propre domaine aurait dû le surveiller afin qu'il ne s'étende pas. Il doit donc payer pour sa négligence.

_____ Questionnement _____

La Thora souligne ici encore l'obligation de surveiller ce qui nous appartient et les conséquences de nos actions. Celui qui n'a pas fait assez attention et a provoqué un dommage doit sentir la responsabilité qui pèse sur lui et considérer ce qui s'est produit comme s'il l'avait expressément voulu.

Les quatre catégories de gardiens

Introduction

Un « gardien » est quelqu'un qui a sous sa responsabilité un bien appartenant à son prochain. En quoi sa responsabilité est-elle engagée en cas de perte, vol ou dommage survenant au bien qui lui a été confié ? Dans quel cas devra-t-il le rembourser et dans quel cas sera-t-il tenu quitte ?
La Thora traite de quatre cas de figure :
Le gardien bénévole : il rend un service à son ami et garde un bien lui appartenant sans aucune contrepartie.
Le gardien salarié : il garde un bien appartenant à un tiers en contrepartie d'une rémunération.
Le point commun entre ces deux catégories de gardiens est qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre le droit de se servir pour leur profit du bien qu'ils ont en garde. Contrevenir à cette disposition constitue un vol.
Le locataire : il paie pour utiliser un bien appartenant à un tiers.
L'emprunteur : il a reçu l'autorisation de se servir d'un bien appartenant à un tiers sans contrepartie.
Le locataire et l'emprunteur ont reçu le bien afin de s'en servir et ils en portent la responsabilité.

La Thora analyse quatre situations où le bien subit un dommage :

Le gardien a lui-même volé le bien.
Le gardien a fait preuve de négligence et le bien a été endommagé ou perdu.
Le gardien n'a pas fait preuve de négligence, mais il n'a pas non plus gardé le bien du mieux qu'il le pouvait, en conséquence de quoi le bien a été volé ou perdu.
Bien que le gardien ait gardé le bien du mieux qu'il le pouvait, le bien a été abîmé ou pris de force et il y a là cas de force majeure.

Le gardien bénévole est quitte en cas de vol ou de perte, et à plus forte raison en cas de force majeure ; en effet, puisqu'il rend service au

propriétaire, il n'y a pas lieu de le tenir responsable. Toutefois, en cas de négligence, il est coupable de n'avoir pas pris les mesures qui s'imposaient à lui et c'est comme s'il avait lui-même endommagé le bien de son prochain[121].

Le gardien salarié est responsable en cas de négligence et aussi en cas de vol ou de perte. En effet, étant donné qu'il a été payé pour garder le bien, il se devait de prendre toutes les dispositions pour empêcher qu'un quelconque dommage puisse lui survenir. Mais il est quitte en cas de force majeure, car que pouvait-il faire ?

L'emprunteur est responsable en cas de négligence, de vol ou de perte et même en cas de force majeure. Certes, ce n'est pas de sa faute, mais puisqu'il profite du bien sans contrepartie, aussi longtemps que le bien est en sa possession il est considéré comme en étant le propriétaire. Si le bien est volé ou endommagé pour quelque raison que ce soit, il supporte, à l'instar du propriétaire, le poids de la perte matérielle que cela entraîne.

Le locataire est quitte en cas de force majeure. Puisqu'il paie une contrepartie pour l'utilisation du bien, il n'est pas considéré comme en étant le propriétaire. Les maîtres de la Michna discutent la question de savoir s'il doit être assimilé au gardien salarié et payer en cas de vol ou de perte, ou au gardien bénévole, auquel cas il est tenu quitte.

Nous pouvons à présent aborder l'étude des versets.

[121] D'après Maïmonide, Règles de location, chapitre 2, règle 3.

ו כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ כֶּסֶף אֹו־כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם׃

ו אֲרֵי יִתֵּין גְּבַר לְחַבְרֵיהּ כְּסַף אוֹ מָנִין לְמִטַּר וְיִתְגַּנְּבוּן מִבֵּית גֻּבְרָא אִם יִשְׁתְּכַח גַּנָּבָא יְשַׁלֵּים עַל חַד תְּרֵין׃

6 Si un homme confie à son prochain de l'argent ou des effets à garder et qu'ils sont volés de la maison de l'homme, si le voleur est trouvé, il remboursera le double.

Rachi	רש"י
(6) **ET QU'ILS SONT VOLÉS DE LA MAISON DE L'HOMME.** Selon ses dires.	(ו) **וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ**. לְפִי דְּבָרָיו׃

_____ Éclaircissement _____

Nos maîtres nous ont enseigné que ce passage traite du gardien bénévole, ainsi que Rachi l'a noté ci-après au verset 9[122].

La Thora décrit une situation où quelqu'un confie à son prochain de l'argent ou des objets et ils ont été volés. Dans cette situation, deux possibilités se présentent :

1) Le voleur a été découvert, auquel cas il remboursera le double du montant du vol.
2) Le voleur n'a pas été découvert, auquel cas le gardien devra jurer qu'il n'a pas touché au dépôt.

Rachi explique que l'expression « qu'ils sont volés de la maison de l'homme » ne signifie pas que telle est la réalité ; en effet, si les circonstances sont connues, il n'y a pas lieu d'assermenter le gardien. Le

[122] « Le premier passage traite du gardien bénévole... » (Baba Métziă 94b). Voir notre introduction ci-dessus sur la question du gardiennage. Voir aussi l'explication de rabbi Chmouel ben Méir (Rachbam, petit-fils de Rachi) selon le sens littéral strict.

verset formule l'affirmation du gardien qui déclare que le bien ne se trouve pas en sa possession mais lui a été volé.

Rachi	רש"י
SI LE VOLEUR EST DÉCOUVERT. Le voleur « en paiera deux » au propriétaire.	**אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב**. יְשַׁלֵּם הַגַּנָּב שְׁנַיִם לַבְּעָלִים:

_____ Éclaircissement _____

Il est question ici d'un cas où il s'est avéré que le bien avait effectivement été volé par un tiers (et non par le gardien lui-même) et le voleur a été pris. Dans ce cas, le voleur est condamné à payer au propriétaire (et non au gardien) le double de ce qu'il a volé.

_____ Questionnement _____

Le paiement du double est la sanction standard pour tout voleur, ainsi que nous l'avons appris au verset 3.
Bien que l'objet ait été dérobé chez le gardien et non chez le propriétaire, c'est pourtant ce dernier qui perçoit les indemnités puisqu'aussi bien c'est à lui que l'objet appartient, quoiqu'il l'ait provisoirement confié à quelqu'un d'autre.

ז אִם־לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל־הַבַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ׃

ז אִם לָא יִשְׁתְּכַח גַּנָּבָא וְיִתְקָרַב מָרֵיהּ דְּבֵיתָא לְקֳדָם דַּיְנַיָּא אִם לָא אוֹשִׁיט יְדֵיהּ בְּמָא דִּמְסַר לֵיהּ חַבְרֵיהּ׃

7 Si le voleur n'est pas découvert, le maître de la maison sera approché des Elohim, [pour établir] qu'il n'a pas utilisé pour son profit le bien de son prochain.

Rachi	רש"י
(7) **SI LE VOLEUR N'EST PAS DÉCOUVERT.** Et que se présente ce gardien, qui est le maître de la maison.	(ז) **אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב.** וּבָא הַשּׁוֹמֵר הַזֶּה שֶׁהוּא בַּעַל הַבַּיִת:
SERA APPROCHÉ. Devant les juges, pour débattre avec le propriétaire et lui jurer qu'il n'a pas « utilisé pour son profit » ce qui lui appartient.	**וְנִקְרַב.** אֶל הַדַּיָּנִין לָדוּן עִם זֶה וְלִשָּׁבַע לוֹ שֶׁלֹּא שָׁלַח יָדוֹ בְּשֶׁלּוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Dans le cas où le voleur n'a pas été pris, et où nous ne savons pas ce qui s'est vraiment passé, ni où se trouve le dépôt, un soupçon commence à peser sur le gardien : il en a peut-être eu envie et peut-être le cache-t-il dans sa maison ?

C'est pourquoi le gardien (« le maître de la maison ») devra jurer devant les juges (« les Elohim ») en présence du propriétaire que son affirmation est véridique et qu'il n'a pas porté la main sur le dépôt. Rachi explique dans son commentaire sur le verset suivant pourquoi l'expression « le maître de la maison sera approché des Elohim, qu'il n'a pas utilisé pour son profit » signifie qu'il sera tenu de jurer et qu'il n'est pas question d'une procédure juridique ordinaire.

« Le maître de la maison sera approché des Elohim » : le maître de la maison est ici le gardien et non le propriétaire de l'argent ou des objets, car ceux-ci ont prétendument été volés de la maison du gardien et c'est à leur propos qu'il est dit « a été volé de la maison de l'homme » – la maison du gardien.
« Elohim » : désigne ici les juges[123], de même qu'au versent suivant : « la parole des deux viendra jusqu'aux Elohim : celui que les Elohim condamneront paiera deux à son prochain. »
« les Elohim condamneront », il s'agit évidemment des juges et ce terme qui est habituellement le Nom divin exprimant l'attribut de justice et de rigueur ne désigne pas ici Dieu (d'après la *Mékhilta*).

_____ Questionnement _____

Quelle est donc l'utilité du serment : si le gardien est un homme intègre et non un voleur, pourquoi le faire jurer ? Et si c'est lui qui a mis la main sur le dépôt, ne faut-il pas craindre qu'il soit capable aussi de prêter un faux serment ?
Le Talmud[124] explique que le serment est efficace même à l'encontre d'un voleur ; il existe en effet des personnes qui se permettent de s'approprier le bien d'autrui qui ne sont pourtant pas prêtes à se parjurer. Face à l'obligation de prêter serment au tribunal, il y a de fortes chances qu'elles avouent leur méfait et restituent le dépôt.
Il faut dire aussi que le propriétaire qui a eu suffisamment confiance en cette personne pour lui confier son dépôt doit la croire lorsqu'elle jure, bien que le serment ne soit pas une preuve absolue de la véracité de son affirmation. La confiance initialement accordée au gardien lors du dépôt contraint le propriétaire à croire en sa parole lorsqu'il ne le rend pas. Mais le gardien ne peut certes pas s'en sortir au prix d'une simple déclaration, puisqu'il a accepté une responsabilité et ne l'a pas assumée. La Thora lui demande donc de jurer en présence des juges du tribunal qu'il n'a pas fait usage du bien d'autrui.

---

[123] C'est ainsi qu'Onqélos a traduit « aux Elohim – devant les juges ». Voir aussi Rachi ci-dessus chapitre XXI verset 6.
[124] Baba Métziă 6a.

ח עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע עַל־שׁוֹר
עַל־חֲמוֹר עַל־שֶׂה עַל־שַׂלְמָה
עַל־כָּל־אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר
כִּי־הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא
דְּבַר־שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן
אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ׃ ס

ח עַל כָּל פִּתְגָם דְּחוֹב עַל תּוֹר עַל חֲמָר עַל אִמַּר עַל כְּסוּ עַל כָּל אֲבֵידְתָּא דְּיֵימַר אֲרֵי הוּא דֵּין־לִקְדָם דַּיָּנַיָּא יֵיעוֹל דִּין תַּרְוֵיהוֹן דִּיחַיְּבוּן דַּיָּנַיָּא יְשַׁלֵּים עַל חַד תְּרֵין לְחַבְרֵיהּ. ס

8 Pour toute affaire délictueuse, bœuf, âne, menue bête, vêtement, toute chose perdue dont il dira : « c'est cela », la parole des deux viendra jusqu'aux Elohim : celui que les Elohim condamneront remboursera le double à son prochain.

Rachi	רש"י
(8) **POUR TOUTE AFFAIRE DÉLICTUEUSE.** Où il sera convaincu de serment mensonger, des témoins étant venus attester que c'est lui-même qui a volé, les juges l'incrimineront sur la foi des témoins.	(ח) **עַל כָּל דְּבַר פָּשַׁע.** שֶׁיִּמָּצֵא שַׁקְרָן בִּשְׁבוּעָתוֹ שֶׁיָּעִידוּ עֵדִים שֶׁהוּא עַצְמוֹ גָּנְבוֹ וְיַרְשִׁיעוּהוּ אֱלֹהִים עַל פִּי הָעֵדִים:

_____ Éclaircissement _____

À simple lecture on aurait pu croire que le verset enseignait une règle particulière concernant les gardiens : pour toute défaillance commise par ces derniers dans l'exercice de leurs fonctions qui auraient eu pour conséquence le vol du dépôt, qu'il s'agisse d'un bœuf, d'un âne etc., si les

juges parviennent à la conclusion que le gardien est responsable, il serait condamné à payer le double du montant du dommage.
Telle n'est pas l'explication de Rachi. En effet, on ne peut pas soutenir que le coupable d'une défaillance devrait être jugé plus sévèrement que celui qui a commis un dommage direct ; or celui-ci ne paye que le montant du préjudice[125]. Seul le voleur est condamné au paiement du double et il n'y a pas lieu non plus de considérer une négligence avec autant de sévérité qu'un vol !
Rachi explique qu'il s'agit du gardien qui a affirmé ci-dessus que le dépôt lui avait été volé. Il vient d'être maintenant convaincu de faux serment par des témoins qui ont vu le dépôt en sa possession. Les juges vont donc le condamner pour vol et il devra payer le double au propriétaire, comme tout voleur.
« affaire délictueuse » : le délit est ici l'abus de confiance dont le gardien s'est rendu coupable vis-à-vis du propriétaire ; il a remis un dépôt entre les mains du gardien et celui-ci a décidé de ne pas le rendre.

Rachi	רש"י
REMBOURSERA LE DOUBLE À SON PROCHAIN. Le texte vient t'enseigner que si un gardien allègue que le dépôt qui lui a été confié a été volé, et s'il vient à être établi que c'est lui-même qui l'a volé, il payera la « double indemnisation » *(kéfel)*. Et dans quel cas ? Lorsqu'il a juré et qu'ensuite sont venus des témoins. Ainsi a-t-on interprété : « le propriétaire de la maison "sera approché" vers les juges » (verset 7), où « l'approche »	**יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.** לִמְּדֵךְ הַכָּתוּב שֶׁהַטּוֹעֵן בְּפִקָּדוֹן לוֹמַר נִגְנַב הֵימֶנּוּ וְנִמְצָא שֶׁהוּא עַצְמוֹ גְּנָבוֹ מְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל וְאֵימָתַי בִּזְמַן שֶׁנִּשְׁבַּע וְאַחַר כָּךְ בָּאוּ עֵדִים. שֶׁכָּךְ דָּרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים" (לְעֵיל פָּסוּק ז). קְרִיבָה זוֹ שְׁבוּעָה הִיא. אַתָּה אוֹמֵר לִשְׁבוּעָה אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא לְדִין שֶׁכֵּיוָן שֶׁבָּא לַדִּין וְכָפַר לוֹמַר נִגְנְבָה מִיָּד יִתְחַיֵּב בְּכֶפֶל אִם בָּאוּ עֵדִים שֶׁהוּא בְּיָדוֹ.

[125] Cf. Maïmonide, Règles du salariat, chapitre II, règle 3 qui compare le responsable au fauteur de dommage (Voir note 10).

Rachi	רש"י
s'identifie à un serment. S'agit-il vraiment ici de « serment », et ne s'agit-il pas de soumettre l'affaire à la justice ? Ne serait-ce pas, dès lors qu'il se présente en justice et nie s'être approprié la chose, prétendant qu'elle a été volée, qu'il sera condamné à payer le double lorsque des témoins seront venus attester qu'elle est restée en sa possession ? Le texte emploie ici l'expression : « utilisé pour son profit » (verset 7), et il emploie plus loin la même expression : « utilisé pour son profit » dans : « le serment d'Hachem sera entre eux deux, s'il n'a pas utilisé pour son profit la chose de son prochain » (verset 10). De même qu'il y a là-bas serment, de même y a-t-il ici serment.	נֶאֱמַר כָּאן שְׁלִיחוּת יָד וְנֶאֱמַר לְמַטָּה (לְהַלָּן פָּסוּק י) שְׁלִיחוּת יָד שְׁבוּעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ מַה לְּהַלָּן שְׁבוּעָה אַף כָּאן שְׁבוּעָה (מכילתא; בבא קמא סג ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Ce gardien qui a prétendu au verset 6 que le dépôt lui a été volé et qui a même prêté serment à ce sujet devants le tribunal (verset 7), s'il s'avère, sur la foi d'un témoignage, qu'il a menti et que c'est lui le voleur, devra donc payer le double.

Cette règle s'applique de manière exclusive au gardien bénévole. Elle est génériquement désignée dans la littérature juridique par l'expression « il soutient qu'il y a eu vol ». Pour que le gardien bénévole soit condamné à payer le double comme un voleur, bien qu'il ne soit pas un voleur ordinaire puisque le bien est venu légalement en sa possession, un certain nombre de conditions doivent être remplies[126] :

1) Le gardien doit avoir soutenu que le dépôt a été volé. S'il affirme qu'il a été perdu ou qu'un événement de force majeure est intervenu, la règle où « il soutient qu'il y a eu vol » ne s'applique pas.

[126] Cette règle ne s'applique qu'au gardien bénévole parce qu'il est le seul à être tenu à prêter serment lorsqu'il affirme que le dépôt a été volé. En pareil cas, toutes les autres catégories de gardiens sont immédiatement condamnés à payer.

2) Le gardien jure à l'appui de son affirmation devant le tribunal[127].
3) Après que le gardien a prêté serment, des témoins sont venus témoigner que le dépôt est en la possession du gardien et que c'est lui-même qui l'a volé.

Comment Rachi sait-il qu'il s'agit du cas où le gardien a déjà juré ? Ces versets ne font nulle part état d'un quelconque serment !? Peut-être les témoins sont-ils venus au tribunal et le gardien a-t-il été condamné à payer le double sur la foi de leur témoignage au terme d'un procès ordinaire[128] ?

Rachi explique la démarche interprétative : certes, ces versets ne font pas explicitement état d'un serment, mais il est dit ici (verset 7) « le maître de la maison sera approché des Elohim, qu'il n'a pas utilisé pour son profit… » ; et dans le passage traitant du gardien salarié il est dit : « le serment d'Hachem sera entre les deux, qu'il n'a pas utilisé pour son profit… ». De même que l'expression « qu'il n'a pas utilisé pour son profit » désigne expressément là-bas une prestation de serment, de même désigne-t-elle ici aussi une prestation de serment.

_____ Questionnement _____

La règle concernant celui « qui soutient qu'il y a eu vol » et qui est condamné à payer le double est un cas particulier qui ne peut se déduire d'aucun autre et qui constitue comme tel une « nouveauté ». En effet, il ne s'agit pas d'un voleur ordinaire qui s'introduit furtivement dans la maison d'autrui pour y prendre des objets sans permission. Les objets lui ont été remis volontairement par le propriétaire lui-même. C'est pour cela qu'il n'est tenu de payer le double que si toutes les conditions ont été remplies : il a affirmé que le dépôt lui a été volé, il a juré en ce sens au tribunal et des témoins l'ont contredit affirmant que le dépôt était bel et bien en sa possession.

---

[127] Il jure que le dépôt a été volé et que lui-même n'en n'a pas tiré profit.

[128] L'expression : « Tu dis "assermentement" ? Ou bien ne s'agit-il pas d'autre chose que de "d'assignation en justice" ? » se comprend ainsi : d'où savons-nous que le gardien est déféré au tribunal pour y prêter serment ? Peut-être est-il jugé parce que des témoins l'accusent de vol et qu'il sera condamné au paiement du double ?

Lorsque le gardien s'entête dans son méfait et qu'il en vient à se parjurer, la gravité de sa conduite équivaut à un vol ordinaire et il est condamné au paiement du double. S'il n'avait pas juré avant d'être contredit par les témoins, il aurait pu se disculper aisément en prétendant qu'il venait de retrouver le dépôt et qu'il était dans son intention de le restituer. Le serment renforce et confirme le fait que son intention était de s'approprier le dépôt et qu'il était même prêt à se parjurer à cette fin.

Cela dit, pourquoi la Thora ne dit-elle pas ici aussi explicitement : « le serment d'Hachem sera entre les deux » ? Pourquoi a-t-il fallu l'apprendre par un raisonnement par analogie sémantique ?

Peut-être la Thora veut-elle nous enseigner qu'il eut été convenable de juger ce gardien avec sévérité dès lors qu'il a prononcé une fausse affirmation devant le tribunal et a été contredit ; en effet, se tenir devant les juges du tribunal est réellement équivalent à se tenir devant Dieu Lui-même. De fait, ce n'est que lorsque son entêtement l'a conduit à prêter un faux serment que le gardien est condamné au paiement du double. Mais en vérité, son affirmation mensongère devant le tribunal est en soi suffisamment grave.

Une autre question doit encore être résolue : pourquoi le gardien est-il quitte du paiement du double si, après avoir prétendu que le dépôt était perdu ou avait été irrémédiablement endommagé, des témoins affirment que le dépôt est aux mains du gardien. Pourquoi doit-il avoir prétendu que l'objet avait été volé pour être tenu au paiement du double ? Dans les deux cas, la gravité de sa conduite est identique, dans les deux cas, il cherche à conserver l'objet pour lui-même et à ne pas le rendre au légitime propriétaire, dans les deux cas, il a menti et prêté un faux serment !

La réponse à cette question exige qu'on se souvienne de ce que la règle du paiement du double est une règle spécifique, exclusivement réservée au cas du vol. Le fauteur de dommage et le brigand[129] ont eux aussi provoqué la perte d'un bien appartenant à leur victime et pourtant ils ne

[129] Le brigand (*gazlan*) vole au grand jour à main armée alors que le cambrioleur (*ganav*) agit furtivement sans qu'on le voie.

seront tenus qu'au strict dédommagement du préjudice causé. Il en va de même pour toute personne s'étant trouvée en défaut de paiement, comme l'employeur qui n'a pas payé le salaire de ses ouvriers ou un emprunteur qui n'a pas remboursé sa dette ou quelqu'un qui a acheté à crédit et n'a pas payé à l'échéance selon les termes convenus, tous ceux-ci qui volent de fait leur prochain ne sont pourtant tenus que de rembourser et ne sont pas astreints à payer le double de ce qu'ils ont volé.

Si nous devions faire une comparaison, nous comparerions le gardien qui a reçu un dépôt des mains du propriétaire et ne le restitue pas, non à un voleur mais à tous ceux qui d'une manière ou d'une autre portent atteinte à la propriété d'autrui et privent leurs prochains de ce qui leur appartient. Nous ne le condamnerions donc pas au paiement du double. La Thora enseigne ici que celui qui prétend qu'il y a de par le monde quelqu'un qui a volé ce bien, a ainsi lui-même forgé la possibilité théorique d'un paiement du double. S'il s'avère en fin de compte que c'est lui le voleur, cette possibilité théorique rebondit et se réalise pour lui : voici donc ce voleur que tu as évoqué toi-même et dont tu nous as dévoilé l'existence !

Les maîtres moralistes diraient que la parole de l'homme génère une réalité et que jamais des propos ne tournent à vide ; d'où l'importance, pour l'homme de prendre garde à tout ce qu'il dit et en particulier à ne pas exprimer des propos mensongers.

Rachi	רש"י
DONT IL DIRA QUE C'EST CELA. Au sens littéral : **DONT** le témoin **DIRA** : « Cela, l'objet à propos duquel tu as juré, il est en ta possession ! » L'affaire des deux viendra devant les juges, qui vérifieront les témoignages. S'ils sont véridiques, ils condamneront le gardien à payer le	**אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה.** לְפִי פְּשׁוּטוֹ **אֲשֶׁר יֹאמַר** הָעֵד **כִּי הוּא זֶה** שֶׁנִּשְׁבַּעְתָּ עָלָיו הֲרֵי הוּא אֶצְלֶךָ. **עַד** הַדַּיָּנִין **יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם**, וְיַחְקְרוּ אֶת הָעֵדוּת אִם כְּשֵׁרִים הֵם וְיַרְשִׁיעוּהוּ לְשׁוֹמֵר זֶה, **יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם**, וְאִם יַרְשִׁיעוּ אֶת הָעֵדִים, שֶׁנִּמְצְאוּ זוֹמְמִין

Rachi	רש"י
double. Et si les témoins sont convaincus de mensonge, ce sont eux qui devront payer le double au gardien. Quant à nos maîtres, ils ont interprété l'expression : « C'est cela ! » comme voulant dire que l'on ne défère le serment qu'à celui qui reconnaît devoir une part de ce qui lui est réclamé, en disant : « Je te dois encore tant, le surplus m'a été volé ! ».	יְשַׁלְּמוּ הֵם שְׁנַיִם לַשּׁוֹמֵר. וְרַבּוֹתֵינוּ ז"ל דָּרְשׁוּ (בבא קמא קו ע"ב, כרבי חייא בר אבא) **כִּי הוּא זֶה**, לְלַמֵּד שֶׁאֵין מְחַיְּבִין אוֹתוֹ שְׁבוּעָה אֶלָּא אִם כֵּן הוֹדָה בְּמִקְצָת לוֹמָר כָּךְ וְכָךְ אֲנִי חַיָּב לְךָ, וְהַמּוֹתָר נִגְנַב מִמֶּנִּי:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique le verset de deux manières, l'une d'après le sens littéral et l'autre d'après la tradition rabbinique. Nous allons suivre la même démarche.

Explication d'après le sens littéral :

« dont *il* dira » – « il », c'est-à-dire « les témoins » qui contredisent le gardien et attestent que le bien est en sa possession. Il ne faut pas s'étonner du fait que le verset s'exprime au singulier en parlant des témoins parce que tel est partout le style de la Thora[130].

« c'est cela » – c'est en résumé l'essentiel du témoignage : ce bien au sujet duquel tu as prêté serment, eh bien *c'est cela* même qui est en ta possession.

« jusqu'aux Elohim » – ils doivent se présenter devant les juges.

« viendra la parole des deux » – les deux parties en contestation dont l'une ment nécessairement. Les témoins d'une part, le gardien de l'autre.

« celui que les Elohim condamneront paiera deux à son prochain. » – les témoins sont soumis à un interrogatoire rigoureux, ce qui fait apparaître ici deux possibilités :

---

[130] Voir Rachi sur Deutéronome XX, 15 : « Tout "témoin" dans la Thora en désigne deux, sauf lorsque "un" a été expressément stipulé. »

1) Les témoins sont véridiques et reconnus dignes de foi. Le tribunal condamnera le gardien à payer le double (règle spécifique au gardien bénévole ayant soutenu qu'il y avait eu vol et ayant prêté serment avant d'avoir été convaincu de parjure par les témoins, comme expliqué ci-dessus).
2) Les témoins ont été reconnus tendancieux[131] et le tribunal les condamne à payer au gardien ce que leur témoignage lui aurait coûté, c'est-à-dire le double du montant du vol.

Ce commentaire est dit « littéral » car il s'intègre au contexte des versets précédents et explicite les règles concernant le gardien bénévole reconnu coupable de vol et condamné « au double ». Mais en vérité les choses ne sont pas formulées explicitement et c'est ce qui a permis à nos maîtres de mettre en évidence une intention voilée.

Explication talmudique :

« dont *il* dira » – « il », c'est-à-dire le gardien lui-même.

« c'est cela » – ce n'est que cela, une partie du dépôt, qui reste chez moi et tout le reste a été volé. La suite n'est pertinente que dans ce cas de figure.

« jusqu'aux Elohim » – le gardien doit se présenter devant les juges pour prêter serment.

« viendra la parole des deux » – le gardien et le propriétaire du dépôt s'affrontent au tribunal.

« celui que les Elohim condamneront paiera deux à son prochain. » – s'il s'avère que le gardien a prêté un faux serment, il sera condamné comme un voleur à payer le double au propriétaire.

Selon cette lecture, le sujet du verset est le gardien et il est le seul à être jugé. Il sera reconnu coupable et condamné ou reconnu innocent et acquitté. Le verset nous apprend que ce n'est que dans le cas d'une reconnaissance partielle que le gardien sera tenu de jurer.

---

[131] « Mensongers » signifie que d'autres témoins sont venus, affirmant aux premiers : « vous étiez avec nous à tel endroit » et il est donc impossible qu'ils aient pu voir ailleurs au même moment ce dont ils témoignent. La sanction des témoins mensongers est celle à laquelle leur témoignage aurait fait condamner l'accusé : « et vous lui ferez ce qu'il avait projeté de faire à son frère. » Sur ce sujet, voir Deutéronome XX, 15-20 et nos commentaires sur parachat Choftim.

Selon la première lecture, ce sont les témoins qui sont sujets du verset. Le gardien et les témoins sont ensemble devant les juges et font l'objet de l'examen des juges pour déterminer qui dit la vérité et qui ment.

_____ Questionnement _____

D'après les sages du Talmud le gardien n'est tenu à serment que s'il a reconnu partiellement la dette et affirme quant au reste qu'il lui a été volé. Pourquoi en est-il ainsi ?

Il semble a priori que du moment où le propriétaire a confié au gardien un dépôt, cela implique qu'il lui fait confiance et, par conséquent, il devrait aussi le croire lorsqu'il affirme que le dépôt a été volé et le gardien ne devrait pas avoir besoin de prêter serment. Mais dès lors que le gardien reconnaît une partie de la réclamation, et prétend que le reste du dépôt a été volé, cela éveille un soupçon. Il est possible que cet homme se débatte entre son désir de voler et la peur de mentir et ait trouvé un moyen terme, disant une partie de la vérité et mentant quant au reste. Cette affirmation mitigée témoigne du combat intérieur qui se livre chez le gardien. C'est pourquoi la Thora tient à lui faire prêter serment afin qu'il se reprenne et renonce totalement à ses mauvaises intentions[132].

Toutefois, le sens littéral ne comporte pas une telle interprétation. L'obligation du serment est également imposée au gardien qui prétend que tout le dépôt a été volé.

De ce point de vue, l'obligation du serment est destinée à empêcher le gardien de se décharger de sa responsabilité au prix d'une simple affirmation et a exigé de lui une déclaration qui l'engage de manière absolue, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

Nous ajoutons ici une précision importante. La Halakha a retenu l'explication des Sages selon laquelle ce verset parle d'une personne qui ne nie qu'une partie de ce qu'on lui réclame ; elle n'applique cependant pas cette règle au gardien mais à un emprunteur qui conteste la

[132] D'après Baba Métziă 3a.

réclamation du prêteur et n'en reconnaît qu'une partie. Il doit alors jurer pour être quitte tandis que celui qui nie tout est dispensé de jurer. La guémara appelle l'utilisation du verset des gardiens au sujet de l'emprunteur « Deux sujets s'entrecroisent ici »[133]

Aussi, selon la *halakha*, le gardien est tenu de jurer même lorsqu'il affirme que tout le dépôt a été volé ou perdu ou détruit. Selon cette approche ; l'expression « c'est cela » qui figure ici n'est pas à sa place puisqu'elle appartient au registre des emprunts.

Or, une telle affirmation est des plus surprenantes et les commentateurs s'en sont étonnés : comment est-il possible de dire qu'une expression quelle qu'elle soit, ait été déplacée et ait été écrite ailleurs qu'à sa place ? Comment les sujets du gardiennage et des emprunts se seraient-ils mélangés ?

Toutefois, d'après ce que nous avons écrit dans l'Éclaircissement, les choses sont claires : lorsque la réclamation n'est pas fondée sur des faits avérés, mais seulement sur les propres dires d'un plaignant, il est impossible d'exiger du défendeur qu'il prête serment. Serait-il possible que quelqu'un vienne prétendre qu'Untel lui doit de l'argent, ce que celui-ci nie totalement, et sans que le plaignant ait témoins ou autre preuve et que le tribunal astreigne le défendeur à jurer ? de quel droit accorderait-on plus de poids aux dires de l'un qu'à ceux de l'autre ?

Or, dans le cas des gardiens, la réclamation a une base : le gardien reconnaît avoir reçu le dépôt et en avoir accepté la responsabilité. Mais il présente un argument destiné à le dégager de cette responsabilité ; là, sa seule parole ne suffit plus et c'est pourquoi il doit jurer.

La reconnaissance partielle dans le cas du prêt présente une certaine analogie avec cette situation. Le défendeur reconnaît avoir reçu un prêt du plaignant et devoir le rembourser. Mais il présente un argument destiné à le dégager d'une partie de cette obligation ; là encore, sa seule parole ne suffit plus et c'est pourquoi il doit jurer.

Le principe de la distinction entre un argument opposé à une réclamation fondée et un argument opposé à une réclamation non

[133] Cf. Rachi sur Baba Métziă 98b.

fondée s'apprend du serment des gardiens. C'est pour cela que le Talmud appelle cela « entrecroisement des sujets », c'est-à-dire que s'appliquera à l'emprunteur un principe enseigné à propos des gardiens.

ט כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמוֹר
אוֹ־שׁוֹר אוֹ־שֶׂה וְכָל־בְּהֵמָה
לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ־נִשְׁבַּר אוֹ־נִשְׁבֶּה
אֵין רֹאֶה׃

ט אֲרֵי יִתֵּין גְּבַר לְחַבְרֵיהּ
חֲמָר אוֹ תּוֹר אוֹ אִמַּר, וְכָל
בְּעִירָא־לְמִטַּר וּמִית אוֹ
אִתְּבַר אוֹ אִשְׁתְּבִי לֵית דְּחָזֵי׃

9 Si un homme donne à son prochain un âne ou un bovin ou un ovin et tout animal à garder et que celui-ci meure, ou soit estropié ou pris de force, sans que personne l'ait vu

רש"י	Rachi
(ט) **כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר.** פָּרָשָׁה רִאשׁוֹנָה נֶאֱמְרָה בְּשׁוֹמֵר חִנָּם לְפִיכָךְ פָּטַר בּוֹ אֶת הַגְּנֵבָה כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב (לעיל פסוקים ו-ז) "וְגוּנַב מִבֵּית הָאִישׁ... אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת" לִשְׁבוּעָה, לָמַדְתָּ שֶׁפּוֹטֵר עַצְמוֹ בִּשְׁבוּעָה זוֹ. וּפָרָשָׁה זוֹ אֲמוּרָה בְּשׁוֹמֵר שָׂכָר לְפִיכָךְ אֵינוֹ פָּטוּר אִם נִגְנְבָה כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב (פסוק יא) "אִם גָּנוֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם" אֲבָל עַל הָאוֹנֵס כְּמוֹ מֵת מֵעַצְמוֹ אוֹ נִשְׁבָּר אוֹ נִשְׁבָּה בְּחָזְקָה עַל יְדֵי לִסְטִים, **וְאֵין רוֹאֶה.** שֶׁיָּעִיד בַּדָּבָר:	(9) **SI UN HOMME DONNE À SON PROCHAIN UN ÂNE OU UN BOVIN.** Il était question plus haut du gardien à titre gratuit, lequel n'encourt aucune responsabilité en cas de vol, comme il est écrit : « et qu'il soit volé de la maison de l'homme… » (verset 6), « … si le voleur n'est pas découvert, le maître de la maison sera approché vers les juges… » (verset 7) et il prête serment. On en déduit qu'il est déchargé de toute responsabilité par le serment. Ce verset-ci traite quant à lui du gardien salarié, lequel n'est pas exonéré de sa responsabilité en cas de vol,

Rachi

comme il est écrit : « Et si elle lui a été il paiera au propriétaire » (verset 11). Mais en cas de perte par force majeure, comme la mort naturelle d'un animal, ou la cassure d'un membre ou sa capture par des brigands, **SANS QUE PERSONNE L'AIT VU**. Qui puisse en témoigner…

_____ Éclaircissement _____

Deux passages traitent ici de gardiens. Le premier commence par les mots « Si un homme donne à son prochain de l'argent ou des effets à garder » et enseigne que si le dépôt a été volé, le gardien est quitte de tout paiement sous réserve du serment qu'il doit prêter (versets 6 à 8). Le deuxième commence par les mots : « Si un homme donne à son prochain un âne ou un bovin ou un ovin et tout animal à garder » et enseigne que si le dépôt a été volé, le gardien doit payer (versets 9 à 12) ; pourquoi cette différence entre les deux cas[134] ?

Rachi explique d'après le Talmud que le premier passage traite du gardien bénévole ; il rend gracieusement un service à son prochain, ce pourquoi il est quitte de tout paiement à condition qu'il ne se soit pas montré négligent et n'ait pas trahi la confiance du déposant. Il n'est donc pas tenu pour responsable en cas de vol. Le deuxième passage (qui commence au verset 9 que Rachi commente ici) traite du gardien salarié ; étant donné qu'il est payé pour le gardiennage, il est tenu à une vigilance accrue, ce pourquoi il est responsable en cas de vol. Par contre, il est quitte en cas de perte ou de force majeure.

À la fin de son commentaire (« Mais en cas de perte par force majeure… ») Rachi explique la suite du verset « que celui-ci meure, ou soit estropié ou pris de force, sans que personne l'ait vu » comme décrivant des exemples de force majeure : l'animal est mort subitement de mort naturelle, s'est cassé une patte malgré les soins du gardien, ou

[134] Voir Rachbam qui explique, d'après le sens littéral, qu'il faut distinguer entre celui qui laisse en dépôt des objets et celui qui laisse en dépôt un animal et voir aussi ce que nous écrivons dans le Questionnement.

encore a été pris de force par des brigands auxquels le gardien était incapable de s'opposer.
Nous n'avons connaissance de tous ces événements que par les dires du gardien et personne ne peut en témoigner : « sans que personne l'ait vu. » Le verset suivant nous apprendra que dans un tel cas, le gardien devra prêter serment pour être tenu quitte.

_____ Questionnement _____

Comment Rachi sait-il que le premier passage traite du gardien bénévole et le deuxième du gardien salarié ?
Ce sont, semble-t-il, les versets eux-mêmes qui le laissent entendre. Le premier passage traite du dépôt d'argent ou d'effets alors que le deuxième parle d'animaux. Il est d'usage qu'on accepte de garder gracieusement chez soi des objets ou de l'argent, ce qui n'occasionne pas d'efforts particuliers, mais les bêtes réclament des soins, il faut les nourrir et s'occuper d'elles, ce qu'on n'accepte généralement de faire qu'à prix d'argent[135].

[135] D'après Nahmanide (verset 6) et Sforno (versets 6 et 9) ; telle est aussi la position des Tossafistes sur Baba Métziă 41b *apud* « Corne », au nom de Rachbam.

י שְׁבֻעַת יְיָ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם
אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ
וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם׃

י מוֹמָתָא דַיְיָ תְּהֵי בֵּין
תַּרְוֵיהוֹן־אִם לָא אוֹשִׁיט
יְדֵיהּ בְּמָא דְּמְסַר לֵיהּ
חַבְרֵיהּ וְיִקַּבֵּיל מָרֵיהּ מִנֵּיהּ
מוֹמָתָא וְלָא יְשַׁלֵּים׃

10 le serment d'Hachem sera entre les deux, qu'il n'a pas utilisé pour son profit la chose de son prochain ; le propriétaire prendra et il ne paiera pas.

Rachi	רש"י
(10) **LE SERMENT D'HACHEM SERA.** Il jurera que les choses se sont passées comme il l'a dit et que lui-même n'a pas utilisé pour son profit. Mais s'il a utilisé pour son profit et qu'un événement de force majeure est survenu ensuite, il est responsable.	(י) **שְׁבֻעַת ה' תִּהְיֶה.** יִשְׁבַּע שֶׁכֵּן הוּא כִּדְבָרָיו וְהוּא לֹא שָׁלַח בָּהּ יָד לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהּ לְעַצְמוֹ שֶׁאִם שָׁלַח בָּהּ יָד וְאַחַר כָּךְ נֶאֱנְסָה חַיָּב בְּאוֹנְסִים:

_____ Éclaircissement _____

Le verset pouvait se lire comme imposant au gardien un seul serment, à savoir « qu'il n'a pas utilisé pour son profit la chose de son prochain », c'est-à-dire qu'il n'a pas volé l'animal de son prochain. Il s'agit en réalité, dit Rachi, de deux serments. L'un vient confirmer l'assertion du gardien selon laquelle l'animal a bien été victime d'un cas de force majeure. Dans le second serment, le gardien jure n'avoir pas utilisé l'animal à des fins personnelles. Parce que s'il l'a fait, il est déjà coupable de vol à son sujet et le fait qu'il ait été victime ensuite d'un cas de force majeure ne change rien à la responsabilité déjà encourue.

Les mots « le serment d'Hachem sera entre les deux » s'appliquent aussi bien au verset précédent qu'au verset courant. Le verset 9 avait pour

objet l'affirmation du gardien quant au sort de l'animal sans qu'aucun témoin ne puisse la confirmer (ce qui rend le serment nécessaire) ; de plus, il doit jurer « qu'il n'a pas utilisé pour son profit la chose de son prochain », parce qu'autrement, il est coupable.

_____ Questionnement _____

Avoir « utilisé pour son profit » ne signifie pas avoir volé l'animal et se l'être approprié. S'en être servi pour ses besoins propres, ne serait-ce qu'une seule fois, est déjà considéré comme un vol. Le gardien est dès lors lui-même coupable, même si un cas de force majeure est survenu ultérieurement.

Le commentaire de Rachi consistant à imposer deux serments au gardien salarié et à expliquer l'expression « le serment d'Hachem sera.. » comme s'appliquant d'une part au verset précédent et d'autre part au verset en cours, peut sembler éloigné du sens littéral. Nous avons certes déjà expliqué ci-dessus que la Thora vise à ne pas se contenter de la seule déclaration « verbale » du gardien pour le dédouaner. Une telle déclaration en elle-même ne lui coûte pas grand-chose. La Thora exige qu'elle soit soutenue par une procédure juridique qui engage beaucoup plus. Il est donc évident que le gardien qui prétend que l'animal a été victime d'un événement de force majeure doit prêter serment à ce sujet. Le deuxième serment selon lequel il n'en a pas fait usage personnel est certainement un serment supplémentaire et non le serment principal.

Pourquoi, alors, la Thora n'a-t-elle pas énoncé explicitement le fait que le serment portait aussi sur la déclaration du verset précédent ? Parce qu'à supposer que cette déclaration soit mensongère, le gardien a déjà *de facto* porté la main sur l'animal. En effet, s'il est en vérité déjà tenu de payer et qu'il essaye de se disculper par cette fausse déclaration, c'est comme s'il avait volé le propriétaire.

Rachi	רש"י
SON PROPRIÉTAIRE PRENDRA acte du serment.	**וְלָקַח בְּעָלָיו**. הַשְּׁבוּעָה:
ET IL NE PAIERA PAS. Le gardien ne lui paiera rien.	**וְלֹא יְשַׁלֵּם**. לוֹ הַשּׁוֹמֵר כְּלוּם:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « son propriétaire prendra » est surprenante, parce qu'elle ne précise pas le complément d'objet direct du verbe transitif « prendre ». Sans compter qu'on ne voit pas qu'il y ait ici quoi que ce soit à prendre !? De même, l'expression « et il ne paiera pas », en l'absence d'un sujet explicite, semble se rapporter au propriétaire dont on ne voit pas très bien pourquoi il aurait dû payer.
Le commentaire de Rachi complète l'expression initiale : le propriétaire prendra acte du serment du gardien, c'est-à-dire que la Thora lui interdit de le contester et lui demande de dégager le gardien de tout payement en échange de ce serment. De ce fait, le gardien est quitte et ne doit rien payer.

_____ Questionnement _____

Nous avons expliqué ci-dessus que celui qui donne ses biens en gardiennage doit nécessairement avoir un minimum de confiance dans le gardien. Cette confiance initiale qui crée la relation entre le propriétaire et le gardien doit s'étendre au serment que ce dernier doit prêter lorsque les circonstances l'exigent. Or, c'est exactement ce que dit le verset : « le propriétaire » prendra le serment pour argent comptant ! Il ne lui sera pas permis de douter de la parole du gardien ni de le tenir encore responsable du dommage qu'il a subi. Il doit accepter le serment d'un cœur entier et considérer le gardien comme ayant loyalement rempli son contrat.

יא וְאִם־גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם
לִבְעָלָיו׃ יב אִם־טָרֹף יִטָּרֵף
יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם׃ פ

יא וְאִם אִתְּגְּנָבָא יִתְּגְּנֵיב
מֵעִמֵּיהּ יְשַׁלֵּים לְמָרוֹהִי׃ יב
אִם אִתְּבָרָא יִתְּבַר יַיְתֵי
סָהֲדִין דִּתְבִיר לָא יְשַׁלֵּים פ

11 Si voler elle a été volée, il paiera au propriétaire.
12 Si elle a été déchirée, il l'apportera comme témoin ; il ne paiera pas la bête déchirée.

Rachi	רש"י
(12) **SI ELLE A ÉTÉ DÉCHIRÉE.** Par une bête sauvage.	(יב) **אִם טָרֹף יִטָּרֵף.** עַל יְדֵי חַיָּה רָעָה:
IL L'APPORTERA COMME TÉMOIN. Il citera des témoins qui attesteront qu'elle a été déchirée par force majeure, et il sera quitte.	**יְבִאֵהוּ עֵד.** יָבִיא עֵדִים שֶׁנִּטְרְפָה בְּאוֹנֵס וּפָטוּר:

_____ Éclaircissement _____

Dans le cas où la bête a été dévorée par une bête sauvage, si le gardien peut produire des témoins attestant des faits, il sera même quitte de prêter serment. Les témoins dispensent de toute preuve supplémentaire.
La Thora a certes écrit « témoin » au singulier, mais c'est un principe bien établi que partout où la Thora parle d'« un témoin » il s'agit en fait d'un couple de témoins dont les témoignages concordent comme s'ils étaient à l'unisson[136]. Il est bien connu aussi qu'un témoin unique ne suffit pas à établir les faits.

[136] Comme nous l'avons écrit su le verset 8.

_____ Questionnement _____

La Thora semble répéter ici les règles concernant le cas de force majeure. Elle décrit un cas où l'animal a été dévoré par une bête féroce contre laquelle le gardien s'est trouvé impuissant, ainsi que Rachi l'explique plus loin. Il s'agit donc d'un cas analogue à ceux précédemment décrits (verset 9) : « que celui-ci meure, ou soit estropié ou pris de force, sans que personne ne voie… » Or, cette analogie semble comporter une contradiction. En effet, précédemment, la Thora a stipulé qu'en cas de force majeure le gardien devait jurer pour être acquitté. Pourquoi lui est-t-il demandé ici de présenter des témoins ?
C'est qu'il s'agit d'un cas pour lequel il est vraisemblable de penser qu'il y a eu des témoins. En effet, lorsqu'une bête féroce attaque, on appelle à l'aide. Cela se sait, et la chose fait du bruit, ce qui n'est pas le cas lorsque l'animal est mort naturellement ou s'est cassé une patte où n'importe quel cas similaire qui s'est produit sans aucun témoin[137]. La Thora stipule que dans un cas de force majeure où il n'y a pas eu de témoins (« sans que personne ne voie »), le gardien doit jurer et il ne paye pas. Mais lorsqu'il y a des témoins, le serment est inutile car les témoignages établissent les faits.
Mais il y a quand même une difficulté : nous avons vu plus haut, que le gardien devait prêter deux serments : l'un quant au fait que l'animal a été victime d'un événement de force majeure et l'autre qu'il ne l'a pas utilisé pour son profit. Alors pourquoi est-il totalement exempté de jurer lorsqu'il y a des témoins du cas de force majeure ? Ils ne témoignent que de cela et ignorent s'il a utilisé l'animal pour son profit !
En fait, comme nous l'avons vu plus haut, le serment est destiné à empêcher que le gardien puisse se disculper par une simple déclaration ; et si déjà il doit jurer – ce qui n'est pas une innocente formalité – on étend le serment aussi au fait de ne pas avoir utilisé l'animal à son profit. Dans le cas où des témoins existent et que nous savons ce qui est arrivé à l'animal en dehors de toute déclaration du

[137] D'après Nahmanide.

gardien, le serment est inutile et nous ne le soupçonnons pas de s'être mal conduit et d'avoir utilisé l'animal à ses fins personnelles.
Mais pour le gardien bénévole qui prétend que l'animal a été volé, sans que nous ayons la moindre preuve de la véracité de son affirmation – le mystère de la disparition de l'animal restant entier – le serment quant au fait que ce n'est pas lui le coupable est le serment principal.

Rachi	רש"י
IL NE PAIERA PAS LA BÊTE DÉCHIRÉE. Le texte n'exonère pas pour les bêtes déchirées en général, mais pour « la » déchirée : il existe des bêtes déchirées pour lesquelles il paie, et des bêtes déchirées pour lesquelles il ne paie pas. Il paie pour ce qui a été déchiré par un chat ou par un renard ou par une martre, mais non pour ce qui a été déchiré par un loup ou par un lion ou par un ours ou par un serpent. Et d'où t'est venue cette interprétation ? Il est écrit : « et qu'il meure ou qu'il soit brisé ou qu'il soit capturé » (verset 9). De même que l'on ne peut rien sauver de la mort, de même le texte s'applique-t-il à une fracture ou à une capture contre lesquelles on ne peut se prémunir.	**הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם.** אֵינוֹ אוֹמֵר טְרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם אֶלָּא "הַטְּרֵפָה". יֵשׁ טְרֵפָה שֶׁהוּא מְשַׁלֵּם וְיֵשׁ טְרֵפָה שֶׁאֵינוֹ מְשַׁלֵּם. טְרֵפַת חָתוּל וְשׁוּעָל וּנְמִיָּה מְשַׁלֵּם. טְרֵפַת זְאֵב אֲרִי וְדוֹב וְנָחָשׁ אֵינוֹ מְשַׁלֵּם. וּמִי לְחָשֶׁךְ לָדוּן כֵּן שֶׁהֲרֵי כְּתִיב "וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה" (לעיל פסוק ט), מַה מִּיתָה שֶׁאֵין יָכוֹל לְהַצִּיל אַף שֶׁבֶר וְשִׁבְיָה שֶׁאֵין יָכוֹל לְהַצִּיל:

_____ Éclaircissement _____

La tournure du début du verset laissait entendre que dans tous les cas où l'animal avait été « déchiré », c'est-à-dire victime d'une bête sauvage, il y avait cas de force majeure, le gardien étant alors quitte. Rachi limite l'acquittement du gardien aux cas où il s'agit d'une bête sauvage contre laquelle l'homme lui-même ne peut pas se défendre. Mais lorsqu'il s'agit d'un petit animal qui craint l'homme, comme le chat sauvage, le renard

ou la martre, s'il s'est attaqué à la bête confiée au gardien, il aurait dû la mettre en fuite et ce n'est donc pas un cas de force majeure.
L'enseignement a la forme d'un raisonnement par analogie : dans les cas de force majeure énumérés plus haut il est écrit « et qu'il meure ou qu'il soit brisé ou qu'il soit capturé ». De même que la mort subite de l'animal est un cas de force majeure absolu contre lequel le gardien est totalement impuissant, les autres cas de force majeure doivent être également tels qu'ils échappent à toute possibilité d'intervention.

יג וְכִי־יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ־מֵת בְּעָלָיו אֵין־עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם׃

יג וַאֲרֵי יִשְׁאַל גְּבַר מִן חַבְרֵיהּ וְיִתְּבַר אוֹ יְמוּת מָרֵיהּ לֵית עִמֵּיהּ שַׁלָּמָא יְשַׁלֵּים׃

13 Et si un homme emprunte à son prochain et qu'il soit brisé ou meure, son propriétaire n'est pas avec lui, il devra payer.

Rachi	רש"י
(13) **ET SI UN HOMME EMPRUNTE.** On nous apprend ici que l'emprunteur est responsable en cas de force majeure.	(יג) **וְכִי יִשְׁאַל.** בָּא לְלַמֵּד עַל הַשּׂוֹאֵל שֶׁהוּא חַיָּב בְּאוֹנְסִין׃

_____ Éclaircissement _____

La Thora en arrive ici à une nouvelle catégorie de gardien : l'emprunteur. Celui-ci reçoit du propriétaire un objet ou un animal afin de s'en servir gratuitement. Aussi longtemps que l'objet ou l'animal est en sa possession, il en est responsable. Ce verset nous enseigne que si l'objet se brise ou que l'animal meurt, qui sont des cas de force majeure, l'emprunteur doit dédommager le propriétaire (« il devra payer »).

_____ Questionnement _____

Cette règle nous interpelle ! Un cas de force majeure peut se produire même dans le cas d'un emprunt où l'emprunteur a pris tous les soins possibles pour éviter tout accident et est parfaitement innocent. Pourquoi lui en faire porter la responsabilité ?

Tout au long de cette paracha, nous avons insisté sur le fait que l'obligation de payer procédait dans la plupart des cas de la responsabilité que l'homme porte de lui-même et de ses biens. L'obligation du paiement qui s'applique aux gardiens est en rapport

avec la responsabilité qu'ils prennent sur eux, chacun selon la nature de sa charge. Le gardien salarié est responsable en cas de perte ou de vol parce que le salaire qu'il touche couvre son obligation de surveiller le dépôt précisément pour que cela ne se produise pas, ce qui dépasse la responsabilité du gardien bénévole. De même, la responsabilité de l'emprunteur est plus grande encore puisqu'il profite de l'objet ou de l'animal sans rien payer en échange. Sa responsabilité est si grande que la Thora le considère comme en étant le propriétaire pendant le temps où il est en sa possession. De même que le propriétaire d'un objet qui s'est brisé en a perdu la valeur sans que ce soit de sa faute, de même en va-t-il de l'emprunteur. Il prend en tout point la place du propriétaire et porte donc le poids de la perte financière éventuelle, même en cas de force majeure. Comprendre cela incitera l'emprunteur à veiller sur l'objet ou l'animal de la meilleure façon possible, comme s'il en était le propriétaire, sachant ce que lui coûterait tout dommage qui lui serait causé.

Rachi	רש"י
SON PROPRIÉTAIRE N'EST PAS AVEC LUI. Si le propriétaire du bœuf n'était pas avec l'emprunteur pendant son travail.	**בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ.** אִם בְּעָלָיו שֶׁל שׁוֹר אֵינוֹ עִם הַשּׁוֹאֵל בִּמְלַאכְתּוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Rachi ajoute le conditionnel « si » aux mots du verset « son propriétaire n'est pas avec lui », le reliant ainsi au verset suivant. Ils doivent de ce fait être lus d'un seul tenant : « si son propriétaire n'est pas avec lui, il devra payer. Si son propriétaire est avec lui, il ne paiera pas. »
Rachi explique de même qu'il s'agit ici de l'emprunt d'un bovin, comme dans le passage précédent où il s'agissait du gardien salarié d'un bovin. Il semble que Rachi ait choisi ce cas parce que c'est l'animal le plus couramment emprunté pour des travaux.
« son propriétaire », c'est le propriétaire du bovin.

« avec lui », « lui », il s'agit de l'emprunteur et non de l'animal[138].
Pour comprendre ce verset il faut l'étudier ensemble avec le verset suivant.

[138] D'après le Mizrahi.

יד אִם־בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם אִם־שָׂכִיר הוּא בָּא בִּשְׂכָרוֹ׃ ס

יד אִם מָרֵיהּ עִמֵּיהּ לָא יְשַׁלֵּים אִם אַגִּירָא הוּא עָאל בְּאַגְרֵיהּ׃ ס

14 Si son propriétaire était avec lui, il ne paiera pas. Si c'est une location, il en a pour son argent.

Rachi	רש"י
(14) **SI SON PROPRIÉTAIRE ÉTAIT AVEC LUI.** Que ce soit dans ce travail-là ou dans un autre. S'il était avec lui au moment de l'emprunt, il n'est pas nécessaire qu'il ait été avec lui au moment de la fracture ou de la mort.	(יד) **אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ**. בֵּין שֶׁהוּא בְּאוֹתָהּ מְלָאכָה בֵּין שֶׁהוּא בִּמְלָאכָה אַחֶרֶת. הָיָה עִמּוֹ בִּשְׁעַת שְׁאֵלָה אֵינוֹ צָרִיךְ לִהְיוֹת עִמּוֹ בִּשְׁעַת שְׁבִירָה וּמִיתָה:

_____ Éclaircissement _____

Suite au précédent commentaire de Rachi, les versets se lisent ainsi : « si le propriétaire du bovin n'est pas avec l'emprunteur pendant qu'il travaille, il devra payer. Si le propriétaire du bovin est avec l'emprunteur pendant qu'il travaille, il ne paiera pas. »
« Être avec le prêteur » signifie travailler pour lui, être son employé.
Ce texte signifie que si le prêteur travaille pour le compte de l'emprunteur, qu'il a été engagé au moment où il a prêté son objet, l'emprunteur sera quitte de payer dans le cas où l'objet prêté serait accidenté. Cette loi est bien entendu surprenante et semble injuste et nous allons tâcher de l'expliquer dans le questionnement

Sans cette explication, voici comment le verset aurait été compris : « avec lui », l'objet ou l'animal emprunté ; ce qui impliquerait que ce n'est qu'en cas d'absence du prêteur au moment de l'accident que l'emprunteur serait tenu de payer. Ce qui nous aurait conduits à dire

que si le prêteur est sur place au moment de l'accident, la responsabilité pèse encore sur lui et non sur l'emprunteur. Ce n'est pas la lecture choisie par Rachi. En effet, l'objet ou l'animal emprunté n'est pas explicitement mentionné dans le verset. Il n'est donc pas plausible que l'expression « avec lui » s'y rapporte. Il n'est pas non plus plausible que la Thora se réfère au cas assez irréel où par hasard le propriétaire serait présent au moment de l'accident.

Rachi explique aussi que cette loi s'applique uniquement lorsque le prêteur s'est engagé à travailler pour l'emprunteur au moment du prêt. S'il n'a été engagé que plus tard, par exemple peu avant l'accident, l'emprunteur devra rembourser le dommage causé.
Rachi précise aussi que cette loi s'applique quel que soit le travail effectué par le prêteur au service de l'emprunteur, que ce soit celui-là même que le prêteur effectue avec le bovin emprunté ou tout autre travail.

_____ Questionnement _____

Cette règle est des plus curieuses et paraît même assez injuste. Parce que le propriétaire du bien travaille pour l'emprunteur celui-ci serait quitte de payer pour l'ustensile prêté qu'il aurait brisé ou perdu ?
Il faut savoir que du point de vue juridique le prêteur et l'emprunteur peuvent avoir établi entre eux un contrat. En effet, dans le domaine du droit commercial, les parties sont en droit de décider des conditions qui régiront leur accord. Par conséquent, le prêteur et l'emprunteur peuvent décider – apparemment – que les règles des emprunts ne s'appliqueraient pas à eux.
Mais même si d'un point de vue juridique il est possible de contourner les règles régissant les emprunts, pourquoi la Thora a-t-elle établi cette norme qui semble si injuste ?
Cette loi nous amène à regarder d'un œil neuf le jugement que l'on porte sur quelqu'un qui doit payer. Pour nous il s'agit d'un échec, d'une punition. On préfère être quitte que de payer. Mais le regard de la Thora est différent. Il vaut mieux être celui qui paye que celui qui reçoit

l'argent. Celui qui paye a un avantage sur celui qui reçoit. Il est comme un seigneur qui donne plutôt qu'un mendiant qui reçoit.
C'est ainsi que nous avons expliqué que l'emprunteur est tenu de payer l'objet même lorsque celui-ci a été perdu par suite d'un cas de force majeure, parce qu'il est considéré à ce moment-là comme le propriétaire de l'objet et c'est bien le propriétaire qui subit le préjudice lorsqu'un objet se perd.
Aussi lorsque quelqu'un prête son objet à son prochain, en échange de sa générosité, l'emprunteur devient le grand responsable.
Cette même idée se retrouve lorsque quelqu'un prend à son service un employé. C'est lui qui lui donnera son salaire, ce qui le met en état de supériorité par rapport à l'employé. De plus, à l'époque du Talmud, il était courant que l'employé doive travailler de l'aube jusqu'à la nuit, devant même « expédier » ses prières pour ne pas « voler » son maître.
Aujourd'hui encore, bien que les conditions de travail ne soient plus du tout identiques, l'employé a donné son temps à son employeur, qui lui assure son salaire. C'est ainsi que beaucoup préfère être travailleurs indépendants plutôt qu'employés.
Aussi, celui qui, simultanément, prend une personne à son service et lui emprunte un objet est devenu pour ainsi dire maître et de la personne de son prochain dont il doit payer le salaire et du bien de son prochain dont il assurera le paiement quoi qu'il arrive.
C'en est trop, dit la Thora. Un homme ne peut ainsi dominer son prochain. Aussi, on rend dignité à l'employé en lui disant, tu restes responsable de tes objets, s'ils sont perdus, c'est toi qui en supportera les frais et c'est ainsi que tu restes un homme responsable.
Cet enseignement de la Thora est très important : en cas de conflit d'argent entre deux personnes, celle qui est prête à renoncer est vraisemblablement celle qui a le plus de dignité.

Rachi	רש"י
SI C'EST UNE LOCATION, IL EN A POUR SON ARGENT. Si le bovin n'était pas emprunté, mais loué, « il en a pour son argent ». Son détenteur le tiendra en vertu d'un contrat de louage et non d'un contrat de prêt, et donc il ne sera pas seul à en tirer profit puisqu'il s'en servira moyennant le paiement d'un loyer. Aussi n'est-il pas traité comme un emprunteur et n'est-il pas responsable en cas de force majeure. Mais le texte ne précise pas son statut et n'indique pas s'il est assimilé à un gardien à titre gratuit ou à un gardien salarié. Aussi les Sages d'Israël sont-ils en désaccord : celui qui prend en location, comment paie-t-il ? Rabbi Méir a enseigné : comme un gardien à titre gratuit. Rabbi Yéhouda a enseigné : comme un gardien salarié.	**אִם שָׂכִיר הוּא.** אִם הַשּׁוֹר אֵינוֹ שָׁאוּל אֶלָּא שָׂכוּר, **בָּא בִּשְׂכָרוֹ** לְיַד הַשּׂוֹכֵר הַזֶּה וְלֹא בִּשְׁאֵלָה, וְאֵין כָּל הַנָּאָה שֶׁלּוֹ שֶׁהֲרֵי עַל יְדֵי שְׂכָרוֹ נִשְׁתַּמֵּשׁ, וְאֵין לוֹ מִשְׁפָּט שׁוֹאֵל לְהִתְחַיֵּב בְּאוֹנְסִין. וְלֹא פֵּרַשׁ מַה דִּינוֹ אִם כְּשׁוֹמֵר חִנָּם אוֹ כְּשׁוֹמֵר שָׂכָר, לְפִיכָךְ נֶחְלְקוּ בּוֹ חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל (בבא מציעא פ ע"ב): שׂוֹכֵר כֵּיצַד מְשַׁלֵּם? רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר כְּשׁוֹמֵר חִנָּם, רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר:כְּשׁוֹמֵר שָׂכָר:

_____ Éclaircissement _____

Cette partie du verset traite d'une nouvelle catégorie de « gardien » : le locataire, c'est-à-dire quelqu'un qui, contrairement à l'emprunteur, paye pour le droit de se servir d'un bien appartenant à son prochain. Toutefois la formulation du verset est obscure. En effet, on dit que le loueur en a pour son argent, c'est-à-dire que le fait qu'il paye lui donne un avantage et qu'il ne doit pas payer en toutes circonstances. Mais on ne nous dit pas quel est son statut.

C'est pourquoi les Sages d'Israël ont pu discuter à son sujet : la règle suit-elle le cas du gardien bénévole qui est quitte en cas de vol ou de perte, ou celui du gardien salarié qui en porte la responsabilité ?

_____ Questionnement _____

Rabbi Méir et rabbi Yéhouda discutent de savoir si le locataire doit être assimilé au gardien bénévole ou au gardien salarié.

Cela implique qu'il y ait, dans le cas de la location, un aspect qui se rattache à celui-ci et à celui-là.

Le locataire est semblable au gardien salarié, car dans un cas comme dans l'autre les deux parties tirent avantage de la situation. Le gardien en profite parce qu'il est payé et le propriétaire en profite parce que son bien est convenablement surveillé. Le locataire profite de l'utilisation de l'objet et le loueur profite de l'argent reçu en échange.

Le locataire est semblable au gardien bénévole car, mise à part l'utilisation (pour laquelle il paye), il assume aussi la charge de la surveillance du bien loué. Pour cette surveillance, il n'est pas payé et doit donc être considéré comme un gardien bénévole[139].

Le fondement de la discussion se trouve dans la raison pour laquelle le gardien bénévole est quitte en cas de vol ou de perte.

S'il est quitte parce qu'il rend service au propriétaire, le locataire ne rend service à personne et il doit donc payer.

S'il est quitte parce qu'il n'y a *a priori* aucune raison d'obliger quiconque de payer en cas de vol ou de perte, un dommage de cette sorte étant un dommage indirect, et seule une négligence effective peut être assimilée à un dommage activement provoqué pour lequel il faut payer.

Si le gardien salarié est responsable en cas de vol ou de perte, c'est parce qu'en acceptant le gardiennage, il s'est engagé à porter la responsabilité même en cas de dommage indirect – comme une assurance, en quelque sorte. Le locataire qui n'est pas payé pour la surveillance et n'a donc pas accepté une responsabilité particulière doit être tenu quitte en cas de vol ou de perte.

---

[139] D'après Rachi sur Baba Métziă 80b.

Pourquoi les règles de la location ne sont-elles pas explicitement stipulées dans la Thora ?

Parce qu'en vérité les deux aspects que nous avons mentionnés sont également justes et expriment une dimension légitime de la situation. Ce qui est sûr, c'est que la règle est différente de celle de l'emprunteur et qu'il est quitte en cas de force majeure. Mais est-il responsable en cas de vol ou de perte ? Cela n'est pas clairement tranché. De fait, la *halakha* a été tranchée dans le sens de rabbi Yéhouda et le locataire est assimilé au gardien salarié, mais ce n'est pas parce que la position de rabbi Méir n'est pas juste. C'est parce que nous ne pouvons pas laisser les choses « en suspens » et qu'une décision doit être prise. Mais cela ne doit absolument pas conduire à masquer en quoi que ce soit la légitimité des deux positions, toutes deux absolument vraies.

טו וְכִי־יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לוֹ לְאִשָּׁה׃

טו וַאֲרֵי יְשַׁדֵּיל גְּבַר בְּתוּלְתָּא דְּלָא מְאָרְסָא־ וְיִשְׁכּוֹב עִמַּהּ קַיָּמָא יְקַיְּמִנַּהּ לֵיהּ לְאִתּוּ׃

15 Et si un homme séduit une vierge non encore fiancée et couche avec elle, il la dotera pour lui pour épouse.

Rachi	רש"י
(15) **ET SI UN HOMME SÉDUIT**. Il parle à son cœur jusqu'à ce qu'elle l'écoute. Le Targoum Onqélos emploie un terme araméen qui a le même sens de « séduire ».	(טו) **וְכִי יְפַתֶּה**. מְדַבֵּר עַל לִבָּהּ עַד שֶׁשּׁוֹמַעַת לוֹ וְכֵן תִּרְגּוּמוֹ וַאֲרֵי יְשַׁדֵּל. שִׁדּוּל בְּלָשׁוֹן אֲרַמִּי כְּפִתּוּי בְּלָשׁוֹן עִבְרִי׃

_____ Éclaircissement _____

Le verbe (et la racine sur laquelle il est formé) apparaît ici pour la première fois dans la Thora. Rachi explique qu'il la courtise jusqu'à ce qu'elle finisse par céder à ses instances. Il nous fait remarquer aussi que le terme araméen utilisé par Onqélos, *chidoul*, est équivalent à l'hébreu *pitouy*.

_____ Questionnement _____

Rachi souligne qu'il ne s'agit pas ici de contrainte mais d'un accord obtenu par persuasion. Mais c'est néanmoins un acte grave, car il exploite la faiblesse d'une jeune fille mal armée pour résister à la séduction et son consentement ne peut pas être considéré comme un acte volontaire et pleinement réfléchi.

Cet acte n'est cependant pas considéré comme un viol, qui est d'une tout autre gravité comme nous le verrons plus loin.

Rachi	רש"י
IL LA DOTERA POUR LUI POUR ÉPOUSE. Il lui fixera une dot, de la manière dont procède un homme envers son épouse : il lui rédigera un contrat de mariage et l'épousera.	**מֹהַר יִמְהָרֶנָּה.** יִפְסוֹק לָהּ מוֹהַר כְּמִשְׁפַּט אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ שֶׁכּוֹתֵב לָהּ כְּתוּבָה וְיִשָּׂאֶנָּה:

_____ Éclaircissement _____

Le mot « dot » est utilisé ici pour désigner la *kétouba*, c'est-à-dire le montant que le mari s'engage par contrat à payer à sa femme en cas de divorce ou qu'elle recevra à sa mort[140].
La sanction du séducteur dépend de la décision de la jeune fille et de son père. S'ils le souhaitent, le séducteur doit l'épouser et s'engage à lui payer le montant de sa *kétouba*. S'ils refusent, le séducteur doit leur payer ce montant comme s'il l'avait répudiée (comme cela sera explicité au verset suivant).

_____ Questionnement _____

La règle du séducteur diffère de celle du violeur (stipulée dans la paracha de Ki Tetzé[141]) sur plusieurs points. Le séducteur doit épouser la jeune fille sous condition qu'il le veuille et qu'elle et son père y consentent[142], alors que le violeur doit l'épouser (à condition qu'elle le veuille) et il ne pourra jamais la répudier.

---

[140] C'est ainsi que Rachi explique le verset (Genèse XXXIV, 12) : « amoncelez sur moi dot et donations et je donnerai. »
[141] Deutéronome XXII, 28-29. La Thora y indique la sanction du violeur : « l'homme qui aura couché avec elle donnera cinquante pièces d'argent au père de la jeune fille, et elle sera sa femme, parce qu'il l'a violée il ne pourra la répudier sa vie durant. »
[142] Mais s'il ne veut pas l'épouser, on ne le force pas (Cf. Ketoubot 39b-40a et *Choulḥan Aroukh*, Even Haĕzer 177 et commentaires).

L'obligation de payer imposée au séducteur nous enseigne que l'homme doit assumer la responsabilité de ses actes. Il a couché avec une jeune fille comme si elle était sa femme, il doit donc donner suite à sa conduite et la traiter comme telle : s'il l'épouse, il lui doit sa *kétouba* et s'il ne l'épouse pas, il paiera l'amende comme s'il l'avait répudiée.

טז אִם־מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת׃ ס

טז אִם מִצְבָּא לָא יִצְבֵּי אֲבוּהָא לְמִתְּנַהּ לֵיהּ כַּסְפָּא יִתְקוֹל כְּמֶהְרֵי בְּתוּלָתָא. ס

16 Que si son père refuse de la lui accorder, il paiera la somme fixée pour la dot des vierges.

Rachi	רש"י
(16) **POUR LA DOT DES VIERGES.** Laquelle est fixée à cinquante pièces d'argent dans le cas de celui qui « saisit une vierge et couche avec elle » de force, où il est écrit : « L'homme qui a couché avec elle donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent » (Deutéronome XXII, 29).	(טז) **כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת.** שֶׁהוּא קָצוּב חֲמִשִּׁים כֶּסֶף אֵצֶל הַתּוֹפֵס אֶת הַבְּתוּלָה וְשׁוֹכֵב עִמָּהּ בְּאוֹנֵס שֶׁנֶּאֱמַר (דברים כב, כט): "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה חֲמִשִּׁים כֶּסֶף" (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

La « dot », comme nous l'avons vu, désigne la *kétouba*, c'est-à-dire le montant auquel le mari s'engage vis-à-vis de sa femme au moment du mariage. La Thora s'y réfère comme à une somme préétablie, « la dot des vierges ». Mais quel en est le montant ?

Rachi explique que nous en apprenons la valeur dans le passage qui traite de la sanction de celui qui a violé une jeune fille vierge. L'amende qu'il doit payer est évaluée comme étant « la dot des vierges ».

_____ Questionnement _____

Pour la Thora, le séducteur qui, par ses instances et son insistance, mène une jeune fille à céder à ses avances, est pratiquement assimilé à un violeur. Les sanctions financières sont les mêmes. En effet, cette

« jeune fille » qui a fini par accepter de se donner à lui n'est guère qu'une enfant et il y a là une exploitation éhontée de sa candeur.
Cependant, le paiement n'est pas du tout présenté de la même manière. Ici, il est appelé « dot », c'est-à-dire que ce qui s'est passé est considéré comme s'il y aurait dû y avoir mariage, l'accent étant mis sur le paiement de la *kétouba*. Dans le cas du viol, par contre, le texte dit : « il donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent » ce qui signifie que l'accent est mis sur la pénalité. Celle-ci est due immédiatement, qu'il l'épouse ou qu'il ne l'épouse pas à cause de son opposition et de celle de son père.
Dans le cas du séducteur, l'accent est mis sur le fait qu'il doit l'épouser alors que dans le cas du viol l'accent est mis sur le paiement de l'amende au père de la jeune fille. Bien que pour la Thora la séduction soit équivalente à un viol, elle tient compte du fait qu'avec toutes les réserves sur la valeur de son acquiescement, la jeune fille a quand même été consentante. Il n'a pas usé de force avec elle et ne s'est pas conduit avec violence. Ce qui est demandé au séducteur, c'est d'assumer la responsabilité de son acte. Il s'est conduit avec elle comme si elle était sa femme : qu'il aille donc jusqu'au bout et l'épouse !
Il faut dire aussi que le paiement de cette « dot » vient s'ajouter aux autres indemnités qu'il doit payer, telles que le prix de la douleur, la honte et le préjudice causé à la famille. La Thora enseigne que coucher avec une femme ne doit pas être considéré comme un dommage ordinaire. En effet, il y a aussi eu atteinte à la sainteté familiale et de cela aussi le coupable doit rendre compte. C'est la raison pour laquelle cette somme est identique pour toute femme, car il ne s'agit pas d'une indemnité pour ce qui lui a été fait, d'autres paiements étant dus pour cela, mais de l'expression de la désapprobation de la tradition juive pour les atteintes portées aux valeurs morales.
Le montant de la *kétouba* représente les moyens de subsistance d'une année entière.
Il faut souligner que la sanction dont on parle ici ne représente que ce qui est dû pour le déshonneur subi par la famille. L'essentiel est ce qui doit être payé pour le préjudice, la souffrance et la honte causés à la

victime. Il s'agit d'un mal dont l'importance varie en fonction des circonstances et de la victime, mais il est toujours lourd de conséquences pour elle et aucun dédommagement ne pourra jamais vraiment le réparer.
De plus, comme nous l'avons expliqué dans l'introduction de cette paracha, si ces comportements qui provoquent tant de dommages aux victimes devaient se multiplier, il serait du devoir des autorités de punir très sévèrement les responsables.

יז מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה׃ יז חָרָשָׁא לָא תְּחַיֵּי׃

17 Une sorcière tu ne laisseras pas vivre.

Rachi	רש"י
(17) **UNE SORCIÈRE TU NE LAISSERAS PAS VIVRE.** Mais le tribunal la condamnera à mort. Le texte s'applique aux hommes autant qu'aux femmes, mais il parle de ce qui est le plus courant, car c'est la sorcellerie féminine qui est la plus répandue.	(יז) **מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה.** אֶלָּא תּוּמָת בְּבֵית דִּין וְאֶחָד זְכָרִים וְאֶחָד נְקֵבוֹת, אֶלָּא שֶׁדִּבֵּר הַכָּתוּב בָּהוֹוֶה שֶׁהַנָּשִׁים מְצוּיוֹת מְכַשְּׁפוֹת (סנהדרין סז ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Le verbe *téḥayè* peut avoir deux sens : d'une part, aider quelqu'un à vivre, en lui assurant le boire et le manger et autres besoins vitaux[143] et, d'autre part, ne pas faire mourir mais laisser vivre. Rachi explique que le verset doit se comprendre selon la deuxième acception du terme. Il est interdit de laisser vivre la sorcière ; elle doit être mise à mort. Cela ne veut pas dire que n'importe qui puisse tuer toute sorcière qu'il rencontrerait sur sa route ! C'est le rôle du tribunal de la juger et de la condamner si elle est reconnue coupable.

Rachi explique encore qu'il ne faut pas se laisser abuser par le fait que le verset soit au féminin « la sorcière ». Cela ne vient pas restreindre la sanction aux seules femmes. Les hommes sont concernés tout autant. Mais, dit Rachi, c'est parce que la sorcellerie est plus courante chez les femmes que le verset parle au plus près du réel[144].

---

[143] Voir Chemoth I, 17 : « elles permirent aux enfants de vivre », ce que Rachi commente comme signifiant « elles leurs fournirent de l'eau et de la nourriture ».

[144] Cf. Rachi ci-dessus XXI, 28 et ci-après verset 21.

_____ Questionnement _____

Pourquoi Rachi n'a-t-il pas retenu le premier sens du verbe, à savoir « ne contribue pas à sa survie » ? C'est parce qu'il n'existe aucun endroit dans la Thora où la sanction d'une faute consisterait à empêcher qu'on vienne en aide au coupable. La Thora ne punit pas de manière passive ; elle prend position. Le mal doit être activement châtié ; la passivité en la matière serait elle-même une forme de complicité.

Sorciers et sorcières sont passibles de mort par lapidation, qui est considérée comme la peine la plus lourde.

Nous avons déjà expliqué au chapitre précédent que les châtiments les plus durs sanctionnaient les fautes portant atteinte à la foi en Dieu. Ceux qui, pour parvenir à leurs fins, recourent aux forces occultes, manifestent ainsi leur manque de confiance dans la puissance divine, pour la combattre ou pour la remplacer. Ils encourent donc la peine la plus sévère.

La Thora n'a pas formulé explicitement la peine applicable, se contentant d'écrire : « tu ne laisseras pas vivre. » Cela, pour souligner qu'il ne s'agit pas essentiellement de punir la sorcellerie comme n'importe quelle autre transgression, mais d'empêcher que son influence néfaste puisse se propager. L'essentiel est qu'elle ne vive pas.

יח כָּל־שֹׁכֵב עִם־בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: ס

יח כָּל דְּיִשְׁכּוֹב עִם בְּעִירָא אִתְקְטָלָא יִתְקְטִיל: ס

18 Quiconque couche avec un animal, mourir, il sera mis à mort.

Rachi	רש"י
(18) **QUICONQUE COUCHE AVEC UN ANIMAL, MOURIR, IL SERA MIS À MORT.** Par lapidation, homme ou femme, étant donné qu'il est écrit à leur sujet : « Leurs sangs en eux » (Lévitique XX, 16).	(יח) **כָּל שׁוֹכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת.** בִּסְקִילָה (מכילתא). רוֹבֵעַ כְּנִרְבַּעַת, שֶׁכָּתוּב בָּהֶם "דְּמֵיהֶם בָּם" (ויקרא כ, טז):[145]

_____ Éclaircissement _____

Le verset n'a pas précisé le mode d'exécution de celui (ou celle) qui aurait eu une relation bestiale, se contentant de dire : « mourir, il sera mis à mort. » Cette interdiction est reformulée dans le Lévitique (XX, 15-16) : « l'homme qui aura mis sa couche dans un animal, mourir, il mourra et vous tuerez l'animal. Et une femme qui se sera approchée d'un animal pour s'accoupler avec elle, vous tuerez la femme et l'animal, mourir, ils mourront, leurs sangs en eux. »

Rachi a déjà indiqué ci-dessus (XXI, 17) que partout où le texte de la Thora utilise l'expression « ses sangs en lui » cela désigne la lapidation. Le Lévitique indique aussi que telle est la sanction qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme qui se seraient adonnés à la bestialité.

[145] Ce commentaire de Rachi est absent de nombreux manuscrits et ne figure pas dans l'édition princeps.

_____ Questionnement _____

L'exécution par lapidation est l'une des plus sévères et elle vient punir les transgressions des interdits sexuels les plus graves. La Thora enseigne que ces interdits des relations incestueuses ou contre nature – relations entre proches parents, homosexualité masculine, bestialité, dégradent et avilissent la sexualité humaine. L'homme créé avec un esprit et une âme divine ne peut choisir son partenaire selon les seuls critères de ses pulsions et de ses désirs. Son corps doit être assujetti à son âme. Lorsque sa sexualité n'est gouvernée que par ses pulsions, elle mène l'homme à des relations impropres et cela comporte une négation du divin en l'homme et de l'image de Dieu en lui. C'est pour cela que la sanction de ces transgressions sexuelles est analogue à celle de l'idolâtrie, parce que celle-ci et celles-là comportent le même fondement de négation de Dieu.

יט זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַיְיָ לְבַדּוֹ׃

יט דִּידַבַּח לְטָעֲוָת עַמְמַיָּא יִתְקְטֵיל אֱלָהִין לִשְׁמָא דַיְיָ בִּלְחוֹדוֹהִי׃

19 Qui sacrifie aux élohim sera anathème, sauf à Hachem exclusivement.

Rachi	רש"י
(19) **AUX ÉLOHIM**. À l'idolâtrie. Si la préposition *lamèd* avait été ponctuée d'un *tzéré (léelohim)*, il aurait fallu expliciter le sens du mot : « dieux » et ajouter : « autres ». Étant donné qu'il se lit *laèlohim*, une telle précision devient superflue. Lorsque les prépositions *lamèd*, *beith* et *hé* sont ponctuées d'un *cheva*, comme dans : *lemèlèkh* (« à un roi »), *lemidbar* (« à un désert »), *leĭr* (« à une ville »), il faut préciser de quel roi, de quel désert et de quelle ville il s'agit. De même pour les prépositions ponctuées d'un *ḥiriq*, comme *limelakhim* (« à des rois »), *liregalim* (« à des fêtes »), où il faut préciser desquels il s'agit. À défaut d'une telle précision, c'est de tous les rois qu'il s'agira. Aussi bien, l'emploi du mot *léèlohim* (avec un *tzéré*) aurait signifié toutes les divinités, y compris celle dont le Nom est saint.	(יט) **לָאֱלֹהִים**. לַעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים. אִלּוּ הָיָה נָקוּד לֵאלֹהִים (הַלָּמֶ"ד בְּצֵירֵי) הָיָה צָרִיךְ לְפָרֵשׁ וְלִכְתּוֹב אֲחֵרִים עַכְשָׁיו שֶׁאָמַר לָאֱלֹהִים אֵין צָרִיךְ לְפָרֵשׁ אֲחֵרִים שֶׁכָּל לָמֶ"ד וּבֵי"ת וְהֵ"א הַמְשַׁמְּשׁוֹת בְּרֹאשׁ הַתֵּבָה אִם נָקוּד בַּחֲטָף כְּגוֹן לַמֶּלֶךְ לַמִּדְבָּר לָעִיר צָרִיךְ לְפָרֵשׁ לְאֵיזֶה מֶלֶךְ לְאֵיזֶה עִיר וְכֵן לִמְלָכִים וְלִרְגָלִים בְּחִיר"ק צָרִיךְ לְפָרֵשׁ לְאֵיזֶה וְאִם אֵינוֹ מְפָרֵשׁ כָּל מְלָכִים בְּמַשְׁמָע וְכֵן לֵאלֹהִים (בְּצֵירֵי) כָּל אֱלֹהִים בְּמַשְׁמָע אֲפִי' קוֹדֶשׁ אֲבָל כְּשֶׁהִיא נְקוּדָה בְּפַתָּח כְּמוֹ לַמֶּלֶךְ לַמִּדְבָּר לָעִיר נוֹדַע בְּאֵיזֶה מֶלֶךְ מִדַּבֵּר וְכֵן לָעִיר נוֹדַע בְּאֵיזֶה עִיר מִדַּבֵּר וְכֵן לֵאלֹהִים לְאוֹתָם שֶׁהוּזְהַרְתֶּם עֲלֵיהֶם בְּמָקוֹם אַחֵר כַּיּוֹצֵא בּוֹ: "אֵין כָּמוֹךָ בָאֱלֹהִים" (תהלים פו, ח) לְפִי שֶׁלֹּא פֵּרֵשׁ הַצָּרֵךְ לִנְקֹד פַּתָּח:

Rachi

En revanche, la ponctuation par un *pataḥ* (ou par un *qamatz*), comme dans *lamèlèkh*, *lamidbar*, *laĭr*, signifie que l'on sait de quel roi, de quel désert, de quelle ville il s'agit en l'occurrence. C'est ainsi que l'emploi du mot *laèlohim* voudra dire qu'il s'agit des divinités qui ont fait l'objet d'une interdiction dans un autre texte. On retrouve la même idée dans : « Nul n'est comme toi parmi les dieux *(baélohim)* » (Psaumes LXXXVI, 8). La portée du mot *élohim* n'est pas explicitée, [ce mot n'étant suivi d'aucune épithète], aussi la préposition beith est-elle ponctuée d'un *pataḥ*.

_____ Éclaircissement _____

Le sens obvie du verset fait problème. Est-il possible que celui qui offrirait un sacrifice à Dieu soit puni ? N'avons-nous pas obligation de Lui vouer un culte et de Lui sacrifier ?

En fait, une double ambiguïté existe dans le verset. Élohim est d'une part un Nom divin, mais c'est aussi, d'autre part, un mot qui désigne les divinités adorées par les nations, souvent désignées par les prophètes comme les « autres dieux ». Bien évidemment, ce sont eux qui sont visés par le verset et c'est à eux qu'il est interdit de vouer culte et sacrifices, et non à Hachem.

Comment Rachi le déduit-il du verset ? Pour l'expliquer, il a recours à une importante règle grammaticale que nous allons nous efforcer d'exposer aussi clairement que possible.

La manière dont l'hébreu exprime l'article défini est par la préfixation du mot par la lettre *hé*. Ainsi, « *un* roi » se dit *mèlekh* ; « *le* roi » se dit *hamèlekh*.

Il existe par ailleurs d'autres préfixes pour exprimer des inflexions telles que « pour », « dans », etc. Par exemple, le préfixe indiquant la direction ou l'intention est le *lamed*, le préfixe indiquant l'inclusion est

le *beth*[146]. La différence entre le défini et l'indéfini est conservée par la vocalisation. Pour désigner le défini, le préfixe sera vocalisé avec un *pataḥ*[147]. Par exemple, le roi se dit *hamèlekh*. Pour le roi se dira *lamèlekh*. Mais s'il s'agit de désigner l'indéfini, la vocalisation se fera par un *cheva*. Selon l'exemple précédent, un roi se dit *mèlekh*, sans aucun préfixe. Pour un roi se dira *lemèlekh*[148].

Le mot « dieux » du verset pourrait être indéfini et serait en ce cas vocalisé par un *tzéré*[149]. Pour indiquer de quels dieux il s'agirait, il faudrait donc un quelconque attribut. Mais le mot du verset est vocalisé par un *qamatz*, qui marque l'article défini, ce qui signifie qu'il désigne une chose connue, déjà mentionnée ailleurs, c'est-à-dire les dieux autres à propos desquels nous avons été mis en garde au Sinaï de ne les point servir, ainsi qu'il est écrit (ci-dessus XX, 2) : « tu n'auras pas d'autres dieux devant Ma Face. »

---

[146] D'après Rachi sur Genèse XXIV, 27 : « Moi, Hachem m'a conduit sur le chemin (*badèrekh*) de la maison des frères de mon maître. » À propos *du* chemin, Rachi écrit : « sur le chemin. Le chemin qui est le bon, le chemin droit, le chemin dont j'avais besoin. Toutes les fois que l'on trouve en tête d'un nom les lettres *beth*, *lamèd* ou *hé* vocalisées par un *pataḥ*, cela indique que l'on parle d'une chose déjà mentionnée ailleurs, ou dont l'identification ne fait pas de doute. »

[147] Le préfixe défini sera habituellement vocalisé par un *pataḥ* et la première lettre du mot sera marquée par un *daguech* fort (exemple : הַמֶּלֶךְ). Mais si cette première lettre est une des lettres gutturales qui n'acceptent pas de *daguech*, le préfixe sera vocalisé par un *qamatz* (exemple : הָאֶבֶן, le *daguech* éludé venant pour ainsi dire se positionner sous le *pataḥ*).

[148] Une règle de la grammaire hébraïque interdit, pour raison d'euphonie, la présence de deux *cheva* au début d'un mot. Par conséquent, si la première lettre du mot préfixé est vocalisée *cheva*, le préfixe ne pourra pas l'être et le *cheva* sera alors remplacé par un *ḥiriq*. Par exemple, « des rois » se dit *melakhim*. « Pour des rois » devrait se dire *lemelakhim*, ce que la règle d'exclusion de deux *cheva* au début d'un mot interdit. *Lemelakhim* sera donc tranformé en *limelakhim*.

[149] L'article indéfini, comme Rachi l'a indiqué, est vocalisé par un *cheva*. Mais les lettres gutturales comme le *alef* ou le *ăyin* n'admettent pas le *cheva* qui se transforme donc en *tzéré*. La première lettre du mot *élohim* est un *alef*.

Rachi

SERA ANATHÈME. Il sera mis à mort. Pourquoi est-il nécessaire de nous le préciser alors que cette sanction est explicitée par ailleurs : « Tu feras sortir cet homme-là ou cette femme-là […] tu les lapideras de pierres, ils mourront » (Deutéronome XVII, 5) ? C'est parce qu'il n'est pas précisé là-bas la nature du culte pour lequel on est passible de la peine de mort, et afin que tu ne dises pas que c'est pour n'importe quelle forme d'adoration. Aussi le texte spécifie-t-il ici : « qui sacrifie aux dieux » pour t'apprendre ce qui suit : de même que les sacrifices sont une forme de culte que l'on pratique à l'intérieur du sanctuaire, de même faut-il inclure l'offrande de l'encens et des libations qui sont une forme de culte que l'on pratique à l'intérieur du sanctuaire.

רש"י

יָחֳרָם. יוּמָת. לָמָּה נֶאֱמַר **יָחֳרָם** וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמְרָה בּוֹ מִיתָה בְּמָקוֹם אַחֵר: "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִיא וְגוֹ'" (דברים יז, ה) אֶלָּא לְפִי שֶׁלֹּא פֵּרֵשׁ עַל אֵיזוֹ עֲבוֹדָה חַיָּב מִיתָה שֶׁלֹּא תֹּאמַר כָּל עֲבוֹדוֹת בְּמִיתָה בָּא וּפֵרֵשׁ לְךָ כָּאן זוֹבֵחַ לֵאלֹהִים לוֹמַר לְךָ מַה זְּבִיחָה עֲבוֹדָה הַנַּעֲשֵׂית בִּפְנִים לַשָּׁמַיִם אַף אֲנִי מַרְבֶּה הַמַּקְטִיר וְהַמְנַסֵּךְ [וְהַמִּשְׁתַּחֲוֶה] שֶׁהֵם עֲבוֹדוֹת פְּנִים וְחַיָּבִין עֲלֵיהֶם לְכָל עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים בֵּין שֶׁדַּרְכָּהּ לְעָבְדָהּ בְּכָךְ בֵּין שֶׁאֵין דַּרְכָּהּ לְעָבְדָהּ בְּכָךְ אֲבָל שְׁאָר עֲבוֹדוֹת כְּגוֹן הַמְכַבֵּד וְהַמְרַבֵּץ וְהַמְגַפֵּף וְהַמְנַשֵּׁק אֵינוֹ בְּמִיתָה [אֶלָּא בְּאַזְהָרָה][150].

On est passible de châtiment pour toute forme de culte idolâtre, qu'elle soit habituelle ou seulement occasionnelle. Mais on ne sera pas passible de châtiment pour d'autres actes d'adoration, comme le balayage, l'arrosage, l'enlacement ou l'embrassement, contre lesquelles la Thora nous a mis en garde.

[150] Les éditions exactes ne comportent pas cette addition. Il s'agit probablement d'une interpolation, une glose d'un commentateur de Rachi ayant été intégrée par inadvertance dans le texte commenté par des imprimeurs inattentifs.

_____ Éclaircissement _____

Le mot יָחֳרָם traduit ici par anathème signifie sous sa forme verbale « sera détruit », c'est-à-dire : mourra. Telle est la sanction de quelqu'un d'Israël qui se sera rendu coupable d'idolâtrie. Mais cette sanction est aussi indiquée dans le Deutéronome[151] : « vous les lapiderez avec des pierres et ils mourront. » Quel besoin de deux versets pour nous faire connaître la sanction des coupables de conduite idolâtre ?

Rachi explique qu'en l'occurrence il y a lieu de distinguer entre deux formes de conduites cultuelles idolâtres :

1) Celles qui ressemblent aux rites ayant cours dans le Temple, telles que l'abattage, l'offrande des membres de la bête sur l'autel, les libations (d'eau ou de vin versé sur l'autel), la prosternation et au sujet desquelles il est écrit ici qu'elles doivent réservées exclusivement à Hachem[152].
2) Les formes cultuelles qui n'ont aucun rapport avec celles pratiquées au Temple, comme le fait d'honorer le lieu en le balayant, en le lavant à grandes eaux, l'enlacement ou l'embrassement (donner des baisers).

Le verset « qui sacrifie aux *élohim* sera anathème » vise à nous apprendre que les conduites cultuelles similaires à celles ayant cours dans le Temple mais adressées à des idoles sont toujours punies de mort, même si l'orthodoxie de cette idolâtrie ne comporte pas ces rites. Mais les conduites cultuelles qui ne sont pas similaires à celles ayant cours dans le Temple et qui ont été effectuées en l'honneur de l'idole ne sont pas punies de mort, à moins qu'il ne s'agisse du culte spécifique de cette idolâtrie.

Les conduites cultuelles qui n'ont pas leur équivalent dans le Temple, telle que le balayage, l'arrosage, etc. qui auraient été accomplies au bénéfice d'une idole ne sont pas punies de mort (à moins que ce ne soit

---

[151] Deutéronome XVII, 2 à 5 : « S'il se trouve en ton milieu... un homme ou une femme... qu'il aille adorer des dieux étrangers et se prosterner devant eux... Tu feras sortir cet homme ou cette femme qui auront accompli cette action criminelle... et tu les lapideras et ils mourront. »

[152] D'après le commentaire de Rachi sur Deutéronome XII, 30. Voir la note suivante.

spécifiquement la manière de servir cette idole selon son orthodoxie propre.) Il y a là toutefois une interdiction explicite de la Thora, qui si elle est transgressée, est punie de flagellation.
Pour résumer, celui qui adore une idole est passible de la peine de mort si l'une des deux conditions suivantes est remplie : il lui a voué un culte similaire à celui qui a cours dans le Temple ou il a effectué le culte spécifique de ladite idole[153].

_____ Questionnement _____

Il me semble que la source de Rachi est la *Mékhilta* qui cite le verset des Dix commandements à titre de mise en garde contre l'idolâtrie, l'expression « mise en garde » devant être comprise comme le verset interdisant une conduite donnée, un autre verset ayant quant à lui pour fonction d'énoncer la sanction en cas de transgression : « Tu ne te prosterneras point devant elles, tu ne les adoreras point. » Il semble que Rachi ait compris qu'il y a ici deux interdits différents : 1) « tu ne te prosterneras point » à savoir ne pas servir l'idole à la manière dont son culte le prévoit ou de manière semblable au culte divin dans le Temple, commandement dont la transgression entraîne la peine de mort. 2) « tu ne les adoreras point », à savoir de ne pas servir l'idole même d'autres façons, transgression qui n'est pas punie de mort mais de flagellation[154]. Pourquoi celui qui adore l'idole d'une manière non conforme à son culte n'encourt-il pas une sanction plus sévère ?

---

[153] Rachi, commentant le verset de Deutéronome XII, 30, écrit : « Comment ces peuples servaient-ils ? Parce qu'Il ne punit pour idolâtrie que s'il y avait sacrifice, encens, libation et prosternation, ainsi qu'il est écrit : « ... uniquement à Hachem seul », c'est-à-dire des actes accomplis vers le Très Haut, il vient t'apprendre ici que s'il existe d'autres manières canoniques d'adorer les idoles, comme la défécation en l'honneur de Peŏr ou le jet d'une pierre en direction de Mercure, cela correspond à son culte et l'on est coupable. En revanche, celui qui offre des sacrifices, brûle de l'encens, se prosterne est [toujours] coupable, même si ce n'est pas la manière prescrite d'adorer. »

[154] Telle est me semble-t-il la lecture de Rachi d'après la *Mékhilta*. Toutefois Maïmonide considère qu'il n'y a ici qu'un seul interdit, et celui qui s'adonne à un culte idolâtre d'une manière non conforme à ses normes et qui n'est en rien semblable au culte du Temple est exempt de toute sanction. Cf. le *Livre des commandements*, Interdits 5 et 6 et Règles de l'idolâtrie, chapitre II.

Lorsque quelqu'un voue à telle idole un culte non orthodoxe, il ne pratique pas à proprement parler l'idolâtrie. C'est comme s'il se conduisait de manière imbécile, ce qui est moins grave. Mais s'il l'a servie de la manière prescrite par son culte, même lorsque cela implique une conduite apparemment insultante (comme de jeter une pierre à Mercure ou de déféquer à la face du Peŏr), il s'est ainsi soumis à ses règles et la rendue souveraine de sa volonté ce qui est la définition même de l'idolâtrie, qui mérite un châtiment sévère.

כ וְגֵר לֹא־תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

כ וּלְגִיּוֹרָא לָא תּוֹנוֹן וְלָא תָּעִיקוּן אֲרֵי דַיָּרִין הֲוֵיתוּן בְּאַרְעָא דְּמִצְרָיִם׃

20 Et un étranger, tu ne le persécuteras pas et tu ne l'oppresseras pas, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte.

Rachi	רש"י
(20) **ET UN ÉTRANGER, TU NE LE PERSECUTERAS PAS.** Par des paroles. En français médiéval : « contralier[155] », comme dans : « Je donnerai en pâture la chair de tes persécuteurs *(monayikh)* » (Isaïe XLIX, 26).	כ **וְגֵר לֹא תוֹנֶה.** אוֹנָאַת דְּבָרִים (בבא מציעא נח ב; מכילתא), קונטרליי"ר בלע"ז, וכן: "וְהַאֲכַלְתִּי אֶת מוֹנַיִךְ אֶת בְּשָׂרָם" (ישעיה מט, כו):
ET TU NE L'OPPRESSERAS PAS. En lui volant ses biens.	**וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ.** בִּגְזֵלַת מָמוֹן:

_____ Éclaircissement _____

Le verset énonce deux conduites interdites à l'égard de l'étranger :

1) Tu ne le persécuteras pas.
2) Tu ne l'oppresseras pas.

Qu'est-ce qui distingue ces deux interdits l'un de l'autre ?

Rachi explique que le premier défend d'adresser des paroles blessantes à l'étranger, de le vexer, comme par exemple de lui dire s'il vient étudier la Thora : « une bouche qui a mangé des charognes, et de la vermine voudrait apprendre la Thora qui a été donnée par la Bouche de Dieu !?" ». Le deuxième interdit de l'exploiter financièrement, comme, par exemple, en ne lui payant pas le salaire de son travail.

[155] Moché Catane note dans son *Otzar Laăzey Rachi* (Jérusalem 5766, page 7) que Rachi distingue ce terme de « contrarier » (NdT).

Rachi cite un verset d'Isaïe pour répondre à une objection orthographique non formulée. En effet, le mot *tonè* (תוֹנֶה) devrait théoriquement s'écrire *toneè* (תוֹנְאֶה), avec un *alef* faisant partie de la racine. Mais comme il s'agit en fait d'un verbe défectif, il est normal que cet *alef* manque. Dans le verset cité, « « Je donnerai en pâture la chair de tes persécuteurs », le verbe est aussi écrit sans *alef*. Dieu promet à Israël que les fauves dévoreraient la chair de ceux qui l'auront persécuté, ce qui souligne encore davantage la gravité d'une telle conduite.
Dans le Talmud (Baba Métziă 58b), nos Sages donnent des exemples de ce qu'il est interdit de dire qui pourrait risquer de blesser un étranger.

_____ Questionnement _____

Ces deux interdits, la persécution verbale et l'exploitation financière, s'appliquent également à tout un chacun en Israël et ne sont pas réservés aux seuls étrangers. Mais la Thora les a soulignés pour les étrangers en particulier parce qu'ils sont sans défense et risquent de tomber aux mains d'individus peu scrupuleux. D'un point de vue social, l'étranger est plus vulnérable. Il est coupé de sa famille et de sa collectivité d'origine et il n'est pas encore complètement intégré dans son nouvel environnement. Il se sent isolé et déconnecté ; c'est pour cela que la Thora met en garde à son sujet de manière plus appuyée.

Rachi	רש"י
CAR VOUS AVEZ ÉTÉ ÉTRANGERS. Si tu le persécutes, lui aussi pourra te persécuter en te traitant à son tour de descendant d'étranger. Le défaut dont tu es affligé, n'en fais pas reproche à autrui. Le mot *guér* (« étranger ») désigne toujours celui qui n'est pas né dans le pays, mais qui est venu d'ailleurs pour y habiter.	**כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם.** אִם הוֹנִיתוֹ אַף הוּא יָכוֹל לְהוֹנוֹתְךָ וְלוֹמַר לְךָ אַף אַתָּה מִגֵּרִים בָּאתָ מוּם שֶׁבְּךָ אַל תֹּאמַר לַחֲבֶרְךָ (בבא מציעא נט ב; מכילתא). כָּל לָשׁוֹן "גֵּר", אָדָם שֶׁלֹּא נוֹלַד בְּאוֹתָהּ מְדִינָה אֶלָּא בָּא מִמְּדִינָה אַחֶרֶת לָגוּר שָׁם:

_____ Éclaircissement _____

Commençons, cette fois-ci, par expliquer la fin du commentaire de Rachi : « Le mot *guér* désigne toujours celui qui n'est pas né dans le pays, mais qui est venu d'ailleurs pour y habiter. »

Dans le vocabulaire talmudique (et aussi dans le nôtre), le mot *guér* désigne quelqu'un qui s'est converti au judaïsme. Rachi souligne ici que ce n'est pas en ce sens que ce mot est utilisé dans le vocabulaire biblique. Pour la Thora, le *guér* est un étranger, une personne née dans un autre pays venue séjourner ici ; le terme ne fait aucunement référence à sa foi ou à sa religion.

Expliquons maintenant le début du commentaire de Rachi.

Une chose n'est pas claire : pourquoi la Thora doit-elle donner une justification à l'interdit tellement humain et compréhensible de ne pas persécuter l'étranger ? Par exemple, dans le Lévitique (XXV, 14), la Thora nous dit : « ne vous persécutez point l'un son frère » et ne juge pas nécessaire de justifier l'interdiction. Pourquoi donc, ici, vis-à-vis de l'étranger, estime-t-elle nécessaire de le faire ?

La justification elle-même mérite aussi d'être examinée. A priori, les Hébreux ayant été eux-mêmes étrangers doivent avoir une conscience aiguë de ce qu'implique un tel statut ; ils sont supposés savoir à quel point l'étranger est socialement vulnérable (comme nous l'avons

expliqué ci-dessus) et doivent donc prendre garde à ne pas blesser l'étranger.
Mais l'explication de Rachi ne suit pas du tout cette ligne de raisonnement.
Il explique qu'il ne s'agit en fait pas du tout d'une justification de l'interdit par la Thora elle-même. Il s'agit de nous inculquer la conduite convenable à l'égard de l'étranger. La Thora nous éduque à voir en l'étranger un homme qui est en tous points notre égal. Il n'y a en effet aucune différence de valeur, aucune différence significative entre nous. Il ne s'agit que d'un état temporaire et passager qui peut arriver à n'importe qui. Ce n'est pas parce que le pauvre est vulnérable qu'il faut avoir pour lui des égards. C'est parce que nous sommes pareils, lui et nous.

_____ Questionnement _____

La Thora nous enseigne ici un grand principe dans nos rapports avec autrui. Il faut veiller à ce que notre conduite bienveillante ne soit entachée d'un sentiment de supériorité. La condescendance en détruirait la valeur morale. Nous ne devons pas nous dire : « le pauvre, il ne vaut rien, mais moi je suis quelqu'un de bien et je dois donc avoir pitié de lui et lui venir en aide... » À Dieu ne plaise ! La relation à autrui doit être basée sur l'humilité la plus grande de notre part, sur la compréhension du fait que nous n'avons obtenu ce que nous avons que grâce à la bénédiction divine et s'Il nous a gratifiés de cette abondance, nous avons le devoir d'en faire bénéficier autrui. Alors le rapport à l'étranger sera fait de respect et non de mépris ou de dédain.

כא כָּל־אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן׃ כא כָּל אַרְמְלָא וְיִתַם לָא תְעַנּוֹן׃

21 Toute veuve et orphelin vous ne ferez pas souffrir.

Rachi	רש"י
(21) **TOUTE VEUVE ET ORPHELIN VOUS NE FEREZ PAS SOUFFRIR.** Il en va de même pour tout être humain, mais le texte parle des situations les plus courantes : parce qu'ils sont faibles, il est fréquent qu'on les maltraite.	(כא) **כָּל אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן.** הוּא הַדִּין לְכָל אָדָם אֶלָּא שֶׁדִּבֵּר הַכָּתוּב בְּהוֹוֶה לְפִי שֶׁהֵם תְּשׁוּשֵׁי כֹחַ וְדָבָר מָצוּי לְעַנּוֹתָם (מכילתא פי"ח, עיין שם):

_____ Éclaircissement _____

Les interdictions de blesser quelqu'un par la parole ou de l'exploiter financièrement mentionnées au verset précédent s'appliquent à tous[156], mais elles ont été rapportées explicitement à l'étranger afin que leur transgression implique d'avoir commis plusieurs fautes à la fois[157]. Par contre, l'interdiction de faire physiquement souffrir n'apparaît qu'au sujet de la veuve et de l'orphelin et n'a pas été évoquée par rapport à quiconque.

Selon l'explication de Rachi, bien que l'interdiction de faire souffrir n'ait été explicitement formulée dans la Thora qu'au sujet de la veuve et de l'orphelin, elle s'applique de fait à quiconque, la Thora ayant choisi de s'exprimer précisément ainsi parce que leur faiblesse les met à la merci des vauriens.

---

[156] Pour la persécution, voir Lévitique (xxv, 17) : « vous ne persécuterez pas l'un son compagnon. » ; pour l'oppression, voir ci-après le verset 24.

[157] Voir Baba Métziă 59b : « qui fait souffrir l'étranger transgresse trois commandements négatifs et celui qui l'opprime en transgresse deux. »

_____ Questionnement _____

Un simple raisonnement permet d'étendre à toute personne cette règle que la Thora semble avoir formulée de manière restrictive ; en effet, il est certain que la Thora ne permet pas que quiconque fasse souffrir qui que ce soit ! Mais du point de vue exégétique on peut dire que cela s'apprend du fait que le verset ne dit pas « Vous ne ferez pas souffrir la veuve ni l'orphelin », mais « Toute veuve et tout orphelin vous ne ferez pas souffrir. » Ce mot « toute » dont on aurait pu faire l'économie vient inclure toute personne qui, telle la veuve ou l'orphelin, se trouve sans défense aux mains de ses tourmenteurs.

Cela permet aussi de comprendre pourquoi les interdictions spécifiques de persécution et d'oppression n'ont pas été mentionnées au sujet de la veuve et de l'orphelin comme elles l'ont été au sujet de l'étranger.

Face aux paroles blessantes, il suffit que quelqu'un soit sûr de lui pour que les stupidités dites à son sujet ne puissent l'atteindre. Mais c'est précisément cette assurance qui manque à l'étranger. De même en ce qui concerne l'exploitation, les gens savent habituellement comment faire pour se faire payer ce qui leur est dû, si nécessaire en justice. Mais un étranger ignore comment protéger ses intérêts financiers dans une société qui lui est hostile.

Par contre, lorsqu'il s'agit de souffrance physique, tous les hommes sont égaux. La douleur physique du notable n'est pas différente de celle de la veuve, de l'orphelin ou de l'étranger.

כב אִם־עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם־צָעֹק יִצְעַק אֵלַי שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ׃

כב אִם עַנָּאָה תְּעַנֵּי, יָתֵיהּ־אֲרֵי אִם מִקְּבָל יִקְבַּל קֳדָמַי, קַבָּלָא אֲקַבֵּיל קְבִילְתֵיהּ.

22 Si souffrir, tu le fais souffrir, si crier il crie vers Moi, entendre, J'entendrai son cri

Rachi	רש"י
(22) **SI SOUFFRIR, TU LE FAIS SOUFFRIR.** Le texte s'exprime ici de manière elliptique : il profère une menace sans spécifier la punition encourue par celui qui passerait outre, comme dans : « C'est pourquoi quiconque tuerait Qayin, il serait vengé au septuple ! » (Genèse IV, 15), où il menace sans spécifier la punition.	(כב) **אִם עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ**. הֲרֵי זֶה מִקְרָא קָצָר. גָּזַם וְלֹא פֵּרֵשׁ עָנְשׁוֹ, כְּמוֹ "לָכֵן כָּל הוֹרֵג קַיִן" גָּזַם וְלֹא פֵּרֵשׁ עָנְשׁוֹ. אַף כָּאן **אִם עַנֵּה תְעַנֶּה אוֹתוֹ**, לָשׁוֹן גִּזּוּם כְּלוֹמַר סוֹפֵךְ לִטּוֹל אֶת שֶׁלְּךָ, לָמָּה? **כִּי אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי** וְגוֹ':.

De même ici, « si souffrir, tu le fais souffrir » est une simple menace : tu finiras par recevoir ce qui te revient. Pourquoi ? « Car si crier, il criera vers moi… »

_____ Éclaircissement _____

« Texte elliptique » signifie que quelque chose manque dans la phrase, qui peut être restitué par le raisonnement[158].

Quel est donc le châtiment de qui ferait souffrir ? Il eut été apparemment possible de lire le verset de la manière suivante : « si tu le fais souffrir, s'il crie vers Moi, J'entendrai son cri. » Ce qui voudrait dire que le châtiment du bourreau serait que Dieu entendrait l'appel de sa victime. Telle n'est pas la lecture de Rachi. En effet, il n'est pas plausible

[158] Voir la *Baraïta des trente-deux méthodes*, neuvième méthode.

que le châtiment dépende de l'appel de la victime. Que se passerait-il si elle ne crie pas ?

Rachi explique donc que le verset comporte deux parties distinctes. La première se rapporte au châtiment du coupable : « si tu le fais souffrir » et le châtiment n'est pas explicité. La deuxième nous informe du fait que Dieu est attentif à la plainte des affligés, ce qui explique pourquoi le châtiment des tourmenteurs est sévère.

Mais nous ne savons toujours pas en quoi consiste ce châtiment. Il n'a pas été explicité, a dit Rachi, et le verset est elliptique. Il semble sur le point d'énoncer le châtiment, mais ne le fait pas. Toutefois, si la phrase « reste en l'air », elle implique une menace : « sache bien que ce que tu as fait est grave et que tu auras ce que tu mérites ! »[159]

Rachi cite un autre cas où un verset profère une menace sans l'expliciter : « C'est pourquoi quiconque tuerait Qayin serait vengé au septuple[160] ! » mais en quoi consistera cette « vengeance » ? Le texte ne le dit pas, mais laisse seulement entendre que la punition sera sévère.

_____ Questionnement _____

D'après Rachi, le fait qu'Hachem entende le cri de la victime prouve la gravité de la faute et justifie la sévérité de la punition du coupable. Hachem est le père des orphelins et le justicier des veuves et c'est Lui-même qui veille personnellement sur eux parce qu'ils n'ont pas d'autre protecteur. Par conséquent, s'en prendre à eux équivaut à défier Dieu.

---

[159] Le châtiment énoncé au verset suivant « et Ma colère s'enflammera et Je vous ferai périr par l'épée... » semble ne se rapporter qu'au cas où la victime aura crié. Alors Dieu, entendant son cri, punirait plus sévèrement que si elle n'avait pas crié. Rachi, commentant Deutéronome XXIV, 15 (« et il ne criera pas contre toi vers Hachem et tu te trouverais en faute ») dit : « de toute façon, mais celui qui appelle provoque une accélération du châtiment. » Cela signifie que le cri du supplicié a pour conséquence une modification de la manière dont survient le châtiment.

[160] Rachi explique ce verset en disant que l'expression « vengé au septuple » ne se rapporte pas à celui qui tuera Qayin mais à Qayin lui-même, à savoir qu'il bénéficie d'un sursis de sept générations avant de recevoir sa punition. (Ce qui s'explicite au verset 24 du chapitre IV : « car au septuple Qayin sera vengé. »)

כג וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בֶּחָרֶב וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֹמִים׃ פ

כג וְיִתְקַף רֻגְזִי וְאֶקְטוֹל יָתְכוֹן בְּחַרְבָּא וְיִהְוֻן נְשֵׁיכוֹן אַרְמְלָן וּבְנֵיכוֹן יַתְמִין׃ פ

23 et Ma colère s'enflammera et Je vous tuerai par l'épée et vos femmes seront veuves et vos enfants orphelins.

Rachi	רש"י
(23) **VOS FEMMES SERONT VEUVES.** Étant donné que le texte spécifie : « Je vous tuerai », ne sais-je pas que vos femmes seront veuves et vos fils orphelins ? Le texte stipule ici une malédiction supplémentaire : les femmes seront enchaînées comme des veuves en puissance, dont aucun témoin ne viendra attester la mort de leurs maris, et qui resteront interdites de remariage. Quant à leurs fils, ils conserveront le statut d'orphelins, en ce que le tribunal ne leur permettra pas de prendre possession des biens de leur père, étant donné l'incertitude quant à sa mort ou à sa rétention en captivité.	(כג) **וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת**. מִמַּשְׁמָע שֶׁנֶּאֱמַר **וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם** אֵינִי יוֹדֵעַ שֶׁנְּשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתוֹמִים? אֶלָּא הֲרֵי זוֹ קְלָלָה אַחֶרֶת: שֶׁיִּהְיוּ הַנָּשִׁים צְרוּרוֹת כְּאַלְמָנוּת חַיּוּת, שֶׁלֹּא יִהְיוּ עֵדִים לְמִיתַת בַּעֲלֵיהֶן וְתִהְיֶינָה אֲסוּרוֹת לְהִנָּשֵׂא, וְהַבָּנִים יִהְיוּ יְתוֹמִים שֶׁלֹּא יַנִּיחוּם בֵּית דִּין לֵירֶד לְנִכְסֵי אֲבִיהֶם, לְפִי שֶׁאֵין יוֹדְעִים אִם מֵתוּ אִם נִשְׁבּוּ (בבא מציעא לח ע"ב; מכילתא):

permettra pas de prendre possession des biens de leur père, étant donné l'incertitude quant à sa mort ou à sa rétention en captivité.

_____ Éclaircissement _____

Les mots « vos femmes seront veuves et vos enfants orphelins » semblent destinés à impressionner le lecteur en amplifiant la menace et la crainte du châtiment, sans que ces mots contiennent en eux-mêmes

une information supplémentaire. Par rapport à « Je vous tuerai », ils constituent même une lapalissade !
Pas du tout, dit Rachi, qui reste fidèle au principe selon lequel la Thora ne comprend aucun mot superflu. Elle ne fait pas d'effets de style à la manière des prédicateurs et des moralisateurs. Ces mots apparemment redondants contiennent donc un enseignement qu'il faut mettre au jour. Peut-il y avoir un châtiment plus sévère que la mort ? Oui, dit Rachi, car non seulement vous serez morts, et vos proches en seront affligés, mais votre mort ne sera même pas avérée avec certitude et vos proches auront la douleur de votre mort sans en avoir les « avantages ». Vos veuves le resteront et ne pourront pas se remarier, puisqu'il n'existera aucun témoignage sûr de votre mort. Quant à vos enfants, ils ne pourront pas toucher l'héritage qui leur revient, puisque leur père est peut-être vivant.

כד אִם־כֶּסֶף ׀ תַּלְוֶה אֶת־עַמִּי
אֶת־הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא־תִהְיֶה לוֹ
כְּנֹשֶׁה לֹא־תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ׃

כד אִם כַּסְפָּא תּוֹזִיף בְּעַמִּי, לְעַנְיָא דְּעִמָּךְ־לָא תְּהֵי לֵיהּ, כְּרָשְׁיָא; לָא תְּשַׂוּוֹן עֲלוֹהִי, חִיבֶּלְיָא.

24 Si tu prêtes de l'argent à Mon peuple, au pauvre qui est avec toi, ne sois point à son égard comme un créancier ; n'exigez point de lui des intérêts.

Rachi	רש"י
(24) **SI TU PRÊTES DE L'ARGENT À MON PEUPLE**. Rabbi Yichmăel a enseigné : partout où la Thora emploie la conjonction *im* (« si »), il s'agit d'une conduite facultative, sauf dans trois cas, dont celui-ci.	(כד) **אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי**. רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר כָּל "אִם" "וְאִם" שֶׁבַּתּוֹרָה רְשׁוּת, חוּץ מִשְּׁלוֹשָׁה, וְזֶה אֶחָד מֵהֶן (מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

L'intention du verset semble être de dire : au cas où tu déciderais de prêter de ton argent à un pauvre, conduis-toi humainement à son égard. Ne sois pas à son égard comme un créancier s'il n'est pas en mesure de te rembourser à l'échéance.

Rachi éveille notre attention au fait que le commandement ne concerne pas seulement la deuxième partie de la proposition mais la première tout autant. Celui qui a les moyens de prêter au pauvre qui le sollicite a l'obligation impérative de le faire (Cf. Deutéronome XV, 7-8).

Le sens de « si » est habituellement celui d'une conjonction de subordination introduisant une action facultative, mais pas ici. Ici, il doit être entendu au sens d'un adverbe de temps : lorsque cela se produira, c'est-à-dire lorsque tu feras ton devoir.

Rachi note que « si » a ce même sens d'obligation dans deux autres cas, mais sans dire où. Toutefois, à la fin de la paracha de Yithro, il a longuement traité ce sujet, citant les trois occurrences[161].
Il existe cependant d'autres versets de la Thora ou « si » possède le sens de « lorsque »[162]. Rabbi Yichmăel n'a cité que les trois versets qui mentionnent un acte impératif.

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora a-t-elle usé du mot « si » qui implique généralement une action facultative et non une obligation, au lieu de signaler explicitement qu'il s'agit ici d'un impératif ? Sans doute parce que cette obligation ne s'applique pas à tous mais seulement à ceux qui en ont les moyens économiques. Et même ceux-là ne sont soumis à cette obligation que dans la mesure où ils sont sollicités et où le quémandeur s'engage à respecter les échéances, etc.
L'obligation de prêter est spécifique au droit hébraïque qui comporte le devoir de venir en aide à autrui. Il ne s'agit pas d'une conduite facultative, dépendant de notre bon vouloir, mais un véritable impératif. Le tribunal est investi par la *halakha* du pouvoir d'imposer des taxes aux riches pour subvenir aux besoins des nécessiteux.

Rachi	רש"י
À MON PEUPLE. De « Mon peuple » et un idolâtre, priorité à Mon peuple ! Un pauvre et un riche, priorité au pauvre ! Tes pauvres et les pauvres ta ville,	**אֶת עַמִּי**. עַמִּי וְעוֹבֵד כּוֹכָבִים עַמִּי קוֹדֶם. עָנִי וְעָשִׁיר עָנִי קוֹדֶם. עֲנִיֶּיךָ וַעֲנִיֵּי עִירְךָ, עֲנִיֶּיךָ קוֹדְמִין. עֲנִיֵּי עִירְךָ וַעֲנִיֵּי עִיר אַחֶרֶת עֲנִיֵּי עִירְךָ

[161] Les deux autres versets sont : « si tu Me fais un autel de pierres » (ci-dessus XX, 21) ; « et si tu M'apportes une offrande de prémices » (Lévitique II, 14).
Dans notre commentaire sur la paracha de Yithro, nous avons expliqué que l'obligation est subordonnée à l'existence de conditions préalables qui la rendent possible. Voir aussi notre développement dans le Questionnement. (Les lumières de Rachi, *Yithro*, les Dix commandements..., Jérusalem, 2010, pages 265-268.)
[162] Voir par exemple ci-dessus XXI, 30 : « si une rançon lui est imposée... » et notre commentaire *ad loc*.

Rachi	רש"י
priorité à tes pauvres. Les pauvres de ta ville et les pauvres d'une autre ville, priorité à ceux de ta ville ! Voici comment il faut le comprendre : « si tu prêtes de l'argent » : Tu prêteras à Mon peuple et non au païen. Et à qui de Mon peuple ? Au pauvre. Et à quel pauvre ? À celui qui est avec toi.	קוֹדְמִין. וְזֶה מַשְׁמָעוֹ אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה. אֶת עַמִּי תַּלְוֶהוּ וְלֹא לְגוֹי, וּלְאֵיזֶה מֵעַמִּי אֶת הֶעָנִי וּלְאֵיזֶה עָנִי לְאוֹתוֹ שֶׁעִמָּךְ (בבא מציעא מא ע"א; מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

L'obligation d'aider autrui est globale : elle s'applique à tous, aux Juifs et aux non-Juifs, aux pauvres comme aux riches tombés en difficultés, voisin proche ou étranger lointain. Mais les moyens des uns et des autres n'étant pas infinis, la Thora établit une échelle de priorités.
Le Juif a préséance sur le non-Juif, le pauvre sur le riche, les pauvres locaux sur les pauvres d'ailleurs et aussi, « nos » pauvres, ceux qui nous sont proches et vis-à-vis desquels nous avons des responsabilités particulières ont priorité sur tous les autres[163].

_____ Questionnement _____

Cette échelle de priorités semble tout à fait rationnelle. Elle correspond à l'idée que notre responsabilité s'applique d'abord à ceux qui nous sont les plus proches et à ceux qui ont le plus besoin d'aide. Mais nous apprenons ici qu'il ne s'agit pas seulement de logique rationnelle mais d'impératifs légaux. La décision de venir en aide à tel ou tel ne relève pas de notre décision arbitraire, de nos préférences ou de nos considérations personnelles. La *halakha* fixe les règles. Je peux choisir entre deux personnes ayant également droit à mon aide, mais je ne peux

[163] Voir aussi Rachi sur Deutéronome xv, 7 : « QUAND IL Y AURA EN TOI UN INDIGENT. Priorité au plus pauvre. CHEZ L'UN DE TES FRÈRES. Ton frère consanguin a priorité sur ton frère utérin. TES PORTES. Les pauvres de ta ville ont priorité sur les pauvres d'une autre ville. »

pas donner mon argent à quelqu'un de « lointain » quand quelqu'un de « proche » a besoin de mon aide.

Rachi	רש"י
[Autre explication, **À MON PEUPLE.** Ne le traite pas avec mépris lorsque tu lui accordes un prêt, car il est « Mon » peuple.	[דָּבָר אַחֵר, **אֶת עַמִּי**. אֶת הֶעָנִי שֶׁלֹּא תִּנְהוֹג בּוֹ מִנְהַג בִּזָּיוֹן בְּהַלְוָאָה שֶׁהוּא עַמִּי (תנחומא טו):
AU PAUVRE QUI EST AVEC TOI. Considère-toi comme si tu étais toi-même un pauvre[164].]	**אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ**. הֱוֵי מִסְתַּכֵּל בְּעַצְמְךָ כְּאִלּוּ אַתָּה עָנִי (תנחומא טו):]

_____ Éclaircissement _____

La première explication a pour objet l'ordre des priorités : « MON PEUPLE », un Juif a priorité sur un non-Juif. « Le pauvre qui est avec toi » a priorité sur le riche ou sur le pauvre d'une autre ville. La deuxième explication ne concerne pas l'identité du pauvre, mais la manière de se conduire avec lui.

« MON PEUPLE ». La Thora appelle ici le pauvre « Mon peuple », c'est-à-dire un pauvre qui – c'est Dieu qui parle ! – fait partie de Mon peuple. Cet attribut montre l'affection de Dieu pour Son peuple et pour les pauvres de Son peuple. Cela nous apprend que nous devons nous aussi traiter le pauvre avec respect et affection, qu'il nous est interdit de lui faire honte.

« LE PAUVRE AVEC TOI ». Là encore, la Thora use d'un terme qui dénote l'affection : « le pauvre *avec toi* ». Tu dois traiter le pauvre comme ton égal, comme ayant le même statut que toi.

[164] Le passage entre crochets ne figure pas dans les premières éditions.

_____ Questionnement _____

Notre attitude vis-à-vis de la charité dépend de nos pensées et de nos sentiments. Celui qui veut se montrer authentiquement charitable doit parvenir à l'intime conviction qu'il ne possède en vérité rien qui soit à lui mais que tout n'est qu'un dépôt qu'Hachem lui a confié afin qu'il en use pour le bien[165].

Rachi	רש"י
TU NE SERAS PAS POUR LUI COMME UN CRÉANCIER. Ne cherche pas à te faire rembourser par la force. Si tu sais qu'il n'en a pas les moyens, ne te comporte pas comme un prêteur, c'est-à-dire ne l'humilie pas.	**לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה.** לֹא תִתְבְּעֶנּוּ בְּחָזְקָה אִם אַתָּה יוֹדֵעַ שֶׁאֵין לוֹ אַל תְּהִי דּוֹמֶה עָלָיו כְּאִלּוּ הִלְוִיתוֹ אֶלָּא כְּאִלּוּ לֹא הִלְוִיתוֹ כְּלוֹמַר לֹא תַכְלִימֵהוּ:

_____ Éclaircissement _____

La Thora enjoint au prêteur de ne pas se conduire en créancier ; or, c'est très précisément ce qu'il est ! Comment peut-il ne pas être ce qu'il est ? Rachi explique que si le prêteur sait que l'emprunteur n'est pas actuellement en mesure de rembourser le prêt, il ne doit pas se conduire à la manière dont celui-ci se conduit normalement, c'est-à-dire exiger le paiement immédiat de la dette dès lors que l'échéance est arrivée. Il doit se montrer généreux, comme si la dette n'existait pas du tout[166]. En effet, il est impératif de ne pas humilier le pauvre emprunteur et de ne pas lui faire honte dans son malheur.

---

[165] Cf. Le Questionnement sur le verset 20 *apud* « car vous avez été étrangers. »
[166] Notre commentaire suit ici le *Beer Yitzḥaq*.

Rachi	רש"י
USURE *(nèchekh)*. Il s'agit de l'intérêt qui est comme comme une morsure *(néchikha)* de serpent. Sa morsure n'engendre au début qu'une plaie anodine au pied. D'abord indolore, elle va finir par gonfler jusqu'à atteindre la tête. Il en va de même de l'intérêt : d'abord imperceptible et indécelable, il finit par augmenter et à faire perdre beaucoup d'argent.	**נֶשֶׁךְ**. רִבִּית שֶׁהוּא כִּנְשִׁיכַת נָחָשׁ שֶׁנָּחָשׁ נוֹשֵׁךְ חֲבוּרָה קְטַנָּה בְּרַגְלוֹ וְאֵינוֹ מַרְגִּישׁ וּפִתְאוֹם הוּא מְצַצְבֵּץ וְנוֹפֵחַ עַד קָדְקָדוֹ. כָּךְ רִבִּית אֵינוֹ מַרְגִּישׁ וְאֵינוֹ נִכָּר עַד שֶׁהַרִבִּית עוֹלֶה וּמְחַסְּרוֹ מָמוֹן הַרְבֵּה:

_____ Éclaircissement _____

L'intérêt est aussi appelé en hébreu *nèchekh* (qui signifie « usure ») parce qu'il présente une certaine analogie avec la morsure *(néchikha)* du serpent. Comme cette dernière, on ne le ressent d'abord que comme une piqûre assez légère et il enfle rapidement jusqu'à empoisonner la vie.

_____ Questionnement _____

L'interdiction du prêt à intérêt demande explication. En effet, pourquoi le prêteur ne pourrait-il pas voir son prêt rémunéré ? Pourquoi ne pas considérer l'argent prêté comme une location, et dire que le prêteur loue à l'emprunteur le montant du prêt pour une période déterminée en contrepartie d'une certaine somme, exactement comme il lui louerait une voiture ou tout autre objet en contrepartie d'un paiement[167] ?
Rachi explique ici que l'intérêt ne peut pas être considéré comme une location, parce qu'il n'est pas considéré comme un objet. Dans le cas d'une location, le locataire se sert du corps de l'objet et paie pour l'usage et, partant, pour l'usure de l'objet. Par contre, l'argent n'est pas un objet dont on se sert ; il est destiné à être dépensé pour le paiement de dettes

[167] Il est à noter que dans le vocabulaire financier, on parle effectivement du « loyer de l'argent » (NdT).

ou pour l'achat de denrées ou de biens ou pour un investissement. L'argent ne reste pas entre les mains de l'emprunteur, la preuve en étant que le prêteur n'exige pas que ce soient les pièces ou les billets qu'il a prêtés qui lui soient rendus. L'essentiel pour lui est que l'argent prêté lui soit remboursé.

Il en ressort que l'argent est une chose abstraite, comme un rêve transformable en réalité… et qu'on peut aussi perdre ! Celui qui « loue » son argent, prend quelque chose qui n'a pas de valeur sûre et le transforme, en ce qui le concerne, en objet. Il transfère de fait sur le locataire tous les risques encourus par la gestion de cet argent. C'est cela la « morsure ». Celui qui reçoit l'argent reçoit du rêve, mais il le paie de sa peine. De plus le prêteur est sûr de son bénéfice. En effet, en général, l'emprunteur hypothèque ses biens au bénéfice du prêteur.

Bien entendu, ceci doit être nuancé en cas d'inflation où il est juste que le prêteur ne perde pas la valeur de son capital initial. Voir à ce sujet l'ouvrage du rav Avraham Weingort[168].

[168] *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris, 1979, en particulier le chapitre VII, pages 402 et suiv.

כה אִם־חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ
עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ׃

כה אִם מִשְׁכּוֹנָא תִּסַּב כְּסוּתָא
דְּחַבְרָךְ עַד מֵיעַל שִׁמְשָׁא
תָּתִיבְנֵיהּ לֵיהּ.

25 Si saisir, tu saisis comme gage le vêtement de ton prochain, jusqu'au coucher du soleil tu le lui rendras.

Rachi	רש"י
(25) **SI SAISIR, TU SAISIS COMME GAGE.** Le mot *ḥabala* ne s'applique pas à une caution constituée au moment du prêt, mais à un cautionnement imposé au débiteur qui n'a pas remboursé à l'échéance.	(כה) **אִם חָבוֹל תַּחְבֹּל.** כָּל לָשׁוֹן חַבָּלָה אֵינוֹ מַשְׁכּוֹן בִּשְׁעַת הַלְוָאָה אֶלָּא שֶׁמְּמַשְׁכְּנִין אֶת הַלּוֶה כְּשֶׁמַּגִּיעַ הַזְּמָן וְאֵינוֹ פּוֹרֵעַ:

_____ Éclaircissement _____

Ce verset traite du gage que le prêteur prend à l'emprunteur pour garantir le remboursement du prêt. Ce gage est régi par plusieurs règles spéciales qui exigent sa restitution quotidienne. Mais de quelle sorte de gage s'agit-il exactement ?

Il existe en effet deux sortes de gages. Le premier est un objet de valeur donné en caution au prêteur au moment du prêt pour garantir le remboursement à l'échéance. Cela implique que l'emprunteur accepte que le prêteur vende l'objet s'il n'a pas honoré l'échéance en question. Généralement, la valeur de la caution est supérieure à la valeur du prêt pour rassurer le prêteur et pour stimuler l'emprunteur à rembourser en temps voulu pour récupérer son bien. Cette caution fait l'objet d'un accord de gré à gré entre les parties et la Thora ne s'en mêle pas. Elle n'exige pas non plus que cette caution change de mains quotidiennement.

Le deuxième est un gage qui n'a pas été donné au moment de la constitution du prêt, mais précisément à l'heure de l'échéance. Si

l'emprunteur n'a pas honoré l'échéance, le prêteur courroucé se présente (en compagnie d'un huissier de justice) à la maison de l'emprunteur et saisit en gage un objet lui appartenant. Cet objet ne fait pas l'objet d'un accord de gré à gré et il est pris malgré l'emprunteur défaillant.
Rachi explique que les règles de restitution du gage s'appliquent à la deuxième sorte de gage, son exégèse se fondant sur l'expression *ḥabala* qui signifie « gage pris sans le consentement du de l'emprunteur »[169].

Rachi	רש"י
[SAISIR, TU SAISIS COMME GAGE. Répète la prise et la restitution du gage même à plusieurs reprises. Le Saint béni soit-Il nous dit : « Combien me dois-tu ? Ton âme ne remonte-t-elle pas vers Moi soir après soir pour me rendre des comptes et, bien qu'elle reste ma débitrice, Moi Je te la rends. À toi d'agir de même : prends ton gage et rends-le ! Prends ton gage et rends-le ! »]	[**חָבוֹל תַּחְבּוֹל**. כְּפֹל לְךָ בְּחַבָּלָה עַד כַּמָּה פְּעָמִים. אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא: כַּמָּה אַתָּה חַיָּב לִי? וַהֲרֵי נַפְשְׁךָ עוֹלָה אֶצְלִי כָּל אֶמֶשׁ וְאֶמֶשׁ וְנוֹתֶנֶת דִּין וְחֶשְׁבּוֹן וּמִתְחַיֶּבֶת לְפָנַי וַאֲנִי מַחֲזִירָהּ לְךָ. אַף אַתָּה טוֹל וְהָשֵׁב טוֹל וְהָשֵׁב (תנחומא אות ט):[170]]

_____ Éclaircissement _____

Le verset nous enseigne que lorsque le prêteur a pris en gage, pas au moment de la constitution du prêt, l'unique vêtement de l'emprunteur, il est tenu de le restituer quotidiennement. La raison en est donnée au verset suivant : « elle est sa seule couverture, son habit pour sa peau, dans quoi couchera-t-il ? » C'est-à-dire que si le gage qui a été pris est un objet de première nécessité, comme un vêtement ou une couverture, le prêteur doit prendre en considération l'état de dénuement de

[169] Sur Deutéronome XXIV, 17 : « tu ne prendras pas en gage le vêtement d'une veuve », Rachi écrit : « Quand ce n'est pas au moment du prêt. »
[170] Le passage entre crochets ne figure pas dans les premières éditions.

l'emprunteur et lui donner la possibilité de se servir de l'objet pris en gage à l'heure où il s'en sert normalement[171].
C'est la raison pour laquelle la Thora s'est servie de l'expression double « saisir, tu saisis comme gage ». Cela manifeste que l'opération de saisie et de restitution pourra éventuellement être répétée plusieurs fois, des jours durant.
Peut-être le prêteur voudrait-il prétendre que cette règle n'est pas juste, qu'elle favorise l'emprunteur à son détriment. Si l'emprunteur ne me respecte pas, puisqu'il ne respecte pas ses engagements à mon égard, pourquoi devrais-je, moi, le respecter ?
À cela Rachi répond avec les mots du midrach : l'immense majorité des hommes se rendent coupables chaque jour de toutes sortes de méfaits et, chaque jour, ils confient leur âme à Dieu lorsqu'ils vont dormir (et l'on sait que le sommeil est un soixantième de la mort) ; or, Dieu agit envers eux avec miséricorde et leur rend leur âme au matin. Par conséquent il nous est demandé à nous aussi, en matière des dépôts et des gages que nous détenons, de ne pas les conserver entre nos mains et de les rendre à ceux qui en ont besoin pour vivre.

_____ Questionnement _____

Une mise en garde similaire figure dans le Zohar (Nombres, 119a) : « que nul ne retienne en sa main un dépôt afin d'exiger en contrepartie de sa restitution le remboursement d'une autre dette qui lui est due par le déposant. Qui agit ainsi n'est vraisemblablement pas un descendant d'Israël[172]. »

---

[171] Un interdit supplémentaire est enseigné en Deutéronome XXIV, 6 : « Il ne prendra pas en gage une meule inférieure ni une meule courante, car ce serait prendre en gage la vie elle-même. » Rachi explique : « S'il vient devant le tribunal pour saisir un gage sur sa créance, il ne pourra rien saisir de ce qui sert à préparer la nourriture. »
[172] Cf. *Qetzoth Haḥochèn* §4 et *Pitḥé Téchouva* au nom de rabbi Menaḥem Ăzaria di Fano.

Rachi	רש"י
JUSQU'AU COUCHER DU SOLEIL TU LE LUI RENDRAS. Laisse-le-lui pendant toute la journée, jusqu'au coucher du soleil. Et lorsque le soleil se couche, reprends-le jusqu'au lendemain matin. Le texte parle ici d'un vêtement de jour dont on n'a pas besoin pendant la nuit.	**עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ.** כָּל הַיּוֹם תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ וּכְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ תַּחֲזוֹר וְתִטְלֶנּוּ עַד שֶׁיָּבֹא בֹּקֶר שֶׁל מָחָר וּבִכְסוּת יוֹם הַכָּתוּב מְדַבֵּר שֶׁאֵין צָרִיךְ לָהּ בַּלַּיְלָה (מכילתא; בבא מציעא קיד ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

La Thora nous fait savoir qu'il faut rendre à l'emprunteur le vêtement dont il se sert « jusqu'au coucher du soleil ».

Cela semble indiquer qu'il doit s'agir d'un vêtement de nuit, et que c'est pour cela qu'il faut le lui rendre avant le crépuscule afin qu'il soit à sa disposition pour toute la nuit.

Le verset suivant semble conforter cette lecture, puisqu'il y est dit : « elle est sa seule couverture, son habit pour sa peau, *dans quoi couchera-t-il* ? » C'est-à-dire, avec quoi se couvrirait-il durant la nuit ?

Mais Rachi explique autrement. Pour lui, il s'agit d'un vêtement dont on se sert durant le jour et le verset doit se lire ainsi : puisqu'il s'agit d'un vêtement de jour, il faut que le prêteur le remette à la disposition de l'emprunteur pour toute la journée, jusqu'au coucher du soleil.

Pourquoi Rachi n'accepte pas ce qui semble être le sens évident du texte, à savoir qu'il s'agit d'un vêtement de nuit ? Il semble qu'il y ait à cela plusieurs raisons :

D'abord, la règle de la restitution du gage figure aussi dans le Deutéronome (XXIV, 12-13) où il est dit : « Si c'est un pauvre, tu ne te coucheras pas avec son gage. Tu le lui rendras au coucher du soleil et il couchera dans sa couverture et il te bénira. » Pourquoi la Thora répète-t-elle deux fois la même règle ?

Mais en y regardant de près, on constate qu'il y a une différence entre les versets.

D'après le verset du Deutéronome, le gage doit être rendu exactement au moment où le soleil se couche alors que dans notre verset il est dit « jusqu'au coucher du soleil », c'est-à-dire avant la fin du jour. Quel est le sens de cette différence ? Et d'ailleurs, d'où nous viendrait l'idée de rendre le gage avant l'heure ?
Autre différence : Notre verset porte « elle est sa seule couverture », ce qui implique que c'est certainement le vêtement dont il se couvre durant le jour[173].
Rachi explique, d'après les Sages, que ces deux versets traitent de deux cas différents. Le verset du Deutéronome parle du vêtement de nuit qu'il faut rendre à l'emprunteur au début de la nuit – au moment précis du coucher du soleil, tandis que notre verset parle du vêtement de jour ; il doit donc lui être rendu dès le lever du jour de sorte qu'il puisse s'en servir jusqu'à la fin du jour.

_____ Questionnement _____

Quant à l'incidente « dans quoi couchera-t-il ? », elle ne se rapporte pas au vêtement du début du verset ainsi que Rachi l'explique par la suite.

[173] Peut-être le porte-t-il aussi la nuit, mais il le porte certainement le jour.

כו כִּי הִוא כְסוּתֹה לְבַדָּהּ הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב וְהָיָה כִּי־יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי־חַנּוּן אָנִי׃ ס

כו אֲרֵי הִיא כְּסוּתֵיהּ בִּלְחוֹדַהּ, הִיא תִּתְבֵּיהּ לְמַשְׁכֵּיהּ; בְּמָא יִשְׁכּוֹב־וִיהֵי אֲרֵי יִקְבַּל קֳדָמַי, וַאֲקַבֵּיל קְבִילְתֵּיהּ אֲרֵי חַנָּנָא אֲנָא. ס

26 Car elle est sa seule couverture, son habit pour sa peau, dans quoi couchera-t-il ? Or, s'il crie vers Moi, J'entendrai, car Je suis compatissant.

Rachi	רש"י
(26) **CAR ELLE EST SA SEULE COUVERTURE**. Ça, c'est un vêtement de dessus.	(כו) **כִּי הִוא כְסוּתֹה**. זוֹ טַלִּית:
SON HABIT. Ça, c'est une chemise.	**שִׂמְלָתוֹ**. זֶה חָלוּק:
DANS QUOI COUCHERA-T-IL. Pour inclure la literie.	**בַּמֶּה יִשְׁכָּב**. לְרַבּוֹת אֶת הַמַּצָּע:

_____ Éclaircissement _____

Le mot *kessout*, dont le sens général est ce qui sert à se couvrir (traduit de la manière la plus littérale par « couverture ») désigne le vêtement du dessus, ce qu'on appelle aujourd'hui le « manteau ».
La *simla* (traduit par « habit ») est la chemise, le vêtement que l'on porte à même la peau.
Le mot hébreu du commentaire de Rachi que nous avons traduit par « literie », *matză*, est le drap ou la couverture dont on se couvre la nuit.
Sans le commentaire de Rachi, nous aurions cru que le verset se servait de synonymes désignant de fait le même objet et qu'ils se rapportaient tous deux au « manteau » du verset précédent.

Rachi n'a pas voulu expliquer ainsi. Une fois encore, la Thora ne fait pas d'effets de style et elle ne change pas de terme pour de simples motifs d'esthétique littéraire. Si la Thora a dit ici *kessout*, c'est qu'elle élargit le champ d'application du commandement et ne le réduit pas au seul vêtement du dessous. Elle exige de rendre à l'emprunteur même le vêtement du dessus.

La literie. Bien que Rachi ait écrit ci-dessus que le verset traite du vêtement de jour, il s'agit ici d'un objet que l'on utilise de nuit et dont les règles obéissent à celles qui régissent le vêtement de nuit dont parle le Deutéronome et qui ont été évoquées dans l'Éclaircissement précédent[174].

_____ Questionnement _____

Mais pourquoi, demandera-t-on, répéter la même règle du vêtement de nuit ici et dans le Deutéronome ?

Notre verset a élargi le sujet à d'autres objets que des vêtements auxquels le Deutéronome semble se restreindre. Il parle de draps ou de couvertures dont on se sert pour se couvrir la nuit.

Quant à la nécessité de traiter séparément des vêtements de jour et des vêtements de nuit, voir ce que nous avons écrit dans notre commentaire sur le Deutéronome[175].

---

[174] Le Mizrahi et d'autres commentateurs de Rachi ont écrit que ce que Rachi appelle *matzǎ* et que nous avons traduit par « literie » selon l'acception habituelle du terme, désignerait en fait un vêtement de jour sur lequel on s'assied pendant le jour, par exemple pour manger. « Se coucher » voudrait dire en fait « s'assoir », rendant compte de différences des mœurs d'une époque à l'autre (rappelons à ce sujet que pendant la soirée du séder de Pâque, manger « accoudé » signifiait effectivement être à moitié couché sur une banquette à la manière des nobles romains, c'est-à-dire des hommes libres.) Toutefois, cette explication sollicite quelque peu le sens du texte et j'ai préféré suivre des commentateurs comme le *Mochav Zeqénim* ou le *Malbim* et d'autres encore.

[175] Lumières de Rachi, *Ki Tétzé*, « lorsque tu partiras en guerre », Bibliophane, Paris, 2004, pages 117-121.

רביעי כז אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא כז דַּיָּנָא, לָא תְקַלֵּל וְרַבָּא בְּעַמֶּךָ לָא תְלוּט:
בְּעַמְּךָ לֹא תָאֹר׃

27 Elohim ne maudis pas, et le prince en ton peuple ne honnis pas.

Rachi	רש"י
(27) **NE MAUDIS PAS.** On trouve ici l'avertissement au sujet de la malédiction d'Hachem et de la malédiction des juges.	(כז) **לֹא תְקַלֵּל**. הֲרֵי זוֹ אַזְהָרָה לְבִרְכַּת הַשֵּׁם, וְאַזְהָרָה לְקִלְלַת דַּיָּן (סנהדרין סו ע"א; מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique d'après le Talmud que ce verset énonce simultanément deux interdits :

1) L'interdiction de « bénir » (euphémisme pour « maudire ») Dieu.
2) L'interdiction de maudire les juges.

Il s'ensuit que dans ce verset « Elohim » a un double sens. Il figure avec la dimension de sainteté de l'un des Noms divins et aussi comme un nom commun, profane[176].

Que « Elohim » ait le sens de « juges » n'a rien d'étonnant. En fait, nous l'avons déjà plusieurs fois rencontré dans cette paracha avec cette signification : « son maître l'approchera des Elohim » (ci-dessus XXI, 6), « le maître de la maison s'approchera des Elohim » (XXII, 7), « jusqu'aux Elohim viendra la parole des deux » (XXII, 8)[177].

C'est ici l'occasion d'élucider un important point de vocabulaire juridique. Quelle est l'implication de l'usage du mot « avertissement »

---

[176] Voir Sanhédrin 66a.

[177] Par ailleurs, « Elohim » apparaît dans la paracha en tant que Nom divin, comme dans « et qu'Elohim l'ait mené à sa main » (XXI, 13) et aussi avec les sens d'idole : « qui sacrifie aux elohim » (XXII, 19) ; il n'est donc pas possible de déterminer immédiatement son sens ici.

du point de vue des conséquences de la transgression ? Pourquoi Rachi n'a-t-il pas dit *issour* qui est le terme propre pour « interdit » ?
La plupart des interdits de la Thora se formulent par des expressions du type : « ne fais pas telle et telle chose ». Il s'agit alors d'une *azhara* – te voici prévenu, averti, de ne pas te conduire de cette façon. La sanction habituelle de la transgression d'une mise en garde est la flagellation[178], à moins que la Thora n'en spécifie expressément une autre. Il existe des interdits pour lesquels la Thora indique une sanction particulière, comme la peine de mort, avec tel ou tel mode d'exécution. Dans ces cas, la formule usuelle est du type : « quiconque fera telle chose, mourir, il sera mis à mort. » Pour que la punition soit applicable en cas de transgression. Il faut qu'il soit écrit dans la Thora : « ne fais pas cette chose » et ce n'est qu'après qu'il est possible de lui dire : « si tu fais cette chose, tu seras puni de telle façon. En résumé, c'est cela qu'exprime la formule talmudique : « on ne punit pas à moins d'avoir averti. »
Notre verset sert d'avertissement à deux interdits, celui de « bénir » Hachem et celui de maudire les juges, mais la sanction de la transgression de ces deux interdits est différente. L'interdiction de maudire les juges s'apprend de notre verset lui-même et sa transgression est punie de flagellation[179], mais « bénir » Dieu est puni de mort, comme nous l'apprenons du verset (Lévitique XXIV, 16) : « qui blasphème le Nom d'Hachem, mourir, il sera mis à mort. » Le verset du Lévitique qui énonce la sanction est précédé de notre verset qui constitue l'avertissement.

---

[178] Il existe des critères halakhiques précis pour déterminer si la flagellation s'applique ou pas. Par exemple, un interdit qui ne comporte pas d'action, comme par exemple l'interdiction de posséder du *ḥametz* à Pessach qui se transgresse justement en ne faisant rien. ou un interdit dont on peut s'acquitter par une amende n'entraîne pas de flagellation...

[179] Il subit deux peines de flagellation car il est aussi interdit de maudire quelque membre que ce soit du peuple d'Israël (voir Maïmonide, Règles du Sanhédrin, chapitre 26, articles 1 et 2).

_____ Questionnement _____

Comment comprendre que La Thora se serve du même terme pour désigner à la fois Dieu, qui est au-delà de toute représentation, et les juges qui, malgré leur importance, ne sont que des hommes ? Peut-on mettre sur le même plan le Créateur et la créature ?
Ceci est peut-être de nature à conforter la lecture que nos Sages donnent du verset (Psaumes LXXXII, 1) : « Elohim se tient dans l'assemblée divine », expliquant qu'Il aide les juges à rendre un verdict véridique[180] : il y aurait en quelque sorte une corrélation entre les juges et Dieu.

Pourquoi ne punit-on pas à moins d'avoir averti ?

L'auteur du *Séfer HaḤinoukh* explique : si seule la sanction avait été écrite, on aurait pu croire que lorsque quelqu'un est prêt à assumer les conséquences de son acte, il lui serait permis. La Thora nous enseigne qu'il n'en est pas du tout ainsi ! Ce n'est pas seulement la crainte du châtiment qui doit nous empêcher de transgresser l'interdit. Nous devons avoir conscience du fait que si la chose est interdite, c'est parce qu'elle mauvaise en elle-même et c'est cette conscience qui doit nous en détourner.
Et cela dit, celui qui transgresse mérite d'être puni.

[180] Voir Sanhédrin 6b-7a.

כח מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן־לִי׃

כח בִּכּוּרְךָ וְדִמְעָךָ לָא תְּאַחַר בְּכָרָא דִּבְנָךְ תַּפְרִישׁ קֳדָמָי׃

28 Ta plénitude et ta coulée, ne retarde pas ; le premier-né de tes fils, tu Me donneras.

Rachi	רש"י
(28) **TA PLÉNITUDE.** L'obligation t'en incombe dès que ta récolte est parvenue à la « plénitude » *(malè)* de sa maturation. Il s'agit des prémices *(bikourim)*.	(כח) **מְלֵאָתְךָ**. חוֹבָה הַמּוּטֶלֶת עָלֶיךָ כְּשֶׁתִּתְמַלֵּא תְּבוּאָתְךָ לְהִתְבַּשֵּׁל וְהֵם בִּכּוּרִים (מכילתא פי"ט):
ET TA COULÉE. Il s'agit de l'offrande « prélevée » *(térouma)*. Mais je ne sais pas ce que signifie le mot *dèmă* (traduit ici par « coulée »).	**וְדִמְעֲךָ**. הַתְּרוּמָה (מכילתא פי"ט). וְאֵינִי יוֹדֵעַ מַהוּ לָשׁוֹן דֶּמַע:

_____ Éclaircissement _____

Le premier mot du verset, *meléatékha*, appartient évidemment à la racine *malé*. « Ta chose pleine », c'est la récolte parvenue à maturité et dont la croissance s'est achevée[181]. Dès ce moment-là, la récolte est passible de l'offrande des prémices. La *mitzva* des prémices consiste à prélever les premiers fruits des sept espèces dont Eretz-Israël s'enorgueillit, de les apporter au Temple et d'y remercier Hachem pour la terre bonne qu'il nous a donnée (voir Deutéronome XXVI, 1). Les produits,

[181] C'est ainsi que Rachi explique le verset (Nombres XVIII, 27) « comme le produit (*meléa*) du pressoir » : « *meléa* signifie maturation, il s'agit de la récolte parvenue à plénitude. »

empreints de sainteté, sont donnés au cohen qui doit les manger en état de pureté à Jérusalem. [182].
Le deuxième mot, *dimeăkha*, traduit – faute de mieux, par analogie avec la larme qui semble être la racine de ce mot – par « ta coulée », désigne le prélèvement de la *térouma* à effectuer sur la récolte. La *mitzva* de la *térouma* consiste à prélever un peu de la récolte pour la donner au cohen (la Thora n'impose ce prélèvement que pour les céréales, le vin et l'huile). La *térouma* est empreinte de sainteté et le cohen peut la manger partout, mais seulement en état de pureté[183].
Rachi avoue ne pas savoir pourquoi la *térouma* est ainsi appelée ici. C'est toutefois le sens que les Sages ont donné à ce mot d'après la tradition dont ils étaient dépositaires.

_____ Questionnement _____

Les prémices et la *térouma* sont toutes deux appelées *réchit* (« commencement ») dans la Thora, mais comme elles apparaissent ensemble dans ce verset, chacune est désignée par un autre terme pour la distinguer de l'autre.
Pourquoi ces deux prélèvements sont-ils tous deux appelés *réchit* et quelle est leur différence spécifique ?
Le temps où s'impose le prélèvement des prémices n'est pas le même que celui de la *térouma*. Les prémices doivent être prélevées avant que toutes les opérations liées à la récolte aient été achevée. On distingue les premiers fruits mûrs et on les marque pour les destiner aux prémices avant même qu'ils aient été cueillis. De même, le principe de *ṭével*[184]

---

[182] La Thora n'a pas quantifié les prémices qui doivent être prélevées et les Sages ne l'ont pas non plus codifiée. Les prémices sont appelées « commencement » (*réchit*, voir ci-après XXIII, 19 et XXXIV, 26).
[183] La *térouma* n'a pas quantifié la *térouma*, mais les Sages en ont proposé la mesure : « un quarantième est généreux, un cinquantième est commun, un soixantième est mesquin. » La *térouma* est elle aussi appelée *réchit* : « le commencement de tes céréales de ton vin et de ton huile... » (Deutéronome XVIII, 4)
[184] Le mot *ṭével* désigne le statut des produits agricoles soumis aux prélèvements avant que ceux-ci aient effectués. (NdT)

n'en dépend pas et il est permis de manger de la production avant que les prémices aient été prélevées.
L'obligation du prélèvement de la *térouma* prend effet seulement après la fin des opérations, c'est-à-dire après l'engrangement, car c'est à partir de ce moment-là que l'on peut commencer à les utiliser pour la consommation. Dès ce moment-là, la récolte a le statut de *ṭével* et elle est interdite à la consommation jusqu'à ce que la *térouma* et les dîmes en aient été prélevées.
La *mitzva* des prémices est donc la première des *mitzvoth* liées à la récolte et elle s'applique aux produits avant qu'ils aient été cueillis ou moissonnés. La *térouma* est la première *mitzva* qui s'applique dès la fin du travail. Elles sont donc toutes deux premières de leur catégorie et c'est pourquoi elles sont toutes deux appelés *réchit*.

Rachi	רש"י
NE RETARDE PAS. Tu ne modifieras pas l'ordre des prélèvements, en retardant celui à offrir tôt et en avançant celui à offrir tard, c'est-à-dire en anticipant la térouma sur les prémices, et la dîme sur la *térouma*.	**לֹא תְאַחֵר**. לֹא תְשַׁנֶּה סֵדֶר הַפְּרָשָׁתָן, לְאַחֵר אֶת הַמּוּקְדָּם וּלְהַקְדִּים אֶת הַמְּאוּחָר, שֶׁלֹּא יַקְדִּים תְּרוּמָה לְבִכּוּרִים וּמַעֲשֵׂר לִתְרוּמָה (תרומות פרק ג משנה ו, מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

« Ne tarde pas ! » s'entend comme une injonction à ne pas attendre indûment avant de s'acquitter de l'obligation dont parle ici la Thora, c'est-à-dire du prélèvement des prémices et de la *térouma*, chacune en son temps. Pourquoi Rachi estime-t-il devoir expliquer autrement ? Pourquoi, selon lui, l'intention de la Thora est de nous interdire de changer les ordres de priorité et de retarder le prélèvement des prémices jusqu'après le prélèvement de la *térouma* ?
Mais les deux choses ne sont-elles pas équivalentes ? Chaque prélèvement doit être effectué dès lors que le commandement prend

force de loi : les prémices lorsqu'on constate qu'un fruit a mûri alors qu'il est encore sur l'arbre et la *térouma* lorsque le travail a pris fin[185]. Quelqu'un qui n'a pas prélevé à temps les prémices en est déjà au temps où prend effet la *mitzva* de la *térouma*. De même, la première dîme doit être prélevée après la *térouma* et si celle-ci n'a pas été prélevée, toute la hiérarchie temporelle est bouleversée. Le commentaire de Rachi ne s'écarte donc pas du tout du sens littéral du texte. Il l'explique du point de vue de ses conséquences.

_____ Questionnement _____

Quelle est la logique interne de l'ordre des divers prélèvements, prémices, *térouma*, première dîme, seconde dîme et dîme des pauvres.

Les prémices

La raison d'être de la *mitzva* est de remercier Hachem pour avoir donné la terre d'Israël au peuple d'Israël. Cet acte de remerciement est indépendant du travail de l'homme et de l'achèvement du travail (*gmar melakha*) ; sa référence est la création du monde et le don de la terre, ce pourquoi son obligation est liée à la maturation des fruits avant la moisson ou la cueillette.

La térouma

Elle n'est pas quantifiée par la Thora car son objet n'est pas d'assurer la subsistance du cohen mais d'éduquer l'homme à orienter toutes ses œuvres vers la sainteté. Tous les produits agricoles sont donc interdits à la consommation jusqu'à ce qu'on ait prélevé la *térouma*, transformant tout le reste de la récolte en « support de *mitzva* » possédant ainsi de la sainteté.

---

[185] Voir ici le commentaire du rav Samson Raphaël Hirsch qui a longuement développé cette distinction.

La première dîme

Elle constitue la rémunération des Lévites pour leurs services musicaux dans le Temple et leurs fonctions d'enseignement et d'éducation lorsqu'ils ne sont pas en service au Temple, ce pourquoi elle est à taux fixe, à savoir un dixième de la récolte.
La *térouma* a priorité sur la dîme parce que la conscience du fait que la sainteté est la finalité de notre existence précède le souci de la nourriture. Concernant cette dernière, les Lévites sont prioritaires, parce qu'ils assurent les services de sainteté au Temple et servent le peuple en tant qu'enseignants et éducateurs, relevant ainsi son degré de spiritualité.

La dîme de la dîme

Les Lévites prélèvent au bénéfice des cohanim un dixième de la dîme qu'ils ont reçue. Les cohanim sont en quelque sorte les Lévites des Lévites. Ils sont de la tribu de Lévi et ont été mis à part pour servir le culte du Temple et assurer les sacrifices et les Lévites « paient » les cohanim pour cela. Cette dîme de la dîme est aussi appelée *téroumat maăsser*, *térouma* de la dîme, car elle est réservée aux cohanim qui appartiennent au niveau de sainteté le plus élevé du peuple d'Israël.

La seconde dîme

Au cours des première, deuxième, quatrième et cinquième années du cycle septénaire de la *chemita* (année sabbatique) nous sommes tenus de prélever une seconde dîme sur le reste de la récolte après la première dîme. Les produits de cette seconde dîme doivent être apportés à Jérusalem pour y être consommés à l'intérieur des murs de la ville. Cette *mitzva* contribue à rapprocher le peuple tout entier de la sainteté à partir d'où les enseignements de Thora se répandent en Israël.

La dîme des pauvres

Au cours de la troisième et de la sixième année du cycle de la *chemita*, la seconde dîme est prélevée au bénéfice des pauvres (d'où son nom) au

lieu d'être apportée à Jérusalem pour y être mangée par ses propriétaires. Cette dîme des pauvres s'ajoute à tous les autres dons qui leur sont faits, puisqu'il faut bien sûr prendre soin d'eux en permanence et pas seulement deux années sur six.
La dîme des pauvres qui remplace la seconde dîme nous enseigne que l'aide donnée aux pauvres possède une dimension de sainteté analogue aux offrandes sacrificielles et qu'elle en a la valeur.
Dans notre verset, seules sont mentionnées les prémices et la *térouma* en ce qui concerne l'ordre des prélèvements (« Ta plénitude et ta coulée, ne retarde pas »), mais nos Sages enseignent que cet ordre est pareillement important pour tous les autres. Ainsi que nous l'avons expliqué, chacun d'eux a sa signification et sa valeur propre. Les prémices et la *térouma* servent de modèle pour tous les prélèvements à effectuer sur les récoltes.

Rachi

LE PREMIER-NÉ DE TES FILS TU ME DONNERAS. En le rachetant au cohen pour la somme de cinq *selaïm*. Il est vrai que cette prescription figure également ailleurs, mais le texte a voulu la faire suivre de : « ainsi feras-tu de ton bovin… ». De même que le premier-né de l'homme est racheté à trente jours, comme il est écrit : « et son rachat, tu rachèteras à partir de l'âge d'un mois » (Nombres XVIII, 16), de même s'occupe-t-on pendant trente jours du premier-né du menu bétail pour le donner ensuite au cohen.

רש"י

בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי. לִפְדּוֹתוֹ בְּחָמֵשׁ סְלָעִים מִן הַכֹּהֵן וַהֲלֹא כְּבָר צִוָּה עָלָיו בְּמָקוֹם אַחֵר (לעיל יג, ג; במדבר יח, טו-טז), אֶלָּא כְּדֵי לִסְמוֹךְ לוֹ "כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשׁוֹרְךָ" (פסוק הבא), מַה בְּכוֹר אָדָם לְאַחַר שְׁלֹשִׁים יוֹם פּוֹדֵהוּ שֶׁנֶּאֱמַר "וּפְדוּיָיו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה" (במדבר יח, טז), אַף בְּכוֹר בְּהֵמָה דַּקָּה מְטַפֵּל בּוֹ שְׁלֹשִׁים יוֹם וְאַחַר כַּךְ נוֹתְנוֹ לַכֹּהֵן (בכורות כו ע"ב, מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

Après avoir traité des *mitzvoth* qui sont appelées *réchit*, prémices et *térouma*, la Thora mentionne aussi la *mitzva* du rachat du premier-né qui consiste aussi à donner au cohen le *réchit* de l'enfantement.
Rachi souligne le fait que bien qu'il soit écrit « le premier-né de tes fils tu Me donneras », cela ne signifie pas que l'aîné soit donné à Dieu pour servir dans le Temple, mais qu'il doit être racheté au cohen au prix de cinq pièces d'argent, ainsi qu'il est explicité en Nombres XVIII, 15 et suivants, en même temps que les autres donations dont le cohen bénéficie.
Pourquoi la Thora inscrit-elle ici le rappel de cette règle ? Elle n'apporte semble-t-il rien de nouveau. Elle a été énoncée ci-dessus au moment de la sortie d'Égypte (Chemot XIII, 13) et sera reprise en détail dans les Nombres. Pour Rachi, ce verset vient introduire une règle concernant le premier-né de l'animal[186] dont parle le verset suivant : « ainsi feras-tu pour ton bovin, pour ton ovin… » La Thora établit une analogie entre le premier-né de l'animal et le premier-né de l'homme, mais la nature de cette analogie n'est pas explicite. C'est elle que ce verset vise à élucider : de même que le premier-né de l'homme ne doit être racheté qu'à l'âge de un mois, ainsi que nous l'apprenons en Nombres XVIII, 15, le premier-né de l'animal ne sera donné au cohen qu'âgé de un mois[187].
Il est évident à simple lecture que ce verset et le suivant sont liés, puisque ce dernier commence par dire : « ainsi tu feras… ». De même la césure qui intervient après « ton bovin ton ovin » coupe le verset en deux, permettant de rattacher la première partie au verset précédent.

---

[186] Les règles du premier-né figurent aussi dans le passage cité des Nombres. Le premier-né d'un animal pur est donné au cohen qui l'offre en sacrifice de paix sur l'autel et en mange la chair.
[187] Il faut prendre soin de l'animal jusqu'au trentième jour et ce n'est que lorsqu'il est suffisamment fort et apte à être sacrifié qu'il est donné au cohen. Le Talmud distingue entre les ovins (donnés à trente jours) et les bovins (donnés à cinquante jours). Voir ce que le *Thora Témima* a écrit à ce sujet dans ses commentaires sur ce verset.

_____ Questionnement _____

Le délai de trente jours imposés avant le rachat du premier-né de l'homme est destiné à s'assurer de la viabilité de l'enfant de sorte que son rachat ait un sens. Jusqu'à cet âge, l'enfant est quasiment un « avorton » en sursis. À partir de trente jours, il est considéré comme un être vivant autonome. La Thora permet d'éviter de cette façon un rachat « par erreur » ; si l'enfant avait été racheté à quinze jours pour s'avérer malheureusement non viable huit jours plus tard, le cohen devrait rendre l'argent au père. La Thora exige que le rachat soit réel ; il en va du respect du cohen. Telle est aussi la règle et le sens dans le cas du premier-né de l'animal. La donation doit être honorable sans que s'y rattache le risque d'un animal malingre et chétif requérant des soins exagérés[188].

[188] Voici comment Maïmonide le formule (Règles des premiers-nés, chapitre 1, règle 14) : « On ne donne pas le premier-né au cohen à sa naissance, parce que ce n'est pas compatible avec la grandeur du cohen ; c'est son propriétaire qui doit en prendre soin jusqu'à ce qu'il grandisse un peu et alors on le donnera au cohen. Jusqu'à quand l'Israélite doit-il prendre soin du premier-né ? Trente jours pour un ovin et cinquante jours pour un bovin. »

כט כֵּן־תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוּ־לִי׃

כט כֵּין תַּעֲבִיד לְתוֹרָךְ לְעָנָךְ שִׁבְעָא יוֹמִין יְהֵי עִם אִמֵּיהּ בְּיוֹמָא תְּמִינָאָה תַּפְרְשִׁנֵּיהּ קֳדָמָי׃

29 Ainsi feras-tu pour ton bovin, pour ton ovin : sept jours il sera avec sa mère, au huitième jour tu Me le donneras.

Rachi	רש"י
(29) **IL SERA SEPT JOURS AVEC SA MÈRE.** C'est là une interdiction faite au cohen : il ne doit pas, s'il veut le sacrifier le plus tôt possible, l'offrir avant huit jours ; car il sera considéré comme « avant son temps ».	(כט) **שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ**. זוֹ אַזְהָרָה לַכֹּהֵן שֶׁאִם בָּא לְמַהֵר אֶת קָרְבָּנוֹ, לֹא יְמַהֵר קוֹדֶם שְׁמֹנָה, לְפִי שֶׁהוּא מְחֻסָּר זְמָן (מכילתא פי"ט):

_____ Éclaircissement _____

Nous aurions pu croire que le verset parlait de l'Israélite propriétaire du premier-né qui aurait l'obligation de le donner au cohen le huitième jour après sa naissance, mais pas avant. Rachi n'explique pas ainsi, puisque nous venons d'apprendre au verset précédent que l'animal ne devait pas être donné au cohen avant trente jours (pour un ovin) [189].

Par conséquent, Rachi explique qu'il s'agit d'un cas où le cohen est lui-même le propriétaire originel du premier-né, celui-ci étant, par exemple, né dans son troupeau ou même lui ayant été indûment offert avant trente jours par un Israélite. Le cohen a le devoir d'attendre jusqu'au huitième jour avant d'offrir le premier-né en sacrifice sur

[189] Cet interdiction est donc une interdiction de la Thora elle-même. Le don au cohen dans les trente jours serait donc inefficace, comme serait inefficace le rachat du premier-né avant trente jours (*Tosfot Hachalem*, au nom de rabbi Yitzhaq de Vienne.)

l'autel et s'il l'a offert avant les huit jours le sacrifice est disqualifié parce qu'il a été apporté avant son temps.

_____ Questionnement _____

L'Israélite n'a pas le droit de donner le premier-né au cohen dans les trente jours après sa naissance, même si le cohen l'accepte. Il est à craindre, en effet, que le cohen veuille persuader le propriétaire de lui donner l'animal plutôt qu'à un autre cohen, en contrepartie du fait qu'il déchargerait l'Israélite des soins à donner à l'animal. Par conséquent, l'Israélite n'aura pas effectué une donation pleine et entière au cohen, puisque c'est ce dernier qui aura pris soin de l'animal et que l'Israélite bénéficie donc d'une partie de ce qu'il devait donner. Dans le vocabulaire talmudique, cet interdit est appelé « le cohen qui aide dans la grange » (Voir Békhorot 26b).

רש"י

בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוּ לִי. יָכוֹל יְהֵא חוֹבָה לְבוֹ בַּיּוֹם נֶאֱמַר כָּאן "שְׁמִינִי" וְנֶאֱמַר לְהַלָּן "וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה" (ויקרא כב, כז), מַה שְּׁמִינִי הָאָמוּר לְהַלָּן לְהַכְשִׁיר מִשְּׁמִינִי וּלְהַלָּן אַף שְׁמִינִי הָאָמוּר כָּאן לְהַכְשִׁיר מִשְּׁמִינִי וּלְהַלָּן (מכילתא פי"ט). וְכֵן מַשְׁמָעוֹ וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי אַתָּה רַשָּׁאי לִתְּנוֹ לִי:

Rachi

AU HUITIÈME JOUR TU ME LE DONNERAS. J'aurais pu penser que l'obligation incombe le jour même. Il est écrit ici : « huitième », et il est écrit plus loin : « et depuis le huitième jour et au-delà il sera agréé » (Lévitique XXII, 27). De même que le mot : « huitième » dont il est question plus loin permet d'offrir le sacrifice « à partir » du huitième jour, de même le mot : « huitième » dont il est question ici permet-il d'offrir le sacrifice à partir du huitième jour. Le sens du verset est donc : « tu as le droit de me le donner le huitième jour ».

_____ Éclaircissement _____

« Au huitième jour tu Me le donneras » ; c'est bien clair et sans ambiguïté : le premier-né doit être offert en sacrifice au huitième jour de sa naissance, comme par exemple le nouveau-né doit être circoncis précisément le huitième jour ! Après cette date, c'est malgré tout une *mitzva*, mais plus en son temps. C'est bien clair, mais c'est impossible. En effet, cela a déjà été souligné plusieurs fois, ce n'est qu'après trente jours au moins que le premier-né doit être donné au cohen.

Rachi explique que le temps de l'offrande commence au huitième jour, toutefois il n'y a pas lieu de le sacrifier ce jour-là en particulier, mais à partir de ce jour il peut le sacrifier quand il veut[190].

Cela s'apprend par analogie. Ce verset étant mis en relation avec un autre verset qui traite des sacrifices (Lévitique XXII, 27) : « un veau, un agneau ou un chevreau qui vient de naître restera sept jours auprès de sa mère ; à partir du huitième jour et au-delà, il sera agréé comme sacrifice à Hachem. » Si cette expression a pour objet de rendre les jours suivants agréables au sacrifice, il en va certainement de même pour le « huitième jour » de notre verset.

Rachi ajoute qu'il est également possible de considérer que tel est le sens littéral du texte : « Au huitième jour tu Me le donneras » ne signifie pas nécessairement qu'il s'agisse d'une obligation ; cela peut se comprendre comme une permission : dès le huitième jour tu seras autorisé à Me le donner.

_____ Questionnement _____

Il y a lieu de distinguer deux aspects de la donation du premier-né : l'obligation financière à l'égard du cohen et les règles de l'offrande sacrificielle. Du point de vue de ces dernières, il est permis d'offrir l'animal sur l'autel à partir du huitième jour. Du point de vue de l'obligation financière à l'égard du cohen, l'Israélite doit élever l'animal

---

[190] Maïmonide, toutefois, écrit dans les Règles des sacrifices (chapitre 1, règle 12) : « Bien que tous les animaux soient propres à être sacrifiés depuis le huitième jour, on ne le fait pas *a priori*, sauf dans le cas du premier-né, de l'agneau pascal et de la dîme, lesquels, s'il veut les sacrifier le huitième jour, il peut le faire *a priori*. »

et en prendre soin jusqu'au trentième jour et en faire alors don au cohen. Il n'y a pas contradiction entre ces deux aspects et la différence devient manifeste lorsqu'il s'agit d'un animal appartenant d'emblée au cohen, comme nous l'avons expliqué.

Un point reste toutefois encore obscur : pourquoi la Thora a-t-elle choisi une voie si détournée et une formulation si curieuse, ces versets fourmillant de difficultés. Par exemple : l'interdiction de changer l'ordre des prélèvements est exprimée dans le verset de manière indirecte : « ne tarde pas. » La règle concernant le premier-né de l'homme n'est mentionnée que pour en apprendre la règle des trente jours concernant le premier-né de l'animal, alors que pour celui-ci le verset dit : « au huitième jour tu Me le donneras » et toute une exégèse est nécessaire pour comprendre qu'il s'agit du premier-né d'une bête dans le troupeau du cohen. Pourquoi la Thora ne peut-elle pas nous transmettre cet enseignement plus simplement ?

Il est à remarquer tout d'abord que le fil conducteur de tout ce passage, le thème directeur, est celui du *réchit*. Le *réchit*, le commencement de toute chose, appartient à Hachem.

Le passage commence par l'obligation de respect dû au juge et au prince qui sont premiers dans la direction du peuple. La Thora y fait allusion en désignant le juge sous le nom d'Elohim, bien qu'il ne puisse être question d'une quelconque comparaison avec le Créateur. Le *réchit*, nous l'avons dit, appartient à Dieu. Le juge qui est à la tête du système judiciaire et le prince qui est le chef politique du peuple reçoivent tous deux leur inspiration de Dieu et il est donc interdit de les outrager.

Viennent ensuite les deux *mitzvoth* du *réchit*, les prémices et la *térouma*. Pour concrétiser le fait que le *réchit* Lui appartient, la Thora a souligné : « ne tarde pas ! » Sois attentif, scrupuleux à prélever le *réchit* en son temps, scrupule qui se traduit concrètement par l'avertissement de ne pas bousculer la hiérarchie temporelle.

C'est encore le *réchit* qui fait l'objet du verset parlant du premier-né de l'homme et du premier-né de l'animal qui tous deux appartiennent à Dieu. On rachète le premier-né de l'homme au cohen mais il n'en est pas

moins vrai qu'il appartient intrinsèquement à Dieu. C'est pour cela que cette règle figure ici.
On repousse au trentième jour le rachat du premier-né afin qu'il se soit dégagé de l'incertitude quant à son statut et que, tout petit encore, il n'en soit pas moins pleinement membre d'Israël. Il en est de même pour l'animal. Le premier-né de l'animal est consacré de naissance et dès que se sont achevés les sept jours passés auprès de sa mère, il est possible de l'offrir en sacrifice. Mais en fait, on repousse ici aussi au trentième jour sa donation au cohen afin que lui soit donnée une bête déjà affermie et bien vivante.
Étant donné que par nature il y aurait lieu d'offrir le premier-né tout de suite, la Thora a écrit ici qu'il devra rester sept jours auprès de sa mère et que ce n'est qu'à partir du huitième jour qu'il Lui sera donné.
Aussi la Thora a comme préoccupation de nous enseigner le principe du *réchit* et les autres règles y sont subordonnées.

ל וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיֻוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ׃ ס

ל וַאֲנָשִׁין קַדִּישִׁין תְּהוֹן קֳדָמָי וּבְסַר תְּלִישׁ מִן חֵיוָא חַיָּא לָא תֵיכְלוּן לְכַלְבָּא תִּרְמוֹן יָתֵיהּ׃ ס

30 Et vous serez pour Moi des hommes de sainteté ; et la chair dans le champ, d'une bête déchirée vous ne mangerez pas, au chien vous la jetterez.

Rachi	רש"י
(30) **ET VOUS SEREZ POUR MOI DES HOMMES DE SAINTETÉ.** Si vous êtes saints et vous tenez à l'écart de l'abomination des charognes et des animaux déchirés, vous serez à Moi. Sinon vous ne serez pas à Moi.	(ל) **וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיֻוּן לִי.** אִם אַתֶּם קְדוֹשִׁים וּפְרוּשִׁים מִשִּׁקּוּצֵי נְבֵלוֹת וּטְרֵפוֹת הֲרֵי אַתֶּם שֶׁלִּי. וְאִם לָאו, אֵינְכֶם שֶׁלִּי: (מכילתא פ"כ):

_____ Éclaircissement _____

Le verset interdit de manger de la viande d'un animal « déchiré » (*ṭaref*, *ṭréfa*) et Rachi élargit l'interdit et l'applique aussi à la charogne (*nevéla*), c'est-à-dire à l'animal mort de sa propre mort et qui n'a pas été égorgé dans les règles. La Thora appelle « déchiré » un animal encore vivant mais qui est atteint en l'un de ses organes internes d'une affection qui le condamne à mourir dans un délai d'un an à compter du moment où elle se déclare. Cet animal est interdit à la consommation même s'il est égorgé dans les règles. Si l'animal *ṭaref* est interdit, bien qu'égorgé selon les règles, à plus forte raison en est-il de la *nevéla.*

Il eut été possible de ne pas établir de rapport entre le début du verset et sa fin. Le début nous enjoint d'être des « hommes de sainteté », comme dans versets similaires, tels que « vous serez saints » (Lévitique XIX, 2) ou « vous vous sanctifierez et vous serez saints » (*ibid*. XI, 44).

Mais le verset porte « vous serez pour Moi » ; or, cela ne peut pas vouloir dire que nous aurions à être saints au bénéfice de Dieu ! En effet, les *mitzvoth* sont données aux hommes pour leur bien et non pour celui de Dieu. Il faut donc voir dans le début du verset l'énoncé d'une condition : si vous êtes hommes de sainteté, alors vous serez Miens[191], la fin du verset explicitant la condition : comment serez-vous hommes de sainteté ? En ne mangeant pas de *ṭréfa*.

_____ Questionnement _____

Le peuple d'Israël, dit Dieu, est Mon fils aîné (Chemot IV, 22). Israël aussi appartient au domaine du *réchit*. En tant que tel, sa conduite doit être en sainteté. Mais, à la différence des autres manières d'être *réchit* qui sont des données de fait, la manière d'être *réchit* d'Israël, c'est-à-dire sa manière d'appartenir à Hachem, dépend de sa conduite. Celle-ci se doit être conduite d'hommes de sainteté. Ce n'est que dans la mesure où Israël reste fidèle à sa vocation qu'il appartient à Dieu.

Pour atteindre à la sainteté, il faut respecter certaines limites, lesquelles sont énoncées en divers endroits de la Thora. Certaines nourritures sont incompatibles avec le projet de sainteté. Ici, la Thora parle spécifiquement d'animaux qui, étant purs, pourraient être consommés, mais du fait qu'ils sont *ṭréfa* ou, à plus forte raison, *nevéla*, ne peuvent plus être mangés. Les animaux mangent de tout ce qui est à leur portée dès lors que cela fait partie de leur alimentation. Si ce sont des carnivores, ils saisissent leurs proies et les déchirent pour les dévorer ou recherchent spécialement les charognes. Il n'est pas convenable pour l'être de sainteté de se comporter comme une bête. Il ne peut manger la chair des animaux que s'ils sont purs et qu'ils ont été préparés d'une manière compatible avec la sainteté.

Le Mizrahi s'est interrogé sur le fait qu'en d'autres endroits Rachi explique la notion de sainteté comme consistant à résister aux appétits et débordements sexuels alors qu'il la rattache ici au refus de la *ṭréfa* et

[191] D'après le Mizrahi.

de la *nevéla*. Le Zohar[192] fait certes une distinction entre « vous serez saints » et « vous serez pour Moi des hommes de sainteté », celle-ci étant une sainteté d'un rang supérieur à celle-là. « Vous serez saints » nous enseigne l'exigence de se tenir à l'écart des relations sexuelles réprouvées par la Thora, mais on exige davantage des hommes de sainteté ! Il est sans doute plus facile de se nourrir en accord avec les préceptes de la Thora lorsqu'on vit dans un cadre socioéconomique bien organisé. Mais quand on est « dans le champ », cela devient bien plus difficile. La faim se fait sentir et la nourriture ne se présente pas dans les meilleures conditions. Et pourtant c'est cela qu'on attend d'un homme de sainteté. Peut-être plus encore qu'« en ville » faut-il dans les champs ne pas se conduire comme les bêtes des champs.

L'intelligence et la sensibilité humaine peuvent saisir ce qu'il peut y avoir d'inconvenant dans les pratiques incestueuses et dans certaines promiscuités sexuelles, du moins en leur principe, bien que l'instinct sexuel puisse en attiser l'attirance. L'être saint sait résister à ces tentations. Mais en ce qui concerne les animaux « déchirés », aussi longtemps qu'ils sont appétissants et se présentent comme comestibles, ni l'intelligence ni la sensibilité humaine ne s'en détournent ni ne comprennent la nécessité de s'en priver. Il y faut une exigence d'un rang supérieur qui ne peut convenir qu'aux hommes de sainteté.

[192] *Réăya Méhemna* sur Michpatim.

כג א לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל־תָּשֶׁת יָדְךָ עִם־רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס׃

א לָא תְקַבֵּיל שִׁימַע דְּשֶׁקֶר לָא תְשַׁוֵּי יְדָךְ עִם חַיָּבָא לְמִהְוֵי לֵיהּ סָהִיד שַׁקָּר׃

1 Tu ne supporteras pas une vaine rumeur. Ne place pas ta main avec un méchant, pour être témoin inique.

Rachi	רש"י
(1) **TU NE SUPPORTERAS PAS UNE VAINE RUMEUR.** Comme le rend le Targoum Onqélos : « Tu n'accueilleras pas une nouvelle mensongère. » Interdiction est faite ici d'accueillir la médisance, et défense est faite au juge d'écouter les arguments d'un plaideur hors la présence de son adversaire.	(א) **לא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא.** כְּתַרְגּוּמוֹ, 'לֹא תְקַבֵּל שְׁמַע דְּשֶׁקֶר', אַזְהָרָה לַמְקַבֵּל לָשׁוֹן הָרַע וְלַדַּיָּן שֶׁלֹּא יִשְׁמַע דִּבְרֵי בַּעַל דִּין עַד שֶׁיָּבוֹא בַּעַל דִּין חֲבֵרוֹ: (מכילתא, עיין שם):

_____ Éclaircissement _____

L'expression du verset est difficile à comprendre. Que signifie « Tu ne supporteras pas » ? Cette forme figure dans les Dix commandements pour interdire de prononcer en vain le Nom divin : « tu n'invoqueras pas le Nom d'Hachem ton Dieu en vain. » La traduction intègre déjà le sens dérivé du verbe qui signifie littéralement « porter » ou « supporter ». Le mot traduit par « vaine », aussi bien ici que dans les Dix commandements, a lui aussi plusieurs sens et pourrait tout aussi bien se traduire par « mensongère » ou « fausse ».

Rachi cite donc la traduction araméenne d'Onqélos pour expliquer le sens de chacun des mots de l'expression :

« Tu ne supporteras pas » : c'est-à-dire que tu n'accueilleras pas, tu ne prêteras pas l'oreille. Celui qui entend les propos d'un autre et les accepte, admet donc ces propos et leur accorde son soutien. Puisqu'ils

ne lui sont pas insupportables, c'est comme s'il en portait lui-même le fardeau[193].
« Une vaine rumeur » : c'est-à-dire une rumeur mensongère.
Autrement dit, selon le Targoum, l'expression tout entière du verset se traduit par : « n'accueille pas des paroles mensongères. »
Rachi nous apprend que le verset formule deux « avertissements », soit deux interdits distincts :
L'un s'adresse à tous, interdisant de prêter l'oreille à la médisance.
La deuxième s'adresse aux juges, leur interdisant d'entendre un plaideur en l'absence de son adversaire.
Généralement, les plaideurs présentent les choses d'une manière qui leur est favorable, atténuant ou passant sous silence ce qui pourrait leur être contraire. Leurs arguments sont partiaux et ils sont donc considérés comme mensongers[194].

_____ Questionnement _____

La Thora révèle ici un enseignement de grande portée. Il est possible de commettre une faute grave sans rien faire. Il suffit d'écouter ce qui se dit pour se rendre coupable d'une grave transgression.
Et ce point en contient encore un autre. La Thora a tenu à enseigner deux règles distinctes au travers d'une même expression, l'une qui s'adresse à tout homme et l'autre qui s'adresse spécifiquement aux juges. Qu'avons-nous à apprendre de cela ?
La Thora veut nous donner ici une double indication. D'une part, chacun peut condamner son prochain rien qu'en écoutant ce qui se dit à son sujet et y ajoutant foi, sans qu'il puisse même se défendre ni s'expliquer. Chacun d'entre nous est aussi une sorte de juge et lorsqu'il accepte d'écouter ce qu'on dit de quelqu'un, il est déjà prêt à le croire et son opinion change à son égard.

---

[193] Voir le commentaire de Rachi sur le début de la paracha Ki Tissa (ci-après, XXX, 12) : « *Ki Tissa.* Le verbe a ici le sens de recevoir, comme l'indique le Targoum... »
[194] C'est le sens profond du commentaire de Rachi sur Chevouot 31a : « une fausse rumeur : parce que celui qui argumente en dehors de la présence de son adversaire ne se gêne pas pour mentir. »

D'autre part, le juge est tenu d'entendre les plaignants afin de pouvoir rendre un jugement de vérité. Mais il n'est lui-même qu'un homme et lorsqu'il entend de graves accusations portées contre quelqu'un, il est susceptible de se laisser prendre au piège de la médisance et d'admettre les propos entendus. En plus de sa faute personnelle, commise en tant que personne privée, il risque aussi, en tant que juge, de faire pencher la balance de la justice de manière inéquitable. Il lui faut donc faire attention à ne pas oublier sa fonction et la responsabilité qui en découle et il doit s'assurer du respect de toutes les règles d'un jugement de vérité.

Rachi	רש"י
NE PLACE PAS TA MAIN AVEC UN MÉCHANT. Avec celui qui appuie par son témoignage une réclamation mensongère contre son prochain, et auquel tu auras promis de te joindre pour être à ses côtés un témoin inique.	**אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע.** הַטּוֹעֵן אֶת חֲבֵרוֹ תְּבִיעַת שֶׁקֶר שֶׁהִבְטַחְתָּהוּ לִהְיוֹת לוֹ עֵד חָמָס:

_____ Éclaircissement _____

La racine du verbe *tachèt* est *chit*, qui signifie « placer », « mettre », « poser », « imposer à »[195]. « Ne place pas ta main » signifie « ne prête pas la main », « n'apporte pas ton soutien » ne t'associe pas avec un méchant.

Le méchant, ici, est quelqu'un qui assigne son prochain en justice pour lui réclamer faussement une certaine somme d'argent. La Thora nous interdit de lui apporter notre concours en lui promettant de venir faire au procès une déposition mensongère en sa faveur. Le seul fait de le lui promettre constitue dès à présent une complicité, même si la promesse n'est finalement pas tenue. En effet, elle encourage le méchant à mettre son projet malveillant à exécution.

---

[195] « Je ferai régner (= Je mettrai) la haine entre toi et la femme… » (Genèse III, 15) ; « et Joseph posera sa main sur tes yeux » (*ibid.* XLVI, 4) ; « si une rançon lui est imposée » (ci-dessus, XXI, 30) ; « et nul n'a mis sa parure sur soi » (ci-après, XXXIII, 4).

Rachi explique l'interdit comme signifiant : ne te rends pas complice de quelqu'un qui projette de porter plainte contre son prochain en lui promettant de porter en sa faveur un faux témoignage.

_____ Questionnement _____

La Thora nous impose ici de nous abstenir d'apporter la moindre aide au méchant.
Elle nous a d'abord interdit de prêter l'oreille à la médisance, bien que l'auditeur soit totalement passif. Elle interdit ensuite d'acquiescer aux malfaisants en leur laissant même croire qu'on est de leur côté, serait-ce par un hochement de tête. Nous devons leur dire clairement et de manière catégorique de renoncer à leurs projets malveillants.

ב לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרָעֹת
וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי
רַבִּים לְהַטֹּת:

ב לָא תְּהֵי בָּתַר סַגִּיאֵי
לְאַבְאָשָׁא וְלָא תִּתְמְנַע
מִלְּאַלָּפָא מָא דִּבְעֵינָךְ עַל
דִּינָא בָּתַר סַגִּיאֵי שַׁלִּים
דִּינָא:

2 Ne suis pas la majorité pour faire le mal ; et tu ne répondras pas, sur un litige, pour faire pencher dans le sens de la majorité.

Rachi

(2) **NE SUIS PAS LA MAJORITÉ POUR FAIRE LE MAL.** Ce verset a été interprété par les Sages d'Israël, mais leurs explications ne correspondent pas exactement au sens littéral. Ils en ont dégagé la règle qu'une majorité d'une seule voix ne permet pas de condamner un accusé. Ils ont interprété la fin du verset, à savoir : « … pour faire pencher dans le sens de la majorité », comme voulant dire qu'il y a condamnation si celle-ci recueille deux voix de plus que l'acquittement, le texte parlant ici de procès criminels. Quant au milieu du verset, ils l'ont interprété comme suit : les mots : « et tu ne répondras pas *sur le litige* », « au plus grand » – le mot *riv* du verset (« litige ») étant lu *rav* – signifient que l'on ne doit pas contredire le plus

רש"י

(ב) **לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעוֹת.** יֵשׁ בְּמִקְרָא זֶה מִדְּרָשֵׁי חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל אֲבָל אֵין לָשׁוֹן הַמִּקְרָא מְיֻשָּׁב בָּהֶן עַל אוֹפְנָיו. מִכָּאן דָּרְשׁוּ שֶׁאֵין מַטִּין לְחוֹבָה בְּהַכְרָעַת דַּיָּן אֶחָד. וְסוֹף הַמִּקְרָא דָּרְשׁוּ, **אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת.** שֶׁאִם יֵשׁ שְׁנַיִם מְחַיְּבִין יוֹתֵר עַל הַמְזַכִּין הַטֵּה הַדִּין עַל פִּיהֶם לְחוֹבָה, וּבְדִינֵי נְפָשׁוֹת הַכָּתוּב מְדַבֵּר. וְאֶמְצַע הַמִּקְרָא דָּרְשׁוּ. וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב. עַל רַב, שֶׁאֵין חוֹלְקִין עַל מוּפְלָא שֶׁבְּבֵית דִּין, לְפִיכָךְ מַתְחִילִין בְּדִינֵי נְפָשׁוֹת מִן הַצַּד, לַקְּטַנִּים שֶׁבָּהֶן שׁוֹאֲלִין תְּחִלָּה שֶׁיֹּאמְרוּ אֶת דַּעְתָּם (סנהדרין לו ע"א).

Rachi

רש"י

éminent parmi les juges qui composent le tribunal. D'où la règle, dans les procès criminels, de commencer par le côté, recueillant en premier l'avis des juges les plus jeunes. Voici le sens du verset selon nos maîtres :

וּלְפִי דִּבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ כָּךְ פִּתְרוֹן הַמִּקְרָא:

NE SUIS PAS LA MAJORITÉ POUR FAIRE LE MAL. Pour condamner à mort par une seule voix de majorité.

לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לָרָעוֹת. לְחַיֵּב מִיתָה בִּשְׁבִיל דַּיָּן אֶחָד שֶׁיִּרְבּוּ מְחַיְּבִין עַל הַמְזַכִּין:

ET TU NE CONTREDIRAS PAS LE GRAND en t'écartant de son avis. L'absence de *yod* dans le mot *riv* (« litige ») permet cette interprétation.

וְלֹא תַעֲנֶה עַל רָב לִנְטוֹת מִדְּבָרָיו וּלְפִי שֶׁהוּא חָסֵר יו"ד דָּרְשׁוּ בוֹ כֵּן:

POUR FAIRE PENCHER DANS LE SENS DE LA MAJORITÉ. Il existe une majorité qui permet de faire pencher le jugement. Laquelle ? Celle de deux voix en faveur de la condamnation de plus que celles en faveur de l'innocence. Du moment qu'il est écrit : « Tu ne seras pas derrière la majorité pour mal faire », j'en déduis : « Sois avec elle pour le bien ! » D'où la règle, instituée par les Sages en matière criminelle, qui prévoit l'acquittement au bénéfice d'une seule voix de majorité, et la condamnation au vu de deux voix de majorité.

אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת. וְיֵשׁ רַבִּים שֶׁאַתָּה נוֹטֶה אַחֲרֵיהֶם, וְאֵימָתַי? בִּזְמַן שֶׁהֵן שְׁנַיִם הַמַּכְרִיעִין בַּמְחַיְּבִין יוֹתֵר מִן הַמְזַכִּין. וּמִמַּשְׁמָע שֶׁנֶּאֱמַר **לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לָרָעוֹת** שׁוֹמֵעַ אֲנִי אֲבָל הֱיֵה עִמָּהֶם לְטוֹבָה. מִכָּאן אָמְרוּ (סנהדרין לב ע"א): דִּינֵי נְפָשׁוֹת מַטִּין עַל פִּי אֶחָד לִזְכוּת וְעַל פִּי שְׁנַיִם לְחוֹבָה.

Le Targoum Onqélos traduit : « Tu ne te retiendras pas de dire ce qui est juste à

וְאוֹנְקְלוֹס תִּרְגֵּם 'לֹא תִתְמְנָע מִלַּאֲלָפָא מַה דִּבְעֵינָךְ עַל דִּינָא'

Rachi

tes yeux si on te demande ton avis sur un litige », le texte voulant dire : « Tu ne te prononceras pas sur un litige en te penchant », si on t'interroge à propos d'un procès, ne te prononce pas en faveur de l'une des parties en te distançant par rapport au litige, mais tranche selon la vérité.

À mon avis, il y a lieu de rétablir comme suit le sens littéral du verset : « Tu ne seras pas derrière la majorité pour mal faire » – Si tu vois des méchants faire pencher la justice de manière injuste, ne te dis pas qu'étant donné qu'ils sont les plus nombreux il y a lieu d'opiner dans le même sens. « Et tu ne répondras pas sur un litige pour faire pencher dans le sens de la majorité… » – Si l'accusé t'interroge sur son procès, ne lui réponds pas d'une manière qui aille d'après la majorité si elle n'est pas conforme à la justice de vérité, mais dis le droit tel qu'il est, et que le collet soit pendu au cou de cette majorité.

רש"י

וְלָשׁוֹן הָעִבְרִי לְפִי הַתַּרְגּוּם כָּךְ הוּא נִדְרָשׁ: **וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִיב** לִנְטֹת, אִם יִשְׁאָלֶךָ דָּבָר לַמִּשְׁפָּט, לֹא תַעֲנֶה לִנְטוֹת לְצַד אֶחָד וּלְסַלֵּק עַצְמְךָ מִן הָרִיב, אֶלָּא הֱוֵי דָן אוֹתוֹ לַאֲמִיתּוֹ.

וַאֲנִי אוֹמֵר לְיַשְּׁבוֹ עַל אוֹפָנָיו כִּפְשׁוּטוֹ, כֵּן פִּתְרוֹנוֹ: **לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעוֹת**. אִם רָאִיתָ רְשָׁעִים מַטִּין מִשְׁפָּט, לֹא תֹּאמַר הוֹאִיל וְרַבִּים הֵם הִנְנִי נוֹטֶה אַחֲרֵיהֶם: **וְלֹא תַעֲנֶה עַל רַב לִנְטֹת וגו'**. וְאִם יִשְׁאַלְךָ הַנָּדוֹן עַל אוֹתוֹ הַמִּשְׁפָּט, אַל תַּעֲנֵנוּ עַל הָרִיב דָּבָר הַנּוֹטֶה אַחֲרֵי אוֹתָן רַבִּים לְהַטּוֹת אֶת הַמִּשְׁפָּט מֵאֲמִתּוֹ, אֶלָּא אֱמוֹר אֶת הַמִּשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר הוּא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים:

_____ Éclaircissement _____

Rachi donne trois explications différentes du verset, la première d'après l'interprétation des Sages du Talmud, la deuxième d'après le Targoum d'Onqélos (uniquement sur la partie centrale du verset), traduisant le verset tel quel sans modification du sens des mots et la troisième est la sienne propre, « conforme au sens littéral ».

Citant, pour commencer, l'interprétation des Sages, Rachi note d'emblée qu'elle s'écarte du sens littéral et ne rend pas bien compte du texte du verset.

L'interprétation des Sages

Le verset se divise en trois parties :

1. Ne suis pas la majorité pour faire le mal
2. et tu ne répondras pas sur le litige
3. pour faire pencher dans le sens de la majorité

Le verset traite tout entier du fonctionnement du tribunal : comment se passent les débats et comment le verdict est-il rendu ?

1. Ne suis pas la majorité pour faire le mal. « faire le mal » signifie condamner à mort. Le sens du verset serait donc : dans un procès criminel, on ne rend pas le verdict à la majorité simple d'une voix (contrairement aux autres types de procès où la majorité simple suffit). Par contre un acquittement peut être obtenu à la majorité simple (« l'acquittement au bénéfice d'une seule voix de majorité et la condamnation au vu de deux voix de majorité »).
2. et tu ne répondras pas sur un litige ... pour faire pencher. Le mot *riv*, litige, s'écrit normalement de façon plénière רִיב, mais il est écrit ici de manière défective, sans le yod, רִב. Étant donné que le texte de la Thora n'est pas vocalisé, le mot s'écrit donc רב qui peut aussi bien se lire *rav*, qui signifie « le maître » ou « le grand », en l'occurrence le président du tribunal. Le verset enseignerait donc qu'on ne doit pas le contredire en s'écartant de ce qu'il dit. Cela ne signifie pas qu'il serait le seul à avoir voix au chapitre et que les autres juges ne seraient pas écoutés, ce qui rendrait leur présence superflue. Rachi explique que cela signifie que les juges sont invités à donner leur avis à tour de rôle en commençant par les plus jeunes (qui ont un statut moindre) et en terminant par le président du tribunal. Les jeunes peuvent ainsi exprimer librement leur avis sans être influencés par leurs aînés.
   « commencer par le côté » : le placement des juges au tribunal suivait un ordre hiérarchique, le président et les plus grands sages

s'asseyant au centre et les plus jeunes étant assis de côté.

3. « pour faire pencher dans le sens de la majorité ». Les procès criminels requièrent une majorité d'au moins deux voix pour condamner l'accusé.

Pourquoi Rachi affirme-t-il que cette explication de rend pas bien compte du sens littéral du verset ?

D'une part, parce que la même expression, « derrière la majorité », est interprétée de deux manières différentes, signifiant d'abord majorité simple d'une voix et ensuite majorité d'au moins deux voix.

D'autre part, le mot *riv*, litige, est lue *rav*, de manière différente de sa vocalisation, modifiant profondément le sens du mot.

Traduction d'Onqélos

« tu ne répondras pas sur un litige » devient : « Tu ne te retiendras pas d'enseigner (certaines versions ajoutent : « ce qui te semble juste ») quand on te demandera ton avis sur un litige ». Cela veut dire : n'esquive pas la question et ne donne pas une réponse qui s'écarte de la vérité pour éviter la discussion. Tu dois affronter sérieusement le problème en donnant ton avis pour juger le cas de manière véridique sans faux-fuyants[196].

Cette lecture mérite d'être appelée « littérale » car elle ne change en rien le sens des mots. Rachi ne cite pas les autres parties du verset parce qu'elles constituent un simple calque araméen de l'hébreu et on ne peut en tirer une nouvelle compréhension du texte.

L'explication de Rachi « conforme au sens littéral »

Rachi divise le verset en seulement deux parties :

1. « Tu ne seras pas derrière la majorité pour mal faire »
2. « et tu ne répondras pas, sur un litige, pour faire pencher dans le sens de la majorité »

et il l'explique comme étant un avertissement adressé au juge :

---

[196] Voir cependant le *Gour Aryé* qui a expliqué le Targoum d'une manière différente de la lecture de Rachi.

1. « Tu ne seras pas derrière la majorité pour mal faire » : si tu constates que des méchants faussent le jugement, n'abonde pas en leur sens. Il est interdit de suivre la majorité lorsqu'elle fait le mal. « Pour faire le mal » signifie détourner le jugement contre la vérité.
2. « et tu ne répondras pas, sur un litige, pour faire pencher dans le sens de la majorité » : cette partie du verset fait suite à la précédente. Si on te demande ton avis à propos de ce procès que la majorité scélérate détourne partialement, ne répond pas en suivant cette majorité ; tu as le devoir de t'en écarter et de tenter de la faire changer d'avis pour l'amener à la vérité.

En d'autres termes : le verset enseigne d'abord ce qu'il faut ne pas faire, à savoir ne pas suivre la majorité lorsqu'elle est injuste et immorale ; il enseigne ensuite ce que le juge doit faire. Quoi ? Faire pencher ! « Dis le droit tel qu'il est » ; tu dois juger véridiquement sans te préoccuper des avis divergents.

_____ Questionnement _____

Rachi respecte l'exégèse des Sages et prend soin de l'expliquer longuement. Il lui donne même la priorité sur les autres lectures. Pourtant, il considère que cette exégèse ne donne pas le sens littéral du texte ; alors pourquoi s'y réfère-t-il ?

Les commentaires de Rachi sont, pour l'essentiel, fondés sur le sens littéral. Rachi utilise et cite les exégèses traditionnelles du Talmud et du Midrach, soit qu'elles servent de fondement à ses propres commentaires soit qu'il y puise les éléments compatibles avec le sens littéral, mais dans le cas présent, il n'a pas trouvé une exégèse appropriée. C'est pourquoi il a commencé par citer l'exégèse talmudique, donnant ensuite la sienne propre pour que le verset soit expliqué conformément à son sens littéral. Rachi ne repousse nullement le sens homilétique de la tradition, lequel constitue une lecture légitime et authentique, et est tout entier véridique. Cependant, lui s'est donné pour tâche d'expliquer aussi les versets selon leur sens obvie.

Dans le cas d'espèce, le commentaire de Rachi semble être tout à l'opposé de l'exégèse talmudique ! D'après celle-ci, le verset nous enseigne un principe fondamental : il faut suivre la majorité. C'est la majorité qui décide ! Selon la lecture de Rachi, le verset affirme au contraire que ce n'est pas la majorité qui décide, c'est la vérité ; c'est elle seule qui est décisive et la vérité n'est pas forcément du côté du nombre. Il peut arriver que la majorité s'écarte de la vérité.

En fait, les deux idées sont toutes deux vraies. Au tribunal, c'est à la majorité que le verdict tombe. Mais aucune personne privée ne doit se soumettre à une majorité scélérate. Ce fut la grandeur et le mérite de personnages exemplaires de l'histoire, tels Noé et Abraham, que de rester fidèle à leurs idéaux et à ne pas se laisser entraîner à suivre la masse.

La Thora a enseigné que la *halakha* se décide à la majorité. Sans ce principe, il n'existerait aucune possibilité de trancher entre les différents avis et il n'y aurait donc plus de cohésion sociale. Il n'est pas possible que chacun agisse en fonction de sa propre vérité. De même, si l'avis de la minorité doit toujours être pris en considération on se condamne à l'immobilisme. Cela n'est pas seulement vrai au tribunal mais aussi dans la vie publique : les Sages ont décidé que c'est à la majorité que les décisions se prennent dans la gestion municipale. Cela ne signifie pas nécessairement que la majorité a raison et que la minorité se trompe ; il est possible que la vérité soit du côté du juge minoritaire, mais puisqu'il faut qu'une décision soit prise, il a été décidé que ce serait à la majorité, même courte.

Mais lorsque la vie d'un homme est en jeu, une telle majorité ne suffit pas. La Thora exige alors une majorité d'au moins deux voix. En effet, une majorité d'une voix reste incertaine. Pour condamner quelqu'un à mort, il faut une majorité claire et nette, une majorité incontestable.

ג וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ׃ ס

ג וְעַל מִסְכֵּינָא, לָא תְּרַחֵים בְּדִינֵיהּ׃ ס

3 Ne favorise pas le pauvre dans son procès.

Rachi	רש"י
(3) **NE FAVORISE PAS.** Ne lui accorde pas d'égards pour lui faire gagner son procès, en te disant : il est pauvre, je vais le favoriser et lui témoigner des égards.	(ג) **לא תֶהְדַּר**. לא תַּחֲלוֹק לוֹ כָּבוֹד לְזַכּוֹתוֹ בַּדִּין וְלוֹמַר, דָּל הוּא, אֲזַכֶּנּוּ וַאֲכַבְּדֶנּוּ׃

_____ Éclaircissement _____

Hadar est un terme qui exprime les égards et l'estime qu'on témoigne à quelqu'un pour l'honorer. Lorsqu'un pauvre se présente opposé à un riche dans un procès, il est interdit au juge de se montrer partial en sa faveur, qu'il soit le plaignant ou le défendeur, pour lui éviter une perte financière qui ajouterait à son dénuement et accentuerait sa honte. Le juge se doit de juger chaque cas impartialement, avec la vérité absolue pour unique préoccupation.

_____ Questionnement _____

Lorsqu'un riche et un pauvre se présentent ensemble au tribunal, il est naturel que le juge, selon son tempérament et son caractère, penche plus favorablement pour l'une des parties, celui-ci en faveur du riche à cause de sa puissance et de son influence et un désir plus ou moins conscient de lui plaire ; celui-là en faveur du pauvre par souci de venir en aide au faible contre le fort. La Thora ordonne au juge de ne pas céder aux penchants de son cœur, ni en faveur du riche, ni en faveur du pauvre et de ne juger qu'en fonction de la vérité vraie.
Il est particulièrement utile de se reporter aussi au Lévitique (XIX, 15) qui développe davantage ce thème : « Ne commettez pas d'iniquité dans le jugement ; tu ne ménageras pas le faible et tu ne favoriseras pas le

puissant : c'est justement que tu jugeras ton compagnon. » Rachi explique : « Tu ne ménageras pas le faible. Ne te dis pas : "Celui-ci est pauvre et le riche est tenu de subvenir à ses besoins ! Je vais donc lui donner raison, de sorte qu'il sera soutenu dans la dignité." Et tu ne favoriseras pas le puissant. Ne te dis pas : "Celui-ci est riche !" ou bien : "Ses parents sont des nobles ! Comment pourrais-je l'humilier et assister à sa honte ? Cela risque de me causer du tort." Voilà pourquoi il est écrit : « Et tu ne favoriseras pas le puissant. »

ד כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תֹּעֶה הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ׃ ס

ד אֲרֵי תְּעָרַע תּוֹרָא דְּסָנְאָךְ אוֹ חֲמָרֵיהּ דְּטָעֵי אָתְבָא תָּתִיבְנֵיהּ לֵיהּ׃ ס

ה כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ׃ ס

ה אֲרֵי תִּחְזֵי חֲמָרָא דְּסָנְאָךְ רְבִיעַ תְּחוֹת טְעֻנֵיהּ וְתִתְמְנַע מִלְּמִשְׁקַל לֵיהּ מִשְׁבָּק תִּשְׁבּוֹק מָא דִּבְלִבָּךְ עֲלוֹהִי וּתְפָרֵיק עִמֵּיהּ׃ ס

4 Lorsque tu verras le bœuf ou l'âne de ton ennemi, égaré, aie soin de le lui ramener.
5 Lorsque tu verras l'âne de ton ennemi accroupi sous sa charge, tu t'abstiendras de l'aider ; aider, tu l'aideras à le décharger.

Rachi	רש"י
(4) **LORSQUE TU VERRAS L'ÂNE DE TON ENNEMI…** Le mot *ki* (« lorsque ») exprime ici l'idée de : « peut-être », qui est l'une des quatre significations de ce mot. Il veut dire ici : « Peut-être verras-tu son âne accroupi sous son fardeau… » **TU T'ABSTIENDRAS DE L'AIDER** ? Sous forme de question.	(ה) **כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שׂוֹנַאֲךָ וְגוֹ'**. הֲרֵי כִּי מְשַׁמֵּשׁ בְּלָשׁוֹן דִּלְמָא שֶׁהוּא מִאַרְבָּעָה לְשׁוֹנוֹת שֶׁל שִׁמּוּשִׁי 'כִּי', וְכֹה פִּתְרוֹנוֹ: שֶׁמָּא תִּרְאֶה חֲמוֹרוֹ רוֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ, **וְחָדַלְתָּ מֵעֲזוֹב לוֹ**. בִּתְמִיהָה:

_____ Éclaircissement _____

Le verset, à simple lecture, n'a pas de sens. Il semble dire : si tu vois l'âne de ton ennemi ployant sous sa charge, ne va pas l'aider ! mais tout de suite après, il dit le contraire : « aider, tu l'aideras ! » Comment concilier les deux parties du verset ?

Rachi explique d'abord que la première partie du verset doit se lire de manière hypothétique : « peut-être verrais-tu… » et s'achever sur un point d'interrogation. « Serait-il possible que tu voies l'âne de ton ennemi ployant sous sa charge et que tu ne lui viennes pas en aide ? » Bien sûr que non ! Tout au contraire, « aider, tu l'aideras !… »
La conjonction *ki* est utilisée en quatre sens différents : 1) « si » ou « lorsque », 2) « peut-être », 3) « mais au contraire », 4) « parce que », « car », « étant donné que »[197].

Rachi	רש"י
AIDER, TU AIDERAS AVEC LUI. Le mot *ăzov* a ici le sens de : « venir en aide », comme dans : « soutien et aide (*ăzouv*) » (Deutéronome XXXII, 36), « ils ont consolidé (*vayaăzvou*) Jérusalem jusqu'au large mur » (Néhémie III, 8), où ils l'ont remplie de terre pour « aider » et soutenir la résistance de la muraille. De même dans : « Lorsque (*ki*) tu diras en ton cœur : Ces nations sont plus nombreuses que moi… » (Deutéronome VII, 17), le mot *ki* signifie : « peut-être », sur un mode interrogatif. Réponse : « Ne les crains pas ! » (Deutéronome VII, 18). Voici l'interprétation qu'ont donnée nos maîtres de ce verset : lorsque tu verras…, tu t'abstiendras… Il est des cas où tu t'abstiens et des cas où tu aides.	**עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ**. עֲזִיבָה זוֹ לָשׁוֹן עֶזְרָה וְכֵן "עָצוּר וְעָזוּב" (דברים לב, לו), וְכֵן "וַיַּעַזְבוּ אֶת יְרוּשָׁלַיִם עַד הַחוֹמָה" (נחמיה ג, ח), מִלְּאוּהָ עָפָר לַעֲזוֹב וּלְסַיְּעָהּ אֶת חוֹזֶק הַחוֹמָה. כַּיּוֹצֵא בּוֹ "כִּי תֹאמַר בִּלְבָבְךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי וְגוֹ'" (דברים ז, יז), שֶׁמָּא תֹאמַר כֵּן, בִּתְמִיהָ. "לֹא תִירָא מֵהֶם" (שם, יח). וּמִדְּרָשׁוֹ, כָּךְ דָּרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ: כִּי תִרְאֶה, וְחָדַלְתָּ. פְּעָמִים שֶׁאַתָּה חוֹדֵל, וּפְעָמִים שֶׁאַתָּה עוֹזֵר. הָא כֵּיצַד? זָקֵן וְאֵינוֹ לְפִי כְּבוֹדוֹ (מכילתא דרשב"י, עיי"ש), "וְחָדַלְתָּ". אוֹ בְּהֶמַת עוֹבֵד כּוֹכָבִים וּמַשָּׂאוֹ שֶׁל יִשְׂרָאֵל, "וְחָדַלְתָּ" (מכילתא, עיי"ש):

[197] Voir Rachi sur Genèse XVIII, 15 et notre commentaire *ad loc* (*Les lumières de Rachi*, *Vayéra*, Jérusalem, 2010, pages 84 et suivantes).

Rachi

Comment cela ? Si c'est un vieillard et cela ne convient pas à sa dignité, « tu t'abstiens » ; ou c'est l'animal d'un païen et le fardeau est celui d'un Israélite, « tu t'abstiens ».

_____ Éclaircissement _____

La racine *ĂZV* signifie la plupart du temps « abandonner », « laisser », « quitter ». Toutefois, prise en ce sens, l'expression du verset *ăzov taăzov ĭmo* devrait se traduire par « abandonner, tu abandonneras avec lui » ce qui ne veut rien dire. Ce n'est que si on accepte de lui donner le sens contraire de « venir en aide » que la phrase a un sens : « Ne t'en va pas, abandonnant l'âne et son maître à leur sort. Reste et aide-les ! » Mais cette lecture, si elle est logique, est-elle légitime ? Rachi cite deux versets à l'appui de cette lecture, où le verbe possède le sens de « venir en aide » et de « renforcer ».

1. Moïse avant de mourir voit les malheurs qui vont s'abattre sur Israël à cause de leurs péchés et dit qu'Hachem viendra finalement les aider Lorsqu'Il les verra à bout de force sans soutien ni aide » : Le mot « aide » en hébreu est *ăzouv* comme ici.
2. Le livre de Néhémie décrit la reprise des travaux de construction du Temple et de l'érection de la muraille. Le verset dit : « ils ont consolidé Jérusalem jusqu'au large mur », et ici aussi le mot consolider a comme racine le mot *ăzouv*[198].

Après avoir expliqué le verbe utilisé par le verset et en avoir confirmé le sens à l'aide de deux exemples, Rachi reprend la structure particulière du verset. Il est construit sur la conjonction *ki*, utilisée ici au sens de « peut-être » et s'achève sur une interrogation (voir le Rachi précédent). Cette interrogation est elle-même suivie d'un commandement qui répond à l'interrogation et contredit l'éventualité qu'elle avait soulevé : « aider, tu aideras avec lui ! » Rachi cite alors un autre verset présentant une construction similaire : *ki* au sens de « peut-être », interrogation et

[198] Cette racine a donné le terme de *maăziva*, qui désigne l'imperméabilisation du toit à l'aide de matériaux divers (voir michna Soucca I, 7).

commandement : « Peut-être (*ki*) diras-tu en ton cœur : ces nations sont plus nombreuses que moi, comment pourrais-je les vaincre ? » Le mot *ki* signifie ici aussi : « peut-être » (puisqu'il est impossible qu'il signifie « lorsque » étant donné qu'il s'agit d'une supposition interdite[199]). Le verset s'achève sur l'interrogation étonnée : se pourrait-il que tu dises cela ? Bien sûr que non ! « Ne les crains pas ! »

Rachi cite enfin l'exégèse midrachique qui donne une autre lecture du verset. La conjonction *ki* y est prise en son sens habituel de « lorsque » et le verset n'exprime aucun étonnement mais décrit une situation : « lorsque tu verras l'âne de ton ennemi ployant sous sa charge, il arrivera que tu puisses t'abstenir de l'aider. » Les sages expliquent : il s'agit de cas particuliers tels que celui d'une personne que sa respectabilité empêche de pouvoir s'abaisser à décharger une bête ou encore l'animal appartient à un païen[200].

Cette lecture ne correspond pas au sens littéral du verset, puisque celui-ci s'achève sur l'injonction « aider, tu aideras » ; le verset vise donc l'obligation de venir en aide et non de s'en abstenir.

_____ Questionnement _____

L'utilisation de cette racine au sens d'aide est surprenante ; le rav Samson Raphaël Hirsch en donne une jolie explication. Selon lui, une aide véritablement efficace rend toute aide ultérieure inutile et il est donc possible maintenant de s'en aller et de laisser là âne et propriétaire.

La Thora rend quitte « un vieillard et cela ne convient pas à sa dignité » car personne n'est tenu de faire pour autrui ce qu'il ne ferait pas pour lui-même. Maïmonide cite ce principe, mais il ajoute qu'il est néanmoins recommandable de se montrer généreux en l'occurrence pour venir en aide à son prochain, attitude qui est la véritable dignité : « même si c'est le chef de l'État et qu'il voit l'animal de son prochain

---

[199] Voir le commentaire de Rachi à ce sujet.

[200] Il est question d'un païen idolâtre qui nuit à son entourage et à qui il est interdit de venir en aide.

ployant sous une charge de paille ou de foin, il décharge et recharge avec lui (Règles du meurtrier, chapitre XIII, règle 4).

Rachi	רש"י
AIDER, TU AIDERAS AVEC LUI. À décharger le fardeau. « À enlever le fardeau qui pèse sur lui. »	**עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ.** לְפָרֵק הַמַּשָּׂא (מכילתא), 'מִלְּמִשְׁקַל' (אונקלוס), לֵיהּ מִלְּטוֹל מַשָּׂאוֹי מִמֶּנּוּ:

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne donne aucune indication quant au type d'aide que requièrent l'âne et son maître. Le texte dit : « lorsque tu verras l'âne de ton ennemi ployant sous sa charge. » Que faut-il faire ? Le décharger ou le recharger ?

Il faut, dit Rachi, le décharger et non le recharger. Il apporte pour preuve le fait que le Targoum traduit « tu t'abstiendras de l'aider » par « tu t'abstiendras de le décharger ».

Pour bien comprendre ce que Rachi dit, il faut savoir qu'un verset similaire est présent dans le Deutéronome (XXII, 4) : « tu ne pourras pas voir l'âne de ton frère ou son bœuf tomber en chemin et t'en détourner ; tu le relèveras avec lui. » Ce verset traite lui aussi d'un animal ployant sous son fardeau et enjoint de venir en aide, mais sans préciser comment. De l'expression du verset, littéralement « relever », Rachi déduit qu'il s'agit là-bas de chargement. Le présent verset, quant à lui, traite d'une autre règle, le déchargement.

_____ Questionnement _____

Il existe une version courante du Targoum différente de celle rapportée par Rachi. Au lieu de *milemichqal*, elle dit *milemichbaq*. Ce dernier terme est la traduction exacte du sens littéral du verset, c'est-à-dire « abandonner » ; voici ce que donne cette traduction du Targoum : « tu t'abstiendras de l'abandonner ; abandonne ce que tu as dans ton cœur à son égard, et décharge avec lui. » c'est le sentiment de haine qui fait, dans ce Targoum, l'objet de l'abandon !

La Thora nous demande en effet de ne pas agir selon les impulsions des sentiments naturels qui nous pousseraient à ne pas venir en aide à un ennemi. Au contraire, tu dois laisser là tes sentiments et l'aider ! Ce n'est pas l'explication de Rachi, car d'une part il se réfère à une autre version du Targoum et, d'autre part, parce que cette version laisse le mot « avec lui » inexpliqué.

La Thora ordonne ici d'aider en déchargeant, alors qu'elle ordonne dans le Deutéronome d'aider au chargement. La comparaison entre le commentaire de Rachi sur ces deux versets soulève une difficulté. Rachi a cité ici l'exégèse rendant quitte le « vieillard si cela ne convient pas à sa dignité », alors qu'il ne cite pas cette exégèse à propos du chargement[201]. Autre difficulté, à propos du chargement, Rachi précise que l'obligation de venir en aide est sous réserve que le propriétaire de l'animal participe à l'effort, puisqu'il est écrit : « tu relèveras avec lui. » Or, ici, il est aussi écrit « avec lui » mais Rachi n'a rien dit à ce sujet.

Il ne semble pas que le Talmud ait fait une distinction entre ce qui s'applique au chargement et ce qui s'applique au déchargement, tandis qu'il semble que Rachi, lui, établisse une distinction.

Rachi tient sans doute à nous enseigner un principe important : dans la situation où le déchargement s'impose, il existe une composante de souffrance de l'animal aussi longtemps que la charge pèse sur son dos, ce qui n'est pas le cas pour le chargement. L'obligation du déchargement n'est pas essentiellement motivé par cela, mais il n'en reste pas moins que la Thora se préoccupe d'éviter toute souffrance animale[202]. C'est

---

[201] Le verset concernant l'obligation d'aider au chargement est formulée de manière identique à celle de la restitution d'un objet (ou d'un animal) perdu (*ibid.*, verset 1) : « tu ne pourras pas voir le bœuf de ton frère ou son agneau errant et tu t'en détourneras ; tu les ramèneras à ton frère. » À propos de l'expression « tu t'en détourneras », les Sages remarquent : « il est des cas où tu te détournes, [par exemple, si c'est] un vieillard et cela ne convient pas à sa dignité » et Rachi rapporte ce dire. Pourquoi ne le fait-il pas au sujet du chargement ?

[202] Même ceux qui considèrent que l'obligation d'éviter toute souffrance aux animaux n'est pas d'origine biblique l'admettent en tant qu'obligation d'origine rabbinique. J'ai déjà rapporté longuement ailleurs, au nom de mon père זצ"ל, qu'une interdiction rabbinique est elle-même très souvent réellement d'origine biblique, bien que sa formulation soit telle qu'elle ne puisse fonder le commandement de manière irréfutable ; c'est pourquoi, confirmée par les Sages, elle est dite d'origine rabbinique.

pour cela que Rachi a préféré ne pas mentionner ici l'exemption au cas où le propriétaire ne prête pas la main à celui venu l'aider. Certes, ce dernier n'est pas tenu de décharger seul, mais il est toutefois bien qu'il le fasse, ne serait-ce qu'à cause de la souffrance de la bête. Par ailleurs, Rachi a considéré que précisément il convenait de rapporter ici l'exemption du « vieillard si cela ne convient pas à sa dignité » pour nous enseigner que la Thora a souci de la dignité des hommes même là où il existe une souffrance animale.

חמישי ו לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ ו לָא תַצְלֵי דִין מִסְכֵּינָךְ בְּדִינֵיהּ׃
בְּרִיבוֹ׃

6 Ne fais pas pencher le jugement de ton indigent en son procès.

Rachi	רש"י
(6) **TON INDIGENT** (*evyonekha*). Le mot *evyon* (« indigent ») vient de la racine *ovè* (« vouloir »), c'est-à-dire qu'il est démuni et aspire à tout bienfait.	(ו) **אֶבְיֹנֶךָ**. לָשׁוֹן אוֹבֶה, שֶׁהוּא מְדוּלְדָּל וְתָאֵב לְכָל טוֹבָה׃

_____ Éclaircissement _____

L'indigent est le plus pauvre des pauvres[203], et comme il manque de tout, il aspire même aux choses les plus élémentaires. Rachi explique l'étymologie du terme : la racine *ovè* signifie « vouloir », « désirer ». Elle a donné en hébreu le mot que nous traduisons par « appétit ». L'indigent a appétit de tout parce qu'il n'a rien.

_____ Questionnement _____

Ce verset s'adresse à nouveau aux juges.
Au verset 3, la Thora a fait référence au pauvre : « ne favorise pas le pauvre en son procès. » Elle parle ici de l'indigent, enjoignant de « ne pas faire pencher le jugement de l'indigent en son procès. » Quelle est la différence entre ces versets?
Il faut certes distinguer entre le pauvre et l'indigent. Le pauvre (*dal*) est semblable à tous les autres hommes, mais il a moins de biens qu'eux, moins de moyens, et il doit avoir recours à leur générosité pour subsister. Il doit, au tribunal, être traité de la même manière que

[203] De même Rachi a-t-il écrit sur Deutéronome XV, 4 : l'indigent est plus démuni que le pauvre et le terme signifie qu'il a appétit de tout.

n'importe qui, ni pitié, ni mépris. Par contre, l'indigent, est démuni non seulement sur le plan matériel et financier, mais aussi dans son autonomie. Il est incapable de subsister par lui-même. Déprimé, proche du désespoir, manquant de tout, sa seule préoccupation est : « que vais-je manger ? » Lorsqu'une telle personne se retrouve devant le tribunal, elle est totalement incapable de se défendre contre le plaignant qui l'a assigné en justice. Il appartient alors au juge de l'aider à s'exprimer et à faire valoir ses droits. S'il doit perdre son procès, ce ne doit pas être pour de mauvaises raisons mais simplement parce qu'il avait tort. En temps normal, ou plus exactement avec des plaideurs « normaux », il est interdit au juge de se conduire ainsi. Mais nos Sages désignent cette situation d'exception par l'expression : « ouvre ta bouche pour le muet. » Il arrive en effet que le juge doive aider le plaignant à formuler sa plainte lorsqu'il n'est pas capable de le faire par lui-même et aussi aider le défendeur lorsqu'il ne sait pas comment s'expliquer. Ce n'est qu'ainsi que le procès pourra être véridique et équitable.

ז מִדְּבַר־שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל־תַּהֲרֹג כִּי לֹא־אַצְדִּיק רָשָׁע׃

ז מִפִּתְגָּמָא דִּשְׁקָרָא הֱוֵי רַחִיק וְדִזְכֵּי וְדִנְפַּק דִּכֵּי מִן דִּינָא לָא תִּקְטוּל אֲרֵי לָא אֲזַכֵּי חַיָּבָא׃

7 Fuis la parole de mensonge et ne tue pas un innocent et un juste, car Je ne justifierai pas un méchant.

Rachi	רש"י
ET NE TUE PAS UN INNOCENT ET UN JUSTE. D'où sait-on que, si l'accusé sort du tribunal après avoir été déclaré coupable et que quelqu'un veuille présenter des arguments en sa faveur, on est tenu de rouvrir les débats ? Des mots : « Et ne tue pas un innocent ». Il est vrai qu'il n'est pas « un juste », puisqu'il n'a pas été « justifié » par le tribunal. Il n'en reste pas moins « innocent » de la peine capitale étant donné que tu dois chercher à l'innocenter. Et d'où sait-on que, si l'accusé sort du tribunal après avoir été déclaré innocent et que quelqu'un veuille présenter des arguments en sa défaveur, on ne doit pas rouvrir les débats ? Des mots : « Et ne tue pas un juste ». Cet homme est « un juste », puisqu'il a été « justified » par le tribunal.	(ז) **וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג.** מִנַּיִן לְיוֹצֵא מִבֵּית דִּין חַיָּב, וְאָמַר אֶחָד: יֵשׁ לִי לְלַמֵּד עָלָיו זְכוּת, שֶׁמַּחֲזִירִין אוֹתוֹ? תַּלְמוּד לוֹמַר: "וְנָקִי אַל תַּהֲרוֹג". וְזֶה, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ צַדִּיק, שֶׁלֹּא נִצְטַדֵּק בְּבֵית דִּין, מִכֹּל מָקוֹם נָקִי הוּא מִדִּין מִיתָה, שֶׁהֲרֵי יֵשׁ לְךָ לְזַכּוֹתוֹ. וּמִנַּיִן לְיוֹצֵא מִבֵּית דִּין זַכַּאי וְאָמַר אֶחָד: יֵשׁ לִי לְלַמֵּד עָלָיו חוֹבָה, שֶׁאֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ לְבֵית דִּין? תַּלְמוּד לוֹמָר: "וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג" וְזֶה צַדִּיק הוּא שֶׁנִּצְטַדֵּק בְּבֵית דִּין:

Rachi	רש"י
CAR JE NE JUSTIFIERAI PAS UN MÉCHANT. Tu ne dois pas rouvrir les débats, car Moi « Je ne le justifierai pas » dans Mon jugement. S'il sort innocent de tes mains, J'ai beaucoup de mandataires pour le faire mourir de la mort dont il s'est rendu passible.	**כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע.** אֵין עָלֶיךָ לְהַחֲזִירוֹ כִּי אֲנִי לֹא אַצְדִּיקֶנּוּ בְּדִינִי אִם יָצָא מִיָּדְךָ זַכַּאי יֵשׁ לִי שְׁלוּחִים הַרְבֵּה לַהֲמִיתוֹ בַּמִּיתָה שֶׁנִּתְחַיֵּב בָּהּ:

_____ Éclaircissement _____

Sans les propos lumineux de Rachi, nous aurions considéré les deux termes « juste » et « innocent » comme des synonymes et compris le verset comme nous enjoignant de nous efforcer de ne pas condamner un innocent à mort par suite d'une erreur judiciaire.

Mais pour Rachi, la Thora ne se répète jamais et ne fait pas d'effets de style. Chaque mot du verset est véhicule d'enseignement. Aurions-nous, par ailleurs, vraiment besoin d'un verset de la Thora pour nous mettre en garde contre l'erreur judiciaire ? La Thora ne nous a-t-elle pas déjà mis en garde de ne pas faire pencher à tort la balance de la justice ? Enfin, si tel était pourtant le sens du verset, sa conclusion (« car Je ne justifierai pas un méchant ») expliquerait-elle quoi que ce soit quant à l'interdiction de faire mourir un innocent ?

Rachi explique donc que « juste » et « innocent » sont deux catégories de personnes, et le verset comporte donc deux instructions distinctes : ne pas tuer le juste, ne pas tuer l'innocent.

L'innocent est quelqu'un que les juges ont condamné à mort pour une faute qu'il aurait commise alors qu'en vérité il ne l'a pas faite et ne mérite pas de mourir. Il est victime d'une erreur judiciaire.

Le juste est quelqu'un qui a été déclaré tel par le tribunal, c'est-à-dire qu'il a été acquitté mais, en vérité, il est coupable et mérite la mort. Le mot « juste » a donc ici une valeur juridique mais ne doit pas être compris en son sens moral.

La Thora interdit de mettre à mort et l'un et l'autre. L'innocent a été injustement condamné et voilà que des éléments nouveaux sont apparus. La Thora ordonne de rouvrir et de réexaminer le dossier. Le coupable a été acquitté et voilà que des éléments nouveaux sont apparus. La Thora interdit pourtant de rouvrir le dossier et ordonne sa relaxe.
Le premier cas ne nous pose pas de problème. Nous devons innocenter celui qui avait été condamné à tort. Mais pourquoi ne pas rejuger le coupable qui s'en tire donc malgré son méfait alors que de nouvelles preuves l'accablent ? N'est-ce pas injuste ? Sans doute s'en tire-t-il au regard de la justice humaine, mais certainement pas au regard de la justice divine : « car Je ne justifierai pas un méchant ! » Ne désespérez pas ! cet individu recevra ce qu'il mérite.

_____ Questionnement _____

Le verset commence par dire « Fuis la parole de mensonge », mais le commentaire de Rachi ne semble pas répondre à cette exigence. En effet, le jugement de celui déclaré « juste » est faux et donc mensonger ! Comment la Thora nous demanderait-elle de libérer et de renvoyer dans ses foyers un homme contre qui pèsent maintenant de fortes présomptions de culpabilité ? Pourquoi ne pas rouvrir son procès. Certes, la Thora veut nous rassurer, elle affirme que le méchant finira par être puni, mais il n'empêche que nous devons quand même agir nous-mêmes en faveur du droit et de la justice, en faveur de la vérité, et ne pas nous en remettre à la justice divine !

La Thora n'a pas dit au juge : ne mens pas ! Elle lui a enjoint de fuir le mensonge. Le plus honnête et le plus scrupuleux des juges ne peut que s'efforcer de rechercher la vérité, autant qu'il est son pouvoir. Mais il ne peut être certain de toujours y parvenir. Il ne possède que ses propres ressources humaines et peut-être lui a-t-on caché des preuves ou des témoins. Or, la Thora n'exige jamais ce qui est hors de la portée de l'homme, mais seulement ce qui dépend de sa volonté.

Dans le cas des affaires d'argent, les choses sont semble-t-il plus simples. Celui-ci réclame, celui-ci se défend, et même s'il arrive qu'une erreur ait été commise, on peut généralement faire marche arrière et le mal sera réparé ! L'argent changera de mains et tout reviendra dans l'ordre. Mais lorsqu'il y va de la vie des hommes, les choses sont autrement graves ! Il se tient seul face aux juges et ce sont eux qui doivent décider de son sort. C'est bien la Thora qui enseigne la première que le doute doit bénéficier à l'accusé. S'il a d'abord été condamné et qu'une éventualité d'erreur judiciaire se profile (nouveaux éléments, nouveaux témoins…), la révision s'impose immédiatement. Mais s'il a été d'abord acquitté, le même principe joue maintenant en sens contraire. Les choses doivent rester maintenant en l'état au bénéfice du doute. Il y aurait une certaine mesure d'iniquité à le traîner à nouveau devant les juges après qu'il a déjà été jugé et renvoyé chez lui. Réveiller à nouveau les affres du procès et la terreur d'une condamnation alors qu'il est peut-être vraiment innocent… De plus, combien de fois faudrait-il recommencer ce scénario ? Chaque fois qu'un juge aurait l'idée d'un nouvel argument qui n'aurait pas été exploité les fois précédentes ? La Thora n'accepte pas cette perspective. Et si quelqu'un se dit que peut-être un coupable court toujours, et que l'injustice a été commise dans l'autre sens, pas de souci ! Il n'échappera pas à la justice divine.

ח וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים:

ח וְשֶׁחְדָּא לָא תִּקַּבֵּיל אֲרֵי שֶׁחְדָּא מְעַוַּר עֵינֵי חַכִּימִין וּמְקַלְקֵיל פִּתְגָמִין תְּרִיצִין:

8 Tu ne prendras pas de présent corrupteur ; car la corruption aveugle les clairvoyants et fausse la parole des justes.

Rachi	רש"י
(8) **ET TU NE PRENDRAS PAS DE PRESENT CORRUPTEUR.** Même pour juger selon la vérité, et à plus forte raison pour faire pencher le droit. Car pour ce qui est de faire pencher le droit, il est déjà écrit : « Tu ne feras pas pencher le jugement » (Deutéronome XVI, 19).	(ח) **וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח.** אֲפִלּוּ לִשְׁפּוֹט אֱמֶת וְכָל שֶׁכֵּן כְּדֵי לְהַטּוֹת אֶת הַדִּין שֶׁהֲרֵי כְּדֵי לְהַטּוֹת אֶת הַדִּין נֶאֱמַר "כְּבָר לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט" (לעיל פסוק ו). (כתובות קה ע"א):
AVEUGLE LES CLAIRVOYANTS. Même un sage en Thora, s'il prend un présent corrupteur, son esprit finira pas sombrer dans la confusion, il oubliera ce qu'il a appris et l'éclat de ses yeux s'obscurcira.	**יְעַוֵּר פִּקְחִים.** וַאֲפִלּוּ חָכָם בַּתּוֹרָה וְנוֹטֵל שׁוֹחַד סוֹף שֶׁתִּטְרֵף דַּעְתּוֹ עָלָיו וְיִשְׁתַּכַּח תַּלְמוּדוֹ וְיִכְהֶה מָאוֹר עֵינָיו:

_____ Éclaircissement _____

Il est interdit au juge d'accepter un présent corrupteur de la part des parties au procès, car ce faisant il ferait pencher le droit et ne jugerait plus conformément à la vérité.

On pense généralement que l'interdiction d'accepter un pot-de-vin concerne spécifiquement le fait de le recevoir de l'une des parties et que celle-ci cherche à acheter le juge parce qu'elle se sait en tort. Le verset, explique Rachi, nous enseigne que l'interdiction s'applique même si c'est pour garantir que le jugement soit équitable, comme dans le cas où

il reçoit la même chose des deux parties et qu'il n'a pas de raison de pencher d'un côté plutôt que de l'autre.
Rachi déduit son enseignement des termes mêmes du verset qui a statué précédemment (verset 6) : « Ne fais pas pencher le jugement. » Cette interdiction inclut certainement aussi celle d'accepter un pot-de-vin de l'une des parties.
Un pot-de-vin, telle est l'opinion courante, a pour objet de faire pencher la balance en faveur de l'une des parties et c'est pour cela qu'il est interdit. Telle, dit Rachi, ne peut pas être l'intention du verset. L'interdiction de faire pencher le jugement dans un sens ou dans l'autre existe déjà par elle-même. De plus, si telle était l'explication du verset, la suite (« car la corruption aveugle les clairvoyants ») serait inutile. C'est pour cela que Rachi explique que le juge reçoit de l'argent des deux parties pour juger équitablement. Cela aussi est interdit, dit la Thora, car transformer la justice en affaire commerciale finirait par déséquilibrer le jugement des juges[204].

_____ Questionnement _____

L'explication de Rachi rend aussi compréhensible la suite du verset : « car la corruption aveugle les clairvoyants et fausse la parole des justes. » S'il était question d'un pot-de-vin *a priori* destiné à fausser le jugement, la « justification » de son interdiction n'aurait ici aucun sens. Mais lorsque le pot-de-vin a pour objet un jugement véridique, la justification de son interdiction prend tout son sens ! Le jugement sera faussé sans même que le juge s'en rende compte, parce que l'argent aura corrompu sa pensée.
En effet, si le juge transforme sa fonction en affaire commerciale destinée à lui faire gagner de l'argent, sa préoccupation première n'est plus la vérité du jugement mais le gain obtenu, et son jugement, assure la Thora, en sera finalement faussé (voir le Rachi suivant).
La *halakha* interdit au juge de recevoir un salaire pour assurer sa charge (« de même, dit Moïse, que je le fais gratuitement, vous aussi gratuitement »). Il a le droit de recevoir de chacune des parties un

[204] Explication donnée d'après le traité Kétoubot 105a.

dédommagement pour le temps passé à juger au cours duquel il ne peut vaquer à ses propres affaires, mais rien de plus.

Rachi	רש"י
ELLE FAUSSE. Comme le traduit Onqélos : « et détériore. »	**וִיסַלֵּף.** כְּתַרְגּוּמוֹ וּמְקַלְקֵל:

_____ Éclaircissement _____

Le verbe (*viysalef*) – et sa racine (*SLF*) – apparaissent ici pour la première fois et la seconde et unique autre fois où il figurera, ce sera aussi dans le cadre de l'interdiction de la corruption. Le sens du verbe, explique Rachi, est « détérioration », ceci d'après le Targoum d'Onqélos. Rachi ne se contente pas de donner le sens du terme, il explique aussi que, bien que la forme grammaticale soit apparemment un futur, il faut l'entendre au présent. C'est maintenant que le pot-de-vin aveugle les sages et corrompt le jugement des hommes droits. Le futur sert à la Thora à exprimer un présent continu.

Rachi	רש"י
LES PAROLES DES JUSTES. Les paroles justes, les décisions de justice authentique. Traduction du Targoum Onqélos : des paroles droites.	**דִּבְרֵי צַדִּיקִים.** דְּבָרִים הַמְּצוּדָּקִים מִשְׁפְּטֵי אֱמֶת וְכֵן תַּרְגּוּמוֹ פִּתְגָמִין תְּרִיצִין, יְשָׁרִים:

_____ Éclaircissement _____

L'expression du verset, *divré tzadiqim*, se traduit littéralement par « les paroles de justes ». Rachi veut nous faire comprendre que l'intention du verset ne vise pas les juges mais leurs paroles. En effet, dès lors qu'il a accepté le pot-de-vin, ce juge ne peut plus être appelé « juste ». Ce sont les paroles justes, les paroles vraies, qui sont en danger lorsque le juge accepte un pot-de-vin. Il ne pourra plus proférer des paroles de vérité et de justice.

Rachi apporte à preuve de ces propos la traduction d'Onqélos qui ne traduit pas *tzadiqim* comme un substantif mais comme un adjectif, lequel qualifie donc les paroles.

_____ Questionnement _____

L'influence du pot-de-vin reçu des deux parties, sans intention explicite de détourner le droit, est inconsciente. Le juge croit énoncer un jugement objectif lorsqu'il émet sa décision. Mais en fait son jugement est déjà faussé et ses paroles corrompues.

ט וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת־נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

ט וּלְגִיּוֹרָא לָא תָּעִיקוּן וְאַתּוּן יְדַעְתּוּן יָת נַפְשָׁא דְּגִיּוֹרָא אֲרֵי דַיָּרִין הֲוֵיתוּן בְּאַרְעָא דְּמִצְרָיִם.

9 Et un étranger, tu ne le pressureras pas. Vous connaissez, vous, l'âme de l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte !

Rachi	רש"י
(9) **ET UN ÉTRANGER, TU NE LE PRESSURERAS PAS.** La Thora nous ordonne dans beaucoup d'endroits à témoigner des égards envers l'étranger, car son éloignement est mauvais.	(ט) **וְגֵר לֹא תִלְחָץ**. בְּהַרְבֵּה מְקוֹמוֹת הִזְהִירָה תּוֹרָה עַל הַגֵּר מִפְּנֵי שֶׁסּוּרוֹ רָע:

_____ Éclaircissement _____

Ce verset semble répéter ce que la Thora a déjà dit au chapitre précédent (ci-dessus XXII, 20) : « Et un étranger, tu ne le persécuteras pas et tu ne l'oppresseras pas, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » et en plusieurs autres occurrences. Un nouvel interdit est-il énoncé ici ?

Rachi nous dit que la Thora veut souligner à quel point il faut être attentif dans nos relations avec l'étranger plus qu'avec d'autres personnes, car il retournerait aisément à son état antérieur, abandonnant la Thora et les *mitzvoth*, et il lui serait dès lors difficile de

revenir. L'expression du verset, *souro ră*, signifie que l'abandon des *mitzvoth* est chose mauvaise pour lui[205].

_____ Questionnement _____

Un Juif qui constate que d'autres Juifs se conduisent mal avec lui n'accuse pas la Thora, mais ses frères juifs qui n'y obéissent pas. Le *guèr* qui a été blessé par un Juif, peut facilement en arriver à la conclusion que c'est la Thora qui n'est pas parfaite et alors il sera tenté de l'abandonner. N'ayant pas de racines profondes, il lui sera difficile de se repentir.

Rachi	רש"י
L'ÂME DE L'ÉTRANGER. Combien c'est dur pour lui quand on le persécute.	**אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר**. כַּמָּה קָשֶׁה לוֹ כְּשֶׁלּוֹחֲצִים אוֹתוֹ:

_____ Éclaircissement _____

L'étranger est particulièrement vulnérable parce qu'il croit que personne ne le protégera.

[205] Voir Gour Aryé dont j'ai suivi le commentaire, bien qu'en le modifiant et en l'élargissant. Les commentateurs traditionnels de Rachi ont donné de nombreuses explications de cette expression.

י וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ׃

י וְשִׁית שְׁנִין תִּזְרַע יָת אַרְעָךְ וְתִכְנוֹשׁ יָת עֲלַלְתַּהּ׃

10 Six années tu ensemenceras ta terre et tu recueilleras sa récolte ;

Rachi	רש"י
(10) **TU RECUEILLERAS SA RÉCOLTE.** Le verbe *assof* signifie faire entrer chez soi, comme dans : « tu le feras entrer (*véassafto*) dans ta maison » (Deutéronome XXII, 2).	(י) **וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ.** לָשׁוֹן הַכְנָסָה לַבַּיִת כְּמוֹ "וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ" (דברים כב, ב):

_____ Éclaircissement _____

Il n'est pas question ici de la moisson, laquelle est autorisée la septième année si on la laisse à la disposition de tous *(hefqer)*. Rachi explique donc qu'il s'agit de l'engrangement des récoltes qui n'est permise que durant les six premières années du cycle de la *chmita*, la septième on laisse la récolte dans les champs afin que chacun puisse servir.

יא וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ
וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל
חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ
לְזֵיתֶךָ׃

יא וּשְׁבִיעֵיתָא תִּשְׁמְטִנַּהּ
וְתִרְטְשִׁנַּהּ וְיֵיכְלוּן מִסְכֵּינֵי
עַמָּךְ וּשְׁאָרְהוֹן תֵּיכוֹל חַיַּת
בָּרָא כֵּין תַּעֲבֵיד לְכַרְמָךְ
לְזֵיתָךְ׃

11 et la septième, tu la laisseras et tu l'abandonneras, et les indigents de ton peuple mangeront, le surplus sera mangé par la bête du champ. Ainsi feras-tu pour ta vigne et pour ton oliveraie.

Rachi	רש"י
(11) **TU LA LAISSERAS**. Sans la faire travailler.	(יא) **תִּשְׁמְטֶנָּה**. מֵעֲבוֹדָה:
TU L'ABANDONNERAS. Sans rien en manger à partir du moment de la suppression.	**וּנְטַשְׁתָּהּ**. מֵאֲכִילָה אַחַר זְמַן הַבִּעוּר.
AUTRE EXPLICATION : TU LA LAISSERAS. Sans effectuer de travail complet, tel que le labour et les semailles.	**דָּבָר אַחֵר. תִּשְׁמְטֶנָּה.** מֵעֲבוֹדָה גְּמוּרָה כְּגוֹן חֲרִישָׁה וּזְרִיעָה.
TU L'ABANDONNERAS. Sans la nourrir par des engrais et sans la biner.	**וּנְטַשְׁתָּהּ**. מִלְּזַבֵּל וּמִלְּקַשְׁקֵשׁ:

_____ Éclaircissement _____

Les deux verbes du verset ont une signification similaire dont le sens général est la cessation et l'abandon. Mais quelle différence existe-t-elle entre eux ?

Rachi propose deux explications :

1) Il s'agit de deux types d'interdits différents : la *chmita*, la « relâche », est l'interdiction de travailler la terre et la *néticha*, l'« abandon » est l'interdiction d'en manger les fruits. Cette explication est problématique, car les produits de l'année sabbatique sont réputés *hefqer*, c'est-à-dire sans propriétaire, et n'importe qui peut en manger. De quelle interdiction d'en manger peut-il être question ? Rachi explique qu'il s'agit de l'interdiction d'en manger après le temps du *biŭr*. Qu'est-ce donc que le *biŭr* ? Lors de l'année sabbatique, les propriétaires de champs et de vergers doivent en abandonner la production qui est donc à la disposition de tous, y compris le propriétaire. Toutefois cette autorisation est limitée dans le temps. Aussi longtemps qu'il reste des produits dans le champ, le propriétaire peut en manger chez lui. Dès lors qu'il ne reste plus rien dans le champ, le propriétaire n'a plus le droit de manger des produits qui se trouvent chez lui et il doit les supprimer.
2) Les deux termes font référence à des travaux agricoles interdits différents. *Chmita* désigne l'interdiction de labourer et de semer, qui sont les activités agricoles principales. *Néticha* désigne des travaux secondaires destinés à faciliter la croissance des produits, tels que l'utilisation d'engrais, le binage pour ôter les mauvaises herbes…

_____ Questionnement _____

Selon la première explication, la Thora n'interdit pas seulement le travail de la terre, mais aussi la consommation des produits du sol qui ont poussé d'eux-mêmes durant la septième année. Bien qu'ils soient d'abord permis à tous, ils finissent par être interdits après un certain temps.

L'interdiction de manger les produits après le « temps de la suppression » a pour objet de renforcer la notion de *hefqer*, c'est-à-dire de l'inexistence d'un droit de propriété, afin que nul n'entasse des produits chez lui, empêchant de fait le reste de la population d'en profiter aussi. Lorsqu'on sait qu'on n'aura plus le droit de consommer ces produits après un certain temps, il n'en rentrera pas une grande quantité chez lui et les laissera dans les champs.

L'interdiction de manger les produits après le temps de la suppression exprime aussi la propriété exclusive de Dieu sur toute chose.
Il existe une controverse entre les premiers décisionnaires au sujet de la nature concrète de cette « suppression ». Rachi[206] et Maïmonide[207] considèrent que les produits doivent être physiquement détruits, d'autres que les produits se trouvant dans la maison doivent être remis au dehors et mis de nouveau à la disposition de tous[208].
Même pour la *halakha* il existe une distinction entre les travaux agricoles interdits par la Thora, à savoir les travaux principaux comme labourer et semer, auxquels s'ajoutent la moisson, le taillage de la vigne et les vendanges (mentionnés en Lévitique XXV, 4-5), et les autres travaux qui sont interdits de par décision rabbinique[209]. Étant donné que tous les travaux ne sont pas interdits par la Thora, il existe une possibilité halakhique de permettre la septième année des travaux visant à empêcher la détérioration à long terme des champs et des vergers.

Rachi	רש"י
LE SURPLUS SERA MANGÉ PAR LA BÊTE DU CHAMP. On assimile ici ce que mangent les pauvres et ce que mangent les bêtes : de même que les bêtes mangent sans prélèvement de la dîme, de même les pauvres mangent-ils sans prélèvement préalable de la dîme. D'où la règle instituée par les Sages que l'obligation de la dîme cesse d'avoir cours pendant la septième année.	**וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה.** לְהַקִּישׁ מַאֲכָל אֶבְיוֹן לְמַאֲכָל חַיָּה מַה חַיָּה אוֹכֶלֶת בְּלֹא מַעֲשֵׂר אַף אֶבְיוֹנִים אוֹכְלִים בְּלֹא מַעֲשֵׂר מִכָּאן אָמְרוּ אֵין מַעֲשֵׂר בִּשְׁבִיעִית (מכילתא):

[206] Pessahim 52b *apud* « parce qu'il est dit dans ton pays ».
[207] Règles de l'année sabbatique et du jubilé, chapitre VII, règle 3.
[208] Cf. Tosfoth Pessahim 52b, *apud* « sont abandonnés ».
[209] Cependant, Rachi qui apprend d'un verset que les autres travaux sont interdits l'explique peut-être d'après l'opinion selon laquelle ces autres travaux sont interdits de par la Thora (voir Moed Qatane 3a).

_____ Éclaircissement _____

Les bêtes des champs ne demandent à personne la permission de manger, pourquoi donc le verset doit-il nous dire que les fruits que les indigents n'auront pas mangés seront laissés aux bêtes des champs ? Rachi explique que cette expression signifie que les fruits de la septième année sont comparables aux fruits qui poussent dans des terres ouvertes où les animaux sont les maîtres. Ils sont sans propriétaires *(hefqer)*, et à ce titre sont dispensés de la dîme.

_____ Questionnement _____

Le fait que les produits de l'année sabbatique soient exemptés des prélèvements et des dîmes enseigne que l'objet de la *mitzva* de l'année sabbatique n'est pas de se préoccuper des pauvres et de partager avec tous les produits des champs ; c'est vraiment l'annulation de tout droit de propriété. Ce n'est pas que nous donnerions la permission à d'autres de manger de ce qui est à nous ; nous reconnaissons qu'en réalité la terre et ses fruits ne nous appartiennent vraiment pas.

Rachi	רש"י
AINSI FERAS-TU POUR TA VIGNE. Tandis que le début du verset parle des champs de culture, ainsi qu'il est écrit : « Tu ensemenceras ta terre » (verset 10).	**כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמֶךָ.** וּתְחִלַּת הַמִּקְרָא מְדַבֵּר בִּשְׂדֵה הַלָּבָן כְּמוֹ שֶׁאָמַר לְמַעְלָה הֵימֶנּוּ (בפסוק י) "תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ":

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique que ce verset ajoute au précédent et que la relâche et l'abandon s'applique aussi bien aux champs qu'aux vergers : « ainsi feras-tu pour ta vigne et ton oliveraie. » En effet, on aurait pu se méprendre et penser que seules les semailles sont interdites car elles sont significatives. Sans les semailles rien ne pousse, mais les travaux d'entretien des arbres seraient eux permis, car leur but n'est que

d'améliorer ce qui va pousser de toute façon. Selon Rachi, ce verset nous enseigne qu'il n'en est rien.
Tous les travaux dont le but est de produire ou même seulement d'améliorer la production sont interdits.

_____ Questionnement _____

« Ta vigne et ton oliveraie » sont des exemples des produits de l'arbre. Les travaux de la septième année sont interdits dans toutes les variétés. Voici le principe de l'année sabbatique : tout travail qui a pour objet de renforcer l'arbre et d'améliorer la production est interdit. Sont permis les travaux visant à la protection de l'arbre et à éviter qu'il s'abîme ou périsse.

יב שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ
וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ
שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן־אֲמָתְךָ
וְהַגֵּר׃

יב שִׁתָּא יוֹמִין תַּעֲבֵיד עוּבָדָךְ
וּבְיוֹמָא שְׁבִיעָאָה תְּנוּחַ בְּדִיל
דִּינוּחַ תּוֹרָךְ וּחְמָרָךְ וְיִשְׁקוֹט
בַּר אַמְתָּךְ וְגִיוֹרָא׃

12 Six jours durant tu t'occuperas de tes travaux, et le septième jour tu chômeras ; afin que se reposent ton bœuf et ton âne, et que le fils de ta servante et l'étranger reprennent leur souffle.

רש"י	Rachi
(יב) **וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת.** אַף בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית לֹא תֵּעָקֵר שַׁבָּת בְּרֵאשִׁית מִמְּקוֹמָהּ. שֶׁלֹּא תֹּאמַר: הוֹאִיל וְכָל הַשָּׁנָה קְרוּיָה "שַׁבָּת", לֹא תִּנָּהֵג בָּהּ שַׁבָּת בְּרֵאשִׁית (מכילתא, עיי"ש):	(12) **ET LE SEPTIÈME JOUR TU CHÔMERAS.** Même pendant la septième année, tu ne supprimeras pas le repos du septième jour. Tu ne diras pas : étant donné que c'est toute l'année qui est appelée « chabbat », il n'y a pas lieu de pratiquer le repos du septième jour.

_____ Éclaircissement _____

L'interdiction de travailler le chabbat, c'est-à-dire le septième jour de la semaine, a déjà été énoncée plus haut dans les Dix commandements. La Thora la rappellera encore à plusieurs reprises. Quelle nécessité y a-t-il d'en parler ici ?

Rachi explique que l'année sabbatique étant une année particulière où les travaux des champs sont interdits, et qu'elle est appelée *chabbat* et *chabbat chabbaton* (« chabbat superlatif » – voir Lévitique XXV, 2 et 4), on aurait pu croire qu'en une année pareille le repos sabbatique hebdomadaire n'avait pas lieu d'être, pas plus que la cessation de travail

correspondante, puisqu'aussi bien ne travaille-t-on pas beaucoup toute la semaine. C'est pourquoi la Thora précise que la *mitzva* du chabbat a cours normalement pendant l'année sabbatique[210].

_____ Questionnement _____

L'année sabbatique et le chabbat hebdomadaire ont en effet des points communs. Ce sont tous deux des périodes où l'homme se libère des chaînes du labeur pour se consacrer à la vie spirituelle, à l'étude de la Thora et au service de Dieu. Cependant, leur objet n'est pas identique et chacun a sa spécificité propre. Le chabbat, tous les travaux sont interdits, mais cela se limite à un jour par semaine, tandis que durant l'année sabbatique ne sont interdits que les travaux agricoles et tous les autres travaux sont permis. L'objet du chabbat est que l'homme annule sa liberté d'agir comme il veut, alors que l'objet de l'année sabbatique est de montrer que le Saint béni soit-Il est le véritable propriétaire du monde. Ce sont deux commandements qui se complètent et l'un ne remplace ni n'annule l'autre.
« Même pendant la septième année, tu ne supprimeras pas le repos du septième jour. »

Rachi	רש"י
AFIN QUE SE REPOSENT TON BŒUF, ET TON ÂNE. Le texte parle-t-il de leur donner un répit afin de leur permettre d'arracher et de manger l'herbe du sol, ou bien faut-il les confiner dans la maison ? Dans ce cas, ce ne serait pas un « répit », mais une souffrance.	**לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמוֹרֶךָ.** תֵּן לוֹ נַיָּח לְהַתִּיר שֶׁיְּהֵא תּוֹלֵשׁ וְאוֹכֵל עֲשָׂבִים מִן הַקַּרְקַע. אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא יַחְבְּשֶׁנּוּ בְּתוֹךְ הַבַּיִת? אַמְרָת אֵין זֶה נַיָּח אֶלָּא צַעַר (מכילתא):

[210] Voir Rachi ci-dessous, verset 17, *apud* « Trois fois l'an ».

_____ Éclaircissement _____

Le repos de l'animal a déjà été ordonné dans les Dix commandements : « tu n'y feras aucun travail, toi, ton fils ni ta fille, ton serviteur, ni ta servante, ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. » Qu'apprenons-nous donc ici qui soit nouveau ?
Rachi explique que ce verset nous apprend que le repos de l'homme n'est pas semblable au repos de l'animal. Tous les travaux sont interdits à l'homme, même ceux qui lui sont nécessaires et qui auraient pour lui une utilité immédiate. Mais l'animal a le droit de faire pour lui-même ce qu'il veut. Seuls lui sont interdits les travaux qu'on lui ferait faire pour les hommes.

_____ Questionnement _____

La Thora a choisi de nous enseigner la loi du repos de l'animal en relation avec les lois de l'année sabbatique qui mentionnent également les animaux : « le surplus sera mangé par la bête des champs. ». La création doit être respectée et ne doit pas faire constamment l'objet d'une exploitation. Cela nous permet d'intérioriser le fait que la finalité de l'homme n'est pas seulement de produire sans interruption mais que d'autres valeurs existent dans la vie.

Rachi	רש"י
LE FILS DE TA SERVANTE. Le texte parle ici d'un esclave incirconcis.	**בֶּן אֲמָתֶךָ.** בְּעֶבֶד עֶרֶל הַכָּתוּב מְדַבֵּר (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

La même question se pose ici : le repos du serviteur et de la servante – nous l'avons rappelé ci-dessus – ont déjà été énoncés dans les Dix commandements. Qu'y a-t-il ici de nouveau ?
Pour comprendre la réponse de Rachi, il faut savoir que l'« esclave cananéen » (c'est-à-dire tout esclave non-juif), est la propriété de son maître juif ; lors de son entrée à son service, il suit un certain cursus de « conversion ». Cela comprend la circoncision et la soumission à tous

les interdits de la Thora. Il est toutefois possible qu'un esclave ne suive pas ce cursus et ne soit pas circoncis, soit qu'il ne le veuille pas, ou qu'on n'ait pas eu le temps de le circoncire avant le chabbat. Cet esclave sera libéré après douze mois et son maître ne peut pas le détenir plus longtemps[211].

L'interdiction du travail des esclaves énoncée dans les Dix commandements concerne ceux qui ont été circoncis et qui sont soumis aux *mitzvoth*, alors que ce qui est dit ici « que le fils de ta servante reprenne son souffle » concerne un esclave qui n'a pas été circoncis. Lui aussi a droit au repos et il est interdit de le faire travailler le chabbat, bien qu'il ne soit pas personnellement soumis aux *mitzvoth*.

_____ Questionnement _____

Un esclave circoncis est entré dans l'Alliance, il a pris sur lui le joug des *mitzvoth* et s'est élevé dans la hiérarchie de l'être. On aurait pu penser que seul un tel esclave a droit au repos du chabbat. Ce verset nous apprend que tout homme a droit à un jour de repos par semaine, même un esclave non-juif à tous égards.

Rachi	רש"י
ET L'ÉTRANGER. Il s'agit de l'étranger résident.	**וְהַגֵּר**. זֶה גֵּר תּוֹשָׁב:

_____ Éclaircissement _____

Et là encore, la même question ! Le repos de l'étranger aussi a déjà été énoncé dans les Dix commandements : « tu n'y feras aucun travail… ni l'étranger qui est dans tes portes. »

Il faut savoir que la Thora fait référence à deux types d'étrangers : 1) celui qu'on appelle *guer tzedeq*, c'est-à-dire un étranger qui a décidé de s'adjoindre totalement au peuple d'Israël, et qui est dès lors soumis à

[211] Voir Maïmonide, Règles de la circoncision, chapitre I, règle 6.

toutes les *mitzvoth* ; 2) l'étranger résident, un étranger qui a accepté de se soumettre aux sept lois noahides, et qui réside en Eretz Israël.
Rachi explique que les Dix commandements parlent du *guer tzedeq*, qui est Juif à tous égards. La Thora parle ici de l'étranger résident, et nous apprend qu'en plus des sept lois noahides, il est aussi tenu au repos chabbatique.

_____ Questionnement _____

L'étranger résident serait apparemment tenu au respect du chabbat, bien que celui-ci ne fasse pas partie des sept lois noahides. Dans le traité de Yébamot[212], Rachi explique que le Noahide est tenu au respect du chabbat ; en effet, l'idolâtrie lui est interdite et quiconque profane le chabbat est assimilé à qui pratique l'idolâtrie. Le chabbat a entre autres pour objet d'exprimer la foi dans la création du monde, et il s'ensuit que la profanation du chabbat implique en quelque sorte une négation du Créateur, qui équivaut à de l'idolâtrie. Certains Anciens ne partagent pas l'opinion de Rachi ; selon eux, le chabbat constitue aussi une alliance entre Israël et Dieu en tant que rappel de la sortie d'Égypte. Il va de soi que les non-Juifs ne sont pas concernés par cette alliance. L'étranger résident ne serait donc pas tenu au respect intégral du chabbat ; ce sera pour lui un jour de repos où il n'est pas obligé de travailler.

Ce verset est le dernier de la série des nombreuses lois de cette paracha dont l'essentiel concerne les relations entre l'homme et son prochain. Le commandement du chabbat revêt de multiples aspects. Il comporte d'une part la reconnaissance du Créateur du monde, qui l'a créé en six jours et s'est reposé le septième. La reconnaissance du fait que le Créateur veille sur son monde et y intervient et c'est le « rappel de la sortie d'Égypte » ; chabbat pour Dieu pour la spiritualité et le service de Dieu, et d'autre part commandement visant au repos du corps, commandement de ne pas chercher à contrôler d'autres hommes qui

[212] Yébamot 48b ; cf. aussi Tosfot *apud* « celui-ci ».

dépendent de nous, ni même des animaux, et de donner à tous un repos hebdomadaire. Le commandement de l'année sabbatique a précédé celui du chabbat, qui possède lui aussi ces deux aspects, reconnaissance du Créateur et aussi possibilité donnée aux pauvres de vivre en mangeant son propre pain et non le pain de la charité. Ces commandements ont été choisis pour clore les lois de la paracha et nous en apprenons que le droit hébraïque n'est pas seulement un système d'organisation sociale visant à établir des règles justes, mais qu'il comporte également une dose appréciable de bonté et de générosité.

יג וּבְכֹ֣ל אֲשֶׁר־אָמַ֣רְתִּי אֲלֵיכֶ֗ם תִּשָּׁמֵ֔רוּ וְשֵׁ֥ם אֱלֹהִ֖ים אֲחֵרִ֑ים לֹ֣א תַזְכִּ֔ירוּ לֹ֥א יִשָּׁמַ֖ע עַל־פִּֽיךָ׃

יג וּבְכֹל דַּאֲמַרִית לְכוֹן תִּסְתַּמְרוּן וְשׁוּם טָעֲוָת עַמְמַיָּא לָא תִּדְכְּרוּן לָא יִשְׁתְּמַע עַל פֻּמְכוֹן׃

13 Et de tout ce que Je vous ai dit, vous vous garderez ; et le nom des autres dieux vous ne le mentionnerez pas, on ne l'entendra pas dans ta bouche !

Rachi	רש"י
(13) **ET DE TOUT CE QUE JE VOUS AI DIT, VOUS VOUS GARDEREZ.** Le texte fait ici de tous les commandements actifs des interdictions, car toutes les fois que la Thora emploie le verbe « garder », il s'agit d'un avertissement ayant valeur d'interdiction.	(יג) **וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ.** לַעֲשׂוֹת כָּל מִצְוֹת עֲשֵׂה בְּאַזְהָרָה שֶׁכָּל שְׁמִירָה שֶׁבַּתּוֹרָה אַזְהָרָה הִיא בְּמָקוֹם לָאו (מכילתא, כרבי אליעזר):

_____ Éclaircissement _____

Quel étrange commandement ! N'est-il pas évident qu'il faille observer tout ce qui a été ordonné ? Cela sert-il à quelque chose que de le redire ? Pour comprendre l'explication de Rachi, rappelons que les 613 commandements sont divisés en deux parties, les commandements positifs, ce que l'on doit faire, et les commandements négatifs, ce qu'il est interdit de faire. Il est bien entendu plus grave de désobéir et de trangresser une interdiction

Aussi Rachi explique-t-il que ce verset ne vient pas simplement confirmer l'impératif d'obéir aux commandements. Mais qu'à l'obligation implicite dans chaque commandement s'ajoute également l'interdiction de s'abstenir de le pratiquer. Rachi enseigne que la non-

observance d'un commandement positif est un acte grave, exactement au même titre que la transgression d'un interdit. De même que celui qui transgresse un interdit se révolte en cela contre Dieu et agit contrairement à Sa volonté, de même celui qui ne réalise pas un commandement positif transgresse la volonté divine, ce qui lui est compté comme une rébellion.

_____ Questionnement _____

Ce verset conclut les lois « socio-économiques » *(michpatim)* régissant les relations entre l'homme et son prochain et sert en même temps d'introduction aux lois « religieuses » des fêtes. La Thora enseigne que les deux domaines sont étroitement liés l'un à l'autre, et que la condition de la réalisation des obligations sociales est l'acceptation du « joug de la souveraineté céleste ». Les *mitzvoth* religieuses rendent l'homme meilleur dans ses relations avec autrui. Mais pour qu'il en soit vraiment ainsi, il faut accepter les *mitzvoth* religieuses comme obligations absolues et pas seulement comme des conduites relevant de la bonne volonté.

Rachi

VOUS NE LES MENTIONNEREZ PAS. Qu'on ne dise pas : « Attends-moi à côté de telle idole ! », ou bien : « Reste avec moi le jour de la fête de telle idole ! ».

AUTRE EXPLICATION : Les mots : « et de tout ce que Je vous ai dit, vous vous garderez, et le nom d'autres dieux vous ne le rappellerez pas » sont là pour t'enseigner que l'interdiction de l'idolâtrie pèse du même poids que toutes les *mitzvoth* réunies, et que celui qui en respecte la prohibition est comme s'il les avait observées toutes.

רש"י

לֹא תַזְכִּירוּ. שֶׁלֹּא יֹאמַר לוֹ: שְׁמוֹר לִי בְּצַד עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים פְּלוֹנִית, אוֹ תַּעֲמוֹד עִמִּי בְּיוֹם עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים פְּלוֹנִית (מכילתא).

דָּבָר אַחֵר: וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לְלַמֶּדְךָ שֶׁשִּׁקּוּלָה עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים כְּנֶגֶד כָּל הַמִּצְוֹת כֻּלָּם וְהַנִּזְהָר בָּהּ כְּשׁוֹמֵר אֶת כֻּלָּן:

_____ Éclaircissement _____

Le commentaire de Rachi comporte deux parties. Il explique d'abord le verset : « et le nom des autres dieux vous ne le mentionnerez pas » pour expliquer ensuite le lien entre les deux parties du verset.

Explication de la première partie

« Vous ne le mentionnerez pas » : mentionner le nom d'une idole, n'est-ce pas lui adresser une prière, questionner les divinités ? Mais une telle conduite est une conduite explicitement idolâtre, déjà condamnée dans les Dix commandements. Rachi explique donc que ce verset élargit l'interdiction du culte idolâtre à proprement parler et l'étend à l'énoncé du nom de la divinité désignée par l'idole serait-ce pour des raisons pratiques, sans aucune relation avec le culte, telles que les références topographiques ou temporelles.

Explication de la deuxième partie

D'après cette explication, l'interdiction de l'idolâtrie mentionnée ici concerne l'interdiction de nommer l'idole en s'adressant à elle, c'est-à-dire une conduite vraiment idolâtre. Ce qui constitue l'intérêt de ce verset est le lien entre ses deux parties:
« Et de tout ce que Je vous ai dit, vous vous garderez ; et le nom des autres dieux vous ne le mentionnerez pas » : le verset commence par la répétition de l'obligation d'observer la Thora tout entière et l'énoncé de l'interdiction de l'idolâtrie, impliquant que celle-ci n'est pas une interdiction parmi d'autres, mais qu'il s'agit d'une conduite qui à elle seule nie la Thora tout entière et dont l'abstention équivaut à la pratique de toutes les *mitzvoth* de la Thora !

_____ Questionnement _____

« Vous ne le mentionnerez pas » : l'idolâtrie est dans le judaïsme l'origine du mal et la source de toute faute. La présence même d'Israël dans le monde a pour objet d'éradiquer l'idolâtrie et d'unifier le Nom de Dieu dans le monde. Il est impossible de considérer l'idolâtrie comme

une forme de civilisation légitime et c'est pourquoi la Thora en interdit toute reconnaissance, quelle qu'elle soit. Formuler le nom d'un endroit dont la consonance rappelle celle d'une divinité étrangère c'est déjà lui faire une place dans la réalité de notre monde, de notre conscience, lui accorder ainsi une légitimité.

« Et de tout ce que Je vous ai dit, vous vous garderez ; et le nom des autres dieux vous ne le mentionnerez pas » : il semble que cela aille simplement de soi que quiconque pratique un culte idolâtre sape les fondements du judaïsme. Pourtant, nous constatons que de nos jours encore, il est des personnes qui se veulent pratiquantes de la Thora et des *mitzvoth*, tout en ajoutant foi à toutes sortes de croyances étranges. Il est important de réaliser pleinement que le judaïsme n'est pas une orthopraxie qui s'épuiserait dans des actes particuliers. C'est un ensemble cohérent de conceptions et de professions de foi dont la pratique des *mitzvoth* ne peut se démarquer.

Rachi	רש"י
IL NE SERA PAS ENTENDU. De la bouche d'un païen.	**לֹא יִשָּׁמַע.** מִן הָעוֹבֵד כּוֹכָבִים:
SUR TA BOUCHE. Ne t'associe pas avec un païen, car il se pourrait qu'il te prête serment au nom de son idole, de sorte que tu serais la cause qu'il la mentionne à cause de toi.	**עַל פִּיךָ.** שֶׁלֹּא תַּעֲשֶׂה שֻׁתָּפוּת עִם עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים וְיִשָּׁבַע לְךָ בַּעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים שֶׁלּוֹ נִמְצֵאתָ שֶׁאַתָּה גּוֹרֵם שֶׁיַּזְכִּיר עַל יָדְךָ (סנהדרין סג ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Une double interdiction est formulée dans le verset : « vous ne mentionnerez pas » et « ne sera pas entendu sur ta bouche », tournure passive signifiant ici : tu ne seras pas cause qu'on le fasse entendre.

« Vous ne mentionnerez pas », explique Rachi, est une interdiction qui s'adresse à l'homme lui-même, à la forme active : toi, ne mentionne pas ! Par contre, « ne sera pas entendu sur ta bouche », est une

interdiction indirecte qui porte sur des tiers : ne provoque pas le fait que d'autres fassent entendre, à cause de toi, le nom de l'idole.
Rachi souligne que le tiers dont il est question ici n'est pas juif et qu'il est interdit au Juif de provoquer le fait que le non-Juif évoque le nom de l'idole. Il faut donc, dit-il, éviter toute forme de négociation avec lui. Par exemple, il est interdit de s'associer avec un païen, car en cas de litige il est possible qu'ils se retrouvent devant un tribunal de non-Juifs, lequel serait amené à faire prêter serment au païen sur son idole : « je jure par… que… » Le Juif aura donc été cause que le non-Juif évoque le nom de sa divinité et il lui confère ainsi une importance, puisque grâce à son serment, il aura gagné son procès.

_____ Questionnement _____

En vérité, une association avec un païen idolâtre est chose indigne, car il ne fait pas de doute qu'une telle association conduit à une familiarité, voire même à une certaine intimité. Que la Thora mette en garde de ne pas amener le païen à jurer par sa divinité n'est qu'un exemple des dangers qui peuvent surgir d'une telle proximité.

יד שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה׃ יד תְּלָת זִמְנִין תֵּיחֲגוּן קֳדָמַי בְּשַׁתָּא׃

14 Trois occasions, tu fêteras en Mon honneur dans l'année.

Rachi	רש"י
(14) **OCCASIONS.** Reprises, comme dans : « … que tu m'aies frappée à trois occasions » (Nombres XXII, 28).	(יד) **רְגָלִים.** פְּעָמִים וְכֵן: "כִּי הִכִּיתָנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים" (במדבר כב, כח):

_____ Éclaircissement _____

Le mot du verset traduit par « occasions » *(regalim)* est apparenté au mot qui signifie « pied » *(regel)*. Mais ici, il n'est évidemment pas possible de le prendre en ce sens. Rachi explique qu'ici il faut entendre le mot comme signifiant « trois fois », ainsi que la Thora en use dans un autre contexte où l'ânesse de Bileăm se plaint à lui de l'avoir frappée par trois fois.

_____ Questionnement _____

Pourquoi la Thora ne dit-elle pas ici « trois fois l'an », comme elle le fera plus loin au verset 17 ?
Les fêtes dites de pèlerinage ont ceci de particulier qu'elles exigent de monter sur la montagne du Temple à pied[213]. Il est intéressant de noter que dans le passage de l'ânesse de Bileăm, Rachi écrit : il lui a fait allusion au fait qu'il cherche à faire disparaître un peuple qui célèbre trois fêtes de pèlerinage *(regalim)* dans l'année, montant ainsi en épingle la perversité de Bileăm qui combat le peuple d'Israël, lequel représente la gloire de Dieu dans le monde.

[213] La *Mékhilta* dit ici (chap. XX) : « qui marchent à pied, ce qui exclut les boiteux. »

טו אֶת־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת
יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ
לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי־בוֹ יָצָאתָ
מִמִּצְרָיִם וְלֹא־יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם׃

טו יָת חַגָּא דְּפַטִּירַיָּא תִּטַּר שִׁבְעָא יוֹמִין תֵּיכוֹל פַּטִּירָא כְּמָא דְּפַקֵּידְתָּךְ לִזְמַן יַרְחָא דַּאֲבִיבָא אֲרֵי בֵּיהּ נְפַקְתָּא מִמִּצְרָיִם וְלָא יִתַּחֲזוֹן קֳדָמַי רֵיקָנִין׃

15 Tu observeras la fête des Azymes, durant sept jours tu mangeras des pains azymes, ainsi que Je te l'ai ordonné, à l'époque du mois du printemps, car c'est alors que tu es sorti de l'Égypte et on ne paraîtra pas devant Ma face à vide.

Rachi	רש"י
(15) **DU MOIS DU PRINTEMPS.** Celui où la récolte vient à maturité. Autre formule : Le mot *aviv* (« printemps ») est à rapprocher de *av* : l'aîné et le premier à mûrir.	(טו) **חֹדֶשׁ הָאָבִיב.** שֶׁהַתְּבוּאָה מִתְמַלֵּאת בּוֹ בְּאִבֶּיהָ. **לָשׁוֹן אַחֵר**: אָבִיב לָשׁוֹן אָב, בְּכוֹר וְרֵאשׁוֹן לְבִשֵּׁל פֵּרוֹת:

_____ Éclaircissement _____

La fête des azymes a lieu comme on le sait au premier mois de l'année, le mois de Nissan. Il n'est pas nécessaire de nous dire que c'est au mois du printemps ; alors pourquoi la Thora le souligne-t-elle ?
Il ne s'agit pas d'indiquer une date dans le calendrier, explique Rachi, mais « l'époque du mois du printemps », c'est-à-dire une certaine saison, celle du printemps. Sur le verset 4 du chapitre XIII, « aujourd'hui vous sortez au mois du printemps », Rachi a écrit : ne savaient-ils pas en quel mois ? Mais voici ce qu'il leur a dit : voyez la grâce qu'Il vous a faite, de vous faire sortir en un mois propice à cela, ni trop chaud, ni trop froid, ni pluvieux. »

Rachi donne deux explications étymologiques du mot *aviv*. La première renvoie à la notion de bourgeonnement et de floraison, la seconde à celle de commencement, la saison où la récolte commence à mûrir.

_____ Questionnement _____

La sortie d'Égypte s'est produite à la saison où la nature s'épanouit. C'est aussi cela, pour Israël, la sortir d'Égypte : floraison et épanouissement. La fête de Pessah est le commencement d'un processus, commencement d'une grande importance puisqu'il influera sur l'avenir ; toutefois la sortie d'Égypte, il faut s'en souvenir, n'est pas une fin en soi. Être libéré de la servitude égyptienne n'est que le point de départ de l'histoire du peuple d'Israël. Ce n'est que lorsque la Délivrance atteindra son objectif que la sortie d'Égypte prendra sa signification ultime.

Rachi	רש"י
ET ON NE PARAÎTRA PAS DEVANT MA FACE À VIDE. Lorsque vous viendrez pour « contempler Ma face » aux jours de fêtes, apportez-moi des holocaustes.	וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם. כְּשֶׁתָּבֹאוּ לִרְאוֹת פָּנַי בָּרְגָלִים תָּבִיאוּ לִי עוֹלוֹת (מכילתא פ"כ, עיי"ש):

_____ Éclaircissement _____

Cette injonction ne concerne pas seulement la fête des azymes, mais bel et bien les trois fêtes de pèlerinage évoquées au verset précédent.
Ces trois fêtes comprennent l'obligation de monter au Temple de Jérusalem, pour se présenter devant Hachem, ainsi que l'exprime le verset 17 ci-après : « Trois fois l'an tous tes mâles paraîtront devant le Souverain, Hachem. » Paraître devant Hachem signifie monter au Temple. Et la Thora nous enjoint ici de ne pas y aller les mains vides.
Que faut-il donc apporter ?
Le verset 14 a déjà énoncé : « trois occasions tu fêteras pour Moi dans l'année. » « Fêter » traduit le verbe *ḥagag*, qui implique d'une part la notion de cycle calendaire mais qui renvoie aussi à un certain type

d'offrande qui s'appelle *ḥaguiga*. Il s'agit d'une offrande dite de paix ou de réconciliation dont seules les graisses étaient brûlées sur l'autel, la majeure partie des chairs étant consommées par les propriétaires. Que rajoute donc ce verset ?
Ce verset, dit Rachi, ajoute l'obligation d'offrir un holocauste[214]. Celui-ci n'est pas mangé par les propriétaires mais entièrement consumé sur l'autel ; il est comme un « cadeau » donné à Dieu, de même qu'un invité ne se présente pas chez ses hôtes les mains vides.

_____ Questionnement _____

Il est bien évident que le Saint béni soit-Il n'a nul besoin de rien que nous puissions Lui donner. Il n'a que faire de « cadeaux ». D'avoir à offrir un holocauste en plus de l'offrande de fête *(ḥaguiga)*, souligne le fait que le Temple n'est pas un lieu de piquenique ou – à Dieu ne plaise – de débordements. C'est le lieu où tout Israël se rassemble pour s'élever spirituellement. L'offrande de *ḥaguiga* est consommée par les propriétaires et elle constitue un repas qui doit être mangé en sainteté, ce qui n'est possible que si l'homme est capable de se détacher des jouissances. L'homme s'en remet entièrement à Dieu par l'holocauste. Grâce à lui, la consommation de la *ḥaguiga* sera nourriture sainte et non grossière.

[214] Voir aussi Rachi ci-après XXXIV, 20.

טז וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה:

טז וְחַגָּא דְּחְצָדָא בְּכּוּרֵי עוּבָדָךְ דְּתִזְרַע בְּחַקְלָא וְחַגָּא דְּכְנָשָׁא בְּמִפְּקַהּ דְּשַׁתָּא בְּמִכְנְשָׁךְ יָת עוּבָדָךְ מִן חַקְלָא:

16 Et la fête de la moisson, fête des prémices de tes activités, que tu auras semées dans la terre ; et la fête de l'automne, au déclin de l'année, lorsque tu rentres ta récolte des champs.

רש"י	Rachi
(טז) **וְחַג הַקָּצִיר**. הוּא חַג שָׁבוּעוֹת: **בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ**. שֶׁהוּא זְמַן הַבָּאַת בִּכּוּרִים, שֶׁשְּׁתֵּי הַלֶּחֶם הַבָּאִין בַּעֲצֶרֶת הָיוּ מַתִּירִין הֶחָדָשׁ לַמִּנְחוֹת, וּלְהָבִיא בִּכּוּרִים לַמִּקְדָּשׁ, שֶׁנֶּאֱמַר: וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים וְגוֹ' (במדבר כח, כו):	(16) **ET LA FÊTE DE LA MOISSON.** C'est la fête de Chavouŏth. **DES PRÉMICES DE TES ACTIVITÉS.** C'est l'époque de l'offrande des prémices. Les deux pains offerts lors de la fête de Chavouŏth permettaient l'utilisation de la nouvelle récolte pour les oblations ainsi que la présentation des prémices au sanctuaire, comme il est écrit (Nombres XXVIII, 26) : « Et au jour des prémices… »

_____ Éclaircissement _____

Cette fête est désignée par de nombreux noms dans la Thora : « fête de la moisson », « jour des prémices » (Nombres XXVIII, 26), « Chavouŏt » (ci-après XXXIV, 22 ; Deutéronome XVI, 10). Il est fait allusion ici au fait que la fête de la moisson est le temps de la présentation des prémices au Temple. Dans le passage des Nombres cité ci-dessus, il est dit qu'au jour des

prémices on offre « une oblation nouvelle » ; elle est offerte cinquante jours après Pessah, qui est le temps de la fête de Chavouŏt[215].
Lors de la fête de Chavouŏt, on présentait une offrande de deux pains appelée « oblation nouvelle » parce qu'elle était la première des oblations provenant de la nouvelle récolte de blé de l'année ; c'est elle qui rendait permis d'apporter au Temple des oblations provenant de la nouvelle récolte jusque-là interdite à la consommation[216]. C'est la raison pour laquelle cette offrande était appelée « prémices de la moisson des blés »[217].
On comprend donc que la fête de Chavouŏt est appelée « jour des prémices », du nom de l'offrande des deux pains qui est la première des offrandes de cette année. Les prémices désignent cependant aussi la *mitzva* d'apporter au Temple les premiers fruits de la récolte. Le temps d'application de cette *mitzva* commence du lendemain de la fête de Chavouŏt.

_____ Questionnement _____

La fête des azymes est présentée ici comme la fête du printemps, époque du mûrissement de la récolte ; Chavouŏt est la fête de la moisson et la fête de Souccot est celle de l'engrangement où on rentre la récolte dans les granges. Ce sont les trois saisons qui peuvent conduire l'homme à s'éloigner de Dieu, de l'étude et de la spiritualité, et à s'enfoncer dans les soucis professionnels. La Thora enjoint alors aux Enfants d'Israël de monter en pèlerinage au Temple de Jérusalem, en laissant là l'agriculture et les préoccupations de la subsistance, pour se tenir au lieu de la sainteté et s'y sanctifier. À Chavouŏt, fête du don de la Thora,

---

[215] Ainsi que nous le lisons en Deutéronome XVI, 9-10
[216] Cette interdiction, appelée « interdiction du nouveau », porte sur la consommation de la nouvelle récolte jusqu'à ce que la gerbe d'orge ait été offerte au Temple le 16 Nissan, au lendemain du premier jour de Pessah. Dès lors, tout le monde a le droit de manger de la nouvelle récolte ; toutefois, au Temple, on n'apporte pas d'oblation de la nouvelle récolte jusqu'à la fête de Chavouŏt, où on apporte l'offrande des deux pains cuits à pâte levée.
[217] Voir Rachi sur Nombres XXVIII, 26 : « la fête de Chavouŏt est appelée "prémices de la moisson des blés" au nom des deux pains qui sont les premiers pour l'oblation de blé issue de la nouvelle récolte. »

s'ajoute la *mitzva* de « l'oblation nouvelle », par laquelle non seulement l'homme se sanctifie lui-même, mais sanctifie aussi la moisson et l'élève au rang d'offrande. Il est intéressant de noter que c'est précisément lors de la fête de Chavouŏt qui apparaît comme la fête la plus sublime et la plus spirituelle que la Thora ordonne d'apporter au Temple « deux pains », référence à l'abondance terrestre. Nous en voyons aussi une allusion dans le Talmud ; les Sages discutent de la question de savoir comment se conduire les jours de fête (Pessahim 68b) : Pour rabbi Eliezer, c'est ou tout entier pour l'homme, les repas et les joies de la fête étant l'essentiel, ou tout entier pour Dieu, l'essentiel étant de consacrer cette journée à l'étude et à la prière, tandis que pour rabbi Yéhochouă, il faut partager, moitié pour Dieu et moitié pour l'homme. Sur quoi, dit la guémara : « tout le monde est d'accord quant au fait qu'à Chavouŏt on exige aussi "pour l'homme". Pour quelle raison ? C'est le jour où la Thora a été donnée ! D'où il ressort clairement que le don de la Thora n'a pas pour fonction d'éloigner l'homme de ce monde mais de l'instruire sur la manière de le sanctifier. Chavouŏt se situe à un niveau supérieur à celui de Pessah où on mange le pain de pauvreté, se contentant de peu, parce qu'on se libère de la grossièreté de l'Égypte et de l'enracinement terrestre. On se libère d'abord de l'attraction terrestre pour ensuite, grâce à la Thora, parvenir à l'équilibre.

Rachi	רש"י
ET LA FÊTE DE LA RÉCOLTE. C'est la fête de Souccot.	**וְחַג הָאָסִף**. הוּא חַג הַסּוּכּוֹת:
LORSQUE TU RENTRES TA RÉCOLTE. Qui sèche dans les champs pendant la saison chaude, et on la rentre au moment de la fête à cause de la pluie.	**בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ**: שֶׁכָּל יְמוֹת הַחַמָּה הַתְּבוּאָה מִתְיַבֶּשֶׁת בַּשָּׂדוֹת וּבַחַג אוֹסְפִים אוֹתָהּ אֶל הַבַּיִת מִפְּנֵי הַגְּשָׁמִים:

_____ Éclaircissement _____

Le Lévitique (XXIII, 39) statue : « mais le quinzième jour du septième mois, lorsque vous rentrerez la récolte de la terre, vous fêterez la fête

d'Hachem sept jours durant. » D'où nous apprenons que la fête de l'engrangement est la fête de Souccot.
L'agriculteur se réjouit à trois occasions : à Pessah lorsqu'il voit sa récolte mûrir, à Chavouŏt lorsqu'il la moissonne et à Souccot lorsqu'il l'engrange après qu'elle a séché et que la voici prête à l'usage de l'homme.

יז שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֶל־פְּנֵי הָאָדֹן יְהוָה׃

יז תְּלַת זִמְנִין בְּשַׁתָּא יִתַּחֲזוֹן כָּל דְּכוּרָךְ קֳדָם רִבּוֹן עָלְמָא יְיָ׃

17 Trois fois par an, tous tes mâles paraîtront par-devant le Souverain, Hachem.

Rachi	רש"י
(17) **TROIS FOIS**… Étant donné que notre contexte parle de la septième année, il fallait préciser que les trois fêtes y seront maintenues à leur place.	(יז) שָׁלֹשׁ פְּעָמִים וְגוֹ'. לְפִי שֶׁהָעִנְיָן מְדַבֵּר בִּשְׁבִיעִית הֵצָרֵךְ לוֹמַר שֶׁלֹּא יִסְתָּרְסוּ רְגָלִים מִמְּקוֹמָן (מכילתא פ"כ, על הפסוק "וחג הקציר בכורי מעשיך")::

_____ Éclaircissement _____

La Thora présente ici les fêtes comme étroitement liées aux saisons de l'année et aux travaux des champs et, par conséquent, on aurait pu penser que durant l'année sabbatique où ces travaux sont suspendus, ces fêtes n'auraient pas cours. C'est précisément pour cela, dit Rachi, que la Thora répète l'obligation du pèlerinage à Jérusalem bien qu'elle l'ait déjà mentionnée plus haut (verset 14) : Les fêtes ont lieu même durant l'année sabbatique et la montée à Jérusalem y a cours normalement[218].

Rachi	רש"י
TOUT TON MÂLE. Les mâles qui sont en toi.	כָּל זְכוּרֶךָ. הַזְּכָרִים שֶׁבְּךָ (מכילתא פ"כ):

[218] D'après *Lévouch HaOrah*.

_____ Éclaircissement _____

L'obligation de la montée en pèlerinage concerne spécifiquement les hommes et eux seuls sont tenus d'apporter l'holocauste de l'Entrevue (*réïya*) et les offrandes de réconciliation de la *ḥaguiga*.

_____ Questionnement _____

Les femmes sont quittes de l'obligation du pèlerinage et des offrandes, holocauste et *ḥaguiga*, comme de tous les commandements positifs liées au temps. Elles n'en sont pas moins soumises à l'obligation de réjouissance énoncée dans la Thora (Deutéronome XVI, 14) : « tu te réjouiras en ta fête », c'est pourquoi elles montent avec leurs époux pour passer la fête à Jérusalem et y manger de l'offrande de réjouissance.

יח לֹא־תִזְבַּח עַל־חָמֵץ דַּם־זִבְחִי
וְלֹא־יָלִין חֵלֶב־חַגִּי עַד־בֹּקֶר׃

יח לָא תִּכּוֹס עַל חֲמִיעַ דַּם
פִּסְחֵי וְלָא יְבִיתוּן בָּר
מִמַּרְבְּחָא תַּרְבֵּי נִכְסַת חַגָּא
עַד צַפְרָא׃

18 Tu ne sacrifieras pas sur du *ḥametz* le sang de Mon offrande et la graisse du sacrifice de Ma fête ne passera pas jusqu'au matin sans être offerte.

Rachi	רש"י
(18) **TU NE SACRIFIERAS PAS SUR DU ḤAMETZ…** Tu ne sacrifieras pas le sacrifice pascal le quatorze Nissan tant que tu n'auras pas éliminé le *ḥametz*.	(יח) **לא תִזְבַּח עַל חָמֵץ וְגוֹ'**. לא תִשְׁחַט אֶת הַפֶּסַח בְּי"ד בְּנִיסָן עַד שֶׁתְּבַעֵר הֶחָמֵץ (מכילתא פ"כ, כרבי ישמעאל):

_____ Éclaircissement _____

Le *ḥametz* dont il est question ici est celui dont la consommation et la possession sont interdites à Pessaḥ pendant les sept jours de la fête qui débute le 15 Nissan. Ce verset interdit de posséder du *ḥametz* dès la veille de Pessah, le 14 Nissan qui est le temps du sacrifice de l'agneau pascal. En effet, l'agneau était sacrifié le 14 et mangé le soir, le 15 Nissan[219].

« Sur du *ḥametz* » signifie alors que le *ḥametz* se trouve encore en ta possession.

_____ Questionnement _____

Pourquoi le *ḥametz* empêche-t-il le sacrifice pascal ?

Ce sacrifice rappelle que le Saint béni soit-Il a fait choix d'Israël Son peuple lorsqu'Il a frappé les premiers-nés d'Égypte et qu'Il a épargné les aînés des Hébreux. Il marque l'élection d'Israël, peuple simple dédié à

[219] Voir Rachi ci-après XXXIV, 25.

Hachem sans influences étrangères. Le *ḥametz* gonflé de levain est le contraire de la simplicité et il n'a pas sa place au moment du sacrifice pascal.
De même, il est interdit toute l'année d'apporter du *ḥametz* sur l'autel. En effet, l'autel lui aussi représente ce lien unique entre Israël et Dieu où il n'y a de place que pour ce qui est pur sans gonflement artificiel[220].

Rachi	רש"י
ET LA GRAISSE DU SACRIFICE DE MA FÊTE NE PASSERA PAS LA NUIT… Hors de l'autel.	**וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי וְגוֹ'**. חוּץ לַמִּזְבֵּחַ (תרגום אונקלוס):
JUSQU'AU MATIN. J'aurais pu penser que l'offrande cessât d'être recevable pour avoir passé la nuit même si elle reste sur le bois entassé sur l'autel. Aussi est-il écrit : « sur le brasier sur l'autel toute la nuit » (Lévitique VI, 2).	**עַד בֹּקֶר**. יָכוֹל אַף עַל הַמַּעֲרָכָה יִפָּסֵל בְּלִינָה תַּלְמוּד לוֹמַר "עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה" (ויקרא ו, ב). (מכילתא פ"כ):
NE PASSERA PAS LA NUIT. L'expression : « passer la nuit » s'applique jusqu'au lever du jour, comme il est écrit : « jusqu'au matin ». Mais on peut, pendant toute la nuit, l'enlever du sol pour la déposer sur l'autel.	**וְלֹא יָלִין**. אֵין לִינָה אֶלָּא בְּעַמּוּד הַשַּׁחַר שֶׁנֶּאֱמַר עַד בֹּקֶר אֲבָל כָּל הַלַּיְלָה יָכוֹל לְהַעֲלוֹתוֹ מִן הָרִצְפָּה לַמִּזְבֵּחַ:

_____ Éclaircissement _____

La graisse de Ma fête *(ḥagui)*, c'est celle de l'offrande de *ḥaguiga*, faisant figure ici de modèle pour toutes les offrandes. Les graisses sont les parties essentielles brûlées sur l'autel.

---

220 « Toute oblation que vous approcherez pour Hachem, vous ne la ferez pas *ḥametz*, car nul levain ni nul miel vous ne brûlerez en encens pour Hachem » (Lévitique II, 11).

En quoi consiste l'interdit de « passer la nuit » *(lina)* ? Rachi explique que ce qui est interdit, c'est l'absence des graisses qui doivent être sur l'autel, et il est impératif qu'elles y soient avant l'aube.
Mais si les graisses ont été mises sur l'autel, elles n'en deviennent pas invalidées par le passage de la nuit, ce que nous apprenons du verset du Lévitique : « c'est l'holocauste sur son brasier sur l'autel toute la nuit jusqu'au matin. » Les membres des sacrifices et les graisses sont brûlées de nuit, à condition seulement qu'ils aient été offerts de jour et que l'aspersion du sang ait eu lieu de jour.

_____ Questionnement _____

Le culte des sacrifices comporte deux rites essentiels : l'aspersion du sang qui doit se faire de jour et le brûlage des graisses qui a cours de nuit. Le sang irrigue les membres et leur donne force et vitalité. Les graisses et la chair sont des parties du corps nourries par le sang. L'offrande du sang est la reconnaissance du fait que c'est Dieu qui donne la vie et que toute vie lui appartient. La combustion des graisses enseigne que le corps lui-même appartient à Dieu. C'est dire que non seulement Dieu donne vie au corps, mais que le corps fait lui-même partie du dévoilement de la Présence divine. Ces deux étapes du sacrifice nous enseignent que tant la vie que le corps ont en eux le reflet de Dieu. Même des graisses qui semblent n'être que de la nourriture porte en elles une trace de la lumière suprême qui lui a octroyé l'existence. Cette compréhension-là est celle qui éclaire l'obscurité de la nuit, elle est vraiment comme l'irruption de la lumière depuis le lieu où elle est cachée et immergée. Telle est la signification du brûlage des graisses toute la nuit, dévoilement de leur sainteté.
Et ce qui est vrai de l'animal élevé sur l'autel, est vrai aussi de l'homme. Ce n'est pas seulement la *nèfech*, ce qui fait en lui sa présence à soi et la *néchama*, l'âme que Dieu a insufflée en lui, qui sont véhicules de sainteté, mais le corps aussi modelé par les mains de Dieu. Et l'homme sert Hachem non seulement avec son esprit, mais aussi avec son corps.

יט רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא־תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׃ פ

יט רֵישׁ בִּכּוּרֵי אַרְעָךְ תַּיְתֵי לְבֵית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ אֱלָהָךְ לָא תֵיכְלוּן בְּסַר בַּחֲלַב׃ פ

19 La primeur des prémices de ton sol, tu l'apporteras à la maison d'Hachem ton Dieu. Tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère.

Rachi	רש"י
(19) **LA PRIMEUR DES PRÉMICES DE TON SOL**. On doit offrir les prémices même pendant la septième année. C'est pourquoi qu'il est dit ici : « les prémices de ton sol. » Comment procède-t-on ? Si l'on entre dans son champ et que l'on voit une figue qui a mûri, on y attache un brin d'herbe à titre de signe distinctif et on la consacre. Il n'est de prémices que des sept espèces énumérées par le texte (Deutéronome VIII, 8) : « Un pays de froment et d'orge… » (V. Rachi sur Deutéronome XXVI, 2).	(יט) **רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ**. אַף הַשְּׁבִיעִית חַיֶּבֶת בִּכּוּרִים, לְכָךְ נֶאֱמַר אַף כָּאן "בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ". כֵּיצַד? אָדָם נִכְנָס לְתוֹךְ שָׂדֵהוּ רוֹאֶה תְּאֵנָה שֶׁבִּכְּרָה, כּוֹרֵךְ עָלֶיהָ גֹּמִי לְסִימָן וּמַקְדִּישָׁהּ. וְאֵין בִּכּוּרִים אֶלָּא מִשִּׁבְעַת הַמִּינִין הָאֲמוּרִים בַּמִּקְרָא אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעוֹרָה וְגוֹ' (דברים ח, ח):

_____ Éclaircissement _____

Le commentaire de Rachi comporte ici trois parties : 1) la règle des prémices durant l'année sabbatique ; 2) comment se réalise la *mitzva* des prémices ; 3) de quels fruits doit-on apporter les prémices.

Explication de la première partie

Les règles et la liturgie de la présentation des prémices sont expliquées en détail au début de la paracha de Ki Tavo et il y est aussi fait allusion ci-dessus (XXII, 28). Pour quelle raison ces règles sont-elles répétées ici ? Ainsi qu'il l'a déjà dit à propos des fêtes, Rachi nous informe du fait que la *mitzva* des prémices a cours même durant l'année sabbatique[221]. On aurait pu penser, en effet, que cette *mitzva* était suspendue au même titre que les prélèvements de *térouma* et les dîmes, puisque tout est à l'abandon et les récoltes sans propriétaire, et que les prémices s'apparentent à la *térouma* sur plusieurs points.

Explication de la deuxième partie

Comment procède-t-on concrètement ? Lorsqu'on procèdera à la moisson ou à la cueillette, comment saura-t-on quels fruits sont apparus en premier ? Pour répondre à cette question, Rachi cite la Michna (Bikourim chapitre III, michna 1) : dès que l'on constate qu'un fruit est apparu on y attache un brin de jonc de sorte qu'il pourra être identifié plus tard parmi tous les autres.

Explication de la troisième partie

Cette *mitzva* ne s'applique qu'aux fruits des sept espèces qui font la louange d'Eretz Israël cités dans le Deutéronome : « car Hachem ton Dieu t'amène dans un bon pays… Un pays de froment et d'orge et de raisin et de figue et de grenade, pays d'olive huileuse et de miel. » En Deutéronome XXVI, 2, la Thora énonce que la *mitzva* concerne les « prémices de tous les fruits du sol que tu apporteras de ta terre » et les Sages ont appris de la précision « de ta terre » qu'il ne s'agit que des fruits faisant la louange d'Eretz Israël (Cf. traité Menahot 84b).

---

[221] Certains des commentateurs de Rachi ne retiennent pas la première partie de ses propos ici. Voir *Minḥat Ḥinoukh*, *mitzva* 91, qui se demande si les prémices sont suspendues durant l'année sabbatique comme la *térouma* et les dîmes et cite ce commentaire de Rachi à preuve du fait qu'elles s'imposent. Nos propres explications ont suivi la version que nous avons présentée.

_____ Questionnement _____

Pourquoi la *mitzva* des prémices a-t-elle cours lors de l'année sabbatique ? Les fruits sont à l'abandon et n'ont, semble-t-il, pas de propriétaire.

La raison semble en être que la *mitzva* des prémices a pour objet la reconnaissance du fait que la terre nous a été donnée par Dieu. Celui qui apporte les prémices remercie Dieu pour la terre qu'Il lui a donnée. Il déclare : « et maintenant, voici, j'ai apporté la primeur du fruit du sol que Tu m'as donné, Hachem. » Certes, lors de l'année sabbatique les fruits sont abandonnés, mais la terre demeure en possession de son propriétaire. Il n'y a donc pas de raison que cette *mitzva* ne s'applique pas durant l'année sabbatique.

Les trois parties du commentaire de Rachi constituent une unité. Si la *mitzva* des prémices a cours durant l'année sabbatique, c'est parce qu'il s'agit d'un acte de gratitude pour la terre et non pour les fruits ; c'est pour cela que son obligation ne commence pas avec le mûrissement du fruit mais dès son apparition, et c'est pour cette raison même que ne sont concernés que les fruits dont le pays d'Israël s'enorgueillit.

Rachi	רש"י
TU NE FERAS PAS CUIRE LE CHEVREAU. Le mot *guédi* qui désigne communément le chevreau inclut le veau et l'agneau, comme désignant tout animal tendre. De fait, la Thora emploie à maintes reprises le mot *guédi* et le fait suivre d'un autre qui en précise la nature, comme dans : « J'enverrai un petit de chèvres (*guédi ĭzim*) » (Genèse XXXVIII, 17), « le petit des chèvres (*guédi haĭzim*) » (Genèse XXXVIII, 20), « deux petits de chèvres (*guédayé ĭzim*) » (Genèse XXVII, 9), ce qui t'apprend	**לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי.** אַף עֵגֶל וְכֶבֶשׂ בִּכְלָל גְּדִי שֶׁאֵין גְּדִי אֶלָּא לָשׁוֹן וָלָד רַךְ, מִמַּה שֶׁאַתָּה מוֹצֵא בְּכַמָּה מְקוֹמוֹת בַּתּוֹרָה שֶׁכָּתוּב "גְּדִי" וְהוּצְרַךְ לְפָרֵשׁ אַחֲרָיו "עִזִּים" כְּגוֹן "אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי עִזִּים" (בראשית לח, יז), "אֶת גְּדִי הָעִזִּים" (שם פסוק כ), "שְׁנֵי גְּדָיֵי עִזִּים" (שם כז, ט), לְלַמֶּדְךָ שֶׁכָּל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר "גְּדִי" סְתָם, אַף עֵגֶל וְכֶבֶשׂ בְּמַשְׁמָע (חולין קיג ע"ב). וּבְשִׁלּוּשָׁה מְקוֹמוֹת נִכְתָּב בַּתּוֹרָה. אֶחָד

Rachi	רש"י
que le mot *guédi*, toutes les fois qu'il est employé sans autre précision, peut désigner tout aussi bien un veau ou un agneau.	לְאִסּוּר אֲכִילָה וְאֶחָד לְאִסּוּר הַנָּאָה וְאֶחָד לְאִסּוּר בִּשּׁוּל (מכילתא פ"כ, כרשב"י):

L'interdiction est écrite à trois reprises dans la Thora : une fois pour interdire la consommation, une fois pour interdire d'en tirer profit, et une fois pour en interdire la cuisson.

_____ Éclaircissement _____

Ce verset, qui concerne l'interdiction du mélange du lait et de la viande, est formulé de manière imagée comme interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère.

Rachi explique d'abord que le terme *guédi*, communément entendu comme signifiant « chevreau », désigne en fait tout petit d'animal, y compris le veau, l'agneau ou le chevreau. Il en apporte pour preuve le fait que toutes les fois où le mot apparaît dans la Thora (sauf les trois où il est question de l'interdiction du mélange du lait et de la viande) sont suivies de la spécification de l'espèce à laquelle le petit en question appartient, en l'occurrence la chèvre. Il s'ensuit que ce pourrait être tout aussi bien le petit de la vache ou de la brebis.

Cette formule revient à trois reprises dans la Thora de manière identique (ici, en Chemot XXXIV, 26 et en Deutéronome XIV, 21). Les Sages en ont déduit que l'interdiction ne concerne pas seulement la cuisson mais aussi la consommation et le profit.

_____ Questionnement _____

Certes, nous apprenons l'étendue de l'interdiction du mélange du lait et de la viande du fait que cette interdiction est écrite trois fois dans la Thora. Mais cette explication qui semble étonnante ne contredit en rien le sens premier du verset. En effet, si on insiste tant sur l'interdiction de cuire, c'est évidemment pour empêcher qu'on en mange. Et puisque la

Thora a interdit même la cuisson et pas seulement la consommation, cela signifie que le mélange de lait et de viande est absolument proscrit et ne doit pas exister ; il est donc aussi défendu d'en tirer profit si jamais il s'est produit.
Pourquoi la Thora a-t-elle formulé l'interdiction générale de cuire de la viande dans du lait en disant « le chevreau dans le lait de sa mère » ?
La Thora semble vouloir souligner le scandale consistant à se servir du lait, maternel par essence, dont toute la raison d'être est d'assurer la vie du petit de la bête, comme instrument de sa destruction et de sa transformation en nourriture pour le plaisir de l'homme.

ששי כ הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי׃

כ הָא אֲנָא שָׁלַח מַלְאַכָא קֳדָמָךְ לְמִטְּרָךְ בְּאוֹרְחָא וּלְאַעָלוּתָךְ לְאַתְרָא דְּאַתְקִינִית׃

20 Voici, Moi, J'envoie un ange devant toi, pour te garder en chemin et t'amener au lieu que Je t'ai préparé.

Rachi	רש"י
(20) **VOICI, MOI, J'ENVOIE UN ANGE.** Il leur est annoncé ici qu'ils pécheront un jour et que la Chékhina leur dira : « car Je ne monterai pas au milieu de toi » (ci-dessous XXXIII, 3).	(כ) **הִנֵּה אָנֹכִי שׁוֹלֵחַ מַלְאָךְ.** כָּאן נִתְבַּשְּׂרוּ שֶׁעֲתִידִין לַחֲטוֹא וּשְׁכִינָה אוֹמֶרֶת לָהֶם כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבֶּךָ (להלן לג, ג):

_____ Éclaircissement _____

Pour comprendre ce commentaire de Rachi, une brève introduction est nécessaire. La Providence divine s'exerce selon deux modes distincts, un mode manifeste et un mode caché. Quand la Providence est manifeste, la Présence divine repose de manière évidente sur Israël et l'existence prend alors des dimensions surnaturelles accompagnées de miracles manifestes. Telle était l'existence dans le désert : les Hébreux se nourrissaient de la manne céleste et buvaient l'eau du puits miraculeux de Myriam. Dans ces conditions, la justice divine s'exerce immédiatement sur les « méchants ». Au contraire, quand la Providence s'exerce en mode caché, la Présence divine est occultée, et l'intervention divine prend l'aspect du fonctionnement habituel de la nature selon ses lois. Ce mode est aussi appelé « fonctionnement sous la direction d'un ange ».

Lors de l'événement du Sinaï, Dieu s'est révélé à tout Israël et la Présence divine reposait dès lors sur Israël en permanence, veillant sur lui et subvenant à ses moindres besoins. Mais à la suite de la faute du veau d'or, ils ont été sanctionnés et ce mode de la Providence a cessé[222].
Le présent verset nous met en garde : n'allez pas croire que lorsque le monde semble fonctionner en vertu des lois de la nature, c'est que la Providence divine aurait cessé de veiller sur lui. Non, mais c'est comme si elle s'était un peu éloignée, comme si les attentes se montraient moins exigeantes. Cet état de fait est aussi appelé « un temps où on ne réalise pas la volonté du Créateur ». Mais cet éloignement est relatif, car même ainsi, le Saint béni soit-Il guerroie en faveur d'Israël, comme en témoignent les versets suivants de la Thora.
Ce verset est écrit dans la Thora avant le récit de la faute du veau d'or. Dieu fait connaître à Moïse qu'il arrivera un temps où Israël démériterait de la Providence miraculeuse et la perdrait, mais qu'il devra rester attentif à la volonté divine, quand bien même la Providence ne se manifesterait plus de manière dévoilée et que l'histoire suivrait un cours naturel. Le verset nous prévient : dans ce mode aussi, les écarts de conduite ne manqueront pas d'être sanctionnés.

_____ Questionnement _____

Rachi enseigne ici un principe important : la conduite providentielle surnaturelle n'est que provisoire car elle porte atteinte au libre arbitre. En effet, comment fauter lorsque la sanction est aussi immédiate et quasiment automatique. Or, il est certain qu'ils fauteront !
Dans cette perspective, la faute du veau d'or, comme celle du premier homme, était inévitable dès lors que le monde devait fonctionner en vertu d'une histoire humaine gérée par la liberté de l'homme. Le peuple d'Israël a fauté pour se libérer de cette contrainte qui l'étreint et amoindrit sa liberté. Il a choisi un monde fonctionnant selon les

---

[222] Et bien qu'elle ait été restaurée grâce à la prière de Moïse (voir Chemot XXXIII, 12-16 et le commentaire de Rachi sur ces versets), ce ne fut que brièvement jusqu'à l'entrée en Eretz Israël. Nahmanide explique que la visite de l'ange auprès de Josué à Jéricho (Josué chapitre V), montre qu'ils étaient revenus à la direction naturelle.

principes naturels plutôt qu'une histoire miraculeuse. Moïse n'a pas désespéré d'Israël et a prié pour que celle-ci soit restaurée et Dieu a acquiescé à la prière de Moïse et l'a exaucée. Mais les Hébreux ont derechef choisi le mode naturel et ont demandé d'envoyer des explorateurs pour enquêter sur le pays d'Israël, entraînant la faute du refus de la Terre. Dès lors, le mode miraculeux ne s'est plus appliqué qu'en l'honneur de Moïse et pour préparer le peuple sur sa nouvelle voie. L'entrée en Eretz Israël fut miraculeuse à Jéricho, mais la faute d'Akhan a montré une fois de plus que les Hébreux ne voulaient pas de ce mode de fonctionnement, ce pourquoi il a cessé et ne sera restauré qu'à la venue du Messie libérateur.

Rachi	רש"י
QUE J'AI PRÉPARÉ. Que Je vous ai destiné pour vous le donner – tel est le sens littéral. Quant à l'interprétation midrachique, elle est la suivante : « Vers l'endroit que J'ai préparé » – Mon lieu est déjà connu vis-à-vis de lui. Et ce verset est l'un de ceux qui enseignent que le sanctuaire d'en haut est dirigé vers le sanctuaire d'en bas.	**אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי**. אֲשֶׁר זִמַּנְתִּי לָתֵת לָכֶם זֶהוּ פְּשׁוּטוֹ. וּמִדְרָשׁוֹ "אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִינוֹתִי", כְּבָר מְקוֹמִי נָכָר כְּנֶגְדּוֹ, וְזֶה אֶחָד מִן הַמִּקְרָאוֹת שֶׁאוֹמְרִים שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ שֶׁל מַעְלָה מְכֻוָּן כְּנֶגֶד בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שֶׁל מַטָּה (תנחומא יח):

_____ Éclaircissement _____

A priori, l'expression « t'amener au lieu que Je t'ai préparé » concerne Eretz Israël ; toutefois, cette expression est curieuse et inhabituelle. Généralement, la Thora dit clairement que le but du voyage, c'est « le pays de Canaan », ou « le pays où coule le lait et le miel » ou d'autres expressions similaires. « Que Je t'ai préparé » n'est pas non plus une expression limpide. Quels préparatifs étaient donc nécessaires pour accueillir Israël en au pays de Canaan ?

Rachi donne deux explications, l'une suivant le sens littéral et l'autre suivant la voie du midrach, chacune d'elles venant répondre à une question différente.

Le sens littéral

« Préparer » ne signifie pas ici « aménager », mais « destiner ». Le Saint béni soit-Il a réservé Eretz Israël pour être le lieu de prédilection du peuple d'Israël. Cette terre n'est pas seulement une terre quelconque que Dieu aurait donnée à Son peuple ; elle est son lieu par excellence, le lieu qui lui est propice.

Le midrach

Le « lieu que Je t'ai préparé » ne se situe pas « en bas », sur cette terre et ne désigne pas Eretz Israël. Il est en haut, en la Jérusalem céleste que le Saint béni soit-Il a bâtie – préparée. Lorsque le peuple d'Israël sera arrivé chez lui, en Eretz Israël, ou plus exactement à l'emplacement du sanctuaire, à Jérusalem, il s'élèvera du même coup jusqu'au lieu supérieur qui lui correspond, car c'est par la Jérusalem terrestre qu'on accède à la Jérusalem céleste que Dieu a préparée.

_____ Questionnement _____

Le sens littéral et celui du midrach demandent tous deux à être élucidés pour que s'en dévoile la signification profonde.
Le sens littéral nous enseigne qu'Eretz Israël n'est pas un quelconque espace géographique que Dieu nous a donné en cadeau et qu'Il aurait tout autant pu situer ailleurs. Ce lieu est spécifiquement destiné à ce peuple et il existe entre eux une affinité élective. Elle est le véhicule de la Présence divine, la *Chékhina*, et chacun d'Israël peut y développer ses facultés spirituelles et unifier tout son être, ce qui ne lui est possible nulle part ailleurs.
Le midrach ajoute à cela le fait qu'en plus de la sainteté intrinsèque du pays, il existe un « modèle » supérieur qu'Israël a pour mission de réaliser sur terre. De même que l'architecte trace les plans que les

ouvriers mettront en œuvre sur le terrain, de même Dieu a préparé de tout temps le projet divin – la Jérusalem céleste – et l'identité humaine qui pourra le réaliser : la Jérusalem terrestre bâtie par le peuple d'Israël.

כא הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל־תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ׃

כא אִסְתְּמַר מִן קֳדָמוֹהִי וְקַבֵּיל לְמֵימְרֵיהּ לָא תְּסָרֵיב לְקִבְלֵיהּ אֲרֵי לָא יִשְׁבּוֹק לְחוֹבֵיכוֹן אֲרֵי בִּשְׁמִי מֵימְרֵיהּ׃

21 Garde-toi de lui et écoute sa voix ; ne l'irrite pas, car il ne pardonnera pas votre faute, car Mon Nom est en lui.

Rachi	רש"י
(21) **NE L'IRRITE PAS.** Ce verbe exprime l'idée de rébellion, comme dans : « qui se rebellera (*yamrè*) contre ta parole » (Josué I, 18).	(כא) **אַל תַּמֶּר בּוֹ**. לְשׁוֹן הַמְּרָאָה כְּמוֹ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ: (יהושע א, יח):

_____ Éclaircissement _____

La forme du verbe traduit ici par « ne l'irrite pas », *al tamer bo*, pourrait le rattacher à diverses racines hébraïques, polysémie effacée par la traduction.

Rachi enseigne que le sens à retenir est celui qui apparente le verbe à l'idée de rébellion et de révolte : ne pas écouter et ne pas obéir. Il le rattache à l'expression par laquelle les chefs des tribus d'Israël déclarent leur allégeance à Josué, successeur de Moïse : « quiconque se rebellera contre toi, sera mis à mort. » Il s'agit ici de se rebeller contre l'ange comme il sera expliqué plus loin.

Rachi	רש"י
CAR IL NE PARDONNERA PAS VOTRE TRANSGRESSION. Il n'est pas formé à le faire, car il fait partie de ceux qui ne pèchent pas. De plus, c'est un messager et ne fait que ce dont il a été chargé.	**כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם.** אֵינוֹ מְלוּמָּד בְּכָךְ, שֶׁהוּא מִן הַכַּת שֶׁאֵינָן חוֹטְאִין. וְעוֹד שֶׁהוּא שָׁלִיחַ וְאֵינוֹ עוֹשֶׂה אֶלָּא שְׁלִיחוּתוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Le Saint béni soit-Il met en garde : suivez les instructions de cet ange, car il ne sait ni pardonner ni céder. Cela n'est pas dans sa nature. Il appartient à une manière d'être imperméable à la faute et il ne comprendra pas la nature humaine pécheresse. De plus, il n'a pas de libre arbitre et ne peut prendre aucune initiative ; il ne connaît que sa mission et il l'accomplit de manière implacable.

Rachi	רש"י
CAR MON NOM EST EN LUI. Cette partie du verset complète son début : « Prends garde à lui car mon Nom lui est associé ! » Nos maîtres ont enseigné qu'il s'agit de Meṭaṭron, dont le nom est celui de son Maître. Meṭaṭron, en valeur numérique, égale Chaddaï.	**כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ.** מְחוּבָּר לְרֹאשׁ הַמִּקְרָא "הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו" כִּי שְׁמִי מְשֻׁתָּף בּוֹ. וְרַבּוֹתֵינוּ אָמְרוּ זֶה מְטַטְרוֹ"ן שֶׁשְּׁמוֹ כְּשֵׁם רַבּוֹ. מְטַטְרוֹ"ן בְּגִימַטְרִיָּא שַׁדַּי:

_____ Éclaircissement _____

Cette fin de verset explique le début : il ne faut pas se rebeller contre lui parce que Mon Nom est en lui. Aussi, vous devez lui obéir. Cela signifie que la rébellion contre l'ange équivaut à se révolter contre Dieu lui-même, le nom de l'ange étant associé à celui de Dieu. En effet, le nom de cet ange est Meṭaṭron, dont la valeur numérique est 314, comme la valeur numérique du Nom Chaddaï.

Il va de soi que ces propos de Rachi présentent de grandes difficultés que nous nous proposons de résoudre dans le Questionnement.

_____ Questionnement _____

Conjoint aux deux parties du verset

Rachi, ici lève un coin de voile mais en même temps il cache beaucoup plus qu'il ne révèle !
Pour comprendre de quoi il est question dans cette histoire d'ange envoyé pour guider le peuple, il faut se reporter aux versets parallèles à celui-ci dans la paracha de Ki Tissa (Chemot XXXIII, 1-3). Immédia-tement après la faute du veau d'or, Dieu dit à Moïse :

> « J'enverrai devant toi un ange, et Je chasserai le Cananéen... car Je ne monterai point au milieu de toi, car tu es un peuple à la nuque raide, de peur que Je ne t'anéantisse en chemin. »

L'envoi de l'ange est justifié là-bas comme visant au salut d'Israël pour éviter une catastrophe (« de peur que Je ne t'anéantisse en chemin »), alors qu'ici l'envoi de l'ange est assorti d'une menace : « il ne pardonnera pas votre faute ! »
L'ange appelé Meṭaṭron est lui aussi présenté par les Sages sous différents aspects qui semblent tout autant contradictoires. Il est présenté d'une part comme le greffier du tribunal céleste, qui enregistre les mérites d'Israël. D'autre part, il fait partie de « ceux qui ne fautent pas » et qui ne comprennent donc rien à ceux que leur liberté rend capables de désobéissance.
Dans notre explication du verset 20, nous avons présenté les deux modes de la Providence, la Providence miraculeuse et manifeste et la Providence cachée qui s'exerce au travers des lois de la nature, dite « sous la direction d'un ange ». La première distingue entre juste et méchant, le premier recevant sa récompense en ce monde et le méchant étant immédiatement puni, comme en témoigne le récit de la marche au désert. Lorsque la Providence emprunte le deuxième mode, elle se fait moins personnelle, plus globale, comme l'explique rabbi Juda Halévy dans le Kouzari (3ème partie) et il se peut que le juste souffre parce que la

majorité est indigne. Le Talmud aussi fait état d'une situation analogue (Baba Qama 60a) : « Lorsque permission a été donnée à l'ange exterminateur de sévir, il ne distingue pas entre juste et méchant. » De la même manière, il se peut que le méchant profite de l'abondance qui s'épanche dans le monde grâce aux justes.

Cependant, en vérité, au-delà des modes au travers desquelles œuvre la Providence, celle-ci est fondamentalement une. Une seule souveraineté régit le monde et ce n'est qu'à la mesure du regard humain qu'elle se cache ou se dévoile et qu'elle semble revêtir des modalités diverses.

Le mode dévoilé comporte danger et espérance. D'une part, Israël bénéficie d'une Providence miraculeuse, manifestation d'une grande bonté car la vie de l'homme s'en trouve facilitée et plus aucun doute ne l'assaille ; mais d'autre part, cela doit se mériter et toute faute doit être évitée, et là est le danger : dans ces circonstances, le moindre écart de conduite prend des dimensions gigantesques avec des conséquences d'une extrême gravité et un châtiment en proportion.

Ce dévoilement de bonté et la possibilité même que la Présence divine repose sur Israël de façon manifeste prouvent certes que les Enfants d'Israël sont fils de Dieu, qui n'a nulle intention de les détruire. L'expression « de peur que Je t'anéantisse en chemin » n'est que l'énoncé de ce qui aurait dû se produire – à Dieu ne plaise – s'ils se rebellaient contre la parole divine. Mais ce qui se produit en réalité, c'est que lorsqu'Israël ne se conduit pas en harmonie avec la volonté de Dieu, Il ne les détruit pas mais retire d'eux Sa Présence. Dès lors, les fautes prennent une envergure moindre, car elles ne se produisent pas sur fond de Providence dévoilée et perdent donc leur caractère de révolte. Ainsi s'expliquent les versets de Ki Tissa.

La perspective, ici, est inverse. Ce serait une erreur de croire que parce que la Providence est occultée, il serait permis à Israël de faire ce qu'il veut et de s'écarter de la voie que Dieu lui trace. En effet, même s'Il se cache, Dieu ne le quitte pas : « Mon Nom est en lui ! » Il S'est quelque peu éloigné, un écran Le sépare en quelque sorte de nous, qui nous empêche de distinguer Sa présence. Dans ces conditions, les conséquences des actes ne sont pas immédiates. Le châtiment tarde et la récompense du juste lui est gardée pour le monde qui vient et le

méchant aura son compte dans la géhenne. Mais en ce monde, on ne perçoit pas le fonctionnement du système de rétribution à l'échelle individuelle. À l'échelle collective, cependant, le Saint béni soit-Il a établi une règle absolue : quand Israël faute, il souffre ! Il nous prévient donc : « ne l'irrite pas, car il [l'ange] ne pardonnera pas votre faute. »
La modalité du dévoilement de la Présence divine à laquelle les Patriarches ont accédé est appelée du Nom divin *El Chaddaï* (parfois traduit par « le Tout-Puissant ») parce que leur réussite s'est faite au travers des conduites naturelles[223] ; c'est aussi la raison pour laquelle leur existence fut marquée par des hauts et des bas : Abraham se trouva contraint de descendre en Égypte, Isaac erra de lieu en lieu, Jacob partit deux fois en exil. Et cela étant, il ne fait pas de doute que, dans une perspective globale, ils ont bénéficié de la protection de la Providence et que leur histoire a conduit à la formation du peuple d'Israël.
L'ange Meṭaṭron appartient lui aussi à la catégorie de ceux qui ne fautent pas et il est aussi le scribe qui note les mérites d'Israël. Il est semblable en cela au prophète Élie, personnage sévère qui prend sans réserve fait et cause pour Dieu, quoi qu'il en coûte, mais dont l'amour pour Israël est aussi sans limites et qui est l'annonciateur de la Délivrance. Quel lien entre eux ? Israël est le trésor de Dieu, il porte le Nom de Hachem dans le monde et nul autre que lui ne peut assurer cette tâche. L'amour de Dieu, c'est-à-dire le désir de voir Son projet pour le monde aboutir à sa fin heureuse, passe par Israël, car il n'existe pas d'autre voie. Il s'ensuit qu'il existe deux conséquences à l'objectif divin qu'Israël accomplisse la volonté de Dieu : 1) qu'il faille soutenir et souligner les conduites positives d'Israël ; 2) l'empêcher de chuter par cause de la faute. C'est la raison pour laquelle le peuple d'Israël est persécuté en ce monde et qu'il ne peut être « comme toutes les nations » – à Dieu ne plaise !
Être guidé par l'ange Meṭaṭron a pour but de perpétuer la pérennité d'Israël en ce monde au travers de l'invisible Providence divine.

---

[223] Voir le commentaire de Nahmanide sur le début de Vaéra.

כב כִּי אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקֹלוֹ
וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר וְאָיַבְתִּי
אֶת־אֹיְבֶיךָ וְצַרְרְתִּי אֶת־צֹרְרֶיךָ׃

כב אֲרֵי אִם קַבָּלָא תְּקַבֵּיל
לְמֵימְרֵיהּ וְתַעֲבֵיד כֹּל
דַּאֲמַלֵּיל וְאֶסְנֵי יָת סָנְאָךְ
וְאַעֵיק לְדַמְעִיקִין לָךְ׃

22 Car si écouter, tu écoutes sa voix, et si tu accomplis tout ce que Je te parlerai, Je me ferai l'ennemi de tes ennemis et Je persécuterai tes persécuteurs.

Rachi	רש"י
(22) **JE PERSÉCUTERAI.** Comme le rend le Targoum Onqélos : « J'opprimerai. »	(כב) **וְצַרְתִּי**. כְּתַרְגּוּמוֹ וְאָעִיק:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique, en citant le Targoum[224], que le verbe doit être rattaché ici à la notion d'oppression et de persécution. Le terme araméen du Targoum est l'équivalent de l'hébreu qui signifie oppression.

224 D'après le Mizrahi.

כג כִּי־יֵלֵךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ וְהֵבִיאֲךָ
אֶל־הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי
וְהַכְּנַעֲנִי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי
וְהִכְחַדְתִּיו: כד לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה
לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם וְלֹא
תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם כִּי הָרֵס
תְּהָרְסֵם וְשַׁבֵּר תְּשַׁבֵּר מַצֵּבֹתֵיהֶם:

כג אֲרֵי יְהָךְ מַלְאֲכִי קֳדָמָךְ וַיַעֵילִנָּךְ לְוָת אֱמוֹרָאֵי וְחִתָּאֵי וּפְרִזָּאֵי וּכְנַעֲנָאֵי חִוָּאֵי וְיבוּסָאֵי וַאֲשֵׁיצִינּוּן: כד לָא תִסְגּוֹד לְטָעֲוָתְהוֹן וְלָא תִפְלְחִנִּין וְלָא תַעֲבִיד כְּעוּבָדֵיהוֹן אֲרֵי פַּגָּרָא תְּפַגְּרִנּוּן וְתַבָּרָא תְּתַבַּר קָמָתְהוֹן:

23 Lorsque Mon ange, marchant devant toi, t'aura mené chez l'Amorréen, le Héthéen, le Phérézéen, le Cananéen, le Hévéen, le Jébuséen et que Je l'aurai exterminé, 24 tu ne te prosterneras pas à leurs dieux, et tu ne les serviras pas et tu n'agiras pas selon leurs agissements ; mais détruire, tu les détruiras et briser tu briseras leurs stèles.

Rachi	רש"י
(24) **DÉTRUIRE, TU LES DÉTRUIRAS.** Ces divinités.	(כד) **הָרֹס תְּהָרְסֵם.** לְאוֹתָם אֱלֹהוּת:

_____ Éclaircissement _____

Le verset dit aussi « tu n'agiras pas selon leurs agissements » et il s'agit de la conduite idolâtre des habitants du pays. On pourrait donc comprendre que ce sont ces idolâtres que le verset ordonne de détruire. Ce serait une erreur, dit Rachi. Ce verset enseigne ici l'obligation de

détruire ces représentations des dieux et ces idoles, et de briser les pierres de leurs stèles.

Rachi	רש"י
LEURS STÈLES. Des pierres qu'ils ont dressées pour se prosterner devant elles.	**מַצֵּבוֹתֵיהֶם.** אֲבָנִים שֶׁהֵם מַצִּיבִין לְהִשְׁתַּחֲוֹות לָהֶם:

_____ Éclaircissement _____

Ce sont les pierres érigées par les idolâtres et qui servent à leur culte.

_____ Questionnement _____

Une certaine logique nous conduirait à penser que seuls devraient être détruits les objets voués de par leur fabrication même aux cultes idolâtres. Mais ces idolâtres n'auraient pas le pouvoir de rendre interdites des pierres restées en leur état naturel initial mais qui ont seulement été dressées pour servir à leur culte. Le verset enseigne que cette distinction n'a pas lieu d'être : les idoles fabriquées de main d'homme et les pierres dressées comme des menhirs, tout ce qui a servi au culte idolâtre doit être brisé et détruit.

Ce commandement révèle l'extrême danger que la Thora attache à l'idolâtrie. Il ne suffit pas de ne pas vouer un culte à la divinité étrangère. Nous devons la déraciner et en effacer toute trace. La tendance idolâtre est innée en l'homme car il est sensible aux forces dont il sait qu'elles sont là et qu'elles gouvernent le monde. Il ressent le besoin de leur faire allégeance tout en cherchant à leur donner sa propre apparence. Il souhaite, par son culte, s'assurer les faveurs de ces forces qui servent ses propres besoins et ses propres désirs et ainsi, artificiellement, faire de sa volonté privée la volonté de la divinité. Puissante attraction d'un culte qui permet de satisfaire la tendance religieuse innée en l'homme et l'assouvissement de ses instincts.

כה וַעֲבַדְתֶּם אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת־לַחְמְךָ וְאֶת־מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ׃ ס שביעי כו לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה וַעֲקָרָה בְּאַרְצֶךָ אֶת־מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא׃

כה וְתִפְלְחוּן קֳדָם יְיָ אֱלָהֲכוֹן וִיבָרֵיךְ יָת מֵיכְלָךְ וְיָת מִשְׁתְּיָךְ וְאַעְדֵּי מַרְעִין בִּישִׁין מִבֵּינָךְ׃ ס

כו לָא תְּהֵי תָּכְלָא וְעַקְרָא בְּאַרְעָךְ יָת מִנְיַן יוֹמָךְ אַשְׁלֵים׃

25 Et vous servirez Hachem votre Dieu ; et Il bénira ton pain et ton eau et J'ôterai toute maladie du milieu de toi.
26 Il n'y aura pas de femme privée d'enfants, nulle ne sera stérile dans ton pays ; Je comblerai la mesure de tes jours.

Rachi	רש"י
(26) **IL N'Y AURA PAS DE FEMME PRIVÉE D'ENFANTS.** Si tu accomplis Ma volonté. **PRIVÉE D'ENFANTS.** Une femme victime de fausse couche ou qui enterre ses enfants est appelée *mechakéla*.	(כו) **לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה.** אִם תַּעֲשֶׂה רְצוֹנִי: **מְשַׁכֵּלָה.** מַפֶּלֶת נְפָלִים אוֹ קוֹבֶרֶת אֶת בָּנֶיהָ קְרוּיָה מְשַׁכֵּלָה:

_____ Éclaircissement _____

Ce verset commence un passage nouveau de la Thora[225]. Il eut donc été normal de penser qu'un nouveau sujet était ici abordé, sans rapport avec les versets précédents. Il y aurait donc ici une nouvelle promesse,

[225] Dans le texte des rouleaux de la Thora, il y a entre ce verset et le suivant un espace de neuf caractères, ce qu'on appelle « paracha fermée ».

inconditionnelle : « Il n'y aura pas de femme privée d'enfants, nulle ne sera stérile dans ton pays ! »
Rachi n'explique pas ainsi ce verset. Bien qu'il s'agisse effectivement d'un nouveau passage, ce verset se relie pourtant au verset précédent et la bénédiction promise ici a pour condition « vous servirez Hachem votre Dieu »[226].
Rachi a déjà donné en Genèse XXVII, 45 l'indication lexicale suivante : quelqu'un qui enterre ses enfants est appelé *chakoul*.

_____ Questionnement _____

Si, du point de vue du contenu, ce verset est lié au précédent, pourquoi en est-il séparé par l'indication massorétique qu'ici commence une nouvelle section ?
Peut-être l'espace entre les deux versets n'a pas pour objet de faire séparation entre les passages mais seulement entre les bénédictions promises dans l'un et dans l'autre, entre la bénédiction de l'eau, du pain et de la santé et la bénédiction de l'avenir assurant une fécondité et une fertilité sans obstacles et sans adversité et une longévité plénière. La première bénédiction concerne la qualité de vie tandis que la deuxième concerne la vie elle-même et les deux sujets ne sont pas comparables. Cet espace nous enseigne à distinguer entre ce qui est important et ce dont l'importance est encore plus grande. Il y a ici une progression. Si par malheur nous ne servions pas Hachem, la qualité de vie serait la première abîmée ; ensuite, si par malheur nous ne nous reprenions pas, la vie elle-même serait touchée. Nous comprenons alors pourquoi l'espace est petit, désignant ce qu'on appelle par tradition une *paracha segoura*, « passage fermé », et non un grand espace qu'on appelle au contraire « passage ouvert » qui fait vraiment séparation entre les deux sections avec passage à la ligne.

[226] D'après le Mizrahi.

כז אֶת־אֵימָתִי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ
וְהַמֹּתִי אֶת־כָּל־הָעָם אֲשֶׁר תָּבֹא
בָּהֶם וְנָתַתִּי אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ אֵלֶיךָ
עֹרֶף׃

כז יָת אֵימָתִי אֲשַׁלַּח קֳדָמָךְ
וַאֲשַׁגִּישׁ יָת כָּל עַמָּא דְּאַתְּ
אָתֵי לְאָנָחָא קְרָבָא בְּהוֹן
וְאֶמְסַר יָת כָּל בַּעֲלֵי דְּבָבָךְ
קֳדָמָךְ מַחְזְרֵי קְדָל׃

27 Mon épouvante Je l’enverrai devant toi et Je frapperai de stupeur tout le peuple où tu pénétreras et Je donnerai vers toi la nuque de tous tes ennemis.

Rachi

(27) **JE FRAPPERAI DE STUPEUR.** Le mot *véhamothi* correspond à *vehamamti*, que le Targoum Onqélos traduit par : « Je plongerai dans la confusion ». Il en va ainsi de tous les verbes « géminés », dont la deuxième et la troisième partie du radical sont constituées de la même lettre, et dont il arrive, lorsqu’ils sont employés au passé, que l’une de ces lettres s’élide et que celle qui reste soit vocalisée par un *daguech* et un *ḥolam*, comme ici dans *vehamoti*, de la même racine que : « la roue de son char passe dans la confusion (*vehamam*) » (Isaïe XXVIII, 28) ; « je me suis tourné (*vesaboti*) » (Ecclésiaste II, 20), de la même racine que : « il a fait le tour (*vessavav*) de Beith El » (I Samuel VII, 16) ; « j’ai été

רש"י

(כז) **וְהַמּוֹתִי**. כְּמוֹ וְהָמַמְתִּי, וְתַרְגּוּמוֹ 'וַאֲשַׁגֵּשׁ'. וְכֵן כָּל תֵּבָה שֶׁפּוֹעֵל שֶׁלָּהּ בְּכֵפֶל אוֹת אַחֲרוֹנָה, כְּשֶׁתִּהַפּוֹךְ לְדַבֵּר בְּלָשׁוֹן פָּעַלְתִּי, יֵשׁ מְקוֹמוֹת שֶׁנּוֹטֵל אוֹת הַכְּפוּלָה וּמַדְגִּישׁ אֶת הָאוֹת וְנוֹקְדוֹ בִּמְלֵאפּוּ"ם, כְּגוֹן וַהַמּוֹתִי, מִגְּזֵרַת "וְהָמַם גִּלְגַּל עֶגְלָתוֹ" (ישעיה כח, כח). "וְסַבּוֹתִי" (קהלת ב, כ), מִגְּזֵרַת "וְסָבַב בֵּית אֵל" (שמואל א' ז, טז), "דַּלּוֹתִי" (תהלים קטז, ו), מִגְּזֵרַת "דָּלְלוּ וְחָרְבוּ" (ישעיה יט, ו). "עַל כַּפַּיִם חֲקוֹתֶיךָ" (שם מט, טז), מִגְּזֵרַת "חִקְקֵי לֵב". "אֶת מִי רַצּוֹתִי" (שמואל א' יב, ג), מִגְּזֵרַת "רִצַּץ עָזַב דַּלִּים" (איוב כ, יט).

Rachi

dans la misère (*daloti*) » (Psaumes CXVI, 9), de la même racine que : « les fleuves s'appauvriront (*dalalou*) et se dessécheront » (Isaïe XIX, 6) ; « je t'ai gravée (*ḥaqotikh*) sur les paumes » (Isaïe XLIX, 16), de la même racine que : « gravés (*ḥiqeqei*) dans le cœur » (Choftim V, 15) ; « qui ai-je opprimé (*ratzoti*) » (I Samuel XIII, 3), de la même racine que : « il a opprimé (*ritzatz*), abandonné les malheureux » (Job XX, 19).

Celui qui traduit *vehamoti* par : « je ferai mourir » commet une erreur, car si telle était la signification de ce mot, la lettre *hé* ne serait pas vocalisée par un *pataḥ* et la lettre *mèm* ne le serait pas par un *daguech* et un *ḥolam*. Le mot se dirait : *vehématti*, avec un *tzéré*, comme dans : « Et tu feras mourir (*vehématta*) ce peuple-ci » (Nombres XIV, 15), avec un *daguech* ponctuant la lettre *tav* comme tenant lieu de doublement de cette lettre, le premier *tav* faisant partie du radical du verbe : « mourir », et le second formant un suffixe comme dans *amartti* (« j'ai dit »), *ḥaṭatti* (« j'ai péché »), *ăssitti* (« j'ai fait »). De même, le second *tav* de

רש"י

וְהַמִּתַּרְגֵּם וַהֲמוֹתִי וָאֶקְטָל טוֹעֶה הוּא שֶׁאִלּוּ מִגְּזֵרַת מִיתָה הָיְתָה אֵין הֵ"א שֶׁלָּהּ בְּפַתָּ"ח וְלֹא מֵ"ם שֶׁלָּהּ מוּדְגֶּשֶׁת וְלֹא נְקוּדָה מְלֵאפוּ"ם. אֶלָּא וַהֲמֹתִי כְּגוֹן "וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה" (במדבר יד, טו), וְהַתָּי"ו מוּדְגֶּשֶׁת לְפִי שֶׁתָּבֹא בְּמָקוֹם ב' תָּוִי"ן. הָאַחַת נִשְׁרֶשֶׁת לְפִי שֶׁאֵין מִיתָה בְּלֹא תָּי"ו. וְהָאַחֶרֶת מְשַׁמֶּשֶׁת כְּמוֹ אָמַרְתִּי חָטָאתִי עָשִׂיתִי. וְכֵן וְנָתַתִּי הַתָּי"ו מוּדְגֶּשֶׁת שֶׁהִיא בָּאָה בְּמָקוֹם שְׁתַּיִם לְפִי שֶׁהָיָה צָרִיךְ שְׁלֹשָׁה תָּוִי"ן שְׁתַּיִם לִיסוֹד כְּמוֹ "בְּיוֹם תֵּת ה'" (יהושע י, יב), "מַתַּת אֱלֹהִים הִיא" (קהלת ג, יג)., וְהַשְּׁלִישִׁית לְשִׁמּוּשׁ:

Rachi

trois *tav* : deux appartenant au radical, comme dans : « le jour où Hachem a donné (*téth*) » (Josué X, 12), ou dans : « un don (*mattat*) de Elohim » (Ecclésiaste III, 13), et un troisième formant un suffixe.

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique longuement que le verbe *véhamoti* ne se rattache pas à la racine qui désigne la mort – éventualité déjà exclue par la traduction qui, une fois de plus, ne retient nécessairement qu'une dimension très restreinte de la polysémie et de l'ouverture du texte hébreu – et que le verset ne vient pas dire « Je ferai mourir tout le peuple… », mais « Je plongerai dans la confusion ». Nous reprendrons en détail la distinction dans le Questionnement.

Nous nous en tiendrons ici à l'analyse grammaticale proposée par Rachi – passionnante bien qu'un peu aride !

Rachi commence par dire que le verbe se rattache à la racine *HMM* à l'indicatif du mode actif *(qal)*. La conjugaison habituelle devrait donc donner ici *vehamameti*. Qu'est donc devenu le *mem* manquant ? Et aussi, comment est-on passé à la vocalisation du *mem* restant en « o » avec un *ḥolam* ? Rachi rapporte la règle grammaticale selon laquelle lorsque la racine du verbe comporte une lettre redoublée, comme c'est le cas ici, l'une d'entre elles s'élide, la lettre restante recevant alors un *daguech* et se vocalisant « o ». C'est ainsi que *vehamamti* est devenu *vehamoti*.

Rachi en apporte pour preuve les verbes *vesaboti* de la racine *SBB*, *daloti* de la racine *DLL*, *ḥaqoti* de la racine *ḤQQ*, *ratzoti* de la racine *RaTZaTZ* ; dans tous ces cas, la lettre redoublée est tombée et la lettre restante a reçu un *daguech* et un *ḥolam*.

Rachi en vient à présent à repousser l'explication selon laquelle le verbe devrait être rattaché à la racine *MOT*, donnant à l'expression le sens de « Je tuerai ». Grammaticalement, explique Rachi, c'est une erreur, car alors le verbe aurait dû s'écrire *vehématti*[227].

[227] Au factitif.

Il explique pourquoi, dans ce cas, le *tav* doit prendre un *daguech* : en effet, le mot aurait dû porter le *tav* de son radical (*MOT*) plus le *tav* du pronom personnel de la première personne du singulier (*-ti*), les deux *tav* étant réunis en un seul, la condensation étant signalée par un *daguech* ; Rachi cite alors plusieurs exemples illustrant cette règle. Cependant, lorsque les deux dernières lettres du radical sont identiques, le mot devrait prendre trois *tav* ; l'une des lettres du radical s'élide et le mot sera écrit avec deux *tav*, l'un du radical et l'autre du suffixe pronominal, le premier portant *daguech*.

_____ Questionnement _____

N'aurions-nous pas dû nous attendre à ce qu'Hachem extermine ces peuples au lieu de les frapper seulement d'épouvante et de les mettre en déroute ?

Sans doute est-ce parce que le verset se situe dans un contexte d'imperfection de la part des Enfants d'Israël et que c'est l'ange qui les guide, au travers d'une Providence voilée. C'est pour cela que les ennemis ne seront pas éliminés, mais seulement frappés de stupeur et terrorisés. Ainsi les Enfants d'Israël pourront achever par eux-mêmes le commandement divin. De plus, le livre de Josué témoigne du fait que de nombreux habitants du pays sont restés sur place et ne sont pas morts.

Rachi	רש"י
LA NUQUE. Ils fuiront devant toi et te présenteront leur nuque.	**עֹרֶף.** שֶׁיָּנוּסוּ מִלְּפָנֶיךָ וְיַהֲפְכוּ לְךָ עָרְפָּם:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « Je donnerai vers toi la nuque de tous tes ennemis » n'est pas clairement compréhensible. Quelle bénédiction y a-t-il là ?
C'est, dit Rachi, une expression imagée, concrète : faisant volte-face pour fuir, tes ennemis te présenteront leur nuque.

_____ Questionnement _____

Il n'est pas dit que tu remporteras la victoire sur tes ennemis et qu'ils disparaîtront pour ne plus jamais t'importuner. S'agissant de la Providence au travers des lois de la nature, sous la conduite de l'ange, et non de la Providence miraculeuse, les ennemis seront seulement mis en déroute et non éliminés.

כח וְשָׁלַחְתִּי אֶת־הַצִּרְעָה לְפָנֶיךָ וְגֵרְשָׁה אֶת־הַחִוִּי אֶת־הַכְּנַעֲנִי וְאֶת־הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ׃

כח וְאֶשְׁלַח יָת עָרָעִיתָא קֳדָמָךְ וּתְתָרֵיךְ יָת חִוָּאֵי יָת כְּנַעֲנָאֵי וְיָת חִתָּאֵי מִן קֳדָמָךְ׃

28 J’enverrai devant toi le frelon, qui chassera le Hévéen, le Cananéen et le Héthéen de devant toi.

רש"י	Rachi
(כח) **הַצִּרְעָה**. מִן שֶׁרֵץ הָעוֹף וְהָיְתָה מַכָּה אוֹתָם בְּעֵינֵיהֶם וּמַטִּילָה בָּהֶם אֶרֶס וְהֵם מֵתִים. וְהַצִּרְעָה לֹא עָבְרָה אֶת הַיַּרְדֵּן: **וְהַחִתִּי וְהַכְּנַעֲנִי**. הֵם אֶרֶץ סִיחוֹן וְעוֹג לְפִיכָךְ מִכָּל ז' אוּמוֹת לֹא מָנָה כָּאן אֶלָּא אֵלּוּ. וְחִוִּי אַף עַל פִּי שֶׁהוּא מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה שָׁנוּ רַבּוֹתֵינוּ בְּמַסֶּכֶת סוֹטָה שֶׁעַל שְׂפַת הַיַּרְדֵּן עָמְדָה וְזֶרָקָה בָּהֶם מָרָה:	(28) **LE FRELON**. Sorte d’insecte volant qui les frappait à l’œil et y injectait un venin mortel. Le frelon n’a pas traversé le Jourdain. **ET LE HÉTHÉEN ET LE CANANÉEN**. Le Héthéen et le Cananéen dont il est question dans notre verset désignent le pays de Siḥon et de Ŏg. Aussi le texte ne mentionne-t-il ici que ces peuples parmi les sept nations. Quant au Hévéen, bien qu’il résidât en deçà du Jourdain, nos maîtres ont enseigné dans le traité Sota (36a) que le frelon se tenait au bord du Jourdain d’où il lui lançait son venin.

_____ Éclaircissement _____

Malgré la parenté phonétique des deux mots en hébreu, la *tzireăh* n’est pas une forme de maladie lépreuse *(tzaraăt)*. C’est un frelon à la piqûre venimeuse[228].

[228] Cf. Rachi sur Deutéronome VII, 20 qui laisse entendre que le frelon permettait essentiellement de débusquer les ennemis restés cachés en arrière et qui n’avaient pas fui.

Le verset ne mentionne que trois des sept peuples « cananéens » que le frelon chassera : le Hévéen, le Cananéen et le Héthéen. Or, c'est toute sa terre qu'Israël est appelé à conquérir comme le promet le verset 31. Pourquoi l'intervention du frelon se limite-t-elle à ces trois là ?
La réponse de Rachi se divise en deux : le Héthéen et le Cananéen désignent ici deux peuplades qui résidaient à l'est du Jourdain (ce qu'on appelle géographiquement la Transjordanie), dans les fiefs des rois Siḥon et Ŏg qui furent vaincus et conquis par Moïse lui-même à la quarantième année de la traversée du désert. Le Hévéen résidait quant à lui à l'ouest du Jourdain (géographiquement la Cisjordanie) en bordure du fleuve. Le frelon n'a pas traversé le Jourdain mais à lancé son dard et frappé le Hévéen depuis l'autre rive. Seuls ces trois peuplades ont donc été vaincues avec l'aide du frelon.

_____ Questionnement _____

La victoire obtenue à l'aide d'un frelon est une manifestation miraculeuse évidente. Ce n'est donc que du temps de Moïse que le frelon est intervenu. Le pays d'Israël lui-même a été conquis « naturellement », de vive force humaine, accompagnée de la prière adressée à Dieu pour bénéficier de Son aide. C'est pourquoi le frelon n'a pas traversé le Jourdain et n'a pas pénétré avec eux en Eretz Israël.
La guerre contre le Hévéen montre que, bien que l'essentiel de la Providence en Eretz Israël suive les lois de la nature, elle comportait des rémanences de la Providence miraculeuse.

כט לֹא אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן־תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרַבָּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה:

כט לָא אֲתָרִיכִנּוּן מִן קֳדָמָךְ בְּשַׁתָּא חֲדָא דִּלְמָא תְּהֵי אַרְעָא צָדְיָא וְתִסְגֵּי עֲלָךְ חַיַת בָּרָא:

29 Je ne le chasserai pas de devant toi en une seule année, que le pays ne devienne une désolation et que les bêtes sauvages se multiplient à tes dépens :

Rachi	רש"י
(29) **UNE DÉSOLATION**. Entièrement dépeuplé, car vous êtes peu nombreux et vous ne suffirez pas à le remplir.	(כט) **שְׁמָמָה**. רֵיקָנִית מִבְּנֵי אָדָם לְפִי שֶׁאַתֶּם מְעָט וְאֵין בָּכֶם כְּדֵי לְמַלֹּאוֹת אוֹתָהּ:

_____ Éclaircissement _____

Le mot *chémama*, traduit ici par « désolation », désigne un lieu dépeuplé, vide de présence humaine, locale ou de passage, et tout ce que les fuyards ont laissé derrière eux finit par tomber en ruines, comme en témoignent plusieurs versets de la Thora[229]. Et pourquoi après tout les ennemis ne décamperaient-ils pas tous ensemble et que le pays soit débarrassé d'eux ? Ne serait-ce pas idéal pour nous ? Non, dit Rachi, ce ne serait pas du tout idéal. Nous sommes peu nombreux par rapport aux peuples et nous ne pourrions pas remplir le pays au rythme nécessaire et la terre resterait désolée. Il faut donc que le processus soit prolongé.

_____ Questionnement _____

Nous voyons là aussi que la conquête du pays ne se ferait pas de façon miraculeuse mais suivant les lois de la nature.

[229] Voir par exemple Lévitique XXVI, 33 et Rachi *ad loc.*

Rachi	רש"י
ET SE MULTIPLIE À TES DÉPENS. Le mot *veraba* est au passé qu'un *vav* conversif transforme en futur.	וְרַבָּה עָלֶיךָ. וְתִרְבֶּה עָלֶיךָ:

_____ Éclaircissement _____

La forme du verbe est grammaticalement celle d'un passé transformé en futur par le *vav* conversif. Ce phénomène se répète des centaines de fois dans le texte biblique. Rachi ne le signale pas à chaque fois ; alors pourquoi ici ?
C'est semble-t-il parce que l'accent tonique est placé ici de manière inhabituelle. Dans un verbe au passé, l'accent est normalement placé sur l'avant-dernière syllabe alors qu'il est ici sur la dernière[230].

_____ Questionnement _____

Là encore, c'est un processus naturel que la Thora décrit.

[230] D'après *Lépchouṭo chel Rachi*.

ל מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ מִפָּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה וְנָחַלְתָּ אֶת־הָאָרֶץ׃

ל זְעֵיר זְעֵיר אֲתָרִיכִנּוּן מִן קֳדָמָךְ עַד דְּתִסְגֵּי וְתַחְסִין יָת אַרְעָא׃

30 Je l'expulserai de devant toi progressivement, jusqu'à ce que tu fructifies, tu puisses occuper tout le pays.

Rachi	רש"י
(30) **JUSQU'À CE QUE TU FRUCTIFIES.** Que tu te multiplies, à la manière d'un fruit, comme dans : « Fructifiez (*perou*) et multipliez » (Genèse I, 28).	(ל) **עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה.** תִּרְבֶּה, לָשׁוֹן פְּרִי כְּמוֹ "פְּרוּ וּרְבוּ" (בראשית א, כב):

_____ Éclaircissement _____

Dans son commentaire sur « fructifiez et multipliez » du verset 28 du premier chapitre de la Genèse, Rachi a expliqué que « fructifiez » devait être suivi de « multipliez » afin que l'on ne croie pas qu'il s'agissait de ne mettre au monde qu'un seul enfant, mais que chacun en enfanterait de nombreux.

Rachi explique ici que « fructifier » contient en son essence non seulement la fécondité du fruit mais aussi la fertilité de l'abondance[231].

[231] Lors de la création du monde, les deux dimensions de la bénédiction – continuité et accroissement – apparaissent séparément. Ici, d'après le contexte où c'est la dimension quantitative qui prend son importance, ce pourquoi la Thora a réuni les deux dimensions sous la même dénomination. Dans l'édition *Thorat Hayim* du Pentateuque, le commentaire de Rachi ne comporte pas « Que tu te multiplies », ce qui est étonnant, car le verset serait alors incompréhensible. Notre commentaire suit la version classique du texte de Rachi.

לא וְשַׁתִּי אֶת־גְּבֻלְךָ מִיַּם־סוּף וְעַד־יַם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד־הַנָּהָר כִּי ׀ אֶתֵּן בְּיָדְכֶם אֵת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגֵרַשְׁתָּמוֹ מִפָּנֶיךָ׃

לא וַאֲשַׁוִּי יָת תְּחוּמָךְ מִיַּמָּא דְּסוּף וְעַד יַמָּא דִּפְלִשְׁתָּאֵי וּמִמַּדְבְּרָא עַד פְּרָת אֲרֵי אֶמְסַר בִּידְכוֹן יָת יָתְבֵי אַרְעָא וּתְתָרֵיכִנּוּן מִן קֳדָמָךְ׃

31 Je fixerai tes frontières depuis la mer des Joncs jusqu'à la mer des Philistins et depuis le Désert jusqu'au Fleuve ; car Je livrerai en ta main les habitants de cette contrée et tu les chasseras de devant toi.

Rachi	רש"י
(31) **JE FIXERAI.** Le mot *vechatti* vient de la racine *chit*. La lettre *tav* porte un *daguech* car elle tient lieu de deux *tav* : le premier faisant partie de la racine, le second formant un suffixe.	(לא) **וְשַׁתִּי**. לְשׁוֹן הַשָּׁתָה, וְהַתָּי"ו מוּדְגֶּשֶׁת מִפְּנֵי שֶׁבָּאָה תַּחַת שְׁתַּיִם שֶׁאֵין שִׁיתָה בְּלֹא תָּי"ו וְהָאַחַת לְשִׁמּוּשׁ:

_____ Éclaircissement _____

Le verbe utilisé par le verset, *vechatti*, signifie placer, mettre[232] avec une connotation de stabilité, c'est pourquoi nous traduisons par « Je fixerai tes frontières ». Le radical du verbe est *CHiT*.

Rachi explique pourquoi la lettre *tav* porte un *daguech* fort. Grammaticalement, le verbe devrait avoir en terminale le *tav* du radical, suivi du suffixe pronominal de la première personne du singulier, ce qui donnerait *vechateti*. Mais lorsque deux lettres identiques se suivent, la

[232] C'est ainsi que Rachi a expliqué ci-dessus le verbe *chiti* du verset 1 du chapitre 10, « afin que Je place mes signes… »

première étant vocalisée par un *cheva* quiescent (ce qui équivaut à une absence de vocalisation), les deux lettres se condensent en une seule marquée par un *daguech* comme trace de l'élision[233].

Rachi	רש"י
JUSQU'AU FLEUVE. L'Euphrate.	עַד הַנָּהָר. פְּרָת:

_____ Éclaircissement _____

Le fleuve, avec l'article défini désigne ce fleuve célèbre et bien connu : l'Euphrate déjà mentionné comme étant la limite nord-est du territoire promis par Dieu à Abraham lors de l'alliance « entre les morceaux » (Genèse XV, 18) : « à ta descendance J'ai donné cette terre depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate. »

Rachi	רש"י
TU LES CHASSERAS. Le verbe *veguérachtamo* est au passé qu'un *vav* conversif transforme en futur.	וְגֵרַשְׁתָּמוֹ. וּתְגָרְשֵׁם:

_____ Éclaircissement _____

Le texte de la Thora use ici d'une forme verbale archaïque, le suffixe *mo* étant le pronom personnel de la troisième personne du pluriel, comme par exemple (Psaumes LXXXIII, 14) : « fais d'eux *(chitémo)* comme un tourbillon… »

[233] Voir Rachi sur le verset 27 ci-dessus, *apud* « Je frapperai de stupeur ».

לב לֹא־תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית׃ לג לֹא יֵשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ פֶּן־יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ׃ פ

לב לָא תִגְזַר לְהוֹן וּלְטָעֲוָתְהוֹן קְיָם׃ לג לָא יִתְבוּן בְּאַרְעָךְ דִּלְמָא יְחַיְבוּן יָתָךְ קֳדָמַי אֲרֵי תִפְלַח יָת טָעֲוָתְהוֹן אֲרֵי יְהוֹן לָךְ לְתַקְלָא׃ פ

32 Tu ne feras de pacte avec eux ni avec leurs divinités.
33 Ils ne résideront pas dans ton pays de peur qu'ils te fassent fauter contre Moi ; car tu serviras leurs dieux et ce serait pour toi un écueil.

Rachi	רש"י
(33) **CAR TU SERVIRAS…** Les deux conjonctions *ki* de ce verset tiennent lieu de *achèr* (« lorsque »). Cet emploi est fréquent et correspond à l'une des quatre significations de ce mot, tout comme *im* dans : « et si (*veïm*) tu approches à Hachem l'oblation des prémices… » (Lévitique II, 14), où il s'agit d'une obligation.	(לג) **כִּי תַעֲבֹד וְגוֹ'**. הֲרֵי אֵלּוּ כִּי מְשַׁמְּשִׁין בְּמָקוֹם אֲשֶׁר וְכֵן בְּכַמָּה מְקוֹמוֹת וְזֶהוּ לָשׁוֹן אִי שֶׁהוּא אֶחָד מִד' לְשׁוֹנוֹת שֶׁהַכִּי מְשַׁמֵּשׁ. וְגַם מָצִינוּ בְּהַרְבֵּה מְקוֹמוֹת אִם מְשַׁמֵּשׁ בְּלָשׁוֹן אֲשֶׁר כְּמוֹ וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים שֶׁהוּא חוֹבָה:

_____ Éclaircissement _____

Pour comprendre la structure du verset il faut le considérer en son entier :

> « Ils ne résideront pas dans ton pays de peur qu'ils te fassent fauter contre Moi ; car tu adorerais leurs dieux et (car) ce serait pour toi un écueil. »

Que signifie exactement l'expression traduite par « car tu adorerais leurs dieux » et quelle est sa fonction dans le verset ?
Rachi a souvent rappelé dans son commentaire le fait que la conjonction *ki* peut avoir quatre significations différentes dans la Thora : si, peut-être, mais, car[234].
La conjonction introduit souvent une subordonnée explicative et elle est alors traduite par « car ». Mais ici, ce sens ne peut être retenu parce que la principale a déjà évoqué l'éventualité « de peur qu'ils te fassent fauter » et si la subordonnée était prise à titre d'explication, il y aurait double emploi. On ne peut pas non plus retenir le sens de « peut-être » car il n'y a pas d'incertitude en la matière mais une évidence : si tu sers leurs dieux, cela te sera un écueil !
C'est pourquoi, selon Rachi, le sens à retenir est celui de « si » qui est l'une des quatre acceptions de *ki*, et qui possède lui-même le sens de « lorsque », comme dans le verset « et si tu apportes une oblation de prémices » qui signifie « lorsque tu apporteras », car il s'agit d'une obligation qui ne dépend pas du bon vouloir. Et c'est aussi en ce sens qu'il faut l'entendre ici.
Le sens du verset devient donc :

> « Ils ne résideront pas dans ton pays parce qu'ils te feraient peut-être fauter contre Moi (quand ?) lorsque tu adorerais leurs dieux et lorsque ce serait pour toi un écueil. »

Autrement dit, si tu permets aux païens de résider dans ton pays, ils risquent de te faire fauter ; cela se produirait si tu les laissais s'approcher de toi et devenir pour toi un écueil au point que tu en arriverais à adorer leurs dieux.

---

[234] Voir ci-dessus XXIII, 5 sur « lorsque tu verras l'âne de ton ennemi ». Nous avons développé cette règle en en donnant des exemples dans notre commentaire sur Vayéra (Genèse XVIII, 15). (Voir *Les Lumières de Rachi*, *Vayéra*, pages 84-86.)

_____ Questionnement _____

Il semble préférable de considérer que Rachi ne prend que le premier *ki* du verset au sens de « lorsque », le deuxième gardant le sens de « car » : « tu adoreras leurs dieux parce que les païens te seront un écueil. »
D'ailleurs, les versions exactes du commentaire de Rachi, l'incipit porte « tu adorerais, etc. » et les mots « ce serait pour toi un écueil » n'y figurent pas, ce qui conforte notre hypothèse.

כד א וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל־יְיָ אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֹק:

א וּלְמֹשֶׁה אֲמַר סַק לִקְדָם יְיָ אַתְּ וְאַהֲרוֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִין מִסָּבֵי יִשְׂרָאֵל וְתִסְגְּדוּן מֵרַחִיק:

1 Or, à Moïse Il avait dit : « Monte vers Hachem, avec Aharon, Nadav et Avihou, et soixante-dix des Anciens d'Israël et vous vous prosternerez à distance.

Rachi	רש"י
(1) **OR, À MOÏSE IL AVAIT DIT : MONTE.** Ce passage a été dit avant les Dix Commandements, et c'est le quatre Sivan qu'il lui a été dit de monter.	(א) **וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר.** פָּרָשָׁה זוֹ נֶאֱמְרָה קוֹדֶם עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת וּבְד' בְּסִיוָן נֶאֱמַר לוֹ עֲלֵה (שבת פח ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Rachi considère que tout ce passage jusqu'à la fin du chapitre n'a pas été écrit dans l'ordre chronologique. Nous nous proposons ici d'ordonner les versets d'après son approche :

Les versets 1 à 3 et la première moitié du verset 4 ont été dits le quatre Sivan.

Moïse a été invité à monter seul sur la montagne ; Aharon, Nadav et Avihou et soixante-dix Anciens ont été invités à l'accompagner une partie du chemin : « et vous vous prosternerez à distance. » (Verset 1)

Le même jour, Moïse est redescendu, et a donné au peuple les commandements de séparation et de limitation en préparation au

don de la Thora ; il leur a aussi rappelé les sept lois noahides, ainsi que les *mitzvoth* déjà données à Mara. (verset 3)
Ce même jour aussi, Moïse a rédigé le texte de la Thora depuis « Au commencement » jusqu'à ce moment-là, et les *mitzvoth* données à Mara. (Verset 4)

La deuxième moitié du verset 4 (« Et il se leva tôt matin... ») et les versets 5 à 8 relatent des événements qui ont eu lieu le cinq Sivan.

Moïse construit un autel et érige douze stèles, offre des sacrifices, lit le Livre de l'Alliance (qu'il a écrit la veille), asperge de sang le peuple et contracte avec eux l'Alliance.

Les versets 9 à 11 reviennent au quatre Sivan.

Ces versets parlent de Nadav et Avihou, des soixante-dix Anciens montés avec Moïse en chemin vers la montagne le quatre Sivan (ci-dessus verset 1), ainsi que du spectacle dont ils ont été témoins / et de la vision qu'ils ont eue.

Les versets 12 à 14 se situent le jour du don de la Thora, immédiatement après les Dix Commandements (nous expliquerons plus loin que le verset 14 précède chronologiquement le verset 13).

Nos maîtres sont en désaccord à propos des versets 15 à 18. Certains disent qu'il s'agit des jours entre le premier jour du mois de Sivan et le don de la Thora (qui a eu lieu le 6 Sivan) et d'autres qu'il s'agit des jours ayant suivi le don de la Thora ; voir notre commentaire sur ces versets.

Ce passage est parallèle à la description donnée dans la paracha de Yithro avant le don de la Thora (chapitre XIX) ; Rachi veille, pour ces versets aussi, à rétablir l'ordre des événements. La paracha de Yithro décrit les jours depuis le premier jour de Sivan jusqu'au quatre du mois, mais ne relate rien concernant le cinq du mois, tandis qu'ici la Thora décrit plus en détail ce qui s'est passé le quatre et aussi le cinq Sivan.

L'expression « Or, à Moïse il dit » est au passé, ce qui prouve qu'il s'agit d'une description d'événements qui ont eu lieu précédemment. Autrement, c'est la formule habituelle qui aurait dû être utilisée : « Et Hachem dit à Moïse… »

_____ Questionnement _____

Il faut comprendre pourquoi la Thora a scindé en deux la relation des événements qui se sont produits avant le don de la Thora, en écrivant une partie dans la paracha de Yithro selon l'ordre chronologique et une autre partie seulement à la fin de la paracha de Michpatim, après avoir décrit le don de la Thora lui-même.

L'examen des versets et du commentaire de Rachi permet de constater que le don de la Thora comporte deux aspects : 1) la Révélation de la puissance divine qui ne permet pas à l'homme de s'exprimer. 2) L'invitation à l'homme d'être associé à la Création.

Dans la paracha de Yithro, l'accent est mis sur la première de ces deux dimensions, tandis qu'ici c'est la seconde qui visée.

D'une part, la Révélation est nécessaire au monde et elle doit se produire que ce soit de plein gré ou sous la contrainte. D'autre part, il incombe à l'homme de sanctifier le monde.

La description du don de la Thora dans la paracha de Yithro souligne la puissance de la Révélation ; c'est pourquoi la demande du peuple d'Israël au troisième jour : « Nous voulons voir notre roi ! » et entendre par eux-mêmes la parole d'Hachem et non par l'intermédiaire d'un messager n'a pas été explicitement mentionnée (ou rapportée, ou précisée)[235], mais seulement la réponse divine ordonnant au peuple d'Israël de se préparer à cela et de se sanctifier. Dans les descriptions de la paracha de Yithro, tout vient de haut en bas, et le peuple d'Israël doit obéir et accepter. C'est dans cette paracha que figurent les versets magnifiques décrivant la récompense promise à Israël s'il écoute la voix d'Hachem et accomplit Sa volonté.

Ici, dans la paracha de Michpatim, nous sommes témoins de l'Alliance, de la réciprocité. Nous entendons les Enfants d'Israël dire non

[235] Voir Rachi *ad loc* sur le verset 9, sur « les paroles du peuple ».

seulement « nous ferons[236] »mais aussi « nous entendrons[237] ». Nous ne nous contenterons pas d'obéir ; nous essayerons aussi de comprendre et d'adhérer.

Cette distinction nous permet de comprendre la différence entre la description de l'Événement dans la paracha de Yithro et celle que nous lisons ici. Dans la paracha de Yithro, c'est l'esprit de soumission du peuple d'Israël avant le don de la Thora qui est décrit. Dans ce passage, écrit après toutes les lois dont la réalisation dans le monde relève de la responsabilité de l'homme, la Thora s'étend sur l'importance de la coopération et de l'Alliance avec l'homme – et aussi sur les dangers de cette association comme le montre le passage concernant « les nobles d'Israël », Nadav et Avihou et les soixante-dix Anciens !

---

[236] *Ibid*. verset 8 : et tout le peuple répondit ensemble et il dit : tout ce qu'Hachem a parlé, nous le ferons. »

[237] Ci-après, verset 7 : « et ils dirent : tout ce qu'Hachem a parlé, nous ferons et nous entendrons. »

ב וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל־יְיָ וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ׃

ב וְיִתְקָרֵב מֹשֶׁה בִּלְחוֹדוֹהִי לִקְדָם יְיָ וְאִנּוּן לָא יִתְקָרְבוּן וְעַמָּא לָא יִסְקוּן עִמֵּיהּ׃

2 Et Moïse s'approchera lui seul vers Hachem et eux ne s'approcheront pas ; et le peuple, ils ne monteront pas avec lui. »

Rachi	רש"י
(2) **MOÏSE S'APPROCHERA LUI SEUL.** De la brume.	(ב) **וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ.** אֶל הָעֲרָפֶל׃

_____ Éclaircissement _____

Contrairement aux Anciens restés en arrière et qui ne sont pas montés, Moïse a reçu l'ordre de monter et de s'approcher d'Hachem. Mais s'approcher d'Hachem est impossible, puisqu'Il est tel un feu dévorant ; c'est pourquoi c'est de la brume qui marque le lieu de la Présence[238] que Moïse s'est approché.

_____ Questionnement _____

Même Moïse qui parla avec Hachem face à Face, ne peut s'approcher réellement de Lui, si ce n'est du dedans de la brume.

[238] Rachi fait allusion dans ses propos au verset 17 du chapitre XX de la paracha de Yithro : « Le peuple resta éloigné, tandis que Moïse s'approcha de la brume où était Dieu. »

ג וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל־דִּבְרֵי יְיָ וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְיָ נַעֲשֶׂה׃

ג וַאֲתָא מֹשֶׁה וְאִשְׁתַּעִי לְעַמָּא יָת כָּל פִּתְגָמַיָּא דַּיְיָ וְיָת כָּל דִּינַיָּא וַאֲתִיב כָּל עַמָּא קָלָא חַד וַאֲמַרוּ כָּל פִּתְגָמַיָּא דְּמַלֵּיל יְיָ נַעֲבֵיד׃

3 Moïse vint, et il relata au peuple toutes les paroles d'Hachem et toutes les lois ; et le peuple entier répondit d'une seule voix et ils dirent : « Tout ce qu'Hachem a parlé, nous le ferons. »

Rachi	רש"י
(3) **MOÏSE VINT ET IL RELATA AU PEUPLE.** Ce même jour.	(ג) **וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם.** בּוֹ בַּיּוֹם:

_____ Éclaircissement _____

Rachi nous a déjà appris dans la paracha de Yithro (ci-dessus, XIX, 3) que toutes les montées de Moïse sur la montagne ont eu lieu tôt matin et les redescentes au cours de la journée.

Rachi	רש"י
TOUTES LES PAROLES D'HACHEM. L'ordre de se séparer de leurs femmes et de marquer des limites.	**אֶת כָּל דִּבְרֵי ה'.** מִצְוָה פְּרִישָׁה וְהַגְּבָלָה:
ET TOUTES LES LOIS. Les sept lois noaḥides, le chabbat, le respect des père et mère, la vache rousse et l'institution	**וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים.** ז' מִצְוֹת שֶׁנִּצְטַוּוּ בְּנֵי נֹחַ. וְשַׁבָּת וְכִבּוּד אָב וָאֵם וּפָרָה אֲדוּמָה וְדִינִין שֶׁנִּתְּנוּ

Rachi	רש"י
de tribunaux, déjà donnés à Mara.	לָהֶם בְּמָרָה:

_____ Éclaircissement _____

Quelle est la différence entre « toutes les paroles d'Hachem » et « toutes les lois » ? Les « paroles d'Hachem » sont des instructions concernant le temps présent, alors que les « lois » sont des commandements pour les générations. Rachi explique donc que les « paroles d'Hachem » concernaient l'obligation pour les hommes de se séparer de leurs femmes trois jours avant le don de la Thora (la séparation[239]), et l'ordre de ne pas monter sur la montagne et de n'y point toucher (la limitation[240]). Les lois dont il est question ici, ce sont celles qu'Israël avait déjà reçues jusque-là[241].

De quelles *mitzvoth* est-il question ? Rachi explique qu'il s'agit des sept lois noahides, données à l'humanité à l'aube de son existence, ainsi que des lois données à Israël par le passé. Dans la paracha de Béchalaḥ, les Hébreux étaient arrivés en un lieu appelé Mara et il est dit à ce sujet : « là-bas Il lui imposa décret et loi » (ci-dessus XV, 25) ; les Sages expliquent que le « décret » est celui de la vache rousse et que « loi » désigne celles qui régissent les relations entre l'homme et son prochain. De même la *mitzva* du chabbat telle qu'elle découle des règles énoncées à propos du ramassage de la manne (ci-dessus XVI, 29-30). La relation des Dix Commandements de la paracha de Vaëtḥanan (Deutéronome V, 15) : « Honore ton père et ta mère ainsi que te l'a ordonné Hachem ton Dieu », laisse entendre que ce commandement avait déjà été donné auparavant.

---

239 Mentionnée ci-dessus XIX, 15.

240 Mentionné ci-dessus XIX, 12-13.

241 Il est impossible d'expliquer les « lois » *(michpatim)*, comme étant les commandements donnés dans la paracha de Michpatim, à propos desquelles il a été dit : « Et voici les lois que tu placeras devant eux », puisque d'après Rachi les versets dont il est traité ici correspondent à des événements qui se sont produits avant le don de la Thora.

_____ Questionnement _____

Quelle est donc la spécificité de que ces *mitzvoth* données à Israël avant le don de la Thora ?

Les sept lois noahides ont été données à l'humanité entière avant le don de la Thora car sans elles aucune société humaine n'est viable. De même, la *mitzva* du respect des parents est un commandement fondamental indispensable à la constitution d'une société convenable. Les lois régissant les relations interpersonnelles *(michpatim)* sont des règles raisonnables nécessaires à l'amendement du monde. S'y ajoutent encore avant le don de la Thora deux commandements : 1) Le chabbat, dévoilement pratique de la foi en un Dieu créateur ; or, sans cette foi, même les commandements raisonnables ne seront pas respectés. 2) Le commandement le plus difficilement compréhensible à la raison, appelé de ce fait « décret » parce qu'échappant à la logique classique, nous est aussi donné à un stade préliminaire à titre de mise en garde : il ne faut pas se fier à sa seule raison pour comprendre les *mitzvoth* qui relèvent de la volonté divine. La « vache rousse » rappelle que même les *michpatim* et les commandements raisonnables ne procèdent pas de la pensée humaine mais de la pensée de Dieu.

À son retour, Moïse a enseigné à Israël tous ces commandements pour le préparer à accéder au degré suprême en acceptant d'abord les lois fondamentales avant de s'élever en sainteté[242].

[242] D'après le *Beer Yitzḥaq*.

ד וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה
וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת
הָהָר וּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מַצֵּבָה לִשְׁנֵים
עָשָׂר שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

ד וּכְתַב מֹשֶׁה יָת כָּל
פִּתְגָמַיָּא דַיְיָ וְאַקְדִּים בְּצַפְרָא
וּבְנָא מַדְבְּחָא בְּשִׁפּוֹלֵי טוּרָא
וְתַרְתֵּי עַסְרֵי קָמָא לִתְרֵי
עֲסַר שִׁבְטַיָּא דְּיִשְׂרָאֵל׃

4 Moïse écrivit toutes les paroles d'Hachem. Et il se leva tôt matin et il érigea un autel au pied de la montagne, et douze stèles, pour les douze tribus d'Israël.

Rachi	רש"י
(4) **MOÏSE ÉCRIVIT**. Depuis (le mot) *Béréchit* jusqu'au don de la Tora, ainsi que les *mitzvoth* prescrites à Mara.	ד **וַיִּכְתֹּוב מֹשֶׁה**. מִבְּרֵאשִׁית וְעַד מַתָּן תּוֹרָה וְכָתַב מִצְוֹת שֶׁנִּצְטַוּוּ בְּמָרָה׃

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne précise pas le détail de ce que Moïse a écrit. Rachi explique que cet écrit se divise en deux : la partie « historique » de la Thora depuis les origines jusqu'à ce jour[243] ; et les commandements donnés jusque-là (voir ci-dessus).

Rachi le déduit de l'expression « toutes les paroles d'Hachem », c'est-à-dire tout ce qui était connu d'Israël jusqu'en ce jour, qu'il s'agisse de l'aspect historique ou législatif.

[243] Moïse a-t-il écrit (à ce moment-là) le récit de la venue de Jéthro ? Cela dépend de l'issue de la controverse rapportée par Rachi au début de la paracha de Yithro : est-il venu avant ou après le don de la Thora ?

_____ Questionnement _____

Selon les propos de Rachi, l'expression « les paroles d'Hachem » n'a pas le même sens dans ce verset et dans le verset précédent. Au verset précédent, elle désigne les instructions pratiques données aux Enfants d'Israël avant l'Événement du Sinaï, tandis qu'elle englobe ici toutes les lois de portée permanente !

Il est possible que lorsque les deux notions figurent côte à côte, « les paroles d'Hachem » et les *michpatim*, la première prend le sens d'instructions concernant le temps présent, à la différence des « lois » qui ont une portée constante. Lorsque l'expression « les paroles d'Hachem » figure seule, elle prend le sens général qui désigne le « Livre de l'Alliance » mentionné ci-après au verset 7 ; il va de soi qu'elle comprend les commandements donnés pour la durée de l'histoire.

Il reste pourtant à comprendre pourquoi la Thora se sert de la même expression en des sens différents.

Peut-être la Thora veut-elle nous enseigner que même une instruction spécifique à une situation donnée est importante pour l'avenir. Elle est sujette à être étudiée et scrutée pour en saisir la signification pour les générations futures. Et, à l'inverse, une loi qui se projette dans l'avenir possède aussi une dimension immédiate et une exigence déjà actuelle pour la conduite de l'homme d'aujourd'hui.

Les commandements de séparation et de délimitation donnés à la génération de la sortie d'Égypte lors de l'Événement du Sinaï et dont l'application est strictement réservée aux jours de la Révélation conservent un sens universel : séparation – avant de se livrer à des conduites de haute spiritualité, il est nécessaire de se sanctifier ; délimitation – il est nécessaire de savoir placer des limites à ne pas outrepasser, à ne pas pénétrer là où on n'a pas sa place. De même concernant le *michpatim*, il ne faut pas croire qu'il s'agisse de valeurs morales formant une sorte d'idéal qui ne sera accessible que dans un avenir indéfini où l'identité humaine aura été transfigurée. La parole d'Hachem s'inscrit dans le concret de l'existence, ici et maintenant.

Rachi	רש"י
ET IL SE LEVA DE BON MATIN. Le cinq Sivan.	**וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר**. בַּחֲמִשָּׁה בְּסִיוָן:

_____ Éclaircissement _____

Ce lever eut lieu le lendemain matin, cinq Sivan, veille du don de la Thora[244]. C'est de là que Rachi a appris que toutes les montées de Moïse sur la montagne ont eu lieu de bon matin (voir Rachi sur le verset 3 du chapitre XIX, ci-dessus).

[244] Rachi écrit plus haut (XIX, 11) : « et le cinq, Moïse érigea l'autel et les douze stèles au pied de la montagne.

ה וַיִּשְׁלַח אֶת־נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַיְיָ פָּרִים:

ה וּשְׁלַח יָת בְּכוֹרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאַסִּיקוּ עֲלָוָן וְנַכִּיסוּ נִכְסַת קֻדְשִׁין קֳדָם יְיָ תּוֹרִין:

5 Et il envoya les jeunes gens d'Israël et ils élevèrent des holocaustes et immolèrent des immolations offrandes de paix, des taureaux pour Hachem.

Rachi	רש"י
(5) **LES JEUNES GENS.** Les premiers-nés.	(ה) **אֶת נַעֲרֵי.** הַבְּכוֹרוֹת (תרגום אונקלוס):

_____ Éclaircissement _____

Dans la paracha de Bamidbar (Nombres, III, 12), Rachi explique que, jusqu'à la faute du veau d'or, c'étaient les fils premiers-nés de chaque famille qui assuraient le service divin. Après la faute, ils ont été remplacés dans cette tâche par les Lévites et les cohanim qui devaient servir dans le sanctuaire.

_____ Questionnement _____

Nahmanide s'est étonné : pourquoi appelle-t-on ici les Premiers-nés « jeunes gens » ? N'y avait-il pas parmi eux des premiers-nés déjà âgés ? Les premiers-nés sont dits « jeunes gens », explique-t-il, par rapport aux soixante-dix Anciens, les « nobles » des Enfants d'Israël, dont il sera question par la suite ; la Thora relate qu'ils ont été invités à s'approcher plus près de la montagne que le reste du peuple du fait de leur sagesse, tandis que les premiers-nés n'ont pas été élus pour leurs qualités morales ou intellectuelles. Leur statut est de nature. C'est pour cela qu'ils sont appelés « jeunes gens ». Disons, pour éclairer ce commentaire, que la Thora veut souligner ici que les jeunes gens représentent le peuple et que l'alliance n'a pas été conclue spécialement

avec les Sages mais avec la collectivité concrète dans son ensemble, toute la population. Et si les jeunes gens ont été mis en avant, c'est parce qu'ils représentent la génération d'avenir.

ו וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם בָּאַגָּנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ׃

ו וּנְסִיב מֹשֶׁה פַּלְגוּת דְּמָא וְשַׁוִי בְּמִזְרְקָיָא וּפַלְגוּת דְּמָא זְרַק עַל מַדְבְּחָא׃

6 Et Moïse prit la moitié du sang, la mit dans des bassins et la moitié du sang il aspergea sur l'autel.

Rachi	רש"י
(6) **MOÏSE PRIT LA MOITIÉ DU SANG.** Qui donc l'avait partagé ? Un ange était venu et l'avait partagé.	(ו) **וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם.** מִי חִלְּקוֹ? מַלְאָךְ בָּא וְחִלְּקוֹ (ויקרא רבה פ"ו, ה):

_____ Éclaircissement _____

Rachi s'interroge à propos de l'expression « la moitié du sang ». Nous n'aurions pas de problème avec « une partie du sang » ou « près de la moitié », mais quand la Thora dit « la moitié », il faut comprendre « exactement la moitié ». Mais comment est-ce possible ? Comment parvenir à un tel degré de précision absolue ? Il faut, pour cela, des pouvoirs surnaturels : c'est un ange envoyé par Dieu qui s'en est chargé !

_____ Questionnement _____

Que veut nous enseigner ce midrach étonnant ? S'il faut que le sang de cette alliance soit exactement partagé, c'est que les deux parties doivent avoir aussi exactement les mêmes responsabilités en tant que partenaires de cette alliance. Israël devient maintenant associé à Dieu dans l'œuvre de la Création – à parts égales !

Mais pourquoi faire intervenir un ange ? Moïse lui-même n'a-t-il pas été l'agent de miracles extraordinaires ? Ne se pourrait-il pas qu'il ait reçu ici le don de partager le sang avec exactitude[245] ?
Sauf que si c'était Moïse qui partageait le sang, ce serait comme s'il était doté d'un pouvoir qui le placerait au-dessus des deux protagonistes de l'alliance. Ce serait lui qui, en quelque sorte, comme un juge, donnerait à chacun sa part. Or, Moïse ne peut-être en l'occurrence juge et partie et il représente ici le peuple d'Israël ; il est lui-même membre de cette alliance, dont Dieu est le roi. Bien qu'il y ait équilibre entre les deux parties, il n'y a pas égalité. La part d'Israël lui revient de par la décision divine d'associer l'homme à la réussite du projet du Créateur pour le monde.
Rachi enseigne donc ici que de cette alliance découle une responsabilité spécifique du peuple d'Israël. Mais Israël est le vassal et Dieu est son suzerain.

Rachi	רש"י
DANS DES BASSINS. Il y avait deux bassins, l'un pour la moitié du sang de l'holocauste et l'autre pour la moitié du sang des offrandes de paix dont il aspergera le peuple. D'où l'enseignement de nos maîtres : nos ancêtres sont entrés dans l'alliance par la circoncision, par le bain rituel et par l'aspersion du sang car il ne peut y avoir aspersion sans bain rituel.	**בָּאֲגָנוֹת.** שְׁתֵּי אֲגָנוֹת אֶחָד לַחֲצִי דָּם עוֹלָה וְאֶחָד לַחֲצִי דָּם שְׁלָמִים לְהַזּוֹת אוֹתָם עַל הָעָם. וּמִכָּאן לָמְדוּ רַבּוֹתֵינוּ שֶׁנִּכְנְסוּ אֲבוֹתֵינוּ לַבְּרִית בְּמִילָה וּטְבִילָה וְהַזָּאַת דָּמִים שֶׁאֵין הַזָּאָה בְּלֹא טְבִילָה (כריתות ט ע"א):

[245] Le midrach Lévitique Rabba (VI, 5) rapporte une discussion sur la question de savoir si c'est Moïse lui-même qui a mesuré exactement ou si un ange est venu qui lui a tenu la main. Il est donc évident que la question est porteuse d'enseignement.

_____ Éclaircissement _____

Le mot *agann* désigne un ustensile[246]. Au pluriel, cela signifie qu'il y en a au moins deux. Pourquoi donc faut-il partager la moitié du sang entre deux récipients ?

Rachi explique que l'un des bassins recueillait le sang de l'holocauste et le deuxième le sang de l'offrande de paix afin qu'ils ne se mélangent pas.

Il poursuit en développant la signification du cérémonial exposé ici, qui correspond à une sorte de « conversion » des Enfants d'Israël entrant dans l'Alliance avec Dieu. Celle-ci comporte trois éléments ; la circoncision : les Enfants d'Israël ont été circoncis en Égypte avant l'offrande du sacrifice pascal, ce qui est explicitement énoncée dans le livre de Josué (V, 5)[247] ; l'aspersion de sang : aspersion du sang sur l'autel (voir ci-après au verset 8 l'explication de ce rite) ; l'immersion : les rites sacrificiels ne peuvent être célébrés qu'en état de pureté. Étant donné qu'ils sont effectués ici au nom du peuple tout entier et pour lui, il lui fallait donc d'abord se purifier par le bain rituel.

_____ Questionnement _____

L'offrande de paix et l'holocauste n'ont pas la même signification. Le deuxième indique l'acceptation du joug de la souveraineté divine, la soumission à Sa volonté et la reconnaissance du fait que sans Dieu l'homme n'est rien. Par l'offrande de paix, l'homme affirme sa volonté de s'élever dans l'échelle de l'être et de se sanctifier.

Le Talmud[248] enseigne que chaque non-Juif qui se convertit traverse un cheminement semblable à celui que les Enfants d'Israël ont parcouru ici : circoncision, immersion et offrande. Quelle est la signification de ces trois exigences, nécessaires à la conversion ?

La circoncision est la marque d'appartenance au peuple d'Israël. Ce commandement a été donné au père de la nation encore avant le don de

---

[246] Cf. Rachi sur Nombres XXVIII, 6 : « faite au mont Sinaï – l'holocauste perpétuel a été mis en relation avec celui du mont Sinaï offert avant le don de la Thora, au sujet duquel il est écrit "il la mit dans des bassins", ce qui nous apprend qu'il requiert un récpient. »

[247] « Car ils étaient tous circoncis, le peuple qui sortit d'Égypte. »

[248] Traité Karétoth 9a. Voir aussi Maïmonide, Règles des relations interdites, chapitre XIII, règles 1 à 4.

la Thora pour nous enseigner que le judaïsme n'est pas une religion, mais le mode de vie d'une nation chargée d'une responsabilité particulière. La circoncision porte sur le membre où se concentrent les désirs de jouissance pour nous enseigner que le judaïsme vient les canaliser sans les supprimer, mais sans non plus leur permettre de nous gouverner et de dominer notre existence[249].

L'immersion est le moyen par lequel l'homme se purifie de l'impureté dont la nature n'est pas physique mais spirituelle. L'impureté et la pureté ne sont pas discernables à l'œil de chair. L'immersion a pour objet de déraciner la conception matérialiste selon laquelle rien d'autre n'existe que la matière concrète. Elle est le fondement de la foi en la réalité spirituelle, foi qui embrasse aussi l'existence de l'âme *(néchama)* et la résurrection des morts qui sont parmi les principaux articles de foi d'Israël.

L'offrande sacrificielle représente encore un degré supplémentaire, celui de la foi dans le fait qu'une relation est possible entre l'homme et Dieu. Or donc, un homme des nations qui désire rejoindre le peuple d'Israël doit prendre sur lui ces exigences : contrôler ses instincts, reconnaître l'existence des réalités spirituelles et de la possibilité de la relation à Dieu. Ce sont aussi les exigences dont la nation juive a été chargée lors de sa constitution.

---

[249] Voir notre commentaire sur la paracha de Lekh Lekha (Bibliophane/Daniel Radford, 2005, page 225 et suivantes) où nous développons encore d'autres significations de l'alliance de la circoncision.

ז וַיִּקַּח֙ סֵ֣פֶר הַבְּרִ֔ית וַיִּקְרָ֖א בְּאָזְנֵ֣י הָעָ֑ם וַיֹּאמְרוּ֙ כֹּ֣ל אֲשֶׁר־דִּבֶּ֣ר יְהוָ֔ה נַעֲשֶׂ֥ה וְנִשְׁמָֽע׃

ז וּנְסֵיב סִפְרָא דִּקְיָמָא וּקְרָא קֳדָם עַמָּא וַאֲמַרוּ כֹּל דְּמַלֵּיל יְיָ נַעֲבֵיד וּנְקַבֵּיל׃

7 Et il prit le livre de l'Alliance, et il lut aux oreilles du peuple et ils dirent : « Tout ce qu'Hachem a parlé, nous ferons et nous entendrons. »

Rachi	רש"י
(7) **Le livre de l'alliance.** Depuis « Au commencement » jusqu'au don de la Thora, ainsi que les *mitzvoth* prescrites à Mara.	ז **סֵפֶר הַבְּרִית.** מִבְּרֵאשִׁית וְעַד מַתַּן תּוֹרָה וּמִצְוֹת שֶׁנִּצְטַוּוּ בְּמָרָה:

_____ Éclaircissement _____

Qu'est-ce que le « Livre de l'Alliance » ? La Thora n'a pas encore été donnée et il n'existe encore aucun document écrit !
Il s'agit, dit Rachi, de ce que Moïse a écrit la veille, tel que relaté au verset 4 (voir ci-dessus notre commentaire) : l'histoire du monde depuis le Commencement jusqu'à la veille du don de la Thora et les lois promulguées à Mara.

_____ Questionnement _____

Les Sages du Talmud (Guittine 60a) discutent pour savoir si la Thora a été donnée d'un seul tenant ou segment par segment. Moïse a-t-il tout mis par écrit à la fin de la quarantième année juste avant sa mort, ou bien l'a-t-il rédigée au fur et à mesure, passage après passage et a-t-il réuni le tout en un seul « livre » au terme de son parcours ?
Selon les tenants de la première hypothèse – la Thora a été tout entière écrite à la fin des quarante ans, sans que rien n'ait été consigné auparavant – le « Livre de l'Alliance » ne peut pas être une partie de la

Thora telle que nous la connaissons aujourd'hui. Mais même pour ceux qui affirment qu'elle a été rédigée étape par étape, à savoir que les Enfants d'Israël ont reçu de Moïse, les années passant, les passages déjà écrits jusque-là, il faut admettre que la version finale n'a été mise au point qu'à la fin des quarante ans. C'est à cela que se réfère l'instruction reçue par Moïse en Deutéronome XXXI, 19 : « et maintenant, écrivez pour vous ce chant et apprenez-le aux Enfants d'Israël, mettez-le en leur bouche, afin que ce chant Me soit témoin auprès des Enfants d'Israël. ». Nos Sages ont enseigné que « ce chant », c'est toute la Thora comme en témoigne le verset 24 un peu plus loin : « et ce fut lorsque Moïse eut fini d'écrire les paroles de cette Thora sur un livre, jusqu'à les avoir achevées[250]. »

Mais quel intérêt y a-t-il à donner aux Hébreux une version partielle de la Thora contenant le Livre de la Genèse, la première moitié, ou presque, du Livre de Chémoth et quelques lois apprises par le passé, si cette version n'est pas finale et que ce livre n'est pas destiné à être conservé dans la tradition d'Israël ?

Il est important de bien comprendre que ce document qui leur a été donné s'appelle le « Livre de l'Alliance » parce que les engagements des Enfants d'Israël ont été pris par rapport à des obligations clairement définies et bien connues, consignées dans un livre qui contient les principes fondamentaux de la foi : foi en un Créateur du monde qui est aussi Providence de l'histoire humaine telle qu'elle se manifeste depuis les débuts de l'humanité et surtout dans la geste des Patriarches. Ce livre contient aussi la plupart des lois d'organisation de la société *(michpatim)* et même une partie des décrets (la vache rousse). Tout cela était connu du peuple d'Israël. Il n'a pas conclu l'Alliance en ignorance de cause mais sachant à quoi il s'engageait.

Cela devrait nous permettre de mieux comprendre la célèbre formule « nous ferons et nous entendrons » qui apparaît ici dans ce verset de la Thora et qui fait la louange des Enfants d'Israël. On explique souvent qu'il y avait là une acceptation de la Thora *a priori* de toute information

---

[250] Pour un élargissement du sujet, voir *Thora Cheléma*, volume 19, compléments 33 : « Essai sur l'ordre de rédaction de la Thora », chapitres 3 et 4.

quant à son contenu. Ils auraient dit : « nous ferons » tout ce que Dieu nous demandera avant même que nous ayons « entendu » ce qu'il nous demande de faire. Obéissance absolue et inconditionnelle[251] ! Mais nous voyons ici que les Enfants d'Israël ont lu le Livre de l'Alliance et avaient connaissance d'une bonne partie de la Thora avant la Révélation à proprement parler. D'ailleurs, s'il ne s'agissait que de l'expression d'une complète soumission à la volonté divine, il suffisait d'avoir dit « nous ferons » tout ce que Dieu aura dit. À quoi sert de dire « nous entendrons » ? Il est évident qu'ils devront entendre quoi faire puisqu'ils n'en décideront certainement pas par eux-mêmes !

C'est pourquoi il faut semble-t-il expliquer « nous entendrons » non pas au sens auditif mais au sens fort du terme dans la langue classique : entendre, c'est comprendre ! C'est saisir, intérioriser, adhérer à ce qui a été dit, s'identifier à la volonté divine.

Voici ce qu'Israël a dit au Saint béni soit-Il : nos oreilles ont entendu tout ce que Tu nous as dit de faire, et nous le ferons. Mais de plus, nous ne voulons pas exécuter des instructions de manière automatique, comme des robots. Nous voulons étudier et intérioriser cette Thora, pour qu'elle nous permette de nous élever de degré en degré. Qu'il soit dit au crédit d'Israël que, bien qu'ils aient entendu des choses difficiles à réaliser, de hautes exigences auxquelles ils n'étaient pas encore capables de s'identifier, ils ont pourtant tout accepté d'un cœur entier, avec confiance en Celui qui donne la Thora et un engagement sans faille pour l'avenir.

La hâte imprudente d'Israël mentionnée dans le Talmud a consisté en ceci qu'ils ont accepté de prendre sur eux la Thora avant d'avoir compris toute la profondeur des implications de ce qu'ils avaient entendu. Le peuple d'Israël veut comprendre et adhérer et il sait qu'entendre sans une étude approfondie n'est rien. Malgré cela, il s'est effacé devant Celui qui donne la Thora, lui ont fait confiance et n'ont pas soumis leur observance et leur réalisation à une compréhension immédiate.

---

[251] Voir par exemple dans le Talmud, traité Chabbat 88a *in fine*, la remarque critique exprimée par un Sadducéen qui traite les Juifs de « peuple irréfléchi et imprudent » qui a accepté de recevoir la Thora et le joug de *mitzvoth* qu'elle impose sans même savoir à quoi il s'engageait.

ח וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל־הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְיָ עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃

ח וּנְסֵיב מֹשֶׁה יָת דְּמָא וּזְרַק עַל מַדְבְּחָא לְכַפָּרָא עַל עַמָּא וַאֲמַר הָא דֵין דַּם קְיָמָא דִּגְזַר יְיָ עִמְּכוֹן עַל כָּל פִּתְגָמַיָּא הָאִלֵּין׃

8 Et Moïse prit le sang et il jeta sur le peuple et dit : « Voici le sang de l'alliance qu'Hachem a conclue avec vous portant sur toutes ces paroles. »

Rachi	רש"י
(8) **IL JETA.** Il s'agit de l'aspersion ; le Targoum Onqelos le rend par : « Il aspergea l'autel en expiation pour le peuple. »	(ח) **וַיִּזְרֹק.** עִנְיָן הַזָּאָה וְתַרְגּוּמוֹ 'וְזָרַק עַל מַדְבְּחָא לְכַפָּרָא עַל עַמָּא':

_____ Éclaircissement _____

Le verset dit : « Moïse prit le sang et il jeta sur le peuple. » Apparemment, il a vraiment « jeté » le sang sur le peuple. Ce n'est pas cela, explique Rachi. En fait, Moïse a procédé au rite de l'aspersion du sang sur l'autel, de même qu'au verset 6 ci-dessus où il est dit : « la moitié du sang il aspergea sur l'autel. »

C'est aussi ce que donne le Targoum, traduction araméenne d'Onqélos : « il en l'aspergé sur l'autel en expiation pour le peuple », car telle est la signification de ce rite. Au lieu d'asperger de sang chacun des membres du peuple d'Israël, Moïse en a aspergé l'autel qui représente ici le peuple tout entier.

_____ Questionnement _____

Au verset 6 ci-dessus, Rachi nous a appris d'où nous savons que les Enfants d'Israël se sont immergés dans le bain rituel, l'aspersion étant impossible en l'absence de l'immersion préalable. Or, Rachi précise ici que le sang n'a pas du tout été aspergé sur les Hébreux eux-mêmes. Toutefois, comme nous l'avons vu dans l'Éclaircissement, puisque l'autel représente ici Israël, l'aspersion sur l'autel est équivalente à l'aspersion sur le peuple lui-même.

L'autel possède donc deux fonctions. Il représente d'une part la Présence divine et d'autre part le peuple. Dans l'alliance entre le Saint béni soit-Il et Israël où le sang a été divisé en deux parts égales, chacune représentant l'un des contractants, Moïse a aspergé l'autel avec chacune des moitiés du sang, la moitié appartenant à Dieu, comme indiqué au verset 6, et la moitié à Israël comme indiqué au verset 8 – avec la précision apportée par Rachi selon laquelle cette moitié aussi a été versée sur l'autel. C'est pour cette raison que la Thora a usé dans les deux cas du même vocable signifiant « aspersion ». Tel est toujours le rite s'appliquant à l'autel : les cohanim y allument le feu et un feu descend aussi du ciel.

L'autel est ainsi le lieu de rencontre, si l'on peut dire, entre le peuple et son Dieu. Lorsque l'homme offre un sacrifice et s'élève vers les hauteurs, et lorsque le Saint béni soit-Il reçoit l'offrande par la descente du feu de haut en bas, se dévoile le lien vivant entre Lui et l'homme ; Dieu, pour ainsi dire, n'est pas caché quelque part au firmament…

Telle est aussi la signification de cette alliance : la Providence divine veille sur Israël et Israël propage dans le monde le Nom et la Thora de Dieu.

ט וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא
וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃ י וַיִּרְאוּ
אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו
כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם
הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר׃

ט וּסְלִיק מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב
וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִין מִסָּבֵי
יִשְׂרָאֵל׃

י וַחֲזוֹ יָת יְקָר אֱלָהָא
דְּיִשְׂרָאֵל וּתְחוֹת כֻּרְסֵי
יְקָרֵיהּ כְּעוֹבָד אֶבֶן טָבָא
וּכְמִחְזֵי שְׁמַיָּא לְבָרִירוּ׃

9 Et Moïse et Aharon sont montés, Nadav et Avihou et soixante-dix des Anciens d’Israël.
10 Et ils virent le Dieu d’Israël, et sous Ses pieds, comme l’ouvrage d’une brique de saphir et comme l’apparence de la substance du ciel quant à la pureté.

Rachi

(10) **ILS VIRENT LE DIEU D’ISRAËL.** Ils ont regardé, ils ont contemplé, se rendant ainsi passibles de la peine de mort. Toutefois, le Saint béni soit-Il n’a pas voulu troubler la joie de la Thora, et Il a attendu, en ce qui concerne Nadav et Avihou, jusqu’au jour de l’inauguration du tabernacle, et en ce qui concerne les Anciens d’Israël, jusqu’à : « Le peuple récrimina gratui-tement … le feu d’Hachem brûla en eux

רש"י

(י) **וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.** נִסְתַּכְּלוּ וְהֵצִיצוּ וְנִתְחַיְּבוּ מִיתָה, אֶלָּא שֶׁלֹּא רָצָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְעַרְבֵּב שִׂמְחַת הַתּוֹרָה וְהִמְתִּין לְנָדָב וַאֲבִיהוּא עַד יוֹם חֲנוּכַּת הַמִּשְׁכָּן. וְלַזְּקֵנִים עַד "וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאוֹנְנִים וְגוֹ' וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה" (במדבר יא, א), בַּקְצִינִים שֶׁבַּמַּחֲנֶה (תנחומא בהעלותך טז):

Rachi

eux et il consuma dans l'extrémité (*biqtzè*) du camp » (Nombres XI, 1). Il faut comprendre le mot *biqtzè* comme s'il était écrit : *biqétzinim* (« les chefs ») qui étaient dans le camp.

_____ Éclaircissement _____

Le verset tel qu'il se présente ne dit pas explicitement qu'une faute a été commise. C'est pourquoi Rachi doit nous enseigner que ces regards étaient coupables. Ces hommes méritaient la mort ! Rachi l'indique dans son commentaire sur le verset suivant : « Et sur les nobles des Enfants d'Israël Il ne porta pas Sa main – d'où l'on apprend qu'ils auraient mérité qu'Il porte Sa main sur eux, c'est-à-dire qu'Il les punisse de mort. » Nul ne serait tenté de regarder ce qui est pour lui hors limites. C'est ce que Dieu dira à Moïse dans la paracha Ki Tissa (ci-après XXXIII, 20) : « Car l'homme ne peut Me voir et vivre ». Il faut se conduire avec humilité et discrétion, comme Moïse au buisson ardent (ci-dessus III, 6) : « et Moïse se voila la face par crainte de regarder vers Dieu. » Ce qui nous permet de comprendre que Nadav et Avihou et les Anciens ont commis ici une grave faute d'orgueil.

Mais s'il y a eu faute, pourquoi n'y a-t-il pas eu sanction immédiate ? C'est que Dieu n'a pas voulu assombrir la joie du don de la Thora par le deuil de ces justes. Il a donc repoussé à plus tard l'exécution de la sentence. Nadav et Avihou sont morts lors de l'inauguration du sanctuaire lorsqu'ils approchèrent de l'autel un feu étranger qui ne leur avait pas été ordonné (Lévitique X, 1). On comprend que leur châtiment a été déclenché par l'addition d'une deuxième faute à celle décrite ici.

La Thora ne mentionne pas explicitement la mort des soixante-dix Anciens, mais les Sages en trouvent allusion dans le verset relatant la faute de ceux qui cherchaient des prétextes pour récriminer contre Hachem. Le midrach Tanḥouma cité par Rachi « complète » le sens du verset : par l'extrémité du camp il faut entendre les extrêmes, c'est-à-

dire les plus grands[252], de ceux qui étaient dans le camp, ceux qui sont appelés « les chefs »[253].

_____ Questionnement _____

Il existe une relation entre la faute commise ici par Nadav et Avihou et les Anciens et celles qui provoqueront plus tard la fin du sursis qui leur avait été accordé. Nadav et Avihou ont regardé ici vers Dieu et ils se sont pris au sérieux. Ils se sont crus des familiers de Dieu qui pouvaient faire chez Lui comme chez eux. Plus tard, c'est la même attitude qui causera leur perte. Ils se sont permis d'entrer dans le sanctuaire et d'y pratiquer un culte qu'ils avaient inventé. Sous une forme différente, c'est la même faute d'arrogance que celle dont ils se sont déjà rendus coupables ici.
Les Anciens qui se sont permis de jeter un coup d'œil n'ont pas saisi la grandeur du moment et l'obligation de retenue ; leur crainte d'Hachem s'est révélée défectueuse. Et lorsque le peuple a récriminé en vain, non par faim ou soif mais par mauvaise humeur, c'est le même manque de crainte qui s'est manifesté ; la sanction des Anciens est alors tombée, parce que ce sont eux qui devaient donner l'exemple et si eux n'étaient pas imprégnés de la crainte de Dieu, comment le peuple l'aurait-il été ? C'est donc qu'ils n'avaient pas du tout corrigé leur attitude et qu'ils étaient restés tels qu'ils se sont montrés ici.
Rachi a expliqué que Dieu n'a pas voulu les faire mourir pour ne pas assombrir le jour du don de la Thora. Or, le jour de l'inauguration du sanctuaire était un jour de joie immense ; les commentaires témoignent de l'importance et de la signification de ce jour où le Siège de la Présence divine dans le monde devait entrer en fonction. Pourtant, Dieu a fait mourir Nadav et Avihou en ce jour-là. Alors, quelle est la différence ?
Le jour du don de la Thora, jour de la Révélation, appartient à une dimension métahistorique. L'Événement du Sinaï était nécessaire ; il

---

[252] Telle est, pour ce verset, la deuxième explication de Rachi.
[253] C'est la raison pour laquelle Moïse reçoit alors l'ordre de rassembler soixante-dix hommes des Anciens d'Israël (Nombres XI, 16), car les soixante-dix premiers étaient morts (Midrach Tanhouma *ad loc.*).

devait se produire quoi que l'homme fasse. C'est la signification et la finalité de la Création. Peut-être est-ce la raison pour laquelle la Thora n'en a pas donné la date exacte. En effet, la Thora est certes venue dans le monde en un jour précis, mais elle n'appartient pas à ce jour en particulier car, par rapport au monde, elle est de tout temps. Aussi ne fallait-il pas détourner en ce jour l'attention vers des événements contingents.

Le jour de l'inauguration du sanctuaire est un grand jour, puisque c'est le jour où l'homme s'est élevé au point de pouvoir faire d'un point du monde la demeure de la Présence divine. Ce jour fait suite à l'Événement du Sinaï, mais il est œuvre humaine. Les hommes ont reçu la Thora, se sont engagés à l'observer, ils vivent selon ses règles et c'est pourquoi ils obtiennent que la Présence divine réside parmi eux. Puisque ce jour est le résultat de l'action humaine il est normal de tenir compte, en ce jour-là, des actes graves commis par des hommes.

Rachi	רש"י
COMME L'OUVRAGE D'UNE BRIQUE DE SAPHIR. Elle était devant Ses yeux pendant le temps qu'a duré la servitude afin de lui rappeler les souffrances d'Israël qui était asservi à la fabrication de briques (*levénim*).	**כְּמַעֲשֵׂה לְבְנַת הַסַּפִּיר.** הִיא הָיְתָה לְפָנָיו בִּשְׁעַת הַשִּׁעְבּוּד לִזְכּוֹר צָרָתָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל שֶׁהָיוּ מְשׁוּעְבָּדִים בְּמַעֲשֶׂה לְבֵנִים:

_____ Éclaircissement _____

Ce verset contient à n'en pas douter de profonds secrets concernant le divin et ce que les Qabbalistes appellent l'Œuvre du Char céleste qui concerne les voies de la Providence. Rachi ne nous a dévoilé qu'une infime fraction de l'ensemble infini des significations qui s'y cachent. Mais ce peu lui-même demande à être déchiffré et nous allons tenter, modestement, de nous y employer.

« Sous Ses pieds, comme l'ouvrage d'une brique de saphir »

L'expression « Ses pieds » désigne sans doute Son influence dans le monde, là où pour ainsi dire « Ses pieds » touchent notre terre, selon l'image du verset (Isaïe LXVI, 1) : « Les cieux sont Mon trône et la terre Mon marchepied. »
« Sous Ses pieds », c'est-à-dire l'essentiel de Ses préoccupations, ce qu'Il a sous les yeux en ce monde, c'est « la brique de saphir ». Le saphir est une pierre précieuse de grande valeur et elle apparaît sous la forme d'une simple brique qui sert à construire les maisons[254]. Pendant tout le temps de l'asservissement des Hébreux en Égypte, Hachem avait sous les yeux l'objet de leurs souffrances et de leurs peines, lorsqu'ils étaient réduits à être esclaves d'esclaves et à vivre une vie indigne de son nom. Mais si leur vie semblait sans valeur, ce n'était qu'apparence car, aux yeux d'Hachem, elle a la valeur des pierres les plus précieuses. Même à l'heure des malheurs, lorsque nous avons le sentiment que la Providence se voile la face et que tout laisse croire qu'Il aurait abandonné le monde, il s'avère qu'en vérité ce n'est pas le cas. C'est ce dont les Hébreux ont eu expérience : ils ont constaté de leurs propres yeux qu'Hachem était avec eux à l'heure de leurs tourments, lesquels ont agi comme la taille du diamant brut qui supprime les scories et donne à la pierre sa valeur et son éclat[255].

---

[254] Pour Rachi, le mot *livnat* dont le sens littéral est « blancheur », doit être entendu ici au sens de *levéna*, c'est-à-dire la brique.
[255] Rachi mentionne cela dans son commentaire sur les Dix Commandements ; il en apprend qu'Hachem s'est révélé au mont Sinaï comme un vieillard compatissant ; voir ci-dessus, chapitre XX, verset 2, *apud* « qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte.

Rachi	רש"י
ET COMME LA SUBSTANCE DES CIEUX QUANT À LA PURETÉ. Dès l'instant de leur libération, il y eut lumière et joie devant Lui.	**וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטוֹהַר**. מִשֶּׁנִּגְאֲלוּ הָיָה אוֹר וְחֶדְוָה לְפָנָיו:

_____ Éclaircissement _____

Si l'image du saphir renvoie au temps de l'esclavage comment peut-elle simultanément représenter la transparence du ciel et sa pureté ? N'est-ce pas contradictoire ?
La pure clarté de la lumière fait référence à la Délivrance après la servitude. La libération d'Israël fait rayonner la lumière et la joie jusque dans les mondes supérieurs.

_____ Questionnement _____

Rachi explique qu'au temps de la Délivrance la joie est partagée dans les mondes d'en haut. La Délivrance ne concerne pas seulement Israël, sorti de son esclavage et cessant de souffrir. Elle est de l'ordre de la finalité de l'histoire du monde, car ainsi la foi en Dieu et en Sa Providence prennent une dimension universelle.

Rachi	רש"י
ET COMME LA SUBSTANCE. Comme le rend le Targoum Onqelos : « comme l'apparence du ciel ».	**וּכְעֶצֶם**. כְּתַרְגּוּמוֹ לְשׁוֹן מַרְאֶה:

_____ Éclaircissement _____

Le mot *ĕtzem*, que nous traduisons ici par « substance » en un sens dérivé, n'est évidemment pas compréhensible ici en son sens simple habituel qui est « os ».

Rachi s'aide du Targoum Onqelos qui le rend par « apparence »[256]. La substance du ciel signifierait « l'apparence du ciel ». Sous Ses pieds, il y avait comme l'apparence d'un ciel diaphane.

_____ Questionnement _____

Le mot *ĕtzem* en son sens dérivé renvoie habituellement à la notion de réalité concrète – la chose même. L'apparence, au contraire, se rapporte à l'extériorité, au paraître. Comment un mot qui désigne le concret peut-il se traduire par une notion qui lui semble opposée ?
Dans notre monde – le monde concret – l'essence d'une chose n'a bien souvent rien à voir avec son apparence. Par exemple, une personne corrompue peut présenter l'apparence de la piété. Mais tel n'est pas le cas de la vision prophétique qui est vérité. L'apparence, alors, se confond avec l'essence

Rachi	רש"י
QUANT À LA PURETÉ. Expression de clarté et de limpidité.	לָטֹהַר. לְשׁוֹן בָּרוּר וְצָלוּל:

_____ Éclaircissement _____

La pureté ne doit pas être comprise ici comme l'inverse de la souillure, qui n'a certes pas cours en haut des cieux. Elle signifie ici la limpidité et la transparence.

[256] L'expression « en ce jour même » est expliqué par Rachi comme signifiant « dans l'apparence de la clarté du jour » (Deutéronome XXXII, 48).

יא וְאֶל־אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ׃ ס

יא וּלְרַבְרְבֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָא הֲוָה נְזִקָא וַחֲזוֹ יָת יְקָרָא דַיְיָ וַהֲווֹ חָדַן בְּקֳרְבָּנֵיהוֹן דְּאִתְקַבַּלוּ כְּאִלּוּ אָכְלִין וְשָׁתַן׃ ס

11 Et sur les chefs des Enfants d'Israël Il ne porta pas Sa main et ils contemplèrent Dieu et ils mangèrent et ils burent.

Rachi	רש"י
(11) **ET SUR LES CHEFS**. Ce sont Nadav, Avihou et les Anciens.	(יא) **וְאֶל אֲצִילֵי**. הֵם נָדָב וַאֲבִיהוּא וְהַזְּקֵנִים (תנחומא בהעלותך טז):
IL N'A PAS PORTÉ SA MAIN. D'où l'on apprend qu'ils auraient mérité qu'Il porte Sa main sur eux.	**לֹא שָׁלַח יָדוֹ**. מִכְּלָל שֶׁהָיוּ רְאוּיִים לְהִשְׁתַּלֵּחַ בָּהֶם יָד (שם):
ILS VIRENT HA-ELOHIM. Selon le Midrach Tanhouma, ils L'ont regardé avec une effronterie qui leur venait d'avoir mangé et bu. Quant au Targoum Onqelos, il ne traduit pas ainsi.	**וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים**. הָיוּ מִסְתַּכְּלִין בּוֹ בְּלֵב גַּס מִתּוֹךְ אֲכִילָה וּשְׁתִיָּה, כָּךְ מִדְרַשׁ תַּנְחוּמָא (אחרי מות ו). וְאוּנְקְלוּס לֹא תִּרְגֵּם כֵּן.
LES CHEFS. désigne les « grands », comme dans : « et d'entre ses grands (*ouméatziléha*) je t'ai appelé » (Isaïe XLI, 9), « Il émana (*vayatzél*) de l'esprit qui [était] sur lui » (Nombres XI, 25), « six coudées dans sa grandeur (*atzila*) » (Ezéchiel XLI, 8).	**אֲצִילֵי**. לָשׁוֹן גְּדוֹלִים כְּמוֹ "וּמֵאֲצִילֶיהָ קְרָאתִיךָ" (ישעיה מא, ט), "וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ" (במדבר יא, כה), "שֵׁשׁ אַמּוֹת אֲצִילָה" (יחזקאל מא, ח):

_____ Éclaircissement _____

Qui sont les « chefs des Enfants d'Israël » ? Rachi précise que le terme traduit par « chefs » exprime la grandeur. Il s'agit donc de ceux qui sont à la tête du peuple d'Israël, Nadav et Avihou et les soixante-dix Anciens mentionnés au verset 9.

Rachi fournit un certain nombre de preuves à l'appui de son interprétation du mot *atzil* qu'il a traduit par « chef », et sur ce point il y a consensus entre les explications. Par contre il y a divergence sur le jugement à porter sur le comportement de ces chefs, celui d'Onqelos et celui du midrach *Tanḥouma*.

L'explication d'Onqélos

Tirée de sa traduction, celle-ci se lit : « et les chefs d'Israël ne subirent aucun dommage ; or ils avaient vu la gloire d'Hachem et se sont réjouis du fait que leurs offrandes avaient été agrées comme s'ils avaient bu et mangé. » Selon Onqelos, il n'y a donc rien eu de mal dans la conduite des chefs. Et, bien qu'ils aient vu la gloire divine, ils n'en ont point pâti, car ils avaient su s'élever au plus haut niveau de sainteté et cette vision a donc été dénuée de toute faute. Qu'il soit écrit « ils mangèrent et ils burent » ne signifie pas qu'ils l'aient fait littéralement, car c'eût été réellement déplacé en la circonstance ; cette formule exprime le bonheur spirituel dont la jouissance du manger et du boire terrestre nous donne une idée.

L'explication du midrach Tanhouma

Selon le Midrach, ces grands personnages commirent une faute grave. « Ils mangèrent et ils burent » vraiment, ayant le front de se conduire grossièrement alors même qu'ils accédaient au plus haut niveau d'élévation et de sainteté. Qu'il soit donc écrit « Il ne porta pas Sa main » signifie que Dieu ne les fit pas mourir sur le champ, bien qu'ils l'eussent mérité. Ce commentaire s'accorde avec ce que Rachi a écrit ci-dessus (verset 10), concernant la faute mortelle commise par Nadav et Avihou et les Anciens, qu'ils ont plus tard payée de leur vie.

Pour expliquer le sens du mot *atzil* comme signifiant « grand », Rachi cite à preuve trois exemples :

1) « Mais toi, Israël, Mon serviteur… toi que J'ai tenu par la main et ramené des extrémités de la terre, que J'ai appelé d'entre ses grands, toi à qui J'ai dit : Tu es mon serviteur, Je t'ai choisi et Je ne te dédaigne pas. » Le prophète Isaïe adresse au peuple en exil des paroles d'encouragement, et annonce qu'Hachem demeure avec Israël en son exil parce qu'Il l'a choisi d'entre tous les grands peuples de la terre (« Je t'ai appelé d'entre ses grands ») et qu'Il s'y intéresse plus qu'à tous les autres.
2) La paracha de Behaălotèkha relate que Moïse a rassemblé soixante-dix des Anciens d'Israël et qu'Hachem lui a parlé et qu'Il « émana de l'esprit qu'il y avait sur lui… », c'est-à-dire que ces Anciens ont reçu en partage une dimension de grandeur émanant de l'esprit de sainteté ; le mot « émana » se dit *vayatzel* en hébreu.
3) Le prophète Ézéchiel décrit le plan du troisième Temple et en donne les dimensions en « coudées de grandeur » (parce qu'il existe deux échelles de grandeur, l'une constituée de coudées de cinq empans et l'autre constituée de coudées de six empans). L'expression « grande coudée » a également comme racine *atzil*.

_____ Questionnement _____

Les versets cités par Rachi à preuve de son explication du terme *atzilim* montrent qu'il existe plusieurs façons d'être grand. Il est possible d'être grand parce que puissant à la manière des nations, ou d'être grand de par la dimension spirituelle et prophétique comme l'ont été les Anciens, ou encore d'être grand tout simplement, par la taille, comme il existe des coudées grandes et d'autres plus petites.

Quelle est donc la grandeur de Nadav, Avihou et des Anciens ? Étaient-ils grands à cause de leur parenté ou de leur âge ? Étaient-ils grands du fait de leur puissance spirituelle ? Ou bien n'étaient-ils grands que du fait de leur statut social, à la manière de l'aristocratie des nations ? La réponse à cette question nous est donnée par leur comportement lors de cette sublime vision. Leur grandeur était toute formelle, d'apparence, à cause de leur statut, à la manière de la noblesse chez les nations. Leur conscience de caste les a conduits à l'arrogance de l'orgueil. Cela nous

permet de réaliser combien mince est la distinction entre un grand homme et un petit ! Quelqu'un peut sembler grand, à la manière d'une grande coudée, mais il est en vérité comme une coquille vide sans contenu propre et sans valeur morale.

Il y a lieu, cependant, de distinguer entre Nadav et Avihou, d'une part, et les Anciens d'autre part. Nadav et Avihou ont mangé et bu à cause de leur amour intense et de leur grand désir de proximité de la sainteté. Leur erreur a été de croire que, parce qu'ils étaient si proches de Dieu en intention, il ne leur était pas nécessaire de s'abstenir des conduites matérielles de la vie quotidienne, à la manière des princes qui vivent dans le palais du roi leur père et qui mangent et boivent à sa table.

Les Anciens, quant à eux, se sont trouvés en cette situation par voie de circonstance. Ils ont regardé par curiosité, comme des hôtes de passage attirés par un spectacle insolite. Ils n'ont pas réalisé la grandeur du moment et c'est pourquoi ils ont poursuivi sans autre considération leur manière de vivre habituelle.

C'est pour cela que Nadav et Avihou sont morts précisément parce qu'ils se sont approchés de Lui, alors que les Anciens sont morts à l'occasion d'une vaine plainte, sans motif réel[257].

[257] Voir ci-dessus notre commentaire sur le verset 10.

יב וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה־שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת־לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם׃

יב וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה סַק לִקְדָמַי לְטוּרָא וְהֲוֵי תַּמָּן וְאֶתֵּין לָךְ יָת לוּחֵי אַבְנָא וְאוֹרָיְתָא וְתַפְקִידְתָּא דִּכְתַבִית לְאַלּוּפֵיהוֹן׃

12 Hachem dit à Moïse : « Monte vers moi, sur la montagne et sois là, et Je te donnerai les tables de pierre et la Thora et la *mitzva* que J'ai écrites pour les leur enseigner. »

Rachi	רש"י
(12) **HACHEM DIT À MOÏSE.** Après le don de la Thora.	(יב) **וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה.** לְאַחַר מַתַּן תּוֹרָה:

_____ Éclaircissement _____

Hachem, dans ce verset, ordonne à Moïse de monter vers Lui sur la montagne pour y recevoir les tables de la Loi. Sans la précision de Rachi, nous serions tentés de croire que ce passage annonce le don de la Thora et non qu'il lui fait suite. Ce verset se situerait donc dans la suite chronologique des versets précédents qui traitaient des événements des quatre et cinq Sivan. Pourtant Rachi ne va pas en ce sens. En effet, dans la paracha de Yithro, la Thora dit qu'au moment de la Révélation, Moïse se tenait avec le peuple d'Israël, ainsi qu'il est écrit : « et Moïse descendit vers le peuple et il leur dit » et l'énoncé des Dix Commandements suit immédiatement. Moïse n'était donc pas alors sur la montagne. De même, les versets suivants (13 et 14) montrent Josué accompagnant Moïse en chemin vers la montagne, alors que les Anciens restent en arrière avec Aharon et Ḥour, et ne dépassent pas la limite du camp où ils demeurent pour régler les litiges qui pourraient survenir au

sein du peuple. Rachi ne peut faire autrement que de nous dire que c'est après la Révélation que Moïse est appelé à monter sur la montagne.

_____ Questionnement _____

Au moment de la Révélation Moïse était au bas de la montagne avec le peuple d'Israël. En effet, ceux-ci avaient d'abord voulu entendre la Parole de la bouche même de Dieu et lorsqu'ils se rendirent compte qu'ils n'en étaient pas capables, ils demandèrent à Moïse que ce soit lui qui leur en transmette le contenu. Pour qu'ils puissent demander à Moïse d'interrompre l'énoncé des Dix Commandements dès après le deuxième, il fallait bien qu'il se trouve auprès d'eux !

Rachi	רש"י
MONTE VERS MOI SUR LA MONTAGNE ET SOIS LÀ. Quarante jours.	**עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְהֱיֵה שָׁם.** אַרְבָּעִים יוֹם:

_____ Éclaircissement _____

Le texte ne précise pas ici combien de temps Moïse devra rester sur la montagne ; mais, à la fin de la paracha (verset 18), nous apprenons qu'il y resta quarante jours et quarante nuits. Dans le Deutéronome aussi (IX, 9 à 11), le texte nous fait savoir que Moïse reçut les tables de la Loi au terme des quarante jours et quarante nuits qu'il passa sur la montagne.

Rachi	רש"י
LES TABLES DE PIERRE, ET LA THORA ET LA MITZVA QUE J'AI ÉCRITES POUR LES LEUR ENSEIGNER. Ce sont les six cent treize *mitzvoth* incluses dans les Dix Commandements. Rabbi Saădia Gaon a énuméré, dans ses *azharoth*, les *mitzvoth* qui se rattachent à chacun d'entre eux.	**אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם.** כָּל שֵׁשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִצְוֹת בִּכְלָל עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת הֵן (במדבר רבה פי"ג, טז), וְרַבֵּנוּ סְעַדְיָה פֵּרֵשׁ בָּאַזְהָרוֹת שֶׁיֵּסֵד לְכָל דִּבּוּר וְדִבּוּר מִצְוֹת הַתְּלוּיוֹת בּוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Sans le commentaire de Rachi, nous aurions été en droit de croire que c'est toute la Thora et toutes les *mitzvoth* qui ont été écrites ici. Mais cela n'est pas possible puisque la Thora n'a été achevée d'être écrite qu'à la fin des quarante années du désert, comme il est écrit en Deutéronome XXXI, 24 : « et ce fut lorsque Moïse eut achevé de consigner les paroles de cette Thora dans un Livre, jusqu'à leur terme. » Mais depuis « Au commencement » jusqu'au don de la Thora, le « Livre de l'Alliance », avait déjà été donné à Israël la veille de la Révélation comme nous l'avons vu ci-dessus au verset 7. De plus, il est clair que c'est Moïse lui-même qui a écrit la Thora sous la dictée de Dieu et que n'ont été écrites du « doigt de Dieu » que les tables de la Loi. Rachi explique donc qu'il s'agit ici des Dix Commandements appelés « la Thora et la *mitzva* » parce que la Thora tout entière et les six cent treize commandements y sont allusivement inclus.

_____ Questionnement _____

Les Dix Commandements semblent avoir pour objet ce qu'on est convenu d'appeler des dispositions « raisonnables » et non des décrets réputés relever de la seule volonté divine ; comment peut-on donc dire que toute la Thora y serait contenue ? C'est qu'il ne fait pas de doute que pour les Sages chaque lettre, chaque voyelle, chaque neume et chaque couronne sont porteurs de multiples allusions et qu'ainsi toute la Thora s'y trouve, ne serait-ce qu'à titre d'indices subtils. Mais ce contenu est-il accessible aussi au niveau du sens littéral simple du texte ?

Tout au moins pourrons-nous montrer que chacun des Dix Commandements renvoie à des groupes de *mitzvoth*.

Maïmonide a subdivisé les six cent treize *mitzvoth* en quatorze livres et il semble bien que ceux-ci puissent être rattachés aux *mitzvoth* contenues dans les Dix Commandements.

Le Livre de la Connaissance de Maïmonide a pour objet les fondements de la foi dont la plupart se rapportent au premier des Dix Commandements : « Je, Moi, suis Hachem ton Dieu » de même que l'interdiction de l'idolâtrie qui renvoie au deuxième commandement : « tu n'auras pas d'autres dieux. »

Le Livre de l'Amour se rapporte aussi aux deux premiers commandements car il y est question de *mitzvoth* qui concernent notre relation à Dieu : les *tzitzith*, les *téfiline*, le rouleau de la Thora, les bénédictions et les prières.
Le Livre des Temps se rapporte au calendrier en général et se rattache à la *mitzva* du chabbat.
Le Livre des Femmes se rattache évidemment à l'interdiction de l'adultère.
De même, le Livre de la Sainteté qui traite des nourritures interdites et des relations sexuelles prohibées concerne aussi l'interdiction de l'adultère qui est le fondement de tout ce qui touche à la sainteté.
Le Livre des Prodiges traite des vœux et serments et se rapporte clairement à « tu ne prononceras pas le Nom d'Hachem ton Dieu en vain ».
Dans le Livre des Semences, on trouve les *mitzvoth* liées à Eretz Israël et elles se rattachent à « tu ne convoiteras pas », car elles ont pour la plupart pour objet de nous amener à percevoir que la terre est à Dieu et pas à nous. Il ne sied donc pas de convoiter ni de désirer : tout est partagé par le Créateur du monde.
Le Livre du Culte traite de la construction du Temple et du culte qui y est rendu, *mitzvoth* qui ont pour objet de nous rendre conscients de ce qu'il n'est nul autre Dieu que Lui. Elles aussi se rattachent à « tu n'auras pas d'autres dieux ».
Le Livre des Offrandes traite des offrandes particulières que l'on doit apporter pour se rapprocher de Dieu et cela se relie à « Je suis, Moi, Hachem ton Dieu ».
Le Livre de la Pureté est fondé sur la compréhension du fait que l'homme n'est pas seulement corporel mais spirituel aussi. Une dimension de pureté divine se rapporte donc à lui et ce Livre se relie aussi à « Je suis, Moi, Hachem ton Dieu ».
Le Livre des Nuisances se relie à « tu n'assassineras pas », car il ne faut en rien nuire à son prochain, ni en son corps, ni en ses biens, la nuisance la plus grave étant le meurtre.
Le Livre de l'Acquisition se relie à « tu ne voleras pas » ; nous y apprenons la manière dont tout homme est propriétaire de ses biens.

Le Livre des Lois traite du droit civil et commercial afin que la société se maintienne fermement sur des bases de justice et cela se relie à « tu ne te lèveras pas contre ton prochain en faux témoin » car là s'ancre le fondement de la justice.
Le Livre des Juges traite du système judiciaire et des sanctions ; il se fonde sur la compréhension du fait qu'il existe une hiérarchie, obligation à laquelle « honore ton père et ta mère » fait allusion, ce commandement étant lui-même inclus dans ce livre.
L'idée fondamentale que Rachi nous enseigne est cependant que toutes les *mitzvoth* de la Thora sont capitales et essentielles et qu'il n'est pas possible de séparer les commandements « raisonnables », dont nous comprenons la raison d'être, des « décrets » dont la raison d'être nous dépasse. Ces derniers, aurait-on pu croire, ne seraient pas compris dans les Dix Commandements parce qu'ils seraient d'une importance moindre, mais ce n'est pas vrai ! Toute la Thora nous a été donnée par le Dieu Un, et aucune des *mitzvoth* qu'Il nous a données ne saurait être dédaignée.

יג וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ
וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הַר הָאֱלֹהִים׃

יג וְקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשׁוּעַ
מְשַׁמְשָׁנֵיהּ וּסְלִיק מֹשֶׁה
לְטוּרָא דְּאִתְגְּלִי עֲלוֹהִי
יְקָרָא דַיְיָ׃

13 Moïse se leva, et Josué son serviteur ; puis il gravit la divine montagne.

Rachi	רש"י
(13) **MOÏSE SE LEVA, ET JOSUÉ SON SERVITEUR.** Je ne sais quel rôle joue ici Josué. Je pense que le disciple a accompagné son maître jusqu'à l'endroit qui marquait les limites de la montagne, n'ayant pas le droit de les franchir. De là, Moïse est monté seul vers la montagne d'Elohim, tandis que Josué y a planté sa tente et y est demeuré pendant les quarante jours. Nous lirons en effet, quand Moïse est descendu : « Josué entendit le bruit du peuple dans sa clameur » (ci-après XXXII, 17), d'où nous apprenons que Josué n'était pas avec eux.	(יג) **וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ**. לֹא יָדַעְתִּי מַה טִּיבוֹ שֶׁל יְהוֹשֻׁעַ כָּאן. וְאוֹמֵר אֲנִי, שֶׁהָיָה הַתַּלְמִיד מְלַוֶּה לָרַב עַד מָקוֹם הַגְּבָלַת תְּחוּמֵי הָהָר, שֶׁאֵינוֹ רַשָּׁאי לֵילֵךְ מִשָּׁם וָהָלְאָה, וּמִשָּׁם **וַיַּעַל מֹשֶׁה לְבַדּוֹ** אֶל הַר הָאֱלֹהִים, וִיהוֹשֻׁעַ נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ וְנִתְעַכֵּב שָׁם כָּל אַרְבָּעִים יוֹם, שֶׁכֵּן מָצִינוּ כְּשֶׁיָּרַד מֹשֶׁה "וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת קוֹל הָעָם בְּרֵעֹה" (לקמן לב, יז), לָמַדְנוּ שֶׁלֹּא הָיָה יְהוֹשֻׁעַ עִמָּהֶם:

_____ Éclaircissement _____

Lorsque les notables d'Israël durent monter sur le mont Sinaï, ce furent Moïse, Aharon, Nadav, Avihou et les soixante-dix Anciens qui montèrent (voir ci-dessus les versets 1 et 9), Josué n'étant pas mentionné parmi eux. Il ne faisait donc partie de ceux qui montèrent[258].

[258] Nahmanide écrit toutefois que Josué était compris parmi les soixante-dix Anciens mentionnés ci-dessus.

Pourquoi donc apparaît-il soudain comme montant avec Moïse sur le mont Sinaï ? Rachi explique que Josué a accompagné Moïse en tant que disciple et écuyer et non pour son importance personnelle. Il l'a accompagné jusqu'à l'endroit où il lui était permis d'aller et il l'a attendu là jusqu'à son retour. La relation donnée dans la paracha de Ki Tissa indique que Josué fut le premier qui rencontra Moïse descendant de la montagne et qu'il n'était pas dans le camp au moment de la faute du veau d'or.

_____ Questionnement _____

L'ascension de Nadav et Avihou et des Anciens eut lieu le 4 Nissan alors que Josué accompagne Moïse immédiatement après le don de la Thora. Josué n'a pas eu le privilège de la « vision » que virent les Anciens. Il ne se préoccupe pas de lui-même ; il est tout entier à accompagner et servir son maître. Nous sommes en présence d'une extrême humilité et d'un abandon de soi, au contraire des Anciens et c'est peut-être pour cela qu'il fut jugé digne de succéder à Moïse pour diriger le peuple d'Israël. En effet, le chef est essentiellement au service du peuple et non au service de ses intérêts propres, même lorsqu'il s'agit d'intérêts nobles et spirituels.

יד וְאֶל־הַזְּקֵנִים אָמַרׁ שְׁבוּ־לָנוּ בָּזֶה עַד אֲשֶׁר־נָשׁוּב אֵלֵיכֶם וְהִנֵּה אַהֲרֹן וְחוּרׁ עִמָּכֶם מִי־בַעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם׃

יד וּלְסַבָּיָא אֲמַר אוֹרִיכוּ לַנָא הָכָא עַד דִּנְתוּב לְוָתְכוֹן וְהָא אַהֲרוֹן וְחוּר עִמְּכוֹן מַאן דְּאִית לֵיהּ דִּינָא יִתְקָרַב לִקְדָמֵיהוֹן׃

14 Et aux Anciens il dit : « Tenez-vous pour nous ici jusqu'à ce que nous revenions vers vous ; et voici Aharon et Ḥour avec vous, celui qui aura une affaire devra s'adresser à eux. »

Rachi	רש"י
(14) **ET AUX ANCIENS IL DIT.** À sa sortie du camp.	(יד) יד **וְאֶל הַזְּקֵנִים אָמַר**. בְּצֵאתוֹ מִן הַמַּחֲנֶה׃

_____ Éclaircissement _____

Ce verset se situe chronologiquement avant le verset précédent. Moïse a parlé aux Anciens alors qu'il était encore dans le camp, avant de monter sur la montagne. C'est la raison pour laquelle le verbe est au passé[259] le verbe étant syntaxiquement rejeté à la fin de la phrase pour indiquer l'antériorité de ce dire, alors qu'au présent la syntaxe serait « il dit aux Anciens »[260].

[259] En français, ce devrait être un passé composé [le passé composé serait : il a dit. Ici c'est le plus que parfait] : « Et aux Anciens, il avait dit… » (NdT)

[260] Concernant une forme passée analogue, voir Rachi sur Genèse IV, 1 : « Or l'homme avait connu… » et nos explications *ad loc.*, *Béréchit*, « Les secrets de la Création », Jérusalem et Paris, 2007, pages 269 et suiv.

Rachi	רש"י
TENEZ-VOUS POUR NOUS ICI. Et attendez ici dans le camp avec le reste du peuple afin d'être disponibles pour rendre la justice dans chaque litige.	**שְׁבוּ לָנוּ בָזֶה.** וְהִתְעַכְּבוּ כָּאן עִם שְׁאָר הָעָם בַּמַּחֲנֶה לִהְיוֹת נְכוֹנִים לִשְׁפּוֹט לְכָל אִישׁ רִיבוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique le rôle attribué par Moïse aux Anciens pour la durée de son absence et la raison pour laquelle ils ne peuvent l'accompagner : il faut qu'ils soient disponibles pour rendre la justice, si le besoin s'en manifeste.

_____ Questionnement _____

Voyez la délicatesse de Moïse ! Il ne dit pas aux Anciens : « restez ici car vous n'êtes pas dignes de monter avec moi », mais « Restez ici, car par vos qualités vous êtes dignes de me remplacer pour juger entre un homme et son prochain, pour résoudre les crises et rétablir la paix. »

Rachi	רש"י
ḤOUR. C'était le fils de Miryam, et son père était Calev fils de Yefounè, comme il est écrit : « Calev prit pour lui Efrath, elle lui enfanta Ḥour » (I Chroniques II, 19). Or, Efrath n'est autre que Miryam, comme indiqué dans le traité Sota.	**חוּר.** בְּנָהּ שֶׁל מִרְיָם הָיָה וְאָבִיו כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה שֶׁנֶּאֱמַר: "וַיִּקַּח לוֹ כָלֵב אֶת אֶפְרָת וַתֵּלֶד לוֹ אֶת חוּר" (דברי הימים א' ב, יט), אֶפְרָת זוֹ מִרְיָם כִּדְאִיתָא בְּסוֹטָה (יא ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Nous avons rencontré Ḥour pour la première fois lors de la bataille contre Ămalec. Il était monté avec Moïse et Aharon sur la colline tandis que Josué livrait bataille. Les mains de Moïse tendues vers le ciel fatiguaient et Aharon et Ḥour les ont maintenues dressées jusqu'au soir (ci-dessus, XVII, 10 à 12). Mais qui est-il ? Le livre des Chroniques, nous

rappelle la lignée de Juda : Juda engendra Péretz, qui engendra Ḥetzron, qui engendra Caleb qui engendra Ḥour, lequel se trouve donc relié à la famille de Peretz fils de Juda, c'est-à-dire à la lignée davidique. Son père est le célèbre explorateur Caleb fils de Yéfouneh[261] prince de la tribu de Juda. Qui fut la mère de Ḥour ? Le même passage des Chroniques nous révèle que Caleb a épousé une femme du nom de Ăzouva et, qu'après la mort de celle-ci, il a épousé Efrath qui lui a enfanté Ḥour. Le traité talmudique Sota affirme[262] qu'Ăzouva et Efrath sont en réalité la même femme qui n'est autre que Myriam, sœur de Moïse et d'Aharon[263]. Ḥour n'est donc pas seulement de lignée royale, il est aussi neveu de Moïse et d'Aharon ! Il est le père d'Ouri qui est le père de Betzalel, le maître d'œuvre de la construction du Tabernacle dans le désert.

Sa fin fut douloureuse : Rachi nous dévoile dans son commentaire sur Chemoth XXXII, 5 que Ḥour a tenté de s'opposer aux agitateurs qui fomentèrent la faute du veau d'or et que ceux-ci l'ont assassiné.

Rachi	רש"י
CELUI QUI AURA UNE AFFAIRE S'APPROCHERA D'EUX. Celui qui aura un procès.	**מִי בַעַל דְּבָרִים.** מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ דִּין (תרגום אונקלוס):

[261] Le père de Caleb s'appelait Ḥetzron, mais on dit qu'il est « fils de Yefouné ». Le mot *yefouné* signifiant « celui qui s'est détourné ». En effet, Caleb s'est détourné de l'attitude des autres explorateurs et n'a pas fauté avec eux, restant fidèle à Hachem.

[262] Il semble que tout ceci ait été enseigné par tradition orale car le Talmud ne cite aucun verset à l'appui.

[263] La guémara raconte que, dans sa jeunesse, Myriam était malade et lépreuse et qu'elle a donc été délaissée par tous les jeunes gens d'Israël qui ne voulaient pas se marier avec elle, d'où son surnom d'Ăzouva, « Abandonnée », le lépreux étant considéré comme mort. Lorsqu'elle guérit, elle fut nommée Efrath Les Sages enseignent que le roi David descend de Myriam. En effet il est désigné comme fils d'un *ich efrathi*, c'est-à-dire issu de la souche d'Efrath. Ainsi se trouva réalisée la promesse de Dieu aux sages-femmes hébreues, Chifra et Poua qu'Il leur ferait des Maisons. D'après la tradition, ces deux sages-femmes n'étaient autres que Yokhéved et sa fille Myriam.. Les Maisons qui leur ont été données en récompense de leur dévouement à s'opposer au décret pharaonique de faire mourir les garçons nouveau-nés, sont des maisons royales, et elles ont mérité que le roi David descende d'elles.

_____ Éclaircissement _____

« Qui a une affaire » : il s'agit d'une personne qui a un litige avec un autre et toutes deux se présentent devant les juges pour être départagées. Le témoin, quant à lui, n'a pas d'« affaire », il n'est pas partie au litige mais apporte seulement son témoignage à ce sujet.

_____ Questionnement _____

Contrairement à d'autres systèmes juridiques, en droit hébraïque, les preuves et témoignages ne peuvent être qu'externes. Les affirmations du plaignant n'ajoutent ni ne retranchent rien. Le plaignant peut exposer ses réclamations mais il est impossible de s'en contenter pour établir les faits.

טו וַיַּ֣עַל מֹשֶׁ֔ה אֶל־הָהָ֖ר וַיְכַ֥س הֶעָנָ֖ן
אֶת־הָהָ֑ר: מפטיר **טז** וַיִּשְׁכֹּ֣ן כְּבוֹד־יְ֠
עַל־הַ֨ר סִינַ֜י וַיְכַסֵּ֣הוּ הֶעָנָ֗ן שֵׁ֣שֶׁת
יָמִ֔ים וַיִּקְרָ֥א אֶל־מֹשֶׁ֖ה בַּיּ֑וֹם
הַשְּׁבִיעִ֥י מִתּ֖וֹךְ הֶעָנָֽן׃

טו וּסְלִיק מֹשֶׁה לְטוּרָא וַחֲפָא
עֲנָנָא יָת טוּרָא: טז וּשְׁרָא
יְקָרָא דַיְיָ עַל טוּרָא דְּסִינַי
וַחֲפָהִי עֲנָנָא שִׁתָּא יוֹמִין
וּקְרָא לְמֹשֶׁה בְּיוֹמָא
שְׁבִיעָאָה מִגּוֹ עֲנָנָא:

15 Moïse monta vers la montagne et la nuée enveloppa la montagne. 16 La majesté divine se posa sur le mont Sinaï, et la nuée l'enveloppa six jours ; et Il appela Moïse, le septième jour, du dedans de la nuée.

Rachi

(16) **LA NUÉE L'ENVELOPPA.** Nos maîtres sont en désaccord à ce sujet. D'aucuns soutiennent qu'il s'agit des six jours qui vont de Roch Ḥodech à Chavouŏth, jour du don de la Thora.

LA NUÉE L'ENVELOPPA. La montagne.

IL APPELA MOÏSE LE SEPTIÈME JOUR Pour proclamer les Dix Commandements. Cela s'est passé en présence de Moïse et de tout Israël, mais le texte a tenu ici à faire honneur à Moïse. D'autres soutiennent que la nuée a couvert Moïse pendant six jours, et ce après la proclamation des Dix Commandements. Ces six jours se

רש"י

(טז) **וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן.** רַבּוֹתֵינוּ חוֹלְקִים בַּדָּבָר. יֵשׁ מֵהֶם אוֹמְרִים: אֵלּוּ שִׁשָּׁה יָמִים שֶׁמֵּרֹאשׁ חוֹדֶשׁ עַד עֲצֶרֶת יוֹם מַתַּן תּוֹרָה:

וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן. לָהָר:

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לוֹמַר עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת, וּמֹשֶׁה וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עוֹמְדִים, אֶלָּא שֶׁחִלֵּק הַכָּתוּב כָּבוֹד לְמֹשֶׁה.

וְיֵשׁ אוֹמְרִים וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן לְמֹשֶׁה **שֵׁשֶׁת יָמִים** לְאַחַר עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת, וְהֵם הָיוּ בִּתְחִלַּת אַרְבָּעִים יוֹם שֶׁעָלָה מֹשֶׁה לְקַבֵּל הַלּוּחוֹת,

Rachi	רש"י
situent au début des quarante que Moïse a passés sur la montagne pour recevoir les tables de la Loi, et cela t'enseigne que celui qui pénètre dans le camp de la Chékhina est tenu à un isolement préalable de six jours *(ibid.)*.	וְלִמְּדֶךָ שֶׁכָּל הַנִּכְנָס לְמַחֲנֵה שְׁכִינָה טָעוּן פְּרִישָׁה שִׁשָּׁה יָמִים:

_____ Éclaircissement _____

Le sujet de ce chapitre est un ensemble d'événements qui se sont produits autour du don de la Thora. Rachi nous a enseigné que les premiers versets du chapitre traitent des jours qui ont précédé l'événement, les 4 et 5 Sivan ; du verset 12 à la fin, la Thora parle d'événements qui se sont produits après le don de la Thora.

Or, le verset 16 soulève quant à lui nombre de difficultés et pose beaucoup de questions :

Quand se sont produits les événements dont parle ce verset ? Où se situent dans le temps les six jours qui y sont évoqués ? À quelle fin Hachem a-t-il appelé Moïse au septième jour ?

Rachi indique la controverse qui oppose les Sages quant à la compréhension de ce verset, chacun des deux camps donnant à ces questions des réponses différentes. D'après l'ordre des versets et des événements jusqu'à présent, il semblerait cohérent de dire qu'il s'agit des six jours qui ont suivi le don de la Thora, en continuité directe avec ce qui précède. Mais cette approche présente une difficulté, parce que le verset implique qu'il y eut en fait deux périodes.

1) Les six jours avant que Moïse ne monte sur la montagne.
2) Le septième jour Moïse monte sur la montagne et y demeure quarante jours et quarante nuits, soit au total quarante-six jours, ce qui est clairement impossible puisque nous savons que Moïse est descendu de la montagne le 17 Tamouz et a brisé ce jour-même les tables de la loi, quarante jours exactement après le don de la Thora !

Cette difficulté a conduit certains de nos maîtres à affirmer que ces versets reviennent sur les jours qui ont précédé la Révélation du Sinaï. Mais en vérité, cette solution présente elle aussi des difficultés. En effet,

la Thora a été donnée le 6 Sivan et les Enfants d'Israël sont arrivés au pied du Sinaï au premier jour du mois. Il n'y a donc place que pour six jours depuis le début du mois jusqu'à la date de l'Événement du Sinaï ; or, le verset parle clairement d'un septième jour !?
Après ce préambule, venons-en à expliquer les versets d'après chacune des thèses des Sages du Talmud.

Première explication

Elle affirme que la Thora a été donnée non le 6 mais le 7 du mois de Sivan[264]. La Présence divine a reposé sur la montagne depuis le début du mois et la nuée l'enveloppait. Moïse allait du peuple à la montagne où il recevait les instructions divines et revenait les transmettre au peuple comme le décrit le chapitre XX et ce chapitre-ci. Après le don de la Thora, le 7 Sivan, il est monté sur la montagne sur l'ordre de Dieu (ci-dessus xx, 15 à 17) : « Et ils dirent à Moïse que ce soit toi qui nous parle et nous pourrons entendre, mais que Dieu ne nous parle point, nous pourrions mourir.... Le peuple resta éloigné, tandis que Moïse s'approcha de la brume où était Dieu. » Or nous avons déjà expliqué plus haut que Moïse était resté avec le peuple au moment de la Révélation (au moins durant les deux premiers commandements) et qu'il est monté ensuite recevoir les tables de la Loi, restant sur la montagne quarante jours et quarante nuits.
D'après cette explication, le verset doit se lire ainsi : « La nuée enveloppa la montagne durant six jours », c'est-à-dire les six premiers jours du mois de Sivan, mais Moïse montait et descendait chaque jour. « et Il appela Moïse le septième jour », lors du don de la Thora, Moïse a été appelé à recevoir les Dix Commandements, mais ceux-ci n'ont pas été énoncés pour lui seul mais pour tout Israël ; il faut donc dire qu'en ce verset, Dieu fait honneur à Moïse en le distinguant du reste du peuple, bien que la Parole s'adressait globalement au peuple entier.

---

[264] Voir notre commentaire sur la paracha de Yithro, chapitre XIX, verset 15, indiquant qu'il s'agit là de l'avis de rabbi Yossi et que c'est l'avis suivi par rabbi Aqiva, l'auteur de la première explication donnée ici. (Yithro, « Les Dix Commandements... », Jérusalem et Paris, 2010, pages 154 et suiv.)

Deuxième explication

Les versets suivent l'ordre chronologique. La Révélation a eu lieu le 6 Sivan, et le même jour Moïse a été invité à monter sur la montagne par le peuple qui se sentait incapable d'entendre la voix de Dieu. En ce jour-là, Moïse est monté sur la montagne et y est resté quarante jours et quarante nuits et y recevoir aussi la Thora orale. Mais le verset nous apprend que Moïse n'est pas parvenu immédiatement au sommet de la montagne ; il y eut d'abord une période de six jours, période de préparation à la sublime rencontre avec Dieu, et il n'était pas encore à même de recevoir tout le flux des révélations divines. Après six jours, Hachem lui a aménagé comme un sentier au sein de la nuée, comme Rachi l'explique au verset suivant. Nos Sages en apprennent le principe selon lequel le grand-prêtre doit aussi se préparer six jours durant avant de pénétrer dans le Saint des saints le jour de Kippour au septième jour. D'après cette explication, le verset doit se lire comme suit : « La nuée l'enveloppa durant six jours », la nuée a enveloppé Moïse durant les six premiers jours ayant suivi le don de la Thora. « et Il appela Moïse le septième jour », après que furent achevés les jours de préparation, Moïse fut appelé par Dieu à monter sur la montagne et à rencontrer Dieu.

_____ Questionnement _____

Première explication

À qui les Dix Commandements ont-ils été donnés ? À Moïse comme ce verset le laisse entendre explicitement, ou à tout le peuple, ainsi que l'explique Rachi ?

Rachi nous dévoile ici l'extrême importance du rôle du chef. Il est évident que la Révélation a concerné tout le peuple. Mais le chef est celui qui est capable de saisir et de comprendre le message de manière absolument limpide. Les Commandements ont été donnés pour le peuple, et il était donc important que tout le peuple soit présent, mais Hachem a spécifiquement appelé Moïse car lui seul est à même de comprendre la signification du Dire divin. Il l'enseignera au peuple

progressivement jusqu'à ce qu'il parvienne à découvrir et à faire sienne toute la Thora qu'il a reçue.

Deuxième explication

La crainte précède l'amour et le conditionne. C'est pourquoi Moïse notre maître malgré toute sa grandeur devait traverser une période de préparation de six jours (contrairement à ceux qui, comme Nadav et Avihou et les Anciens, se précipitent pour voir, croyant que la conclusion de l'Alliance suffit à faire d'eux les familiers de Dieu).

יז וּמַרְאֵה כְּבוֹד יְיָ כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת
בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ יח
וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן וַיַּעַל
אֶל־הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בָּהָר
אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה׃ פ

יז וְחֵיזוּ יְקָרָא דַיְיָ כְּאִישָׁא
אָכְלָא בְּרֵישׁ טוּרָא לְעֵינֵי
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ יח וְעָאל מֹשֶׁה
בְּגוֹ עֲנָנָא וּסְלִיק לְטוּרָא
וַהֲוָה מֹשֶׁה בְּטוּרָא אַרְבְּעִין
יְמָמִין וְאַרְבְּעִין לֵילָוָן׃ פ

17 Or, la majesté divine apparaissait comme un feu dévorant au sommet de la montagne, à la vue des enfants d'Israël. 18 Et Moïse est entré au-dedans de la nuée et il monta vers la montagne ; et Moïse fut dans la montagne quarante jours et quarante nuits.

Rachi	רש"י
(18) **AU MILIEU DE LA NUÉE.** Cette nuée était comme une sorte de fumée, à l'intérieur de laquelle le Saint béni soit-Il a ménagé un chemin à l'intention de Moïse.	(יח) **בְּתוֹךְ הֶעָנָן**. עָנָן זֶה כְּמִין עָשָׁן הוּא, וְעָשָׂה לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה שְׁבִיל בְּתוֹכוֹ (יומא ד ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Montant sur la montagne, Moïse est entré dans la nuée. Tout porte à croire qu'il s'agit de cette même nuée déjà mentionnée au verset 16 (« la nuée l'enveloppa six jours durant »), mais en vérité cela n'est pas possible. D'abord, certains de nos maîtres affirment qu'il s'agit de la nuée qui a enveloppé le mont Sinaï durant les jours ayant précédé le don de la Thora et, si tel est le cas, elle n'a pas sa place ici. Ensuite, pour ceux de nos maîtres qui affirment que cette nuée-là a enveloppé Moïse durant les six jours ayant suivi le don de la Thora, Moïse s'y trouverait déjà et n'aurait pas à y pénétrer.

Rachi explique donc qu'il ne s'agit pas de la même nuée et que ce n'est même pas vraiment une nuée mais une fumée. Or, la fumée, comme on le sait, est produite par le feu, lequel est mentionné au verset précédent : « la majesté divine apparaissait comme un feu dévorant au sommet de la montagne. » Ce feu a produit une fumée et Moïse a dû traverser cette fumée pour monter sur la montagne. Mais la fumée n'est pas un environnement agréable, elle noircit et emplit de suie et empêche de respirer ; c'est pourquoi Hachem lui a miraculeusement aménagé comme un chemin au sein de la fumée[265].

_____ Questionnement _____

La Révélation divine s'accompagne de deux nuées, l'une de Grâce et l'autre de Rigueur. Le Créateur se soucie des hommes et est proche d'eux. Ils peuvent Le prier et Il entend leurs prières et les exauce comme un Père miséricordieux. Mais la Révélation implique aussi un danger, le danger de la rigueur du jugement : « la majesté divine apparaissait comme un feu dévorant au sommet de la montagne. » La rigueur du jugement qui se dévoile risque – si l'on n'y prend garde – de brûler le peuple saint si jamais il osait s'approcher de trop près.

Moïse représente tout Israël qui a eu le privilège de cette Révélation et Dieu lui a aménagé un chemin au sein de la nuée, indiquant que la dimension de Rigueur qui s'attache nécessairement à la Révélation ne nous rend pas impossible de progresser sains et saufs.

Certaines éditions de Rachi portent au lieu d'un chemin « une *ḥouppa* ». Cette image exprime la valeur de la Collectivité d'Israël qui est comme la fiancée du Roi qui règne sur le monde. Elle a une dure fonction à remplir dans le monde. Il est dangereux d'être le porte-parole de Dieu dans le monde, mais cette fonction est tout à l'honneur d'Israël et elle témoigne de sa grandeur et de sa sainteté.

---

[265] Voir à ce sujet les *Explications sur le commentaire de Rachi sur la Thora* du dernier Rabbi de Lubavitch, rabbi Menahem Mendel Schneersohn.

Rachi	רש"י
LA CHAIR D'UNE BÊTE DÉCHIRÉE DANS LE CHAMP. Y compris celle dans la maison. Le texte envisage ici la situation la plus fréquente, compte tenu du lieu où les animaux sont le plus souvent déchirés. De même : « Car il l'a trouvée dans le champ… » (Deutéronome XXII, 27), et de même : « un homme qui ne soit pas pur, un accident nocturne » (Deutéronome XXIII, 11), la loi étant la même pour un accident de jour, le texte envisageant la situation la plus fréquente. Le Targoum Onqélos traduit par : « et de la viande arrachée à une bête vivante », par la morsure d'un loup ou d'un lion qui s'en seront pris, de son vivant, à un animal permis à la consommation, domestique ou non.	**וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה.** אַף בַּבַּיִת כֵּן, אֶלָּא שֶׁדִּבֵּר הַכָּתוּב בְּהוֹוֶה מָקוֹם שֶׁדֶּרֶךְ בְּהֵמוֹת לִטָּרֵף (מכילתא). וְכֵן "כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ" (דברים כב, כז), וְכֵן "אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לַיְלָה" (שם כג, יא), הוּא הַדִּין לְמִקְרֵה יוֹם, אֶלָּא שֶׁדִּבֵּר הַכָּתוּב בְּהוֹוֶה. (מכילתא פ"כ; ברייתא דל"ב מידות, מידה יח). וְאוֹנְקְלוֹס תִּרְגֵּם: "וּבָשָׂר דְּתָלִישׁ מִן חֵיוָא חַיָּתָא", בָּשָׂר שֶׁנִּתְלָשׁ עַל יְדֵי טְרֵפַת זְאֵב אוֹ אֲרִי מִן חַיָּה כְּשֵׁרָה אוֹ מִבְּהֵמָה כְּשֵׁרָה בְּחַיֶּיהָ:

_____ Éclaircissement _____

Si l'on s'en tenait à la lettre du verset, seule la chair *ṭréfa* dans le champ serait interdite. Il est évident, dit Rachi, que cet interdit s'applique en tout lieu et en tout temps. Si la Thora a dit « dans le champ », c'est qu'elle se réfère à la situation la plus courante.

Rachi cite d'autres exemples où la Thora semble avoir restreint le champ d'application de la règle qu'elle énonce, alors qu'il s'agit pour elle d'illustrer cette règle par le cas le plus fréquent.

« Car c'est dans le champ qu'il l'a surprise »

Dans le cas d'une jeune fiancée violée dans un champ (Deutéronome XXII, 25-27), la Thora la rend quitte de toute sanction. Elle lui fait *a priori* crédit de s'être opposée de toutes ses forces à son agresseur et d'avoir

appelé au secours sans que personne puisse l'entendre. Ce serait donc lorsque c'est dans un champ que la chose se serait passée que la jeune fille serait quitte. En ville, elle serait passible de la peine de mort (*ibid*. versets 23-24). Mais en vérité, il ne s'agit pour la Thora que d'illustrer une situation où elle ne peut attendre d'aide de personne, même si les choses se passent en ville. Si elle a été traînée dans un lieu désert où nul ne peut l'entendre, c'est comme si elle était dans un champ. La Thora a décrit la situation la plus explicite.

« Qui ne soit pas pur, un accident nocturne »

Un homme victime d'une émission de semence, involontaire ou non, est dès lors en état d'impureté et doit quitter le camp et ne peut s'approcher des espaces de sainteté (Deutéronome XXIII, 11). La Thora désigne cette émission de semence par l'expression « accident nocturne ». Il est bien évident que cette pollution rend impur de jour comme de nuit, mais la Thora a parlé du cas le plus fréquent.

Rachi rapporte la traduction araméenne d'Onqélos pour ajouter une dimension de signification à la notion de *ṭréfa*, un sens différent de celui de la tradition classique mais qui est néanmoins plus directement en prise sur la réalité d'après le sens simple des mots et c'est pour cela que Rachi la cite. Chair déchirée, c'est la chair d'un membre arraché par un carnassier (un loup ou un lion) à un animal vivant. La *halakha* désigne cette chair par l'expression « membre pris au vivant » plutôt que *ṭréfa.*

_____ Questionnement _____

Les exemples cités par Rachi pour illustrer le principe selon laquelle « la Thora parle au présent », c'est-à-dire qu'elle se formule par rapport aux situations courantes, ont eux aussi pour sujet un surplus de sainteté. Le premier enseigne qu'il n'est pas convenable pour une femme de se trouver isolée dans les champs afin de ne pas risquer de devenir la proie d'un violeur. Le deuxième fait allusion au fait que l'usage de sainteté en Israël est de ne s'unir à sa femme que la nuit.

Notre verset nous permet d'apprendre qu'il n'est pas convenable de mener une vie sauvage dans les champs et les forêts qui pourrait conduire à se nourrir de *nevélot* et de *ṭréfot*.

Rachi

AU CHIEN VOUS LA JETTEREZ. Y compris au païen ? Ou seulement au chien, selon la lettre du texte ? Le texte nous enseigne, à propos de la charogne d'un animal : « ou le vendre au païen… » (Deutéronome XIV, 21). À plus forte raison est-il permis de tirer profit d'un animal déchiré. Dans ce cas, pourquoi le texte parle-t-il du chien ? Pour t'apprendre que le chien est plus digne que lui ; et la Thora t'apprend que le Saint béni soit-Il ne prive aucune créature de son salaire ; il est écrit : « Et vers tous les fils d'Israël, pas un chien ne remuera la langue » (ci-dessus XI, 7). Le Saint béni soit-Il a dit : donnez lui sa récompense.

רש"י

לַכֶּלֶב תַּשְׁלִיכוּן אֹתוֹ. אַף הַגּוֹי כַּכֶּלֶב? אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא כֶּלֶב כְּמַשְׁמָעוֹ? תַּלְמוּד לוֹמַר בִּנְבֵלָה "אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי" (דברים יד, כא), קַל וָחוֹמֶר לִטְרֵפָה שֶׁמֻּתֶּרֶת בְּכָל הַנָּאוֹת. אִם כֵּן מַה תַּלְמוּד לוֹמַר "לַכֶּלֶב"? לְלַמֶּדְךָ שֶׁהַכֶּלֶב נִכְבָּד מִמֶּנּוּ, וְלִמֶּדְךָ הַכָּתוּב שֶׁאֵין הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מְקַפֵּחַ שְׂכַר כָּל בְּרִיָּה שֶׁנֶּאֱמַר וּלְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ (שמות יא, ז), אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא: תְּנוּ לוֹ שְׂכָרוֹ:

_____ Éclaircissement _____

Rachi souligne qu'ici non plus l'intention de la Thora n'est pas d'enseigner ce qu'il convient de faire de l'animal déchiré. Elle n'oblige pas à la donner aux chiens ; elle se contente de donner un exemple de la manière de disposer d'une viande interdite à la consommation mais dont il est permis de tirer un profit. On pourrait donc aussi la donner au non-Juif !?

Rachi prouve qu'en effet il est permis de donner la viande déchirée au non-Juif ; un verset nous enseigne qu'il est permis de lui vendre une charogne, dont l'interdiction est plus sévère que celle de la *ṭréfa*. La

première, morte sans avoir été abattue dans les règles est impure et il est interdit à quiconque la touche de pénétrer dans le sanctuaire ou de manger des nourritures consacrées, alors que la *ṭréfa* qui a été abattue dans les règles ne rend pas impur et aucun autre interdit que d'en manger ne s'y applique. S'il est permis de vendre la *nevéla* au non-Juif, à plus forte raison est-ce permis pour la *ṭréfa* !
Alors pourquoi la Thora a-t-elle choisi spécifiquement de dire qu'on la jette au chien ?
Deux réponses ont été données à ce sujet. La première signale que le non-Juif dont il est question est un païen idolâtre, tenu pour personnage immoral et dangereux avec lequel il n'est pas bon d'entretenir quelque relation que ce soit et encore moins de lui venir en aide. De ce point de vue, un chien est meilleur que lui. Deuxièmement, la Thora paie ainsi une dette. Les chiens n'ont pas aboyé au moment de la plaie des Premiers-nés et ils reçoivent ici leur salaire[266].

_____ Questionnement _____

La *Mékhilta*, qui est la source du commentaire de Rachi, enseigne ici la moralité de cette histoire : si Dieu ne prive pas de son salaire une bête qui n'a pas de libre-arbitre, à plus forte raison ne prive-t-Il pas de son salaire l'homme doué de libre-arbitre ! Il y a lieu de marquer de la gratitude même aux animaux privés de liberté et *a fortiori* aux hommes qui rendent service volontairement de leur plein gré. Si donc la Thora a dit de donner la viande *ṭréfa* au chien en particulier, comme s'il s'agissait d'une *mitzva*, c'est pour nous enseigner qu'il y a là quelque chose de positif. Il ne s'agit pas de la jeter au chien plutôt qu'à la poubelle, mais de la lui donner comme à un compagnon fidèle.

[266] Pour une meilleure compréhension de cette explication, voir ce que nous avons écrit à ce sujet dans notre Questionnement sur la paracha de Bô, page 84.