

LES LUMIÈRES DE RACHI

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, 2^{ème} 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 engendremens messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

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

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

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

À PARAÎTRE

Michpatim, les fondements du droit hébraïque

Rav Shaoul David Botschko

LES LUMIÈRES DE RACHI

Yithro

**Les Dix Commandements
et leur influence sur le
monde**

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

© Rav Shaoul David Botschko, Jérusalem, 2010
et ActuJ, 2010.

I.S.B.N. : 2-86972-047-5

Approbation du rav Moshè Botschko (שליט"א)
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 Hékhel 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 זי"ע"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

בס"ד כ"ד תמוז תשס"ד
9012.04-18

הסכמה

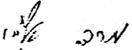
הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'יקו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פרוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'יקו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'יקו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'יקו 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 גדלות 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 החידי"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 מעינינו 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 אנטנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבותינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וע"כ כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכל לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור 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 זאני 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 לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו " כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונוכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכי ובא לציון גואל, אכ"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, ד' תמוז, תשס"ו
18-1-426/ס"ו

אגרת ברכה

ראיתי האי ספרא טבא דמריה ט"ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאל דוד בוצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבאר 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 ורוח נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נוכח לראות עין בעין בשוכ ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים בכ"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 26^{ème} 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
bénédictioin et protection.

הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)
מחייס שחית עמק יהושע גיח. ועוד.

אשראניסן. כו'. חששה".

בט"ד

הסכמה מפוארה. וברכה יקרה. תאריך 4.5.2005

כחדא, שריין.

הוגש לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א), מסדרת אגאצקא יד לרבקה, שערך ופירש בסובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג, מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מתוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י זצוק"ל על התורה, חיי רוחנו ונשמחנו, ודעתו דע"ל להמשיך להסביר בסוב סעם ודעה, דברי רבנו רש"י זצוק"ל, להביין אותם על בוריים, ובוזה 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"ח דוד שאול בוצקו שליט"א.) ואני חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנן, שימשיך ללמוד וללמד ולהריץ תורה ברבים, בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה, בערו ובעדנו, ובעד כל עם אש ישראל אחינו, אמן ואמן.

הח"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו' ניסן המלוב"ן, ש"ש התשסה", ליצירה, אצאא בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון עם הכולל לפ"ק. וצווי"מ וימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו.

בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,

הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא

קדישא, אבן הראשה, כקש"ת וכמוהר"ר

המלאך רפאל עמרם מאמאן זצוק"ל וזיע"א.

Lettre de félicitation

Iyar 5764

Félicitations au rav Shaul Davi Botschko, directeur de la Yéchiva Hékhhal 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 : « Beréchet – 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.

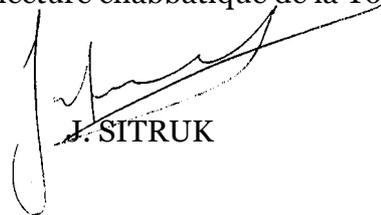
Nous sommes gré au Rav Shaoul David Botschko pour son travail remarquable, par lequel, il a à la fois « questionné » et « éclairci » avec pédagogie et finesse le commentaire de Rachi.

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 la 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

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

Yithro

**Les Dix Commandements
et leur influence sur le
monde**

א וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן חֹתֵן
 מֹשֶׁה אֵת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים
 לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי-הוֹצִיא
 יי אֶת-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם:

(1) Yithro, prêtre de Midian, beau-père de Moïse, avait entendu tout ce qu'Elohim avait fait pour Moïse et pour Israël son peuple, qu'Hachem avait fait sortir Israël de l'Égypte.

Rachi

רש"י

(1) **YITHRO AVAIT ENTENDU.** Qu'a-t-il entendu qui l'ait incité à venir? Le passage de la mer des Joncs et la guerre d'Amaleq.

(א) וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ. מֵה שְׂמוּעָה שָׁמַע וּבָא, קְרִיעַת יַם סוּף וּמִלְחַמַּת עֲמָלֵק (זְבַחִים קטז ע"א):

Éclaircissement

Le verset énonce que « Yithro avait entendu tout ce que Dieu avait fait pour Moïse et pour Israël son peuple, qu'Hachem avait fait sortir Israël de l'Égypte ». Cela se réfère apparemment à tous les événements dont nous avons lu le récit dans les parachioth précédentes : les plaies d'Égypte, la traversée de la mer Rouge (événements inclus dans l'expression « qu'Hachem fit sortir »), la manne, le puits de Myriam¹, la guerre d'Amaleq (inclus dans l'expression « tout ce qu'Hachem avait fait »)². Mais s'il en était ainsi, que nous apprendrait ce verset ? Il eut suffi à la Thora de dire « après

¹. Le miracle de l'eau issue du rocher.

². En effet, Yithro a eu connaissance de tous ces miracles, ainsi que Rachi l'explique à propos de l'expression « tout ce que Hachem avait fait ».

ces événements, Yithro, beau-père de Moïse, prit Tzipora... » Que nous enseigne l'information que Yithro « avait entendu » ? Avait-il été le seul à entendre ? Le monde entier a entendu ! le cantique de la mer en témoigne (supra, xv, 14-15) : « les peuples entendent et s'irritent, la terreur étroit les habitants de Philistie ; alors pris d'effroi les princes d'Edom, les maîtres de Moab saisis de transes, confondus tous les habitants de Canaan » !

Rachi explique que « entendre » signifie comprendre et intégrer. Il ne s'agit pas seulement de la saisie d'une information ; la connaissance de ces faits provoque chez Yithro un bouleversement de la conscience qui le conduit à la décision de partir au désert rejoindre Moïse.

Quels sont donc les faits qui, ayant été « entendus », ont provoqué cette mutation chez Yithro. D'entre tous les miracles dont Israël a été l'objet, quels sont ceux qui ont eu sur Yithro cet effet déterminant qui lui fait abandonner son statut de notable respecté en son pays pour aller dans le désert ?

Rachi mentionne la mer Rouge et la guerre d'Amaleq. D'où le sait-il ? La mer Rouge : le verset indique « avait entendu ... lorsqu'Hachem avait fait sortir Israël d'Égypte ». Or, la traversée de la mer Rouge est le dernier stade de la sortie d'Égypte. Avant cela, la sortie n'est pas encore accomplie ; tant que Pharaon et son armée sont présents au monde, Israël reste en danger – le texte qui décrit l'état d'esprit des Hébreux lorsque l'armée de Pharaon approche est assez explicite. Ce n'est que lorsque les Égyptiens ont été engloutis dans les flots que les Hébreux ont été libérés de la peur et qu'ils ont compris qu'ils étaient enfin, vraiment, sortis d'Égypte. L'événement a marqué aussi tous les peuples de la région, comme en témoignera encore Rahab quarante ans plus tard aux espions de Josué, relatant la panique des habitants de Canaan (Josué II, 10) : « car nous avons entendu comment Hachem a asséché devant vous les eaux de la mer Rouge lorsque vous êtes sortis d'Égypte. »

La guerre d'Āmaleq : c'est le dernier en date des événements qui précède immédiatement la venue de Yithro³.

Questionnement

Pourquoi la traversée de la mer Rouge et la guerre d'Āmaleq ont-ils été les événements qui ont provoqué chez Yithro le passage à l'acte de venir se joindre au peuple d'Israël ?

Les autres miracles, semble-t-il, le puits, la manne, les plaies d'Égypte (dans une certaine mesure), visaient essentiellement la délivrance d'Israël ; le miracle de la mer et la guerre d'Āmaleq ont pour objet central le châtement des *réchaïm*.

La bonne nouvelle annoncée par Israël au monde, c'est qu'il est un Maître du monde, Il s'est choisi un peuple et quiconque se dresse pour s'y opposer est *rachă* et devra rendre des comptes. Celui qui en comprend et en réalise la signification ne peut que prendre l'initiative de rejoindre le peuple qui marche sur la voie de Dieu.

Rachi	רש"י
<p>YITHRO. Il portait sept noms : Reuel, Yèthèr, Yithro, Hovav, Héver, Qeini et Pouël. Yèthèr, parce qu'il a ajouté (<i>yither</i>) un passage à la Thora : « Et toi distingue d'entre tout le peuple... » (verset 21). Yithro, parce que, lorsqu'il s'est converti et a accompli les <i>mitzvoth</i>, on lui a ajouté une lettre à son nom. Hovav, parce qu'il chérissait (<i>hibev</i>) la Thora. Et Hovav c'est Yithro,</p>	<p>יתרו. שבע שמות נקראו לו: רעואל, יתר, יתרו, חובב, חבר, קיני, פוטיאל (מכילתא). יתר – ע"ש שימר פרשה אחת בתורה: "ואתה תחזה" (להלן פסוק כא). יתרו – לכשנתגיר וקים המצות הוסיפו לו אות אחת על שמו. חובב – שחבב את התורה. חובב הוא יתרו, שנאמר: "מבני חובב חותן משה" (שופטים ד, יא).</p>

³. Voir la *Mékhilta* de Rachi : « c'est la guerre d'Āmaleq qu'il a entendue et il est venu, puisqu'aussi bien elle est écrite juste avant.

Rachi	רש"י
<p>comme il est écrit : « D'entre les enfants de Hovav, beau-père de Moïse... » (Choftim IV, 11). D'aucuns disent que Réüel était le père de Yithro. Comment se fait-il, alors, que le texte dise : « Elles vinrent vers Réüel leur père » (<i>supra</i> II, 18) ? C'est parce que les petits-enfants appellent leur grand-père : « père ».</p>	<p>וַיֵּשׁ אֲמָרִים: רְעוּאֵל אָבִיו שֶׁל יִתְרוֹ הָיָה, וְזֶה הוּא אֹמֵר: 'וַתְּבֹאנָה אֶל רְעוּאֵל אָבִיהֶן' (לעיל ב, יח), שֶׁהִתְיַנּוּקוֹת קוֹרִין לְאָבִי אָבִיהֶן אָבָא. בְּסִפְרֵי (בְּהַעֲלוֹתָךְ ע'ח):</p>

Éclaircissement

Nous avons rencontré pour la première fois le beau-père de Moïse au début du livre de Chémot ; son nom était alors Réüel : « le prêtre de Midian avait sept filles... elles vinrent chez Réüel leur père... Et Moïse accepta de séjourner avec l'homme et il donna sa fille Tzipora à Moïse (*supra*, II, 16-21). Immédiatement après, il est appelé Yithro : « Or, Moïse était berger des brebis de Yithro son beau-père, grand-prêtre de Midian (*ibid.*, III, 1). Par la suite, son nom apparaît comme Yèthèr : « Moïse alla et séjourna auprès de Yèthèr son beau-père » (*ibid.*, IV, 18)⁴.

Ici, il n'est appelé que Yithro, mais dans d'autres passages il porte encore d'autres noms.

Dans la paracha de Béhaïlotékha on mentionne Hovav fils de Réüel le Midianite : « Moïse dit à Hovav fils de Réüel le Midianite, beau-père de Moïse... »⁵ (Nombres X, 29) et plus explicitement dans le livre des Juges sous le seul nom de Hovav : « et Héver le Caïnite séparé de Caïn, d'entre les fils de Hovav beau-père de Moïse (IV, 11) ; dans ce verset on mentionne également « Héver le Caïnite » (qui n'est autre que le mari de Yaël – « épouse de Héver le Caïnite » – qui tua Sisra). Il est désigné comme l'un des fils de Hovav et il ne s'agirait donc pas

4. Rachi y énumère également tous les sept noms de Yithro.

5. Mais là, l'identité du beau-père de Moïse n'est pas tranchée ; est-ce Hovav lui-même, ou Réüel ? Voir ci-dessous le deuxième commentaire.

de Yithro lui-même, « Héver le Caïnite » étant considéré comme l'un des noms de Yithro car il avait suivi la voie de ce-dernier et son épouse elle-même s'est dévouée pour sauver Israël.

Le nom « Qeini » (= Caïnite) est lui aussi mentionné dans le livre des Juges : « et les fils de Qeini beau-père de Moïse montèrent de la ville des palmiers » (I, 16) et il semblerait qu'il s'agisse du Qeini évoqué dans la bénédiction de Bileām : « Il vit le Qeini et proféra son oracle disant... » (Nombres XXIV, 21).

Le nom « Pouïel » ne se rapporte pas directement au beau-père de Moïse. Pouïel est mentionné une seule fois dans la Thora : « et Eléazar le cohen prit femme d'entre les filles de Pouïel » (supra, VI, 25). Les Sages ont identifié Pouïel à Yithro, expliquant qu'il est ainsi appelé parce qu'il avait « engraisé (*pițem*) des veaux destinés au culte idolâtre » (Rachi *ad loc.*)⁶

Rachi n'a explicité le sens que de trois des noms sans se référer aux noms restants.

Il semblerait que ce soit Réüel qui serait son nom à proprement parler ; c'est celui qui est mentionné en premier et seuls les noms rajoutés au nom originel doivent être justifiés. On ne trouve explicitement dans la Thora que trois noms se rapportant au beau-père de Moïse : Yèthèr, Yithro et Hovav – ceux que Rachi a expliqués. Pouïel ne se rapporte pas explicitement au beau-père de Moïse et il n'y a pas lieu de l'expliquer ici (Rachi l'ayant d'ailleurs expliqué lors de son apparition dans le texte). Les noms « Héver » et « Qeini » ne figurent pas dans la Thora mais dans le livre des Juges et ne sont donc pas centraux, ce pourquoi Rachi n'a, semble-t-il, pas jugé nécessaire de les expliquer.

D'aucuns disent :

Le verset cité de la paracha de Béhaălotékha se rapporte à « Hovav fils de Réüel le Midianite, beau-père de Moïse... » (Nombres X, 29). Le

⁶. Rachi rapporte aussi là-bas la thèse selon laquelle Pouïel serait Joseph alors qu'il tranche ici en faveur de la thèse qui l'identifie à Yithro.

verset peut se comprendre de deux manières : soit que Réüel est le beau-père de Moïse, son fils se nommant Ḥovav⁷ (c'est la ligne suivie par Rachi) ; soit que Ḥovav est le beau-père de Moïse, son père se nommant Réüel.

Si le père de Yithro se nomme Réüel, comment expliquer le verset où les filles de Yithro « vinrent chez Réüel leur père » ? Il semble ici que Réüel soit le père des filles et donc le beau-père de Moïse ! Rachi explique que la Thora désigne grand-père Réüel comme « père » parce que les enfants ont coutume de s'adresser au grand-père en disant « papa ».

Dans ce cas, il faudrait dire que Yithro n'avait que six noms.

_____ **Questionnement** _____

Les Sages ont expliqué dans la *Mékhilta** la signification de tous les noms de Yithro. Nous nous proposons de rapporter ici leur enseignement et de tenter de cerner ainsi la personnalité de ce personnage.

Le nom que nous portons nous identifie. Si Yithro avait sept noms, c'est qu'il possédait une personnalité diversifiée, une identité à plusieurs visages.

- a) Réüel : « parce qu'il était comme un ami (*réă*) pour Dieu. » C'est sous ce nom que nous avons rencontré pour la première fois celui qui allait devenir le beau-père de Moïse. Certains disent que c'était là le nom de son père. Cela signifie qu'avant même sa rencontre avec Moïse, Yithro avait déjà une valeur humaine élevée, et était comme un ami et un compagnon pour Dieu. L'homme peut donc parvenir à une dimension de vertu morale sans aucune révélation divine.

7. Et il n'y a pas lieu d'objecter, parce qu'il est possible que Yithro et son fils se soient tous deux nommés Ḥovav.

* Midrach des Tannaïm sur le livre de Chémot (NdT).

- b) Yèthèr : « parce qu'il a ajouté (*yither*) une paracha à la Thora⁸. » Dans la suite de la paracha, Yithro conseille à Moïse une réorganisation sociale pour la direction du peuple. Son conseil a été accepté par Moïse conformément à la décision d'Hachem. Cette paracha commence par les mots « quant à toi, distingue... » ; Yithro recommande à Moïse de nommer des juges dont il précise les qualités. Cela nous enseigne que Yithro n'est pas seulement vertueux à titre personnel. Il possède aussi les qualités requises pour établir une société morale fondée sur l'égalité devant la loi.
- c) Yithro : « lorsqu'il s'est converti et a pratiqué les *mitzvoth*, on a rajouté une lettre à son nom⁹. » Serait-on vertueux au plus haut degré, on n'atteindrait pas encore au niveau que la Thora permet à un Juif d'atteindre. En effet, elle seule dévoile le bien et mal véritables, absolus et non subjectifs. Seule la volonté divine dicte les conduites qu'il faut suivre et celles dont il faut s'abstenir. La bonne volonté ne suffit pas et le voudrait-on qu'on ne saurait « inventer » la manière sûre de réaliser le bien sans se tromper hors de la direction de la Thora. Par sa conversion, Yithro s'est vu rajouter une dimension supplémentaire à son envergure déjà très grande, ce que traduit la lettre *vav* rajoutée à son nom.
- d) Hovav : « Parce qu'il chérissait (*hibev*) la Thora¹⁰. » Yithro a atteint le niveau auquel nous devons tous aspirer : l'amour de la Thora. Il ne suffit pas, en effet, de pratiquer la Thora par discipline. Il faut avoir à son égard l'attitude d'un amant pour sa bien-aimée, la chérir et la courtiser. Bien que n'appartenant pas à Israël et n'ayant pas l'obligation de la pratiquer, Yithro a choisi de s'y soumettre, non par devoir mais par amour. Il est pour nous un exemple à suivre quant à la manière dont il faut rechercher la

⁸. Telle est la version de Rachi. Dans nos éditions de la *Mékhilta* : « qui a ajouté (*hothir*) une paracha dans la Thora.

⁹. Telle est la version de Rachi. Dans la *Mékhilta*, cette raison figure en second lieu. La raison principale, « c'est qu'il abondait en bonnes œuvres ».

¹⁰. Telle est la version de Rachi. Dans nos éditions de la *Mékhilta*, « parce qu'il était aimé de Dieu (*haviv laMaqom*) ».

Thora ; ne nous aurait-elle pas été donnée que nous devrions tout faire pour l'obtenir.

- e) Héver : « parce qu'il est devenu comme un compagnon (*haver*) de Dieu. » Il est devenu pour Israël un modèle à imiter au point que Moïse lui demandera (Nombres X, 31) : « ne nous abandonne pas... tu seras pour nous comme des yeux. » Cette formule montre la valeur que lui reconnaît la Thora. Sa présence a renforcé le moral d'Israël et lui a permis de mieux comprendre à quel point il avait la meilleure part et le sort le plus enviable.
- f) Qeini : « parce qu'il a pris fait et cause (*qiné*) pour Dieu et parce qu'il s'est acquis (*qana*) la Thora. » À plusieurs reprises, Yithro ou ses descendants ont pris de grands risques personnels pour le salut d'Israël. La première fois figure dans le Midrach. Yithro, l'un des conseillers de Pharaon, lui recommande de ne pas toucher à Moïse. Plus tard, la Thora fait état du fait que Yithro vient en aide à Moïse fugitif et le recueille dans sa maison. Le livre des Juges raconte la manière dont Yaël, épouse de Héver le Caïnite, s'est dévouée pour attirer à elle Sisra qui guerroyait contre Israël et l'a tué de ses propres mains. Ces actes prouvent que l'amour de Yithro pour ce qui est juste ne se traduit pas seulement par des discours passifs, mais aussi et surtout par une conduite engagée. C'est cette attitude qui lui a valu de se rapprocher de la Thora et de la mériter.
- g) Pouïel : « parce qu'il a engraisé des veaux destinés au culte idolâtre¹¹. » Nous apprenons ici un principe important concernant la Providence divine et sa bonté. Au début, Yithro ne savait pas comment servir Dieu. Il vouait donc, comme tout le monde, un culte aux divinités connues. Toutefois, il avait déjà adopté une conduite morale. Cette sincérité intègre plut à Dieu qui lui permit de rencontrer Moïse. Les Sages enseignent de manière analogue que Dieu entend et exauce la prière de l'idolâtre qui supplie son idole ; s'il ignore la bonne adresse, sa prière n'en est pas moins

¹¹. C'est ce que Rachi a écrit ci-dessus au chapitre VI, verset 25. Nos éditions de la *Mékhilta* portent : « parce qu'il s'est détaché (*nifṭar*) de l'idolâtrie. »

prière et, dans son dénuement, il s'en remet de son sort à celui qu'il connaît comme son dieu. Cette humilité suffit à Dieu pour entendre sa voix et lui manifester sa compassion.

Rachi	רש"י
<p>BEAU-PÈRE DE MOÏSE. Ici, c'est Yithro qui se flatte de sa parenté avec Moïse : « Je suis le beau-père du roi ! », alors que dans le passé c'est Moïse qui se targuait de la grandeur de son beau-père (<i>supra</i> IV, 18) : « Moïse retourna chez Yèthèr son beau-père. »</p>	<p>חֹתֵן מֹשֶׁה. כִּאֵן הָיָה יִתְרוֹ מִתְכַבֵּד בְּמֹשֶׁה: אֲנִי חֹתֵן הַמֶּלֶךְ, וְלֹשְׁעֵבֵר הָיָה מֹשֶׁה תּוֹלֵה הַגְּדֻלָּה בְּחַמִּיּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: "וַיָּשָׁב אֶל יִתְרֵי חֹתְנָיו" (לעיל ד, יח). (מכילתא):</p>

Éclaircissement

Pourquoi la Thora doit-elle insister encore sur le lien familial qui unit Yithro à Moïse ? Rachi explique que la Thora tient à souligner la modification du « rapport de forces » entre Moïse et Yithro. Lorsqu'ils se sont rencontrés, Moïse était un fugitif et un métèque dans la maison du père de sa femme. C'est pourquoi il est écrit plus haut « il revint à la maison de Yèthèr son beau-père. » C'est Moïse qui est l'hôte et Yithro, son beau-père, est le maître de maison. Ici, la Thora indique que le titre de gloire de Yithro, c'est d'être le beau-père de Moïse, le chef du peuple d'Israël et c'est Yithro qui prend la peine de venir à lui¹².

Questionnement

La précision apportée par Moïse ne vient pas de l'expression « beau-père de Moïse » qui a aussi été employée plus haut. C'est le contexte qui suggère l'enseignement qu'il nous donne et que nous avons évoqué dans l'Éclaircissement. D'ailleurs, même alors, il n'est pas dit

¹². D'après *Maskil LéDavid*.

que Moïse est le gendre de Yithro car il s'agissait déjà de Moïse notre maître, bien supérieur à ce qu'était Yithro.

Rachi	רש"י
POUR MOÏSE ET POUR ISRAËL. Moïse compte autant que tout Israël.	לְמֹשֶׁה וְלִישְׂרָאֵל. שְׂקוּל מֹשֶׁה כְּכָל יִשְׂרָאֵל: (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

Le verset se réfère aux miracles « que Dieu avait faits pour Moïse et pour Israël son peuple » et il se réfère séparément à Moïse et à Israël, donnant priorité à Moïse. Peut-être y aurait-il eu deux sortes de miracles : des miracles de caractère général qui auraient été faits pour Israël, et des miracles particuliers faits pour Moïse (lequel allait et venait chez Pharaon impunément) devenu le chef d'Israël¹³. Rachi refuse cette thèse car il aurait fallu alors donner préséance à Israël sur Moïse.

C'est pourquoi Rachi précise qu'il n'est pas question ici de miracles supplémentaires, mais qu'il s'agit de ceux mentionnés plus haut et dont tout Israël a bénéficié. Moïse est mentionné à part parce que c'est lui qui a été l'opérateur des miracles ; il est de plus mentionné en premier pour nous apprendre qu'il équivaut à tout Israël.

Questionnement

Rachi commente ainsi le début de la paracha de Vayiqra (verset 1, *apud* pour dire) : « c'est en faveur de vous qu'Il parle avec moi ; on constate en effet que durant les trente-huit années de l'errance d'Israël au désert, depuis l'affaire des explorateurs, la Parole ne s'est pas adressée à Moïse » c'est-à-dire que Dieu ne parlait à Moïse que pour Israël et lorsqu'Israël n'était pas digne de la Parole, Dieu ne parlait pas non plus avec Moïse. Comment dire alors que Moïse constitue une entité en soi et équivaut à tout Israël ?

¹³. C'est ainsi que Nahmanide l'a expliqué.

C'est que Rachi veut enseigner ici la grandeur de Moïse. Il n'est plus personne privée. Il consacre sa vie au peuple d'Israël s'effaçant totalement à cette fin. Il se relie individuellement à chacune des âmes d'Israël sorties d'Égypte. Il porte en lui tout Israël. Les Enfants d'Israël vivent grâce à lui, s'élèvent grâce à lui et lui sont liés. Moïse est donc équivalent de tout Israël, mais c'est Israël dans son ensemble qui est le sujet de cette histoire et qui en est la finalité ; et même la relation de Dieu à Moïse dépend de la valeur du peuple d'Israël.

Rachi	רש"י
TOUT CE QU'ELOHIM AVAIT FAIT. Pour eux, par la tombée de la manne, par le puits et par la défaite d'Àmaleq.	את כל אשר עשה. להם בירידת המן, ובבאר, ובעמלק:
QU'HACHEM AVAIT FAIT SORTIR ISRAËL DE L'ÉGYPTE. Ce bienfait-là est le plus grand de tous.	פי הוציא ה' וגו'. זו גדולה על כלם (מכילתא):

Éclaircissement

Voir notre commentaire ci-dessus à propos de « Yithro avait entendu ».

ב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חַתָּן מִשֶּׁה
 אֶת־צִפּוֹרָה אֵשֶׁת מֹשֶׁה אַחֵר
 שְׁלוֹחֵיהָ: ג וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ אֲשֶׁר
 שֵׁם הָאֶחָד גֵּרְשֹׁם כִּי אָמַר גֵּר
 הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נְכַרְיָה:
 ב וַיְדַבֵּר יִתְרוֹ חַמּוּהֵי
 דְּמֹשֶׁה יֵת צִפּוֹרָה אֵתֶת
 מֹשֶׁה בְּתֵר דְּשִׁלְחָה: ג וַיֵּת
 תְּרִין בְּנֵהָא דְשׁוֹם חַד
 גֵּרְשׁוֹם אַרְי אָמַר דְּיֵר
 חַוִּיתִי בְּאֶרֶע נְכַרְאָה:

(2) Alors Yithro, beau-père de Moïse, emmena Tzipora, épouse de Moïse, après son renvoi. (3) Et ses deux fils, l'un nommé Gerchom, « car, avait-il dit, je suis un émigré sur une terre étrangère » ;

Rachi	רש"י
<p>(2) APRÈS SON RENVOI. Lorsque le Saint béni soit-Il a dit à Moïse en Midiane : « Va, retourne en Égypte » (<i>supra</i> IV, 19), Moïse emmena avec lui sa femme et ses fils. Aharon vint à sa rencontre, il le rejoignit sur la montagne de Dieu et lui dit : « Qui sont ces gens ? » Moïse répondit : « C'est ma femme, que j'ai épousée en Midiane, et ce sont mes fils. » Il lui demanda : « Où les emmènes-tu ? » Il répondit : « En Égypte ! » Aharon lui dit : « Nous sommes déjà tourmentés par le sort des premiers et toi tu voudrais y ajouter encore ceux-là ! ? » Moïse dit alors à sa femme : « Retourne chez ton père ! » Elle prit ses deux fils et partit.</p>	<p>(ב) אַחֵר שְׁלוֹחֵיהָ. כִּשְׁאָמַר לוֹ הַקַּבָּ"ה בְּמִדְיָן "לֵךְ שׁוּב מִצְרַיִם" (לעיל ד, יט), "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֵת בָּנָיו וְגו'" (שם כ), וַיֵּצֵא אַהֲרֹן לִקְרֹאתוֹ "וַיִּפְגְּשׁוּהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים" (שם כז). אָמַר לוֹ: מִי הֵם הַלְלוּ. אָמַר לוֹ: זֶה הוּא אִשְׁתִּי שֶׁנִּשְׂאָתִי בְּמִדְיָן, וְאֵלּוּ בָנָי. אָמַר לוֹ: וְהֵיכָן אַתָּה מוֹלִיכֵן. אָמַר לוֹ: לְמִצְרַיִם. אָמַר לוֹ: עַל הָרָאשׁוֹנִים אֲנִי מְצַטְעָרִים וְאַתָּה בָּא לְהוֹסִיף עָלֵיהֶם. אָמַר לָהּ: לְכִי לְבֵית אָבִיךָ. נָטְלָה שְׁנֵי בָנֶיהָ וְהִלְכָה לָהּ (מְכִילֵתֵא):</p>

Éclaircissement

« Renvoyer une femme », c'est la répudier ; c'est ainsi que la Thora décrit la procédure dans le Deutéronome (xxiv, 1) : « il écrira pour elle un acte de divorce et le remettra en sa main et la renverra de sa maison. » Cela fait problème, parce que nous ne trouvons nulle part que Moïse aurait répudié Tzipora !? D'autant plus qu'il est interdit de répudier une femme sans raison ; quels griefs Moïse aurait pu avoir à l'encontre de son épouse ?¹⁴

Rachi nous ramène au passage où nous voyons pour la dernière fois Moïse en compagnie de sa femme et de ses fils et décrit une scène qui en constitue le développement. Moïse a longtemps attendu à Midiane de pouvoir retourner en Égypte d'où il avait dû s'enfuir. Dieu lui a ordonné de retourner en Égypte afin de devenir le chef d'Israël qui y était asservi et de l'en faire sortir. Sans hésiter, Moïse prend sa femme et ses enfants et se met en route malgré les dangers encourus, sachant qu'aucune considération personnelle ne pourra entraver l'exercice de sa mission. À mi-chemin, ils rencontrent Aharon venant au-devant de Moïse. Après les effusions que nous pouvons imaginer (d'ailleurs mentionnées par la Thora), Aharon fait remarquer à Moïse qu'amener Tzipora et ses fils en Égypte est contraire à l'essence même de sa mission qui est d'en faire sortir les Hébreux. Moïse, convaincu, demande à Tzipora de retourner chez son père. Ne sachant combien de temps sa mission durera, il choisit de la libérer afin qu'elle ne soit pas condamnée à un veuvage perpétuel, mariée sans l'être et sans pouvoir « refaire sa vie ». Il faut dire à la louange de Tzipora qu'elle est restée fidèle à Moïse et ne s'est pas remariée.

¹⁴. Dans la Mékhilta, les Tannaïtes discutent à ce sujet : Moïse a-t-il renvoyé Tzipora « verbalement » ou lui a-t-il donné un acte de divorce formel ?

ד וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי־אֱלֹהֵי
 אָבִי בְּעֶזְרִי וַיִּצַּלְנִי מִמְּחַרְבַּת
 ד וְשׁוֹם חַד אֱלִיעֶזֶר אָרִי
 אֱלֹהֵיהֶּ דְּאָבָא הָוָה בְּסַעְדֵּי
 וְשִׁיבְנֵי מִחְרָבָא דְּפָרְעָה:
 פָּרְעָה:

(4) l'autre nommé Eliézer, « parce que le Dieu de mon père m'est venu en aide et m'a sauvé du glaive de Pharaon. »

Rachi	רש"י
(4) ET M'A SAUVÉ DU GLAIVE DE PHARAON. Lorsque Dathan et Aviram l'ont dénoncé au sujet de l'Égyptien et qu'il a voulu mettre Moïse à mort, son cou s'est raidi comme une colonne de marbre.	(ד) וַיִּצַּלְנִי מִמְּחַרְבַּת פָּרְעָה. כְּשֶׁגִּלּוּ דַתָּן וְאַבִּירָם עַל דְּבַר הַמִּצְרִי וּבִקֵּשׁ לְהַרוֹג אֶת מֹשֶׁה, נִעֲשְׂהָ צְנָאוֹ כְּעַמּוּד לֵשׁ שֵׁשׁ (שְׁמוֹת רַבָּה פ"א, לא):

Éclaircissement

« Avoir été sauvé du glaive de Pharaon » aurait pu se lire comme une façon de parler des dangers auxquels Moïse a dû faire face en Égypte. Fidèle à sa lecture de la Thora, Rachi explique l'expression dans sa littéralité : un glaive est un glaive. Le glaive de Pharaon était brandi au-dessus de Moïse, prêt à lui trancher le cou – et il a été sauvé par la grâce de Dieu.

Moïse, on s'en souvient, avait tué l'Égyptien qui frappait l'Hébreu ; la chose ayant été connue, il dut fuir l'Égypte. La Thora relate que malgré les précautions prises par Moïse (« il se tourna de-ci de-là et vit qu'il n'y avait point d'homme »), il constata le lendemain que la chose était connue : voyant deux Hébreux se quereller violemment, il veut les séparer et s'entend dire : « veux-tu me tuer comme tu as tué l'Égyptien ? » (ci-dessus, II, 11-15).

Nos Sages ont identifié ces deux Hébreux comme étant Datan et Aviram (Cf. Rachi, *ibid.*, verset 13). Ce sont eux aussi qui ont dénoncé Moïse à Pharaon (Rachi, *ibid.*, verset 15). C'est pour cela que la Thora dit : « Pharaon entendit cette chose, et il chercha à tuer Moïse ». Rachi cite à ce sujet un midrach selon lequel Moïse fut pris, jugé, condamné à mort par le glaive ; lors de l'exécution de la sentence, un miracle survint et son cou devint dur comme une colonne de marbre – et Moïse échappa ainsi au glaive de Pharaon.

Questionnement

Qui sont Datan et Aviram ?

Ils sont membres de la tribu de Réouven¹⁵. Leur nom apparaît pour la première fois en relation avec l'insurrection fomentée par Qorah¹⁶ et sa bande contre Moïse. Ils furent parmi ceux que la terre a avalés¹⁷.

En divers endroits, la Thora fait état de trublions anonymes s'opposant de manière plus ou moins insolente à Moïse ; les maîtres du Talmud et du Midrach identifient ces rebelles avec Datan et Aviram.

« Voici que deux Hébreux se querellaient ; il dit au *rachă* : “Pourquoi frappes-tu ton prochain ?” Il dit : “Qui t'a fait notre seigneur et notre juge ? Voudrais-tu me tuer, comme tu as tué l'Égyptien ?” » (ci-dessus, II, 13-14). Ces deux hommes étaient Datan et Aviram (Rachi *ad loc.*). « Car tous les hommes cherchant à te nuire sont morts » (ci-dessus, IV, 19) ; de qui s'agit-il ? de Datan et Aviram. Mais ils étaient vivants !? Oui, mais ruinés – et comme tels, on les considère comme morts ! (Rachi *ad loc.*)

Lorsque Moïse et Aharon se sont présentés la première fois devant Pharaon et ont réclamé la libération des Hébreux, Pharaon a au

¹⁵. Leur généalogie figure de manière détaillée en Nombres XXVI, 5-8 : « les fils de Réouven... à Palou la famille Paloui... et les fils de Palou, Eliav... et les fils d'Eliav Némouel, Datan et Aviram ». Datan et Aviram étaient donc les fils d'Eliav, fils de Palou fils de Réouven.

¹⁶. Nombres XVI, 1.

¹⁷. *ibid.*, XXVI, 9-10 ; voir aussi Psaumes CVI, 17.

contraire durci leur esclavage, ordonné qu'on ne leur donne plus de paille pour la fabrication des briques, enjoignant aux préposés de veiller à ce que la quantité de brique produites journallement ne diminue pas par rapport aux quotas précédents, sans égards pour leurs arguments et les insultant même. La Thora rapporte immédiatement après que des hommes d'Israël ont proféré des critiques acerbes contre Moïse et Aharon, les attaquant lorsqu'ils sortaient de chez Pharaon et leur disant : « Qu'Hachem vous regarde et vous juge, vous qui nous avez mis en mauvaise odeur aux yeux de Pharaon et aux yeux de ses serviteurs, leur mettant un glaive dans la main pour nous faire périr ! » Ces geignards, disent nos sages, étaient Datan et Aviram (Rachi *ad loc.*).

Lorsque Dieu fit tomber la manne, Moïse donna les instructions suivantes sur l'ordre de Dieu : « que nul n'en laisse pour le lendemain » (ci-dessus, XVI, 19) ; mais il y avait des fortes têtes qui « n'obéirent pas à Moïse et en laissèrent pour le lendemain » (*ibid.*, 20). Ces fortes têtes, nos sages là encore les identifient avec Datan et Aviram (Rachi *ad loc.*).

Donc, en quatre occasions différentes, Datan et Aviram se sont élevés contre Moïse. Ils ont commencé par le dénoncer alors qu'il venait juste de sortir à la rencontre de ses frères pour qui il prit fait et cause, le mettant en danger de mort ; ils l'ont critiqué alors qu'il venait de prendre des risques considérables en affrontant Pharaon pour exiger la libération des esclaves hébreux. Même après avoir fait ses preuves et conduit les Hébreux hors d'Égypte et à travers la mer Rouge, Moïse se heurte encore à leur scepticisme à propos de la manne. Et toutes ces péripéties culminent lors de l'affaire de Qorah auquel ils s'associent pour s'opposer à la direction de Moïse, hissant l'étendard de la rébellion.

Datan et Aviram sont le prototype du Juif traître à son peuple. Ils tentent d'empêcher la Délivrance et sont prêts à tout pour y parvenir.

ה וַיָּבֵא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו
 וְאִשְׁתּוֹ אֶל-מֹשֶׁה אֶל-הַמִּדְבָּר
 ה וַאֲתָא יִתְרוֹ חֹתְנוֹ מֹשֶׁה
 וּבְנֵיהּ וְאִשְׁתֵּיהּ לְנֹת מֹשֶׁה
 לְמִדְבָּרָא דְהוּא שְׂרֵי תַמָּן
 לְטוֹרָא דְאֵתְגְלִי עֲלוֹהֵי
 יְקָרָא דִּיִּי:
 אֲשֶׁר-הוּא חֹנֵה שָׁם הַר
 הָאֵלֹהִים:

(5) Yithro, beau-père de Moïse, vint, avec les fils et la femme de celui-ci, trouver Moïse au désert où il campait, près de la montagne d'Elohim.

Rachi	רש"י
(5) AU DÉSERT. Nous le savons bien, qu'ils étaient dans le désert ! Le texte exprime ici, en fait, l'éloge de Yithro. Il menait jusque-là une existence constellée d'honneurs, et c'est par dévouement qu'il s'est rendu dans le désert, lieu de désolation, pour écouter l'enseignement de la Thora.	(ה) אֶל הַמִּדְבָּר. אֵף אָנוּ יוֹדְעִים שֶׁבְּמִדְבָּר הָיָה, אֲלֵא בְּשִׁבְחוֹ שֶׁל יִתְרוֹ דִּבְרַת הַכְּתוּב, שֶׁהָיָה יוֹשֵׁב בְּכַבּוּדוֹ שֶׁל עוֹלָם וּנְדָבוֹ לְבוֹ לְצֵאת אֶל הַמִּדְבָּר, מְקוֹם תְּהוֹ, לְשִׁמוּעַ דְּבָרֵי תוֹרָה (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

La deuxième partie du verset semble superflue ; il eut suffi de dire : « Yithro vint... à Moïse ». Quelle information nous apporte « au désert où il campait, près de la montagne du Seigneur » ?

Rachi en explique l'importance significative. La Thora souligne ici l'effort investi par Yithro dans son geste : grand-prêtre de Midiane, notable prestigieux et considéré, il choisit de tout quitter pour se rendre dans le désert pour la seule raison que là-bas se trouve la montagne de Dieu. Il choisit de quitter le confort dont il jouissait en son lieu pour s'attacher à la spiritualité.

Questionnement

Rachi évoque le fait que nous devons prendre exemple sur Yithro et choisir de mener une vie spirituelle pleine de sens, même s'il faut renoncer pour cela aux avantages matériels et au confort qu'ils procurent.

וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה אֲנִי הִתְנַקֵּה וַיֹּאמֶר לְמֹשֶׁה אָנָּה תִּמְנֹךְ
 יִתְרוֹ אֶתִּי לְנִתְּךָ וְאֶתְּךָ וְיִתְרוֹ בָּא אֵלַיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי
 בָנֶיהָ עִמָּהּ:

(6) Il dit à Moïse : « Moi ton beau-père Yithro, je viens à toi, et ta femme et ses deux fils avec elle. »

Rachi

רש"י

(6) **IL DIT À MOÏSE.** Il le lui a fait dire : על ידי שליח: par un messenger.

Éclaircissement

L'ordre des versets est problématique. Il est dit, au verset précédent : « Yithro vint... à Moïse... à la montagne de Dieu », ce qui laisse entendre qu'il a rejoint Moïse, alors qu'ici il lui fait tenir un message disant : « moi, Yithro, ton beau-père, je viens à toi... » ce qui signifie qu'il n'est pas encore arrivé jusqu'à lui.

En fait, Yithro était parvenu jusqu'au campement d'Israël sans pouvoir arriver jusqu'à la résidence de Moïse lui-même ; c'est pourquoi il demande que Moïse soit prévenu de son arrivée par un messenger.

Questionnement

Voir le Questionnement sur le Rachi suivant.

Rachi	רש"י
<p>MOI TON BEAU-PÈRE YITHRO... « Si tu ne sors pas pour moi, sors pour ta femme ! Et si tu ne sors pas pour ta femme, sors pour ses deux fils ! ».</p>	<p>אני חתנך יתרו וגו'. אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך, ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה (מכילתא):</p>

Éclaircissement

Yithro fait savoir à Moïse qu'il arrive avec la femme de Moïse et ses deux fils. Il aurait pu dire tout simplement « moi, ta femme et tes fils venons à toi ». Pour quoi ces circonvolutions et ces redondances : « moi, ton beau père Yithro, je viens à toi » et séparément « et ta femme » et au lieu de dire « et tes deux fils » il dit « et ses deux fils » ?

Rachi explique que Yithro plaide en quelque sorte, justifiant les raisons que Moïse devrait avoir de les accueillir, de la plus simple à la plus grave : je suis ton beau-père et tu as, vis-à-vis de moi, un devoir de respect, et tu devrais donc venir pour moi ; mais si tu contestes cette obligation, puisque je ne suis pas d'Israël, néanmoins tu dois sortir pour accueillir ton épouse qui t'est restée fidèle et n'en a pas épousé un autre malgré son renvoi. Mais si tu penses qu'il ne serait pas convenable que tu rencontres celle dont tu as divorcé, il reste que tu dois le faire quand même en considération de ses deux fils.

Questionnement

Les maîtres du Midrach discutent dans la *Mékhilta* : Yithro a-t-il envoyé une lettre ou un messenger ? En quoi cela est-il important ?

Celui qui dit qu'il lui a envoyé une lettre, pense que Yithro a fait savoir à Moïse qu'il allait venir avant même d'avoir quitté Midiane. Ce qui est énoncé dans notre verset appartient à un temps antérieur au verset précédent ; autrement dit, la Thora nous informe, que Yithro, après son arrivée, en avait prévenu Moïse. Moïse est donc venu à sa rencontre au verset suivant en toute connaissance de cause.

Mais Rachi est d'avis que Yithro a envoyé un messenger pour annoncer son arrivée, et les versets suivent alors l'ordre chronologique des événements : au verset 5, Yithro est arrivé au campement d'Israël, mais sans qu'on prête attention à lui. Il fait donc tenir à Moïse un message (verset 6) dont la teneur laisse percer un peu d'amertume : je ne suis pas tout à fait un étranger ; je suis quand même ton beau-père ! et si tu considères que cela n'est rien, viens au moins en l'honneur de ta femme ; et si même cela ne suffit pas, penses alors à ses deux enfants ! Le verset 7 met en évidence que Moïse vient honorer en premier lieu son beau-père auquel il manifeste le plus grand respect.

ז וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לִקְרַאת חֹתָנּוֹ ז וַיִּנָּפֶק מֹשֶׁה לְקַדְמוֹת
 חֹמֹתָיו וְסָגִיד וַיִּנְשִׁיךְ לִיהוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וַיִּשְׁאַלֵהוּ
 אִישׁ-לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֲהָלָה׃

(7) Moïse sortit à la rencontre de son beau-père ; il se prosterna, il l'embrassa et ils demandèrent l'homme à son prochain s'il est en paix, puis ils entrèrent dans la tente.

Rachi	רש"י
(7) MOÏSE SORTIT. Yithro s'est vu rendre à ce moment de grands honneurs. Après que Moïse fut sorti, sont sortis à leur tour Aharon, Nadav et Avihou. Et qui, les voyant sortir, ne serait pas sorti lui aussi ?	(ז) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה. כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה, כיון שיצא מֹשֶׁה יצא אהרן נדב ואביהוא (מכילתא), ומי הוא שראה את אלו יוצאין ולא יצא (תנחומא ויגש ז):

Éclaircissement

Ces deux versets (6 et 7) semblent superflus. Le texte aurait pu dire : « Yithro vint ... chez Moïse... » et tout de suite après « et Moïse raconta à Yithro... » Pourquoi la Thora relate-t-elle avec tant de détails la manière dont Yithro finit par arriver à la tente de Moïse ?

Rachi explique que ces versets ont été écrits afin de nous enseigner le respect que Moïse témoigne à Yithro : dès qu'il a su que Yithro était venu, il est immédiatement allé à sa rencontre en personne. « Moïse sortit » n'est pas la description d'un déplacement dans l'espace. Il s'agit d'un aller vers l'hôte que l'on veut honorer. Pour souligner

l'importance de cette « sortie », Rachi s'attarde à décrire la suite de Moïse qui l'accompagne pour accueillir Yithro en grande pompe.

Questionnement

Cette conduite de Moïse notre Maître nous enseigne à quel point il faut honorer l'étranger, surtout si c'est un non-Juif venant s'approcher du judaïsme. Il faut aller à sa rencontre, l'aider et l'encourager.

Rachi	רש"י
<p>IL SE PROSTERNA, IL L'EMBRASSA. On ne sait pas qui s'est prosterné devant qui. Mais le texte ajoute : « l'homme à son prochain ». Qui est appelé : « homme » ? C'est Moïse, comme il est écrit (Nombres XII, 3) : « Or, l'homme Moïse... »</p>	<p>וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּשָּׂק לוֹ. אֵינִי יוֹדֵעַ מִי הִשְׁתַּחֲוֶה לְמִי. כָּשֶׁהוּא אֹמֵר אִישׁ לְרֵעֵהוּ, מִי הִקְרוֹי "אִישׁ", זֶה מֹשֶׁה, שֶׁנֶּאֱמַר "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה" (במדבר יב, ג). (מכילתא):</p>

Éclaircissement

« Il se prosterna, il l'embrassa... » Qui est le sujet du verbe ? Est-ce Moïse ou Yithro ? La formulation du verset provoque cette difficulté d'après tout le contexte du passage. D'un côté, on peut dire que c'est Moïse qui est le sujet de l'action précédente et que c'est donc lui que le pronom désigne par la suite, comme le veut l'usage de l'Écriture¹⁸. Mais on peut dire aussi que depuis le début de la paracha, c'est Yithro qui est le personnage central de tous les versets : « Yithro avait entendu... Yithro prit... Yithro vint... il fit dire à Moïse... » et on pourrait donc dire que les mots « Moïse sortit à la rencontre de son beau-père » sont comme une incise après laquelle la Thora revient à Yithro, comme précédemment¹⁹.

¹⁸. Voir le Mizrahi.

¹⁹. Ainsi, la question soulevée par le Mizrahi à partir d'autres versets est résolue.

Il ne faut d'ailleurs pas s'en étonner. Plus haut, nous avons déjà rencontré un tel arrangement : « Yithro prit... Tzipora... et ses deux fils, l'un nommé Gerchom, “car, avait-il dit, je suis un émigré ”... » Il est évident que la proposition « il avait dit » a Moïse pour sujet, bien que Yithro soit le sujet du verset tout entier. Le passage concernant le nom des fils est une incise dans le flux du passage et le texte revient ensuite à Yithro.

D'ailleurs, logiquement, c'est Yithro qui devrait se prosterner ; en effet, si nous nous demandons qui doit se prosterner devant qui, l'hôte nouveau venu ou le seigneur du lieu qui l'accueille, il va de soi que, selon l'étiquette, c'est l'hôte qui doit témoigner son respect au seigneur prestigieux qui le reçoit.

Pour lever le doute, Rachi a recours à la suite du verset : « ils demandèrent l'homme à son prochain ». Rachi, selon son habitude, considère qu'il ne s'agit pas d'une simple façon de parler. Chaque mot a son importance, et si la Thora a dit *ich*, homme, elle veut nous indiquer un ordre de préséance. Le mot *ich* se rapporte soit à Moïse soit à Yithro. Un verset décrivant Moïse le présente comme « l'homme Moïse ». C'est donc lui qu'ici aussi la Thora désigne de ce titre. C'est Moïse qui a commencé par demander à Yithro s'il est en paix. C'est donc Moïse qui, contre toute attente, est aussi le sujet de l'action précédente.

Questionnement

Voir le Mizrahi qui objecte en disant que Yithro aussi est appelé *ich*, puisqu'il est écrit (ci-dessus, II, 21) : « Moïse accepta de séjourner avec l'homme. » Il répond en disant que ce verset se réfère à Réuel qui serait le père de Yithro (selon la thèse que Rachi rapporte au nom de « certains disent », ci-dessus verset 1), mais que Yithro lui-même n'est pas appelé *ich*. Or, il me semble que le mot *ich* désigne toujours un personnage important, un notable, et à Midiane, Yithro, grand-prêtre du lieu, était effectivement un personnage important, ce qui justifie qu'il soit appelé *ich*. Mais dans le désert, le personnage

important est évidemment Moïse, dirigeant du peuple. Il est donc clair qu'ici c'est lui que le terme désigne.

ח וַאֲשַׁתְּעֵי מֹשֶׁה לְחַמּוּדֵי יְתֹ
 כָּל דַּעְבַּד יְיָ לְפָרְעֹה
 וְלִמְצָרָאֵי עַל עֵיֶסֶק יִשְׂרָאֵל
 יְתֹ כָּל עֲקָתָא דְאֲשַׁכְּחַתְּנֻן
 בְּאוֹרְחָא וְשִׁיבְנוּן יְיָ:
 ח וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתָּנּוֹ אֵת
 כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ לְפָרְעֹה
 וְלִמְצָרִים עַל אוֹדֹת יִשְׂרָאֵל אֵת
 כָּל-הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצַאֲתֶם
 בְּדַרְךְ וַיִּצְלַם יְיָ:

(8) Moïse conta à son beau-père tout ce qu'Hachem avait fait à Pharaon et à l'Égypte à cause d'Israël ; toute la tribulation qu'ils avaient essuyée dans le voyage et comment Hachem les avait protégés.

Rachi

רש"י

(8) **MOÏSE CONTA À SON BEAU-PÈRE.** (ח) וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתָּנּוֹ. לְמַשׁוֹךְ אֵת לְבוֹ לְקָרְבוֹ לְתוֹרָה (מְכִילֵתָא):
 Pour attirer son cœur et le rapprocher de la Thora.

Éclaircissement

Depuis le début de la paracha, nous savons que Yithro était au courant des événements de la sortie d'Égypte. Pourquoi Moïse doit-il les lui raconter encore ?

Il ne s'agit pas, dit Rachi, d'une simple conversation de salon. Moïse raconte les événements à son beau-père de manière particulière, du point de vue de l'action de la Providence d'Hachem visant la réalisation de Son projet. Ainsi, il émeut Yithro et transforme sa visite en processus de rapprochement de la Thora qui culminera avec sa conversion en bonne et due forme.

Questionnement

Les propos de Rachi nous enseignent ici l'envergure de responsabilité universelle d'Israël et sa préoccupation à l'égard de tous les peuples ; il s'ensuit que, lorsqu'on voit un être vertueux et de bonne volonté, c'est un devoir de l'attirer sous les ailes de la Présence divine.

Rachi

רש"י

TOUTE LA TRIBULATION. Celle de la mer et celle d'Āmaleq. אֵת כָּל הַתְּלָאָה. שֶׁעַל הַיָּם וְשֶׁל עֲמָלֵק (עֵינֵן מְכִילָתָא):

Éclaircissement

La tribulation, ce sont les problèmes et les tourments qu'Israël a rencontrés en chemin.

Ceux-ci ont été nombreux depuis qu'Israël est sorti d'Égypte : la poursuite des Égyptiens jusqu'à la mer, la faim, la soif, l'agression d'Āmaleq (selon rabbi Abraham Ibn Ezra, Moïse a fait état de toutes ces choses). Rachi réduit le propos de Moïse à l'épisode de la mer Rouge et au combat contre Āmaleq. Pourquoi, selon Rachi, Moïse n'aurait-il pas inclus les problèmes de la faim et de la soif ?

Pour Rachi, il ne fait pas de doute que la faim et la soif ne sont pas des problèmes surgis inopinément ; dès l'origine, Dieu conduit Israël au désert pour subvenir miraculeusement à ses besoins et évidemment pas pour l'y faire mourir de faim et de soif. Il n'y aurait donc pas lieu a priori d'en être particulièrement reconnaissant ?. (C'est comme si Réouven jetait Chiméon à la mer et plongeait ensuite pour le secourir. Chiméon ne lui doit aucun remerciement ; il pourrait lui reprocher d'avoir commencé par le mettre en danger de se noyer. La moindre des choses était qu'il vienne le sauver !)

Rachi ne fait référence qu'aux dangers provoqués par intervention humaine, c'est pourquoi il ne parle que de la poursuite des Égyptiens et de l'agression d'Āmaleq.

Rachi	רש"י
<p>LA TRIBULATION. Les lettres <i>lamed</i> et <i>alef</i> font partie du radical ; le <i>tav</i>, rajouté pour la formation du substantif, est parfois élidé. Il en va de même de <i>térouma</i> (« prélèvement »), <i>ténoufa</i> (« balancement »), <i>téqouma</i> (« renaissance »), <i>ténoua</i> (« empêchement »).</p>	<p>הַתְּלָאָה. לְמַד אֶל־ף מִן הַיְסוּד שֶׁל הַתְּבָה וְהַתִּי"ו הוּא תְקוּן וַיְסוּד הַנוֹפֵל מִמֶּנּוּ לַפְּרָקִים, וְכֵן תְּרוּמָה, תְּנוּפָה, תְּקוּמָה, תְּנוּאָה:</p>

Éclaircissement

Rachi suit la thèse linguistique selon laquelle les racines hébraïques sont bilitères (en opposition avec la thèse classique selon laquelle elles seraient trilitères)²⁰. Selon la thèse de Rachi, la racine du mot *télaa* serait composée des lettres *lamed* et *alef*²¹ ; pour les tenants de la thèse trilitère, ce serait *lamed*, *alef* et *hé*.

Rachi explique que le préfixe *tav* du mot *télaa* ne fait partie de la racine. C'est un préfixe appartenant à la déclinaison. Rachi l'appelle *tiqoun* (correction) ou *yessod nofel* (racine défective)²² et il cite à l'appui d'autres exemples similaires.

[Mais pourquoi Rachi insiste-t-il tant pour prouver le bien-fondé de son analyse grammaticale ? C'est qu'il veut non seulement établir le sens du mot *télaa* à partir du radical *lamed-alef* mais aussi rejeter le sens qui pourrait venir à l'esprit si le *tav* faisait partie de la racine d'un verbe trilitère. Ce verbe serait תלא qui signifie « être en suspens, être incertain » et le substantif *télaa* signifierait alors l'incertitude. On obtiendrait ainsi une tout autre lecture des explications données par Moïse à son beau-père. Au lieu de l'expression de la gratitude

²⁰. Voir le Mizrahi.

²¹. Cf. *Maḥbéreth Ménaḥem*, principe 31, 2^{ème} entrée.

²². Yitzḥaq Avineri écrit dans son ouvrage *Hékhel Rachi* (volume 1, page 253) : « les préfixes des déclinaisons ne font pas partie de la racine mais elles diffèrent pourtant des préfixes pronominaux. Elles sont comme partie de la racine dans le substantif bien qu'elles puissent être élidées, ce pourquoi on les appelle "racine défective ou pseudo-racine" ».

pour l'intervention salvatrice de Dieu et la confiance en sa Providence, ce serait l'angoisse due au fait qu'à chaque péripétie, l'issue de l'histoire si problématique d'Israël serait incertaine. On comprend que Rachi ait absolument tenu à nous éviter ce piège.*]

* Le passage entre crochets est une contribution du rav Elyakim Simsovic.

ט וַיִּתְּדֵךְ יִתְרוֹ עַל כָּל-הַטּוֹבָה
 דְּעָבַד יְיָ לְיִשְׂרָאֵל
 דְּשִׁיבְנוֹן מִיַּד דְּמִצְרָאִי:
 אֲשֶׁר-עָשָׂה יְיָ לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
 הִצִּילוֹ מִיַּד מִצְרָיִם:

(9) Yithro se réjouit de tout le bien qu'Hachem avait fait à Israël, en le sauvant de la main de l'Égypte.

Rachi	רש"י
<p>YITHRO SE RÉJOUIT. Tel est le sens littéral du mot. Explication du midrach : Sa chair s'est hérissée d'épines (<i>hidoudim</i>) à cause du chagrin que lui causait la perte des Égyptiens. Comme le disent les gens : « jusqu'à la dixième génération, n'insulte pas un Araméen en présence d'un converti ! ».</p>	<p>(ט) וַיִּתְּדֵךְ יִתְרוֹ. וַיִּשְׂמַח יִתְרוֹ, זֶהוּ פְּשׁוּטוֹ. וּמִדְּרָשׁוֹ: נִעְשָׂה בְּשָׂרוֹ חֲדוּדִין חֲדוּדִין, מִיֶּצֶר עַל אֲבוֹד מִצְרַיִם. הֵינּוּ דְאָמְרֵי אֲיִנְשֵׁי: גִיּוֹרָא עַד עֲשָׂרָה דְרֵי לָא תְּבִי אַרְמָאָה בְּאַפִּיָּה (סְנֵהֲדִין צַד ע"א):</p>

Éclaircissement

La traduction du verbe *vayihad* par « se réjouit » s'appuie sur la signification araméenne de cette racine qui n'est pas a priori hébraïque²³.

Pourquoi la Thora ferait-elle appel à une forme araméenne alors qu'elle dispose de plusieurs termes purement hébreux pour exprimer la joie ? Les Sages y ont vu une allusion aux possibilités qu'offre la racine hébraïque. Le traité Sanhédrin (94a) nous présente une discussion entre Rav et Chmouel, et Rachi se fait ici l'écho des propos de ce dernier : sa chair s'est hérissée d'épines*. En effet, la racine hébraïque HDD exprime le chagrin que Yithro aurait éprouvé pour la

²³. C'est la même racine qui donne le mot *hedva*.

* En français populaire, nous dirions qu'entendre ce qui est arrivé aux ennemis d'Israël lui a donné la chair de poule (NdT).

destruction des Égyptiens au point que sa peau se serait toute plissée²⁴.

Cette réaction de Yithro trouve son explication dans le commentaire de Rachi fondé sur l'enseignement traditionnel : Comme le disent les gens : « jusqu'à la dixième génération, n'insulte pas un Araméen en présence d'un converti ! » Ce qui veut dire qu'il faut tenir compte de la sensibilité du converti et ne pas dire du mal des non-Juifs en sa présence car il peut en être lui-même blessé. Il faut insister sur le fait qu'il ne s'agit pas du tout d'une critique du converti qui manifesterait par là que sa conversion ne serait pas tout à fait sincère, mais d'une considération pour ses sentiments légitimes.

L'exégèse du midrach ne rend pas du tout compte du sens littéral, puisqu'elle semble contredire le contexte où nous voyons Yithro se réjouir et non se lamenter. Elle sollicite aussi le verbe dans un sens qui n'est a priori pas son sens littéral.

Questionnement

Voilà encore un cas où l'explication du midrach complète et approfondit celle du sens littéral. La Thora a choisi de se servir d'un terme araméen pour exprimer l'ambivalence des sentiments de Yithro : joie profonde pour le salut d'Israël et, dans le même temps, une certaine mesure de tristesse. Rachi comprend Yithro, ne lui en veut pas et ne le condamne pas.

Il se cache au fond une idée qui éclaire tout le passage et qui explique aussi pourquoi la Thora a jugé utile de le placer en préface à la Révélation de la Thora.

Cette Révélation aura nécessairement comme conséquence de distinguer Israël du reste des nations. « Peuple élu », selon l'expression consacrée, ayant avec le Créateur une relation directe et réalisant Sa volonté dans le monde. « Qui nous a choisis d'entre tous les peuples et nous a donné Sa Thora. » On aurait pu penser que cette relation conduirait Israël à s'isoler et à se dissocier des autres

²⁴. Telle est l'explication de Rachi sur le passage cité de Sanhédrin.

peuples, comme s'il vivait sur une île déserte sans rapport avec le reste de l'humanité. Le passage de la venue de Yithro nous enseigne qu'il n'en est pas ainsi. Yithro, grand-prêtre de Midiane, représentatif de la civilisation éclairée, a compris que la source de toutes les valeurs se trouve dans la Thora, vient rejoindre le peuple d'Israël et désire en faire partie. Simultanément, il ne se coupe pas totalement des nations ; il éprouve de la douleur pour la destruction de l'Égypte. D'ailleurs, il apporte aussi avec lui la sagesse des nations en matière d'organisation sociale et en fait profiter Israël. La Thora rapporte cet épisode avant le récit de la Révélation pour prouver qu'Israël parmi les nations est comme le cœur dans le corps de l'homme : sa centralité est au service du corps tout entier qu'il irrigue²⁵.

Rachi	רש"י
DE TOUT LE BIEN. Le bien causé par la manne, par le puits et par la Thora. Et par-dessus tout, pour l'avoir délivré de la main de l'Égypte. Un esclave ne pouvait pas, jusque-là, fuir l'Égypte dont les frontières étaient hermétiquement closes. Et eux ont été six cent mille à sortir.	עַל כָּל הַטּוֹבָה. טוֹבַת הַמָּן וְהַבְּאֵר (מְכִילְתָּא) וְהַתּוֹרָה. וְעַל כָּלֵן אֲשֶׁר הִצִּילוּ מִיַּד מִצְרַיִם, עַד עַכְשָׁיו לֹא הָיָה עֶבֶד יְכוּל לְבְרוּחַ מִמִּצְרַיִם, שֶׁהִיְתָה הָאָרֶץ מְסֻגָּרָה, וְאֵלּוּ יָצְאוּ שְׁשִׁים רְבוּעָא (מְכִילְתָּא):

Éclaircissement

N'était le commentaire de Rachi, nous aurions compris le verset comme suit : Yithro se réjouit de tout le bien qu'Hachem avait fait à Israël, et quel est ce bien ? de l'avoir sauvé de la main de l'Égypte. Rachi n'explique pas en ce sens, car si telle avait été l'intention de la Thora, le verset pouvait dire brièvement : Yithro se réjouit de ce qu'Hachem avait sauvé Israël de la main de l'Égypte. Fidèle à sa méthode partout appliquée, Rachi considère que chaque mot de la

²⁵. Cf *Le Kouzari*, livre II § 36 (Verdier, page 64) : « Israël parmi les nations est comme le cœur par rapport aux autres organes. »

Thora est porteur de signification ; la Thora ne fait pas de la littérature et n'a pas de souci stylistique.

Rachi explique donc que tout le bien, c'est la manne, le puits et la Thora et par-dessus tout, le fait qu'Hachem ait sauvé Israël de l'emprise de l'Égypte.

_____ **Questionnement** _____

Dans son commentaire sur le premier verset de la paracha, Rachi a fait référence à cinq événements significatifs qui ont marqué Yithro : la sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne, le puits, la guerre contre Āmaleq. Ici, décrivant la joie de Yithro, Rachi rajoute « la Thora » et fait l'impasse sur la mer Rouge et la guerre contre Āmaleq.

Sans doute, le « bien » dont parle le verset doit-il être absolu pour être authentique. Il doit donc être universel et nul ne doit en souffrir. La manne et le puits d'eau vive qui visent au bien d'Israël ne nuisent à personne. C'est pour cela que Rachi rajoute aussi « la Thora », car c'est là le bien véritable et permanent dont Israël a bénéficié ; la Thora est aussi dite « bonne* » ainsi que dit le verset (Proverbes, IV, 2) : « Je vous ai donné un enseignement bon, ma Thora, ne l'abandonnez pas ». C'est pourquoi Rachi ne cite pas ici la déchirure de la mer Rouge ni la bataille contre Āmaleq car ces miracles qui furent évidemment salutaire à Israël furent préjudiciables à ses ennemis et ne peuvent être qualifiés de « bons ».

De toute la liste des miracles, seule la sortie d'Égypte a été mentionnée explicitement, car il ne s'agit pas d'un miracle particulier mais d'un tournant historique qui inaugure une nouvelle étape dans la geste du monde. En ce temps-là, l'Égypte était la superpuissance mondiale dont la suprématie était incontestable. Qu'elle ait été vaincue et humiliée au vu et au su de tous a établi qu'il existe un Maître du monde, fait d'importance capitale, d'une importance

* Il convient de rappeler qu'en hébreu « bien » et « bon » se disent tous deux par le même mot : *tov*.

supérieure à n'importe quel prodige, quel que puisse être le nombre de ses bénéficiaires. C'est la sortie d'Égypte qui a fait sur Yithro l'impression la plus forte.

Rachi souligne ici que Yithro est venu après la Révélation de la Thora. Rétrospectivement, cela pose la question de savoir pourquoi Rachi ne l'a pas comptée parmi les raisons qui ont poussé Yithro à venir rejoindre Israël dans le désert.

Peut-être pouvons-nous trouver ici une raison supplémentaire au fait que, dans la Thora, le récit de la venue de Yithro précède celui de la Révélation, bien qu'en réalité elle lui ait été postérieure. Nul ne peut se rendre compte de la profondeur et de la beauté de la Thora s'il ne l'a pas étudiée avec effort et persévérance. Elle ne peut d'ailleurs pas agir sur l'homme de manière immédiate. Par contre, les miracles et les sauvetages, événements uniques, sont propres à impressionner ceux qui en sont témoins. C'est ce qui arriva à Yithro ; mais il ne lui était alors pas encore possible de réaliser clairement ce que la Thora représente dans le monde.

י וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר
 דְּשִׁיבֵיב יִתְכוּן מִיַּד
 דְּמִצְרָאִי וּמִיַּד דְּפַרְעֹה
 דְּשִׁיבֵיב יְת עָמָא מִתַּחַת
 מַרְנַת מִצְרָאִי:
 מִתַּחַת יַד־מִצְרָאִים:

(10) et il dit : « Béni est Hachem, qui vous a sauvés de la main de l'Égypte et de la main de Pharaon, qui a sauvé le peuple de sous la main de l'Égypte !

Rachi	רש"י
(10) QUI VOUS A SAUVÉS DE LA MAIN DE L'ÉGYPTÉ. Un peuple impitoyable. ET DE LA MAIN DE PHARAON. Un roi impitoyable. DE SOUS LA MAIN DE L'ÉGYPTÉ. Conforme au Targoum d'Onqelos : c'est une expression de tyrannie et de domination. La main qu'ils faisaient peser sur eux, c'était l'esclavage.	(י) אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרָאִים. אומָה קָשָׁה: וּמִיַּד פַּרְעֹה. מֶלֶךְ קָשָׁה: מִתַּחַת יַד מִצְרָאִים. כְּתַרְגוּמוֹ, לְשׁוֹן רַדְוֵי וּמְרוֹת, הַיַּד שֶׁהָיוּ מַכְבִּידִים עֲלֵיהֶם הִיא הַעֲבֹדָה (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

Yithro énonce dans ses propos trois expressions qui semblent identiques : « qui vous a sauvés de la main de l'Égypte », « et de la main de Pharaon », « qui a sauvé le peuple de sous la main de l'Égypte. » Rachi explique : Yithro fait référence à trois formes d'asservissement :

- Le peuple égyptien. Israël était en Égypte au contact quotidien avec la population et les Égyptiens haïssaient les Hébreux et faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour les opprimer et les faire souffrir.

- b) Le pouvoir. Il arrive que l'antisémitisme ne se traduise pas par des dispositions légales mises en place de manière systématique par le pouvoir politique. En Égypte, les instances publiques étaient organisées pour l'asservissement et la persécution des Hébreux. Lorsque le public et le pouvoir sont ligüés dans la persécution, il n'est pas possible de leur échapper.
- c) Israël était esclave en Égypte et on ne peut comparer un esclave persécuté à un homme libre persécuté. Un esclave persécuté n'a ni les relations extérieures qui pourraient lui venir en aide, ni les ressources intérieures qui lui permettraient de se soulever contre le persécuteur.

« Qui vous a sauvés de sous la main de l'Égypte » a été traduit par Onqélos : « qui a libéré le peuple de dessous la tyrannie des Égyptiens ». Le verset fait allusion à la tyrannie en usant de l'expression « de dessous » ; il est d'abord dit : « de la main » et ensuite : « de dessous la main ». « De la main » signifie « de l'emprise », mais « de dessous la main » signifie l'asservissement et la tyrannie.²⁶

Yithro a souligné l'envergure du miracle de la sortie d'Égypte : le peuple et le gouvernement étaient alliés et complices de l'oppression des esclaves et pourtant, ceux-ci ont réussi à sortir !

²⁶. D'après le Gour Aryé.

יֵא עֲתָה יִדְעָתִי כִּי־גָדוֹל יְיָ
 וְלִית אֱלֹהִים בְּרַ מִנִּיחָה אֲרִי
 בְּפִתְנָמָא דְחֻשְׁבוּ מִצְרָאִי
 לְמִדָּן יְתֵ יִשְׂרָאֵל בֵּית
 דְּנִנְיֹן:
 זָרוּ עֲלֵיהֶם:

(11) Je sais maintenant qu’Hachem est plus grand que tous les dieux, car la chose qu’ils ont tramée s’est retournée contre eux. »

Rachi

רש"י

(11) **JE SAIS MAINTENANT.** Je le connaissais déjà auparavant, et maintenant davantage. *מכירו הייתי. עתה ידעתי. לשעבר ועכשיו ביותר (מכילתא):*

Éclaircissement

Le fait qu’il dit savoir à présent qu’Hachem est plus grand que les dieux implique qu’il Le connaissait déjà auparavant, mais qu’il vient de découvrir sa grandeur véritable. S’il ne L’avait pas déjà connu, le texte aurait dû dire : « je connais Hachem à présent et Il est plus grand... »²⁷.

Yithro, selon cette explication, déclare que la foi en Dieu a pris chez lui une nouvelle dimension.

Questionnement

On ne connaît pas Dieu à la manière dont on connaît un objet matériel. Il existe des degrés dans la foi, et plus l’homme s’émeut de la Providence de Dieu dans le monde et plus sa foi se raffermi.

²⁷. D’après le Mizrahi.

Rachi	רש"י
<p>QUE TOUS LES DIEUX. Ceci nous apprend qu'il connaissait toutes les idolâtries du monde, et qu'il n'y en avait pas une seule qu'il n'eût servie.</p>	<p>מִכָּל הָאֱלֹהִים. מִלְמַד שֶׁהָיָה מְכִיר בְּכָל עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים שְׁבַעוֹלָם, שֶׁלֹּא הִנִּיחַ עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים שְׁלֵא עֲבָדָה (מְכִילָתָא):</p>

Éclaircissement

On aurait pu dire que Yithro avait parlé avec exagération, par enthousiasme. Fidèle à lui-même, Rachi regarde chaque mot et chaque expression de la Thora dans son littéral et formule donc le fait que Yithro était un spécialiste érudit de toutes les religions et croyances connues au monde.

Questionnement

Le secret de Yithro est ici dévoilé. Il ne s'agit pas d'un notable du commun impressionné par les prodiges dont Israël a bénéficié et qui demande donc à se joindre à ce peuple privilégié. Il s'agit d'un homme à la recherche de la vérité, qui se livre à des investigations approfondies et qui n'a jamais été convaincu d'avoir trouvé la voie vraie. C'est pourquoi il est capable de reconnaître enfin la vérité lorsqu'il la rencontre face à face. Rachi nous expliquera plus loin quel point doctrinal de la Thora d'Israël a amené Yithro à s'y identifier.

Rachi	רש"י
<p>CAR LA CHOSE QU'ILS ONT TRAMÉE S'EST RETOURNÉE CONTRE EUX. Conforme au Targoum d'Onqelos : c'est par l'eau qu'ils avaient prémédité de les faire périr, et c'est par l'eau qu'ils ont péri.</p>	<p>כִּי בְדִבְרֵי אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם. כְּתַרְגוּמוֹ, בְּמַיִם דָּמּוּ לְאַבְדָם וְהֵם נֶאֱבְדוּ בְּמַיִם (וְכֵן הוּא בְּמִכְלִילָא):</p>
<p>QU'ILS ONT TRAMÉE. Ils ont agi criminellement. Et nos maîtres ont</p>	<p>אֲשֶׁר זָדוּ. אֲשֶׁר הִרְשִׁיעוּ. וְרַבּוֹתֵינוּ דְרָשׁוּהוּ לְשׁוֹן "וַיִּזְדּוּ יַעֲקֹב נֹזֵד"</p>

Rachi**רש"י**

interprété le mot *zadou* dans le même sens que : « Yaăqov préparait (*vayazèd*) un mets » (Béréchit xxv, 29). C'est dans la marmite où ils faisaient cuire qu'ils ont été cuits eux-mêmes.

Éclaircissement

Nous avons traduit le verbe *zadou* du verset par « tramer ». Le substantif *zadone* désigne un acte commis volontairement avec l'intention de nuire. Rachi en donne deux explications. L'une, empruntée à Onqélos et l'autre au Midrach. Les deux explications visent à exprimer le fait que les Égyptiens se sont vu châtier par là où ils avaient péché. Les deux explications lisent le verset de la façon suivante : « c'est la chose même par laquelle ils avaient eu l'intention de nuire qui s'est retournée contre eux (contre eux, c'est-à-dire contre les Égyptiens et non contre les Hébreux).

La première explication lit le verbe à la manière dont nous l'avons traduit : volonté de nuire. Onqélos traduit le verset ainsi : « car la chose à laquelle les Égyptiens avaient projeté de condamner Israël, c'est à elle qu'ils furent eux-mêmes condamnés ». Et Rachi d'explique que « la chose », c'est l'eau. Les Égyptiens ont voulu noyer les nouveau-nés d'Israël dans le Nil, Pharaon ayant décrété : « tout garçon nouveau-né au fleuve vous le jetterez » ; c'est pourquoi les Égyptiens furent condamnés, pour leur châtement, à périr noyés dans les flots de la mer Rouge.

La deuxième explication joue sur l'homophonie du verbe *zadou* (racine ZOD) avec le verbe *yazed* (racine ZOD). Ce dernier verbe a pour sens « cuire ». Les Égyptiens ont été cuits dans la marmite où ils voulaient faire cuire les Hébreux. Ce qu'ils avaient projeté de faire aux Hébreux, c'est cela même qui leur a été fait ; ce que dit le verset des Psaumes (vii, 16) : « il a creusé un trou, il l'a fait profond ; et il est tombé dans la fosse qu'il a faite »

Questionnement

Yithro est absolument stupéfié par la manière dont la Providence divine agit avec précision « mesure pour mesure », au point qu'il en arrive à déclarer : « maintenant, je le sais : Hachem est plus grand que tous les dieux ! » Pourquoi cela ? En quoi est-ce tellement important ?

« Mesure pour mesure », prouve qu'il n'y a pas de hasard. Les choses ne sont pas fortuites. Il y a une justice, et il y a un juge. S'il n'y avait pas un rapport de convergence entre le méfait et son châtement, on pourrait croire que tout se passe de manière pour ainsi dire cyclique. La roue tourne et la puissance dominante d'aujourd'hui décline et disparaît et une autre monte demain au firmament de la gloire, sans que l'on puisse se rendre compte que la première a payé le prix de ses forfaits. En agissant « mesure pour mesure », Dieu montre qu'il y a une Providence à l'œuvre dans le monde, qui veille sur son monde et le dirige. Comprendre que tout se jauge et se juge aux actes des hommes est une révolution dans la conception religieuse telle que Yithro en avait eu l'expérience et c'est ce qui l'a convaincu d'embrasser la foi d'Israël.

Plus profondément, on peut dire qu'un acte mauvais fait exister du mal dans le monde, réalité qui s'oppose au monde créé pour être bon et « comme il faut ». Et pour remettre de l'ordre dans le monde, il faut se servir du mal lui-même comme instrument de châtement des *réchaïm*, et effacer ainsi et expier la réalité de mal qu'ils ont générée.

La compréhension de ce principe de « mesure pour mesure » est à double détente. Au premier niveau, le plus simple, Dieu amène sur le *rachă* une catastrophe analogue à celle que celui-ci avait attirée sur ses victimes. Et ainsi, tous peuvent comprendre que ce qui lui arrive ne relève pas d'un hasard arbitraire mais résulte de la volonté divine. C'est ce qu'exprime le premier commentaire : « par l'eau ils avaient prémédité de les faire périr, et par l'eau ils ont eux-mêmes péri. » Mais le Midrach ajoute une dimension. Le monde a été créé de façon telle que les actes des hommes peuvent compter et qu'ils créent des situations bien réelles. Celui qui fait le mal génère l'existence d'un

mal dans le monde. Ce mal ne disparaît pas. Dieu s'en sert pour le retourner contre son auteur. « Mesure pour mesure » est l'un des principes de Providence que Dieu a imprimés dans le monde ; ce principe repose sur la responsabilité de l'homme pour ses mauvaises actions qui ne disparaissent pas et ne s'évaporent pas, mais se retournent contre lui : « c'est dans la marmite qu'ils ont fait bouillir qu'ils ont été bouillis. »

יב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה
 וּזְבָחִים לַאֱלֹהִים וַיָּבֵא אֶת־רֹן
 וְכָל אֲשֶׁר זָקַנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל-לֶחֶם
 עִם-חֹתֵן מֹשֶׁה לְפָנֵי הָאֱלֹהִים׃

יב וַקָּרִיב יִתְרוֹ חֲמוּדֵי
 דְּמֹשֶׁה עֲלֹן וְנִכְסֵת קְדָשִׁין
 קָדָם יי וְאַתָּא אֶהְרֹן וְכָל
 סְבֵי יִשְׂרָאֵל לְמִיכַל לְחֶמָא
 עִם חֲמוּדֵי דְּמֹשֶׁה קָדָם יי׃

(12) Yithro, beau-père de Moïse, offrit un holocauste et des sacrifices à Dieu et Aharon vint ainsi que tous les anciens d'Israël partager le repas du beau-père de Moïse, devant Dieu.

Rachi	רש"י
UN HOLOCAUSTE. Comme son nom l'indique : « qui s'élève », intégralement consumé.	(יב) עֹלָה. כְּמִשְׁמַעָהּ, שֶׁהִיא עוֹלָה כְּלִיל׃
ET DES SACRIFICES. Des sacrifices de réconciliation.	וּזְבָחִים. שְׁלָמִים (זְבָחִים קָטוֹ ע"א, עִי"ש):

Éclaircissement

Quelle différence y a-t-il entre un holocauste (*ōla*) et les immolations (*zēvaḥim*) désignées classiquement par le terme générique de « sacrifices ». Rachi explique que l'holocauste – comme son nom l'indique – est entièrement consumé par le feu et il « monte » ainsi en haut dans la fumée de son feu. L'immolation est une sorte de d'offrande de réconciliation ; seules les graisses des viscères sont brûlées sur l'autel et la majeure partie de la chair est consommée par celui qui l'a offert, une petite partie revenant aux prêtres chargés de présenter l'offrande.

L'holocauste porte donc un nom qui le décrit, tandis qu'une immolation ne porte pas en soi le sens de réconciliation. Pourtant,

chaque fois que la Thora utilise le terme de *zevah*, immolation, cela désigne une offrande de réconciliation.

_____ Questionnement _____

L'offrande d'holocauste nous est déjà familière. Abel (Genèse IV, 4), Noé (*ibid.*, VIII, 20) ont éprouvé le besoin d'offrir des sacrifices à Dieu et ont choisi de le faire sous forme d'holocauste. L'holocauste est en effet l'expression par excellence du sentiment de néantisation de l'homme s'en remettant complètement à son Créateur à qui tout appartient et à qui l'homme doit offrir sans réserve ni retenue de ce qui lui est le plus cher.

En plus de l'holocauste de base, Yithro offre aussi des immolations de réconciliation. Il y a là quelque chose de nouveau. Il ne s'agit pas d'une offrande exprimant la nullité de l'homme mais, au contraire, d'une offrande mettant en relief le fait que l'homme peut s'élever au travers de sa vie physique en consommant une chair consacrée, la chair d'une offrande.

Ceci caractérise spécifiquement la Thora d'Israël. Dans les autres cultes, l'expression religieuse requiert l'abandon, le renoncement au monde. L'offrande de réconciliation concilie le saint et le profane, le matériel et le spirituel exprimant la possibilité pour l'homme de sanctifier son existence physique et matérielle.

Rachi

AHARON VINT... Et Moïse, où est-il allé ? C'est pourtant lui qui était allé à sa rencontre et qui était à l'origine de tous les honneurs ! Il se tenait devant eux pour les servir.

רש"י

וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְגו'. ומשה היכן הלך והלא הוא שִׁיָּצָא לְקִרְאָתוֹ וְגַרְמָ לוֹ אֵת כָּל הַכְּבוֹד אֲלֵא שֶׁהָיָה עוֹמֵד וּמְשַׁמֵּשׁ לְפָנֵיהֶם (מכילתא):

_____ Éclaircissement _____

Yithro offre des sacrifices et qui vient manger du pain avec lui ? Seuls Aharon et les Anciens d'Israël, tandis que Moïse n'est pas mentionné

dans le verset. Est-il possible que Moïse ait abandonné Yithro après leur entretien, alors qu'il lui témoignait tant de considération et de respect !? Où donc a disparu Moïse, ou pour le dire comme Rachi : et Moïse, où est-il allé ?

On aurait pu dire que Moïse étant déjà là avec Yithro, il n'était pas nécessaire de préciser qu'il serait venu partager le repas de Yithro. Rachi n'accepte pas cette approche. En effet, il eut été plus normal de dire que toutes ces personnalités étaient venues partager le repas de Yithro en compagnie de Moïse !

Rachi explique donc que Moïse n'a pas mangé avec eux, mais qu'il se tenait debout auprès d'eux pour les servir. C'est pour cela que son nom ne figure pas parmi les convives.

_____ **Questionnement** _____

Moïse n'est aucunement un homme ordinaire. Même lorsqu'il mange, c'est seulement pour assurer la subsistance de son corps pour pouvoir accomplir le service de Dieu. Tous ses actes sont consacrés à la réussite du projet divin et il n'a aucun besoin privé, personnel, physique. S'il est attablé avec d'autres, c'est pour leur apporter le soutien de sa présence ou pour telle autre nécessité, mais non pour manger et prendre du plaisir en leur compagnie. C'est pourquoi il ne sied pas de dire que Moïse était assis à manger car, même lorsqu'il mange en même temps que ses compagnons, ce qu'il fait n'a aucune commune mesure avec ce qu'eux font. Son attitude est toute de sainteté et en cela il est à l'image de son Créateur. La *Mékhilta*²⁸ souligne que la conduite de Moïse est semblable à celle du Saint béni soit-Il :

« Aharon et tous les anciens d'Israël vinrent partager le repas du beau-père de Moïse, en présence de Dieu. Et Moïse, où était-il allé ? n'était-il pas d'abord allé à sa rencontre, comme il est dit : « Moïse sortit à la rencontre de son beau-père » ? et à présent, où s'en est-il allé ? mais cela nous enseigne qu'il se

²⁸. C'est ainsi que le Talmud le rapporte au traité Qiddouchin, page 32b.

tenait debout et les servait. D'où l'a-t-il appris ? d'Abraham notre père. Ils ont enseigné : cette chose, rabbi Yitzhaq l'a recherchée et il a dit : lorsque rabban Gamliel a organisé un repas pour les Sages, tous les Sages d'Israël étaient attablés chez lui et rabban Gamliel les servait. Les Sages dirent : nous ne sommes pas dignes qu'il nous serve. Rabbi Yéhochouä leur a dit : laissez-le servir ; nous trouvons plus grand que rabban Gamliel qui servait les créatures. Ils lui ont demandé : et qui est-ce ? Il leur dit : Avraham notre père, le grand dans le monde, qui a servi les anges du service alors qu'il les prenait pour des mortels, des Arabes idolâtres. Que rabban Gamliel serve des Sages d'Israël étudiant la Thora, à plus forte raison ! Rabbi Tzadoq leur dit : nous avons trouvé plus grand que rabban Gamliel et qu'Abraham qui a servi les créatures. Ils lui ont dit : et qui est-ce ? Il leur dit : la Chékhina qui a chaque instant procure nourriture à tous les êtres venus au monde à la mesure de leurs besoins et rassasie l'appétit de tout être ; et pas seulement aux hommes convenables et justes, mais même aux réchaïm idolâtres ; rabban Gamliel à plus forte raison qu'il serve des Sages et fils de Thora. »

Rabban Gamliel était prince en Israël et comme tel sa vie fut semblable à celle de Moïse et d'Abraham, tout entière consacrée à accomplir la volonté de Dieu. Il n'avait aucun souci personnel à profiter de la vie. Les justes authentiques se n'accordent aucune considération à leur personne et leur seule préoccupation est de servir Dieu et d'accomplir Sa volonté.

Rachi

רש"י

DEVANT DIEU. D'où l'on déduit que savourer un repas où des disciples des sages sont attablés c'est comme savourer l'éclat de la Chékhina.

לפני האלהים. מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאלו נהנה מזיו השכינה (ברכות סד ע"א):

Éclaircissement

Voici le passage du Talmud ayant servi de source à Rachi : « est-ce en présence de Dieu qu'ils ont mangé ? On sait bien que c'est en

présence de Moïse qu'ils ont mangé!? Mais c'est pour te dire : quiconque savoure un repas auquel participe un sage c'est comme s'il savourait l'éclat de la Chékhina. » Le texte aurait dû dire qu'ils ont tous mangé en présence de Moïse, mais il porte : « devant Dieu », car le manger des Sages n'est pas destiné à leur plaisir ; il est tout entier *mitzva*, ainsi que nous l'avons longuement évoqué ci-dessus dans le Questionnement.

שני יג וַיְהִי מִמָּחָרֹת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה
 לְשֹׁפֵט אֶת־הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם
 עַל־מֹשֶׁה מִן־הַבֶּקֶר עַד־הָעֶרֶב:
 יג וַיְהִי בַיּוֹמָא דְבִתְרוּהֵי
 וַיֵּתִיב מֹשֶׁה לְמִדָּן יַת עַמָּא
 וְקָם עַמָּא עַל־וּדְהֵי דְמֹשֶׁה
 מִן צַפְרָא עַד רַמְשָׂא:

(13) Or, le lendemain, Moïse siégeait pour rendre la justice au peuple et le peuple se pressait debout autour de Moïse, du matin jusqu'au soir.

Rachi	רש"י
(13) OR, LE LENDEMAIN. C'était le lendemain de Yom Kippour, ainsi que nous l'apprenons dans le Sifré. Que veut dire : « à partir du lendemain » ? Le lendemain de sa descente de la montagne. Et ce n'a pu être que le lendemain de Yom Kippour, car si cela avait eu lieu avant le don de la Thora, Moïse n'aurait pas pu dire : « Je fais connaître les statuts de Dieu et Ses lois » (verset 16). Moïse n'a jamais eu l'occasion, entre le don de la Thora et Yom Kippour, de pouvoir s'asseoir pour juger le peuple. C'est en effet le dix-sept Tamouz qu'il est descendu et a brisé les tables, et il est remonté tôt le lendemain pour rester quatre-vingts jours et redescendre le jour de Yom Kippour. Notre paragraphe ne figure donc pas à la place qu'aurait exigé l'ordre chronologique, et le lendemain dont il est	(יג) וַיְהִי מִמָּחָרֹת. מוֹצָאֵי יוֹם הַכַּפּוּרִים הָיָה, כִּף שְׁנֵינּוּ בַסְפָּרִי (מְכִלְתָּא), וּמָהוּ מִמָּחָרֹת, לְמָחָרֹת רָדְתּוּ מִן הָהָר. וְעַל כְּרַחֵף אֵי אֶפְשָׁר לוֹמֵר אֲלֵא מִמָּחָרֹת יוֹם הַכַּפּוּרִים, שֶׁהָרִי קוֹדֵם מִתֵּן תּוֹרָה אֵי אֶפְשָׁר לוֹמֵר "וְהוֹדַעְתִּי אֶת חוֹקֵי וּגְו" (להלן פסוק טז), וּמִשְׁנַתְּנָה תּוֹרָה עַד יוֹם הַכַּפּוּרִים לֹא יָשֵׁב מֹשֶׁה לְשֹׁפֵט אֶת הָעָם, שֶׁהָרִי בִי"ז בְּתַמּוּז יָרַד וְשִׁבַּר אֶת הַלּוּחֹת, וְלִמְחָר עָלָה בְּהִשְׁכָּמָה וְשָׁהָה שְׁמוֹנִים יוֹם וַיֵּרַד בְּיוֹם הַכַּפּוּרִים. וְאִין פְּרָשָׁה זֹו כְּתוּבָה כְּסֻדָּר, שֶׁלֹּא נֹאמַר "וַיְהִי מִמָּחָרֹת" עַד שְׁנָה שְׁנִיָּה, אִף לְדַבְרֵי הָאוֹמֵר יִתְרוֹ קוֹדֵם מִתֵּן תּוֹרָה בָּא, שְׁלּוּחֹו אֶל אֲרָצוֹ לֹא הָיָה אֲלֵא עַד שְׁנָה שְׁנִיָּה, שֶׁהָרִי נֹאמַר כָּאן "וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת חוֹתְנּוֹ" (להלן פסוק כז), וּמִצִּינּוּ בְּמַסַּע הַדְּגָלִים שֶׁאֵמַר לוֹ

Rachi	רש"י
<p>question se situe dans la deuxième année. Il est écrit en effet ici : « Moïse reconduisit son beau-père... » (verset 27) et plus loin, à propos de l'ordre de marche des étendards : « Nous partons vers le lieu... Ne nous quitte donc pas ! » (Nombres x, 29 et 31). Or, si la visite avait eu lieu avant le don de la Thora, après que Moïse aurait reconduit Yithro et que celui-ci serait parti, où trouvons-nous qu'il est revenu ? Et si tu devais soutenir qu'il n'est pas question [dans Bamidbar] de Yithro, mais de Hovav, et que Hovav était le fils de Yithro, sache que Yithro et Hovav sont une seule et même personne, comme il est écrit : « Parmi les fils de Hovav, beau-père de Moïse » (Juges IV, 11).</p>	<p>מֹשֶׁה "נוֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם וְגו' אֵל נָא תַעֲזוֹב אֹתָנוּ" (במדבר י, כט-לא), וְאִם זֶה קוֹדֵם מִתֵּן תּוֹרָה, מִשְׁשֶׁלְּחוֹ וְהִלֵּךְ הֵיכָן מְצִינוּ שְׁחֹזֵר? וְאִם תֹּאמַר שֶׁ לֹא נֶאֱמַר יִתְרוֹ אֶלָּא חוֹבָב, וּבְנֵוֹ שֶׁל יִתְרוֹ הִיָּה, הוּא חוֹבָב הוּא יִתְרוֹ, שְׁהָרִי כְּתִיב "מִבְּנֵי חוֹבָב חוֹתֵן מֹשֶׁה" (שופטים ד, יא):</p>

Éclaircissement

Quelques mots d'introduction sont nécessaires à la compréhension du commentaire de Rachi.

- a) D'abord, la chronologie des événements depuis la sortie d'Égypte jusqu'au jour de Kippour suivant (six mois) : les Hébreux sortent d'Égypte le 15 du mois de Nissan. Le 22, passage de la mer Rouge. À Mara, miracle du puits ; un certain nombre de *mitzvot* leur sont données. Ils reçoivent la manne et combattent Āmaleq. Le 1^{er} Sivan, ils arrivent au mont Sinaï et, le 6 Sivan, don de la Thora. Le lendemain, Moïse monte sur la montagne où il reste quarante jours qui s'achèvent au 17 Tamouz. Ce jour là se produit la faute du veau d'or. Il brise les tables de la loi et, le lendemain, il remonte sur la montagne où il passe encore quarante jours en prière à intercéder en faveur d'Israël, jusqu'au 29 Av. Le lendemain, il remonte sur la montagne pour la troisième fois afin de recevoir les deuxièmes tables. Cette troisième période de

quarante jours s'achève au 10 du mois de Tichri, c'est-à-dire à Yom Kippour.

- b) La Thora considère la néoménie de Nissan comme le début de l'année (lunaire) ; la sortie d'Égypte s'étant produite en Nissan, ce n'est qu'au mois de Nissan suivant que commence l'an II de la sortie d'Égypte. Certes, nous comptons aujourd'hui le nombre des années (solaires) par rapport à Tichré et Rachi se réfère ici à notre manière de compter, c'est pourquoi ce Yom Kippour suivant la sortie d'Égypte appartient donc à la 2^{ème} année (solaire), bien que la 2^{ème} année (lunaire) ne commencera qu'au mois de Nissan suivant.
- c) Les maîtres de la Michna, les Tannaïtes, disputent de savoir si Yithro est venu au désert avant ou après la Révélation de la Thora. S'il est venu avant la Révélation, il est plausible que cela ait été après le début du mois de Sivan, puisque ce n'est qu'au premier de ce mois que les Hébreux ont campé à la montagne de Dieu où Yithro les rejoint. Si Yithro est venu après la Révélation, il n'a pas pu rencontrer Moïse avant le jour de Kippour suivant, puisque depuis le jour de la Révélation jusqu'à Yom Kippour, Moïse a séjourné sur la montagne.
- d) Dans la paracha de Béhaïlotèkha (Nombres x, 29-32), Moïse demande à Hovav fils de Réüel le Midianite, beau-père de Moïse, de rester avec Israël et de se joindre à lui pour l'entrée au pays d'Israël ; cet épisode se situe dans la deuxième année de la sortie d'Égypte, puisque le chapitre commence par les mots : « ce fut en la deuxième année, au deuxième mois, le vingtième jour du mois... »

Nous pouvons maintenant aborder le commentaire de Rachi :

Rachi divise notre chapitre en trois parties. La première partie, versets 1 à 12, traite de la venue de Yithro et de l'accueil qui lui a été fait.

La deuxième partie, verset 13, décrit la manière dont Moïse procède continûment pour juger le peuple.

La troisième partie, versets 14 à 27, décrit le conseil donné par Yithro et son retour à son pays.

Rachi ne tranche pas la question de la date de l'arrivée de Yithro (la première partie), avant ou après la Révélation. Il affirme toutefois que le conseil et le retour (la troisième partie) ont eu nécessairement lieu après la Révélation. En effet : a) Moïse explique à Yithro qu'il fait connaître au peuple les lois de Dieu et ses préceptes, lois et préceptes donnés au Sinaï. b) le départ de Yithro mentionné à la fin du chapitre s'est nécessairement produit dans la deuxième année, comme relaté dans le livre des Nombres (alinéa d) ci-dessus). Rachi prouve à partir du verset « les fils de Hovav, beau-père de Moïse » qu'on ne saurait prétendre que Hovav ne serait pas Yithro.

Quand donc a eu lieu la visite de Yithro ? Elle intervint peut-être aussi après la Révélation, proche du moment où il a donné son conseil à Moïse. Peut-être Yithro est-il arrivé avant la Révélation et a-t-il dû attendre jusqu'après Kippour pour donner son conseil.

La question à laquelle Moïse veut répondre est celle de l'emplacement chronologique de la deuxième partie, le verset 13. Dans la suite contextuelle, « le lendemain » serait le jour suivant son arrivée. C'est là qu'il aurait constaté le problème posé par la méthode sociopolitique de Moïse et qu'il lui aurait prodigué son conseil organisationnel. Mais cette thèse peut difficilement être soutenue, parce que de deux choses l'une :

Ou bien Yithro est arrivé avant la Révélation et il n'est pas plausible que pendant cette brève période de trente-sept jours depuis la sortie d'Égypte Israël ait déjà eu le temps d'établir un système judiciaire organisé ; d'une part la plupart des lois n'ont été données que lors de la Révélation et, d'autre part, un certain nombre d'événements (Mara, la manne, Āmaleq...) se sont produits durant cette période. Comment l'épisode de l'arrivée de Yithro trouverait-il sa place dans un « emploi du temps » aussi chargé ?

Ou bien Yithro est arrivé après la Révélation et, jusqu'à Yom Kippour, Moïse était occupé à tout autre chose qu'à accueillir Yithro et à juger le peuple. Il faudrait supposer, par exemple, que Yithro serait arrivé

précisément le jour où Moïse est descendu de la montagne et que Moïse l'aurait accueilli le jour même ; est-ce donc la première chose que Moïse ait faite²⁹ ?

Yithro est donc sans doute arrivé dans les jours qui ont suivi Yom Kippour. Imaginerait-on que pendant tout ce temps Moïse n'aurait pas jugé le peuple et qu'il n'ait commencé à le faire qu'après l'arrivée de Yithro ? Il faut se rendre à l'évidence : Yithro est arrivé au campement d'Israël et a constaté la réalité quotidienne telle qu'elle s'y manifestait : Moïse siège et juge le peuple.

S'il en est ainsi, le verset : « ce fut au lendemain » ne se réfère pas du tout à la présence de Yithro. Il décrit l'emploi du temps quotidien de Moïse tel qu'il s'organise depuis sa descente de la montagne, depuis le lendemain de Yom Kippour, et tel qu'il se poursuit jusqu'au conseil de Yithro.

C'est à ce propos que Rachi écrit : cet épisode n'est pas écrit selon l'ordre chronologique ; « ce fut au lendemain » ne se réfère pas à la venue de Yithro et n'en continue pas le récit ; il parle de ce qui se passe au campement d'Israël au retour de Moïse descendu de la montagne.

Si donc Yithro est venu avant la Révélation (comme le laisse entendre l'ordonnancement des versets de la paracha), il a attendu dans le camp jusqu'à ce que Moïse descende de la montagne (plus de quatre mois) ; il a constaté le comportement de Moïse, lui a donné son conseil, puis s'en est retourné chez lui. S'il est venu après la Révélation, ce fut durant l'un des jours après Yom Kippour (et la Thora a quand même relaté le fait avant de parler de l'événement du Sinaï). C'est alors qu'il a constaté le comportement de Moïse et lui a donné son conseil.

²⁹. Voir Rachi ci-dessous au début de la paracha de Vayaqhel, où il explique que le passage en référence a été énoncé ce jour-là.

Questionnement

Même pour l'opinion selon laquelle Yithro serait venu avant la Révélation, les versets 13 et suivants se réfèrent à des événements qui lui sont postérieurs et qui se situent même après Yom Kippour. Pourquoi la Thora a-t-elle jugé nécessaire de commencer par rapporter ce qui s'est produit après la Révélation ? De même, l'expression « au lendemain » est quelque peu obscure, peu compréhensible à simple lecture.

Il faut dire que ce passage concernant l'organisation judiciaire proposée par Yithro constitue une innovation significative ayant une portée permanente. C'est pourquoi la Thora le situe en préalable à la Révélation.

En effet, toute la période du séjour d'Israël au désert fut miraculeuse. L'existence physique du peuple d'Israël dans le désert ne répond nullement aux critères de la simple nature. Le pain vient du ciel (la manne), du rocher jaillit une fontaine capable d'abreuver un peuple de six cents mille adultes, sans compter les femmes et les enfants et le gros et le menu bétail (le puits), une colonne de feu ou de nuée pour en scander et guider la marche et les stations... Durant cette période de Présence dévoilée de la Providence en ce monde, l'homme se trouve dépouillé de son contrôle sur le cours des événements et donc aussi de sa responsabilité à cet égard. Cette période est destinée par essence à être provisoire, puisque la Création du monde avait pour visée l'action de l'homme pour maîtriser l'histoire. Il fallait donc que Dieu « réduise » en quelque sorte Sa Puissance pour laisser place à la liberté d'agir de l'homme. Déjà en Égypte, les dix plaies et tous les événements miraculeux qui préludent à la sortie d'Égypte et en accompagnent le déroulement, le passage de la mer Rouge, le combat contre Amaleq inaugurent cette époque miraculeuse qui culmine dans la Révélation. Elle aurait d'ailleurs dû s'achever avec celle-ci, qui devait être immédiatement suivie de l'entrée en terre d'Israël. Mais la faute du veau d'or a bouleversé ce plan. Après le temps des intercessions de Moïse, il a fallu construire sans plus attendre le sanctuaire du désert. Cela nous a menés jusqu'au mois de Iyar de la

deuxième année. Israël est arrivé bientôt aux portes d'Eretz Israël. Alors est survenue la catastrophe de l'épisode des Explorateurs qui a encore repoussé jusqu'à la quarantième année l'entrée dans le pays. Et pendant tout ce temps, par nécessité, la conduite des affaires d'Israël dans le désert s'est poursuivie de manière miraculeuse. Mais il est un domaine central où la responsabilité humaine pouvait s'exercer de manière autonome : l'organisation et l'exercice de la justice. La Thora a choisi de la mettre en préface à la Révélation pour souligner le rôle incombant à l'homme dans le monde : sa finalité est d'agir dans un monde concret où ne se manifeste pas de manière explicite la Présence de Dieu, afin de le mener à son achèvement, afin qu'aboutisse le projet du Créateur. La marche au désert est, de ce point de vue, une parenthèse provisoire qui n'est pas représentative de la vie de ce monde-ci.

Au lendemain de Kippour a commencé une ère nouvelle pour le peuple d'Israël. Une ère où la responsabilité passe en quelque sorte des mains de Dieu à celles de l'homme. C'est lui qui doit assumer la responsabilité de la justice dans le monde : faire en sorte que la vérité intemporelle et intangible de la Thora et de ses lois devienne réalité concrète dans la vie quotidienne et ses trivialités.

Cette idée s'attache aussi au conseil donné par Yithro lui-même. Il vise essentiellement à libérer l'exercice de la justice de l'emprise exclusive de Moïse pour le confier aux échelons hiérarchiquement inférieurs de la direction du peuple. Israël doit ainsi se préparer à l'époque future, mais prochaine, où Moïse ne sera plus là. L'époque où il faudra bien qu'Israël assume par lui-même la responsabilité de sa propre destinée, sans l'aide perpétuelle de l'homme de Dieu.

Rachi	רש"י
MOÏSE SIÉGEAIT... LE PEUPLE SE PRESSAIT DEBOUT. Il était assis comme un roi, et tous se tenaient debout. La chose a déplu à Yithro, car il [Moïse]	וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה וְגו' וַיַּעֲמֵד הָעָם. יוֹשֵׁב כְּמֶלֶךְ וְכֻלָּן עוֹמְדִים (מִכִּלְתָּא), וְהוֹקְשָׁה הַדָּבָר לְיִתְרוֹ שֶׁהָיָה מְזֻזָּל בְּכַבֻּדוֹן שֶׁל יִשְׂרָאֵל

Rachi**רש"י**

faisait fi de l'honneur d'Israël. C'est là-dessus qu'il l'a critiqué, comme il est écrit : « Pourquoi es-tu assis toi seul et tout le peuple est-il debout ? » (verset 14).

והוכיחו על כף, שנאמר "מדוע אתה יושב לבדך" וכלם נצבים (להלן פסוק יד)

Éclaircissement

La Thora témoigne de l'humilité de Moïse, le plus humble de tous les hommes (Nombres XII, 3). Nous qui avons été éduqués à reconnaître la grandeur de Moïse ne sommes plus capables de distinguer la moindre inconvenance dans sa conduite. C'est pourquoi nous avons besoin du regard perçant de Rachi pour nous dévoiler ce dont il est question à ce sujet dans notre verset.

Moïse siège et consacre tout son temps à répondre au flot perpétuel des questions que le peuple lui soumet et à résoudre les problèmes des uns avec les autres. Moïse est seul et les questionneurs innombrables. De par la nature des choses, cela provoque une grande presse et une attente interminable de ceux qui font impatiemment la queue : « Moïse siégeait pour rendre la justice au peuple et le peuple se pressait debout autour de Moïse, du matin jusqu'au soir. » Cet état de fait déplait à Yithro parce qu'il y décèle comme un mauvais traitement à l'égard du peuple : « Le beau-père de Moïse, voyant comme il agissait à l'égard du peuple... » Yithro morigène Moïse : « Que signifie ta façon d'agir envers ce peuple ? » Pourquoi les maltraites-tu ainsi ? « Pourquoi sièges-tu seul et tout le peuple est interminablement debout sur ses jambes ? » à attendre ton bon vouloir. Ce n'est pas là une conduite convenable !

Questionnement

Moïse pouvait bien sûr répondre à Yithro : moi, je ne demande rien à personne. Ce sont eux qui viennent me trouver et je me dévoue en leur faveur du matin au soir, je n'y puis rien s'il faut consacrer à chacun le temps nécessaire et que les autres doivent attendre

pendant ce temps. En toute rigueur, une telle réponse serait bien sûr suffisante. Néanmoins, la critique de Yithro comporte bel et bien un élément de vérité : objectivement, la situation provoque une souffrance bien réelle et il faut se préoccuper de trouver le moyen de l'éviter.

Voici donc une leçon importante : tout homme, aussi grand soit-il, doit prendre garde à l'honneur d'autrui et en avoir le souci.

Rachi	רש"י
<p>DU MATIN JUSQU'AU SOIR. Est-il vraiment possible de dire une telle chose ? C'est que tout juge qui rend un jugement authentiquement vrai, ne fût-ce qu'un instant, le texte le considère comme s'il s'était occupé de Thora toute la journée durant, et comme s'il était devenu l'associé du Saint béni soit-Il dans l'œuvre du commencement à propos de laquelle il est écrit : « Il fut soir, il fut matin... »</p>	<p>מִן הַבֶּקֶר עַד הָעֶרֶב. אֶפְשָׁר לוֹמַר כִּי? אֵלֹא כָּל דִּין שֶׁדִּין דִּין אִמְתָּ לְאִמְתּוֹ אֶפְלוּ שְׁעָה אַחַת מֵעֵלָה עָלָיו הַכְּתוּב כִּאֲלוּ עוֹסֵק בְּתוֹרָה כָּל הַיּוֹם, וְכֵאלוּ נַעֲשָׂה שְׁתָּף לְהַקְב"ה בְּמַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ (בראשית א, ה): 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד' (שְׁבַת י ע"א; מגילה י ע"ב):</p>

Éclaircissement

« Du matin au soir » est une façon de parler qui signifie « toute la journée ». Mais d'une part, il est impossible que Moïse ait été occupé chaque instant du jour à juger le peuple, puisqu'il devait bien s'interrompre de temps à autre pour vaquer à diverses occupations indispensables. D'autre part, si le sens de l'expression est « toute la journée », pourquoi la Thora use-t-elle d'une périphrase et ne dit-elle pas « toute la journée » ?

Rachi explique que même si le juge ne passe pas toute sa journée à juger, il lui est tenu compte de son activité comme s'il y avait consacré tout son temps, parce que le juge rend la vérité présente dans le monde et corrige les distorsions entraînées par le mensonge.

Lorsque le juge sauve l'opprimé des mains de celui qui l'exploite et restitue son bien à celui à qui il avait été dérobé et qu'il bâillonne les bouches mensongères, c'est comme s'il recréait le monde en le fondant sur la justice. Le mensonge est chose imaginaire dépourvue de toute existence concrète. C'est une invention sans prise sur le réel, tandis que la vérité est éternelle. Qui rajoute de la vérité dans le monde lui restitue sa dimension existentielle authentique et c'est comme s'il était l'associé du Créateur dans l'effort de faire exister un monde qui en vaille la peine. Et le jour tout entier existe grâce à lui.

Questionnement

Difficile de comprendre ce qui a conduit Rachi à expliquer le verset de manière si peu conforme au sens littéral. Moïse ne jugeait-il pas le peuple toute la journée ? Bien sûr que si ! D'ailleurs, dans sa description critique de l'état des choses, Yithro use des mêmes termes : « tout le peuple se presse debout autour de toi du matin au soir » !

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus, du lendemain de Kippour une ère nouvelle a commencé pour Israël dans le désert. Ère où la responsabilité est passée pour ainsi dire des mains de Dieu dans celles des hommes. Quelle est la première chose que Moïse fait en cette ère nouvelle ? Il s'occupe d'établir la justice et le droit.

La justice est donc l'œuvre la plus importante qui soit confiée aux mains de l'homme et sous sa responsabilité. C'est à elle que Moïse consacre personnellement tout son temps. Moïse est prêt à se dévouer totalement à cette tâche capitale. Rachi a déjà enseigné dans son commentaire sur la Genèse (1, 31 – *apud* « jour le sixième ») que la Révélation de la Thora fait partie intégrante de la création du monde, car la pratique des *mitzvot* de la Thora et de ses lois constitue la finalité de la Création tout entière.

Les Sages en ont déduit que celui qui énonce, ne serait-ce qu'un instant, un jugement authentiquement véridique devient l'associé de Dieu.

יד וַיֵּרָא חֲתָן מֹשֶׁה אֶת
 כָּל-אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר
 מַה-הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה
 לָעָם מִיּוֹעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבִדְךָ
 וְכָל-הָעָם נֹצֵב עָלֶיךָ מִן-בֶּקֶר
 עַד-עָרֹב: טו וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחַתָּנוּ
 כִּי-יָבֵא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ
 אֱלֹהִים:

יד וַיֵּרָא חֲמוּתֵי דְמֹשֶׁה יֵת
 כָּל דְּהוּא עֵבִיד לְעַמָּא
 וַאֲמַר מָא פִתְנָמָא קִדְרִין
 דְּאַתָּ עֵבִיד לְעַמָּא מְדִין אַתָּ
 יִתִּיב בְּלַחֲוֹדְךָ וְכָל עַמָּא
 קְוִמִין עֲלֶיךָ מִן צַפְרָא עַד
 רְמִשָּׂא: טו וַאֲמַר מֹשֶׁה
 לְחַמוּתֵי אָרִי אַתְּן לְוִתִּי
 עַמָּא לְמַתְבַּע אֲלָפִין מִן
 קִדְּם יֵי:

(14) Le beau-père de Moïse, voyant comme il agissait à l'égard du peuple, lui dit : « Que signifie ta façon d'agir envers ce peuple ? Pourquoi sièges-tu seul et tout le peuple se presse debout autour de toi du matin au soir ? » (15) Moïse répondit à son beau-père : « C'est que le peuple vient à moi pour consulter Dieu.

Rachi

רש"י

(15) **VIENT À MOI.** Bien que la forme du verbe soit celle du futur, il doit se comprendre comme un présent.

Éclaircissement

Yithro a admonesté Moïse au sujet de ce qui se passait et Moïse lui répond, justifiant sa conduite. Moïse parle évidemment de ce qui se

produit au présent et non d'un éventuel avenir. Rachi explique donc que la forme grammaticale du verbe qui est un futur, sert à exprimer un présent continu, c'est-à-dire une action répétitive.

Rachi	רש"י
POUR CONSULTER DIEU. Confor- mément au Targoum d'Onqelos : « pour demander un enseignement », pour interroger constamment la « bouche de La Vaillance* ».	לְדַרְשׁ אֱלֹהִים. כְּתַרְגוּמוֹ לְמַתְבַּע אֶלְפָן, לְשֵׂאוֹל תְּלִמּוּד מִפִּי הַגְּבוּרָה:

Éclaircissement

Nahmanide explique l'expression « interroger Dieu » comme visant la prière. Le peuple vient demander à Moïse de demander à Dieu la satisfaction de ses besoins, de prier pour la guérison des malades et de retrouver les objets perdus. Telle n'est pas ligne suivie par Rachi. Pour lui, interroger, rechercher Dieu, signifie étudier la Thora. Le peuple vient à Moïse pour trouver dans l'étude de la Thora les réponses aux questions qui se posent quant à la manière de faire dans une situation donnée. C'est aussi l'orientation du Targoum d'Onqelos : *lémitbă oulfan* – demander un enseignement.

Selon cette lecture, le verset suivant explique : « consulter Dieu » comme signifiant pour juger entre un homme et son prochain et étudier la Thora. Le peuple veut savoir quelle est la loi concernant les différends qui le divisent et ce que sont les règles et prescriptions écrites dans la Thora.

Questionnement

Rachi reste fidèle à sa conception : une ère nouvelle a commencé, ère de responsabilité assumée par l'homme ; c'est pourquoi la « recherche de Dieu » ne signifie pas pour lui méditation et prière,

* L'expression « La Vaillance » désigne Dieu évoqué au travers de l'attribut du Jugement (NdT).

mais étude. Dans la prière, l'homme renonce pour ainsi dire à ses responsabilités pour s'en remettre à Dieu quant à la solution des problèmes de l'existence. Dans l'étude, au contraire, il s'agit de découvrir ce qu'il m'incombe de faire et d'agir en conséquence.

טז כִּי־יְהִי־לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי
 וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ
 וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים
 וְאֶת־תּוֹרָתוֹ:

טז כִּי־יְהִי־לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי
 לְתוֹתִי וְדַאֲיִנְנָא בֵּין גְּבֵרָא
 וּבֵין חֲבֵרָיָהּ וּמִהוֹדַעְנָא
 לְהוֹן יֵת קְנִמְנָא דִּי וְיֵת
 אוֹרְיָתִיהּ:

(16) Lorsqu'ils ont une affaire, il vient à moi ; alors je prononce entre les parties et je fais connaître les décrets de Dieu et ses instructions. »

Rachi

רש"י

(16) **LORSQU'ILS ONT UNE AFFAIRE, IL VIENT À MOI.** Celui qui a une affaire vient vers moi.

(טז) כִּי יְהִיָּה לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי. מִי שִׁיְהִיָּה לוֹ דְּבַר בָּא אֵלַי:

Éclaircissement

Le verset commence au pluriel « lorsqu'ils ont une affaire... » et s'achève au singulier « il vient à moi ». Rachi explique : celui d'entre eux qui a une affaire, celui-là vient à moi.

Questionnement

Pourquoi le verset ne dit-il pas clairement que « celui qui a une affaire vienne à moi » ? Pourquoi commence-t-il au pluriel ?

Ne serait-ce pas parce que malgré le caractère individuel et personnel de chaque affaire, elles s'additionnent pour former un problème de société qui concerne la collectivité dans son ensemble ? Chaque fois qu'un problème particulier est résolu, c'est toute la collectivité qui s'en trouve soulagée.

יז וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֵלָיו יי וַאֲמַר חַמוּדֵי דְמֹשֶׁה לִּיהִי
 לֹא תִקַּן בְּתִנְמָא דְאַתָּה
 לֹא-טוֹב תִּדְבָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵד:
 עֲשֵׂה:

(17) Le beau-père de Moïse lui dit : « Ce que tu fais n'est pas bien.

Rachi

רש"י

(יז) **LE BEAU-PÈRE DE MOÏSE LUI DIT.** וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה. דָּרַךְ כְּבוֹד. קוֹרְאוֹ הַכְּתוּב חוֹתְנוֹ שֶׁל מֶלֶךְ:
 Par égard pour lui, le texte l'appelle :
 « le beau-père du roi ».

Éclaircissement

Tout au long de la paracha, Yithro est désigné par son nom accompagné de la formule « beau-père de Moïse » (versets 1, 2, 5, 6 et 12) ou par son seul nom (versets 9 et 10). Dans notre verset et au verset 14, son nom propre disparaît et il est seulement désigné par l'expression « beau-père de Moïse »³⁰. Rachi explique que l'occultation du nom de Yithro vise à souligner l'importance de Moïse, la gloire de Yithro tenant à son état de beau-père de Moïse notre Maître.

Questionnement

Pourquoi n'est-ce que maintenant que la Thora se soucie d'occulter le nom de Yithro ? Il était pourtant désigné comme beau-père de Moïse depuis le début de la paracha ? Et d'ailleurs, difficulté

³⁰. Ceci concerne les instances où Yithro est sujet de l'action du verset. Mais lorsqu'il est en complément d'objet, il est appelé « son beau-père » ; voir les versets 7, 8, 15, 24 et 27.

supplémentaire, il apparaît déjà comme « beau-père de Moïse » au verset 14 ; pourquoi Rachi ne s'en soucie-t-il qu'ici ?

Ici, Yithro critique Moïse : « ce que tu fais n'est pas bien ! » comment quelqu'un ose-t-il critiquer Moïse notre Maître, le grand et noble chef d'Israël, dont tous les actes sont soumis à la volonté divine ? Il est le plus humble d'entre les hommes et se dévoue littéralement corps et âme en faveur de son peuple. Comment peut-on l'accuser de mépris à l'égard de quiconque et d'Israël en particulier ? Nul en Israël n'aurait été à même de déceler le moindre défaut dans la conduite de Moïse. Au contraire, il aurait été plein d'admiration pour le dévouement de Moïse au service de son peuple et pour la manière dont, siégeant jour après jour, il consacre tout son temps à juger le peuple du matin jusqu'au soir. N'est-ce pas là le signe d'un amour infini ? Est-ce là une conduite qui mérite qu'on en dise : « ce que tu fais n'est pas bien » !?

Seul quelqu'un qui possède avec Moïse une relation particulière peut percevoir un défaut dans sa conduite. Ce n'est pas « Yithro » qui le perçoit, mais « le beau-père de Moïse ». Son statut par rapport à Moïse lui permet de déceler la possibilité d'un « peut mieux faire » dans la conduite pourtant exemplaire de son gendre.

Au verset 14, « le beau-père de Moïse » en prend conscience ; mais ce n'est qu'ici qu'il ose en faire la remarque. Il en a puisé la force dans le fait qu'il est « le beau-père du roi ».

יח מְלֹאָה תִּלְאֵי אֶרֶץ אֶתְּ אֶרֶץ
 עָמָא הָרִין דְּעָמָד אֶרֶי
 יְקִיר מִנְּדָ פִתְנָמָ לָא
 תִּכּוּל לְמַעְבְּרִיהּ בְּלַחֲוֹדָּ:
 יח נָבֵל תִּבֹּל גַּם־אֶתָּה גַּם־הָעָם
 תִּזְוָה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כִבֵּד מִמֶּךָ
 תִּדְבָר לֹא־תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדְּךָ :

(18) Fâner tu te fâneras, toi aussi et ce peuple aussi qui est avec toi ; car la chose est trop lourde pour toi, tu ne saurais l'accomplir seul.

Rachi	רש"י
(18) FÂNER TU TE FÂNERAS. Ainsi que le rend le Targoum d'Onqelos. C'est une expression évoquant l'idée de « flétrir », en français médiéval : « fleistrir », comme dans : « et la feuille s'est flétrie » (Jérémie VIII, 13), « comme la feuille flétrie se détache de la vigne » (Isaïe XXXIV, 4) ; parce qu'elle s'est racornie sous l'effet de la chaleur ou sous l'action du gel, sa force s'est affaiblie et elle s'est épuisée.	(יח) נָבֵל תִּבֹּל. כְּתַרְגוּמוֹ. וְלִשׁוֹנוֹ לְשׁוֹן כְּמִישָׁה, פְּלִישִׁטְרִי'ר בְּלַעֲז'ז, כְּמוֹ 'וְהָעֵלָה נָבֵל' (ירמיה ח, יג), "כְּנִבּוּל עֵלָה מִגֶּפֶן וְגו'" (ישעיה לד, ד), שֶׁהוּא כְּמוֹשׁ עַל יְדֵי חֲמָה וְעַל יְדֵי קָרָח וְכַחוֹ תֵשׁ וְנִלְאָה:

Éclaircissement

Onqélos traduit « épuiser tu t'épuiseras ». Yithro avertit Moïse que, par sa manière d'agir, lui-même et le peuple tout entier finiront par succomber de fatigue. Rachi acquiesce à cette lecture tout en remarquant que le sens premier de l'expression de la Thora renvoie à la notion de flétrissure (terme français qu'il évoque lui-même), comme les plantes qui perdent leur force et se dessèchent, et c'est par façon de parler que le verbe s'applique à l'homme pour signifier usure et fatigue jusqu'à épuisement.

Rachi cite deux versets corroborant cette interprétation :

Le prophète Jérémie prévoit la chute du royaume de Juda et prophétise au nom d'Hachem qu'il sera anéanti au point qu'il n'en restera rien : « Finir, J'en finirai avec eux, parole d'Hachem. Plus de raisins au vignoble, ni de figes au figuier, les feuilles sont flétries... » Les arbres ne donneront plus de fruits et même les feuilles se dessècheront.

Le prophète Isaïe prophétise à propos des nations pour les temps messianiques et les avertit qu'elles seront détruites et que même les corps célestes seront affectés par l'intensité du désastre terrestre : « Toute la milice céleste se dissout, les cieux sont roulés comme un livre, et tous leurs astres tombent comme tombent la feuille de la vigne et le fruit desséché du figuier. » C'est-à-dire que les étoiles se dessècheront, se rabougriront et se flétriront comme des plantes mortes.

_____ Questionnement _____

Les versets cités par Rachi visent à renforcer l'argumentation de Yithro. Ce n'est pas seulement le risque physique qui l'inquiète : Moïse risque de s'épuiser du dedans et deviendra incapable de rendre une justice juste. Il est dangereux que tous les pouvoirs soient concentrés entre les mains d'un seul homme, aussi grand soit-il ; en fin de compte, faute de renouvellement, les choses finiront par se désagréger et périr. Le danger ne guette pas le seul Moïse, mais le fait que les enseignements de la Thora en perdraient leur force vitale.

Rachi

TOI AUSSI. Pour inclure Aharon, Hour et les soixante-dix Anciens.

רש"י

גַּם אַתָּה. לְרַבּוֹת אֶהְרֶן וְחוּר וְשִׁבְעִים זְקֵנִים (מְכִלְתָּא, ע"י"ש):

_____ Éclaircissement _____

En disant « toi aussi et ce peuple aussi qui est avec toi », Yithro viserait Moïse d'une part et tout Israël d'autre part. L'un et les autres seraient les victimes potentielles d'une fatigue réciproque

destructrice : Moïse travaille sans relâche des jours entiers et le peuple attend debout tout ce temps-là !

Mais telle n'est pas la lecture de Rachi. Pour lui, le verset ne parle pas du tout du peuple d'Israël ! Voici comment le verset se décompose selon lui, d'après la *Mékhilta* :

« toi », c'est Moïse.

« aussi », vient inclure Aharon.

« le peuple », ce sont les soixante-dix anciens, c'est-à-dire les Sages d'Israël.

« aussi³¹ », pour inclure Hour ou bien Nadav et Avihou³².

Ainsi, Yithro ne parle que des chefs du peuple et non du peuple lui-même ; il affirme que les dirigeants du peuple ne pourront pas continuer ainsi pendant longtemps.

_____ **Questionnement** _____

Le commentaire de Rachi est étonnant ; sa critique ne manifeste pas seulement son souci devant la difficulté de Moïse à juger le peuple. Elle semble porter surtout sur sa conduite à l'égard d'Israël qui fait la queue de longues heures durant. Et Rachi dans son commentaire fait l'impasse sur ce point.

Il semblerait que Rachi pense que les difficultés du peuple sont surmontables, puisque seuls ceux qui ont une affaire à régler devraient arriver auprès de Moïse et que cela n'arrive pas tous les jours mais de loin en loin. Il n'y a en tout cas pas lieu de dire au sujet du peuple qu'il finirait par s'épuiser. Par contre, pour qui doit se tenir perpétuellement disponible, il s'agit d'une tâche véritablement harassante.

³¹.Le mot « aussi » est écrit deux fois : toi aussi et aussi le peuple, c'est de là que Rachi a tiré son commentaire, le premier aussi incluant Aaron et le second Hour.

³². Le Mizrahi explique qu'il n'est pas possible que Rachi mentionne Hour ici, puisqu'il a lui-même écrit dans son commentaire sur la paracha Ki Tissa que celui-ci avait été tué par les sectataires du veau d'or ; or ceci s'est produit le 17 Tamouz et il n'était donc plus parmi les vivants lorsque Yithro a donné son conseil à Moïse. Il faut donc retenir la leçon Nadav et Avihou comme dans le commentaire de Rachi sur le verset 23 ci-après.

Il semblerait aussi que la réponse de Moïse a plu à Yithro et l'a satisfait. Au départ, la peine du peuple le préoccupait aussi ; mais lorsqu'il a compris que Moïse ne tyrannisait pas le peuple, que celui-ci venait de sa propre volonté sans avoir à attendre toute la journée s'il ne le voulait pas, il a réalisé aussi que ce n'était pas la direction qui était en cause, mais le problème que celle-ci posait à Moïse. Son dévouement exagéré le mettait en danger car la tâche était trop lourde pour lui seul !

Rachi nous fait découvrir que Moïse ne jugeait pas seul le peuple ; Aharon et Hour, Nadav et Avihou et les soixante-dix Sages le secondaient. Ceci se concilie avec l'enseignement de Rachi ci-après (xxxiv, 32) concernant la transmission de la Thora : « Moïse apprenait de la bouche de La Vaillance. Entrait Aharon, et Moïse lui enseignait sa leçon. Aharon s'asseyait à la gauche de Moïse. Entraient les fils d'Aharon, et Moïse leur enseignait leur leçon. Ils s'asseyaient, Eléazar à la droite de Moïse et Itamar à la gauche d'Aharon. Entraient les anciens, et Moïse leur enseignait leur leçon. Les anciens s'asseyaient sur les côtés. On faisait entrer tout le peuple et Moïse lui enseignait sa leçon. Le peuple était dépositaire d'un niveau d'enseignement, les anciens de deux, les fils d'Aharon de trois et Aharon de quatre. » Nous voyons aussi Moïse désigner Aharon et Hour comme lieutenants avant sa première ascension au mont Sinaï (ci-après xxiv, 14) : « il dit aux anciens : demeurez ici jusqu'à ce que je revienne à vous ; Aharon et Hour sont auprès de vous ; quiconque à un problème qu'il vienne à eux. »

Rachi

רש"י

CAR LA CHOSE EST TROP LOURDE. Son poids est plus lourd que ne peut en supporter ta force.

כִּי כִבֵּד מְמַד. כּוֹבֵדוֹ רַב יוֹתֵר מְכֻחָד:

Éclaircissement

Il n'est pas question ici de poids physique et cela ne signifie pas que la chose soit plus lourde que le poids de Moïse. Il s'agit de la difficulté inhérente à la situation et à l'énergie nécessaire pour y faire face : cela est au-dessus des forces de Moïse.

Questionnement

La Thora (ci-après xxxiv, 28) décrit la puissance surhumaine de Moïse resté sur la montagne quarante jours et quarante nuits « sans manger de pain ni boire de l'eau », et cela s'est répété trois fois consécutives ! Un simple mortel en serait-il capable ? bien évidemment non ! Ce qui affaiblit considérablement l'argument de Yithro.

Pour comprendre Yithro, rappelons ce que nous avons déjà évoqué : une nouvelle époque commence pour Israël à partir du lendemain de Yom Kippour ; époque où l'homme doit prendre en charge son histoire sans compter sur le miracle. Yithro s'y réfère en affirmant que, selon les lois de la nature, il est impossible qu'une poignée d'hommes puisse à elle seule diriger – juger – un peuple entier.

יִשְׁמַע עֲתָה שְׁמִעַ בְּקוֹלִי אִיעֲצֶנְךָ וַיְהִי
 אֱלֹהִים עִמָּךְ הָיָה אִתָּה לְעַם
 מִוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אִתָּה אֶת־
 הַדְּבָרִים אֶל־הָאֱלֹהִים:

כ וַתִּזְכֶּר יִתְהוֹן יֵת קִמְנִיא
 וַיֵּת אֲוִרְתָא וַתְּהוֹדַע לְהוֹן
 יֵת אֲוִרְתָא דִּיקְכוֹן בַּהּ וַיֵּת
 עוֹבְדָא דִּיעֲבֵרוֹן:
 וְהִזְתִּירְתָּה אֶתְהֶם אֶת־הַחֲקִים
 וְאֶת־הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת־
 הַדְּרָךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת־הַמַּעֲשֵׂה
 אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן:

(19) Or, écoute ma voix, je te conseillerai et Dieu sera avec toi ! sois, toi, pour le peuple face à Dieu, et tu présenteras, toi, les affaires à Dieu ; (20) et tu les avertiras des lois et des doctrines, et tu leur feras connaître la voie qu'ils ont à suivre et la conduite qu'ils doivent tenir.

Rachi	רש"י
(19) JE TE CONSEILLERAI, ET DIEU SERA AVEC TOI. Ce qu'il lui a conseillé, c'est d'aller prendre conseil de La Vaillance.	(יט) אִיעֲצֶנְךָ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ. בְּעֵצָה. אָמַר לוֹ: צֵא הַמֶּלֶךְ בְּגִבּוֹרָה (מְכִילְתָא):

Éclaircissement

On aurait pu croire que Yithro donnait à Moïse un conseil sur la réorganisation de la structure judiciaire d'Israël et formulait le

souhait que Dieu lui soit en aide pour la réaliser. Mais en réalité, cette lecture est impossible, car elle impliquerait une formidable insolence de la part de Yithro : il a droit à son avis, mais de là à prétendre que telle est la vérité et que le Ciel lui-même devrait y acquiescer !?

Rachi explique donc que l'intention de Yithro est que Moïse demande à Dieu la permission de procéder à cette réorganisation : « Dieu sera avec toi », à savoir que Dieu s'associera au projet. Yithro dit à Moïse : prends conseil de Dieu*, demande-lui la permission car Lui seul détient la puissance et la vaillance.

Rachi	רש"י
SOIS, TOI, POUR LE PEUPLE FACE À DIEU. Messenger et interprète entre eux et Hachem, et lui demandant de rendre des jugements.	הִיָּה אַתָּה לְעַם מִלִּל הָאֱלֹהִים. שְׁלִיחַ וְיַמְלִיץ בֵּינֵיהֶם לְמָקוֹם, וְשׂוֹאֵל מִשְׁפָּטִים מֵאֵתוֹ:

Éclaircissement

Comment un homme se tient-il face à Dieu ? On ne saurait, explique Rachi, prendre l'expression en un sens physique. Moïse agirait comme délégué entre le peuple et Dieu.

Questionnement

Avant même que de donner son conseil à Moïse concernant l'amélioration de l'organisation du système judiciaire, Yithro commence par le conforter dans sa mission présente : il doit rester le médiateur entre Israël et Dieu – « Sois, toi, pour le peuple face à Dieu », comme Moïse en avait lui-même témoigné à son propre sujet (versets 15 et 16) : « C'est que le peuple vient à moi pour consulter Dieu... et je fais connaître les décrets de Dieu et ses instructions. » Continue de transmettre au peuple la Parole de Dieu, et continue de

* Désigné par l'expression « La Vaillance » qui évoque l'attribut du Jugement (NdT).

demander à Dieu les solutions pour les problèmes du peuple, car toi seul en est capable³³.

Yithro constate l'extrême dévouement de Moïse pour le peuple et la manière dont tout ce qu'il fait vise exclusivement la réalisation du projet divin. C'est pourquoi il éprouve la nécessité de féliciter Moïse avant d'exposer son conseil. Yithro va proposer la mise en place d'une structure organisationnelle de juges supplémentaires, structure fondée sur le rôle irremplaçable de Moïse comme intermédiaire entre Israël et Dieu.

Rachi	רש"י
LES AFFAIRES. Leurs différends.	אֶת הַדְּבָרִים. דְּבָרֵי רִיבוֹתָם:

Éclaircissement

De quelles « affaires » s'agit-il ? Rachi explique que ce sont les différends et les querelles qui surgissent inévitablement dans le fonctionnement d'une société d'hommes.

³³. Explication inspirée du commentaire de Nahmanide.

כא ואתה תחזוה מכל־העם
 אנשי־חיל יראי אלהים אנשי
 אמת שנאי בצע ושמרת עליהם
 שרי אלפים שרי מאות שרי
 חמשים ושרי עשרות:

כא ואת תחזו מכל עמא
 גברין דחילא דחילא די
 גברין דקשוט דסנן
 לקבלא ממון ותמני
 עליהון רבני אלפי רבני
 מאותא רבני חמשין ורבני
 עסוריתא:

(21) Et toi, distingue d'entre tout le peuple des hommes valeureux, craignant Dieu, hommes de vérité, haïssant le lucre et place-les à leur tête comme chefs de milliers, chefs de centaines, chefs de cinquantes et chefs de dizaines.

Rachi

רש"י

(21) **ET TOI, DISTINGUE.** Par l'esprit de **ברוח הקודש** **ואתה תחזוה**. **שעליך (מכילתא):** sainteté qui est sur toi.

Éclaircissement

Le verbe traduit par « distingue » est celui que la Bible utilise pour désigner les visions prophétiques. Il ne s'agit pas d'une manière habituelle de « voir » au sens de choisir. Ton regard prophétique te permettra de distinguer ceux d'entre les candidats qui sont dignes d'être juges du peuple d'Israël.

Questionnement

Même durant l'exposé de sa proposition concrète, Yithro continue d'honorer Moïse et il lui fait savoir que les juges qui seront choisis dépendront de Moïse par essence, puisque c'est lui-même qui aura distingué, par l'esprit de sainteté, qu'ils sont dignes de cette fonction.

Nous avons aussi appris du même coup qu'il est impossible de savoir ce qui se cache derrière les apparences. L'aide céleste est donc nécessaire pour sélectionner les juges dignes de l'être³⁴.

Rachi	רש"י
DES HOMMES VALEUREUX. Riches, afin qu'ils n'aient pas besoin de flatter ou de faire acception de personnes.	אֲנָשֵׁי חַיִל. עֲשִׂירִים (מְכִלְתָּא, וּכְרָבֵי יְהוֹשֻׁעַ), שְׂאִין צָרִיכִין לְהַחֲנִיף וּלְהַכִּיר פְּנִים:

Éclaircissement

« Des hommes valeureux » devraient a priori être des militaires. C'est le sens de l'expression en Juges XX, 44 parmi d'autres références. Mais nous avons déjà rencontré cette expression une première fois dans la paracha de Vayigach (Genèse XLVII, 6), lorsque Pharaon s'adresse à Joseph après l'arrivée de ses frères en Égypte : « Et si tu sais qu'il y a parmi eux des hommes valeureux, tu les placeras comme intendants de mes troupeaux. » Rachi explique : compétents en l'art de l'élevage des ovins.

Ici, Rachi donne à cette expression le sens d'hommes riches, possédant une solide fortune (voir aussi Nahmanide).

Pourquoi faut-il que les juges soient riches ? La richesse est-elle une garantie des valeurs morales ? témoigne-t-elle de la vertu et de la droiture de l'homme ? Elle est nécessaire au juge, dit Rachi, pour garantir son indépendance. Il faut qu'il soit au-dessus des flatteries et des pressions qui pourraient s'exercer sur lui.

³⁴. Voir cependant Rachi s/Deutéronome I, 13 « connus de vos tribus – dont ils sont familiers, car lorsqu'on se présente devant un inconnu emmitoufflé dans sa toge, on ne sait qui il est ni à quelle tribu il appartient, ni s'il est convenable ; mais vous, vous le connaissez car vous l'avez élevé à cette dignité. »

Rachi**רש"י**

HOMMES DE VÉRITÉ. Ce sont des **אנשי אמת**. אלו בעלי הבטחה
 hommes qui inspirent confiance, aux **שם), שהם כדאי לסמוך על**
 paroles desquels on peut se fier et dont **דבריהם, שעל ידי כך יהיו**
 on écoute les propos. **דבריהם נשמעין:**

Éclaircissement

Imaginerais-tu qu'on choisirait des menteurs ? « Hommes de vérité » signifie qu'ils respectent en toute circonstance la parole donnée, ce pourquoi on les aime et les respecte ; on se soumettra donc à leur verdict.

Questionnement

Un homme peut, de droit, se dédire d'une obligation aussi longtemps qu'elle n'a pas statut de créance légale (*qinyane*). La parole n'est pas plus qu'une déclaration d'intention et tant qu'elle n'a pas été traduite en acte, l'intention peut légitimement changer. Surtout si quelque chose est survenu qui modifie les conditions dans lesquelles l'obligation s'était d'abord formulée.

Mais quelqu'un qui se dédit de la parole donnée ne peut être tenu pour « homme de vérité ». On exige du juge qu'il respecte la parole donnée, même si de droit elle n'est pas contraignante. Sachant qu'il pèse ses mots, les gens sauront qu'ils peuvent lui faire confiance.

Rachi	רש"י
<p>HAÏSSANT LE LUCRE. Qui haïssent leur propre argent dans un procès, comme le dit le dicton : « Le juge qu'il faut traîner en justice pour qu'il paye ce qu'il doit n'est pas digne d'être un juge ».</p>	<p>שנאי בצע. ששונאין את ממונם בדין (שם), כההיא דאמרינן (בבא בתרא נח ע"ב): 'כל דינא דמפקין ממנא מיניה בדינא לאו דינא הוא':</p>

Éclaircissement

Le terme traduit par « lucre » désigne la propriété³⁵, la fortune. Il est bien évident qu'on exige du juge de n'être pas âpre au gain, avide d'avoir, afin qu'il ne soit pas susceptible de corruption. Mais pourquoi lui demander de « haïr la fortune » ? Rachi explique qu'on exige du juge non seulement de ne pas poursuivre les richesses qui ne leur appartiennent pas, mais d'être également capables de renoncer à leurs propres possessions. En cas de litige pécuniaire, ils doivent renoncer à venir devant un tribunal de crainte d'être en tort, de sorte que jamais un tribunal ne les contraindra à payer.

Le commentaire de Rachi doit se lire ainsi : « qui haïssent l'argent qui leur revient par voie de justice. » (Ils ne vont donc pas ester en justice et préfèrent renoncer), car un juge qui serait condamné à payer [c'est-à-dire qui aurait donc rejeté à tort – et peut-être de mauvaise foi – les réclamations de son adversaire] ne serait pas digne d'être juge³⁶.

Questionnement

La plupart des hommes aiment l'argent et ne sont pas capables d'y renoncer lorsqu'ils considèrent que cet argent leur est dû. Tel n'est pas le cas des juges en Israël. Ils ne sont pas intéressés par de l'argent litigieux, même si le droit est pour eux. C'est là une de leurs grandes vertus.

³⁵. C'est aussi ce que Rachi écrit sur Genèse XXXVII, 26.

³⁶. D'après Nahmanide.

Rachi	רש"י
CHEFS DE MILLIERS. Ils ont été six cents chefs pour les six cent mille hommes.	שְׁרֵי אֲלָפִים. הֵם הָיוּ שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׂרִים לְשֵׁשׁ מֵאוֹת אָלֶף:
CHEFS DE CENTAINES. Ils ont été six mille.	שְׁרֵי מֵאוֹת. שֵׁשֶׁת אֲלָפִים הָיוּ:
CHEFS DE CINQUANTAINES. Douze mille.	שְׁרֵי חֲמִשִּׁים. שְׁנַיִם עָשָׂר אָלֶף:
ET CHEFS DE DIZAINES. Soixante mille.	וְשְׁרֵי עֶשְׂרֹת. שְׁשִׁים אָלֶף

Éclaircissement

Les Hébreux étaient au nombre de six cent mille hommes de vingt ans et plus. Si donc il y a un juge pour mille personnes, il y en avait donc six cents et ainsi de suite³⁷. Il s'agit d'un calcul très simple. Pourquoi Rachi estime-t-il devoir le faire pour nous ?

Nous aurions pu croire que « chefs de milliers » signifiait chefs de plusieurs milliers et de même pour les chefs de centaines, etc. Combien de milliers ? de centaines... ? la Thora ne le dit pas, le nombre des juges aurait donc été laissé à l'arbitraire, ce qui n'est pas la manière de procéder de la Thora. En nous donnant le résultat de l'opération, Rachi indique donc le sens à donner au verset.

Questionnement

D'après ce décompte, on obtient un très grand nombre de juges. Ce qui fait problème : y avait-il donc tant de litiges et de discordes au sein du peuple d'Israël ?

C'est que le juge n'est pas seulement un magistrat chargé de trancher les différends ; l'essentiel de son rôle est d'enseigner la Thora et la conduite vertueuse. Cette fonction préventive évitera que les différends dégénèrent en querelles pour finir devant le tribunal. C'est

³⁷. Les commentateurs expliquent que le juge fait partie du nombre auquel il est associé. Le chef de millier a donc sous sa responsabilité neuf cent quatre-vingt dix-neuf hommes ; le chef de centaine en a quatre-vingt dix-neuf et ainsi de suite.

à ce sujet qu'il est dit ci-dessus (verset 20) : « tu les avertiras des lois et des doctrines, et tu leur feras connaître la voie qu'ils ont à suivre et la conduite qu'ils doivent tenir. »

Chaque homme d'Israël était directement relié à son chef de dizaine, à son chef de cinquantaine, à son chef de centaine et de millier. Ces derniers étaient directement responsables du peuple et n'attendaient pas que les affaires leur parviennent de la part de leurs subordonnés. Mais lorsque l'un de ces derniers ne savait pas comment trancher, il soumettait le cas à son supérieur.

כב וְשִׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת׃
 כב וְהָיָה כָּל־תְּדַבֵּר תִּגְדַּל יִבְיֵאוּ
 אֵלָיךָ וְכָל־תְּדַבֵּר תִּקְטֹן וְשִׁפְטוּ־
 חָם וְתִקַּל מֵעַלְיָךָ וְנִשְׂאוּ אֹתָךְ׃
 כב וידינון ית עמא בכל
 עדין ויהי כל פתגם רב
 ייתון לותך וכל פתגם
 זעיר ידינון אנן וייקלון
 מנך ויסוברון עמך׃

(22) Ils jugeront le peuple en tout temps ; toute affaire grave ils te la soumettront, et les questions simples, ils les jugeront eux-mêmes, allégeant de sur toi et partageant ton fardeau.

Rachi

רש"י

(כב) **וְשִׁפְטוּ**. וידינון, לשון צווי׃
 (22) **ILS JUGERONT**. À entendre à la manière du Targoum : c'est un ordre.

Éclaircissement

L'expression « Ils jugeront le peuple en tout temps » revient encore au verset 26, mais dans un sens différent.

Ici, le *vav* préfixant le verbe est le *vav* conversif transformant le passé en futur. Et ce futur a lui-même valeur d'impératif : les juges auront obligation de juger le peuple en tout temps. Mais au verset 26, l'expression vient décrire un état de fait et là-bas le futur aura valeur de présent continué.

Ici, Yithro recommande que les juges que Moïse aura choisis jugent le peuple en permanence ; le verset 26 décrit la réalisation du projet, indiquant qu'il en est bien advenu ainsi : les juges jugent en permanence.

C'est de cette manière même qu'Onqélos a traduit les deux versets.

Rachi	רש"י
<p>ALLÉGEANT DE SUR TOI. Ceci a pour but d'alléger ce qui est sur toi. Le mot <i>véhaqel</i> exprime l'idée d'un présent permanent, tout comme : « alourdissant (<i>véhakhbéd</i>) son cœur » (<i>supra</i> VIII, 11), ou comme : « en frappant (<i>véhakoth</i>) Moav » (II Rois III, 24).</p>	<p>וְהַקֵּל מֵעָלַיָּךְ. דְּבַר זֶה לְהַקֵּל מֵעָלַיָּךְ. וְהַקֵּל, כְּמוֹ "וְהַכְבִּיד אֶת לְבוֹ" (שמות ח, יא), "וְהַכּוֹת אֶת מוֹאָב" (מלכים ב ג, כד), לְשׁוֹן הַוּוֹה:</p>

Éclaircissement

Grammaticalement, *véhaqel* pourrait se lire comme la 2^{ème} personne de l'impératif : « allège (la charge qui pèse sur toi) ! » Rachi le lit comme un gérondif, c'est-à-dire l'expression du résultat de la réorganisation proposée : la nomination de juges partageant le fardeau se traduira par le fait que ta charge s'en trouvera allégée. Il n'eut pas été convenable qu'un vassal, fut-il de haut rang, commande au roi.

Or, si le verbe n'est pas à l'impératif, il ne peut se lire que comme ce que Rachi appelle un présent continu, forme correspondant aujourd'hui à l'infinitif, qui se traduit la plupart du temps en français par un participe présent comme en Genèse XII, 9 : « allant et progressant vers le sud ».

Questionnement

Yithro a accepté la réponse de Moïse ; il a compris que l'attitude de Moïse n'impliquait aucun manque de respect à l'égard d'Israël à qui il se dévouait au contraire de tout son être. C'est pourquoi il insiste sur le fait que son souci vise essentiellement à soulager Moïse pour lui permettre de réaliser plus sûrement son projet.

Questionnement

Nous avons souligné ci-dessus qu'une ère nouvelle avait commencé dans l'histoire d'Israël au lendemain de Yom Kippour ; désormais, il appartient à l'homme de se prendre en charge et d'assumer la responsabilité de sa destinée. Néanmoins, il faut comprendre que responsabilité et autonomie ne signifient pas être coupé de Dieu. Tout doit se faire selon Sa volonté et Ses commandements. Sans eux, aucune entreprise humaine ne peut tenir. Toutefois, Sa Providence s'exercera de façon secrète et non dévoilée.

Rachi

רש"י

<p>ET TOUT CE PEUPLE AUSSI. Aharon, Nadav, Avihou et les soixante-dix Anciens qui t'assistent.</p>	<p>וְגַם כָּל הָעָם. אֶהְרֹן נָדָב וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים זְקֵנִים הַנְּלִוִּים עִתָּה עִמָּךְ: (מְכִלְתָּא):</p>
--	---

Éclaircissement

Comme nous l'avons vu plus haut, Yithro a compris que Moïse n'avait pas fauté contre le peuple mais que, au contraire, il se dévouait tout entier pour lui. De même son conseil visait à soulager les juges. Comme Rachi l'indique ci-dessus (verset 18), Moïse s'aidait de Aharon, de Nadav et Avihou et des soixante-dix sages pour juger le peuple. Le conseil de Yithro vise à soulager tous ces hommes et ce sont eux dont il parle en disant « ce peuple ».

כד וְקָבִיל מֹשֶׁה לְמִימַר
 חֲמוּתָי וְעֶבֶד כָּל דְּאָמַר: כה
 וּבָחַר מֹשֶׁה גִבּוֹרִין דְּחִילָא
 מִכָּל יִשְׂרָאֵל וּמִנֵּי יְתֵהוּן
 רִישׁוֹן עַל עַמָּא רִבְנֵי אֶלְפֵי
 רִבְנֵי מְאוֹתָא רִבְנֵי חֲמִשִּׁין
 וּרִבְנֵי עֶסְרֵיתָא:

כו וְדִינּוּן יָת עַמָּא בְּכָל עֵדָן
 יָת פְּתוּגָם קָשֵׁי מִיְתִין לְוָת
 מֹשֶׁה וְכָל פְּתוּגָם זְעִיר דִּינּוּן
 אֲנִיו:

שלישי כד וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנּוֹ
 וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר: כה וַיִּבְחַר
 מֹשֶׁה אַנְשֵׁי-חַיִּל מִכָּל-יִשְׂרָאֵל
 וַיִּתֵּן אֹתָם רְאִשִׁים עַל-הָעָם שָׂרֵי
 אֲלָפִים שָׂרֵי מְאוֹת שָׂרֵי חֲמִשָּׁים
 וּשָׂרֵי עֶשְׂרֹת: כו וַשְּׁפֹטוּ אֶת-הָעָם
 בְּכָל-עֵת אֶת-הַדְּבָר הַקָּשֶׁה
 יְבִיאוּן אֶל-מֹשֶׁה וְכָל-הַדְּבָר
 הַקָּטָן יִשְׁפֹּטוּ הֵם:

(24) Moïse écouta l'avis de son beau-père et fit tout ce qu'il avait dit. (25) Il choisit des hommes de mérite entre tout Israël et les fit magistrats du peuple : chefs de milliers, chefs de centaines, chefs de cinquante et chefs de dizaines. (26) Ils jugeaient le peuple en tout temps ; les cas difficiles, ils les rapportaient à Moïse et les causes simples, ils les jugeaient eux-mêmes.

Rachi**רש"י**

(26) **ILS JUGEAIENT.** Traduction du Targoum : *védaynoun*.

(כ) וְשִׁפְטוּ. וְדִינּוּן יֵת עִמָּא:

Éclaircissement

Rachi cite ici le Targoum d'Onqélos pour prouver que le verset est au présent continu. Voir à ce sujet ce que nous avons écrit à propos du verset 23.

Rachi**רש"י**

ILS LES RAPPORTAIENT. Traduction du Targoum : *maytine*.

יְבִיאֵן. מִיִּתִין:

Éclaircissement

Rachi cite ici aussi le Targoum pour prouver que le verset est au présent continu. Les jugent rapportent toujours les cas difficiles à Moïse.

Rachi**רש"י**

ILS LES JUGEAIENT EUX-MÊMES. Comme *yichpétou*. Tout comme : (Ruth II, 8) *lo taāvouri* (« tu ne t'en iras pas ») équivaut à *lo taāveri*. Traduction du Targoum : *daynin inoun*. Les Écritures supérieures sont à l'impératif, d'où la traduction du Targoum : *vidounoun* (« ils jugeront »), *yétoun* (« ils rapporteront »), *yédounoun* (« ils jugeront »), tandis qu'il s'agit ici de ce qui est réalisé effectivement.

יִשְׁפּוּטוּ הֵם. כְּמוֹ יִשְׁפּוּטוּ, וְכֵן לֹא תַעֲבֹרִי" (רות ב, ח), כְּמוֹ לֹא תַעֲבֹרִי. וְתַרְגּוּמוֹ "דִּינִין אֲנֹן". מִקְרָאוֹת הָעֲלִיּוֹנִים הֵם לְשׁוֹן צִוּוּי, לְכַד מִתּוֹרָגְמִין וְיִדְוֹנּוּן, וְיִיתוּן, וְיִדְוֹנּוּן, וּמִקְרָאוֹת הַלְלוּ לְשׁוֹן עֲשִׂיהָ:

Éclaircissement

Le verbe « juger » se présente avec une vocalisation inhabituelle, *yichpoutou* au lieu de *yichpétou* (cf. verset 22 ci-dessus). Rachi trouve un autre exemple d'une telle vocalisation rare dans le livre de Ruth : *taāvouri* au lieu de *taāveri*.

En tout état de cause, le sens du verbe ne change pas et sa forme grammaticale reste celle d'un présent continu, tel que le rend le Targoum d'Onqélos.

L'expression « Écritures supérieures » se réfère au texte précédent du verset 22, identique dans sa forme au verset présent si ce n'est qu'avec la vocalisation supérieure (le *holam* est un point au dessus de la ligne des lettres) le verbe est au futur exprimant l'impératif alors qu'il est ici au présent continu, comme nous l'avons expliqué ci-dessus³⁸.

³⁸. Voir Ibn Ezra qui semble comprendre que Rachi entend distinguer entre *yichpétou* et *yichpoutou* ou entre *taāveri* et *taāvouri* ; l'expression « les Écritures supérieures » vise la vocalisation par *holam* qui est un point au-dessus du *vav*. À mon humble avis, telle n'est pas l'intention de Rachi – puisse Hachem m'épargner les erreurs.

כּוּ וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֲתָנּוֹ וַיֵּלֶךְ כּוּ וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֲתָנּוֹ וַיֵּלֶךְ
 וַאֲזַל לִיהָ לְאֶרְצָהּ: פּ לּוֹ אֶל-אֶרְצוֹ: פּ

(27) Moïse reconduisit son beau-père, et il s'en alla vers son pays.

Rachi

רש"י

(27) IL S'EN ALLA VERS SON PAYS. Pour convertir les membres de sa famille. (כו) וַיֵּלֶךְ לּוֹ אֶל אֶרְצוֹ. לְגֵיר בְּנֵי מִשְׁפַּחָתוֹ:

Éclaircissement

Pourquoi Yithro quitte-t-il Moïse et Israël ? Il a découvert la vérité, se réjouit du sort d'Israël et des bienfaits dont il bénéficie de la part d'Hachem. Il a reconnu que c'est Hachem qui est Dieu. Comment peut-il maintenant se lever et partir ? C'est pour répondre à toutes ces questions que Rachi enseigne qu'il retourne à Midiane pour convertir les siens restés là-bas. Le fait que Moïse le raccompagne est l'indice, pour Rachi, que la démarche de Yithro a un objectif positif que Moïse approuve.

Questionnement

Au verset 13 ci-dessus, Rachi écrit que la description de la démarche de Yithro ici est parallèle à celle qui figure dans la paracha de Béhaălotèkha³⁹. C'est d'ailleurs surprenant, car la Thora souligne là-bas les exhortations de Moïse priant Yithro de ne point abandonner

39. Nombres x, 29-32 : « Moïse dit à Hovav, fils de Réüel le Midianite, beau-père de Moïse : “Nous partons pour le pays dont Hachem a dit : C'est lui que Je vous donne. Viens avec nous, nous te ferons du bien, puisque Hachem a parlé pour le bien d'Israël.” Il lui dit : “Je n'irai pas ; c'est au contraire dans mon pays, au lieu de ma naissance, que je veux aller.” Et il lui dit : “je t'en prie, ne nous quitte pas ! Car, en vérité, tu connais les lieux où nous campons dans ce désert, et tu nous serviras de guide. Et, si tu nous accompagnes, ce bien même dont Hachem nous fera jouir, nous t'en ferons bénéficier. »

Israël : « tu nous serviras d'yeux » (c'est-à-dire que ton exemple montrera à tous qu'il convient d'abandonner les comforts mondains pour s'attacher à la Présence divine.) C'est donc qu'il ne voyait pas son départ d'un bon œil. Alors qu'il semble ici que ce soit le contraire et que ce départ soit approprié et justifié.

En vérité, nous rencontrons ici un principe important. Les conduites des hommes sont complexes. L'homme n'est pas tout d'une pièce, tout bon ou tout mauvais. Jouent en lui des forces contradictoires qui influent sur ses décisions et ses actions. La décision de Yithro, avant son départ, mettait en jeu deux forces opposées : l'une, positive, diffuser la Thora auprès des membres de sa famille et de son peuple ; l'autre, négative, issue du fait que Yithro ne s'est pas senti membre du peuple d'Israël à part entière. Il s'est certes converti, a pris sur lui le joug des *mitzvoth*, mais il lui était difficile de s'intégrer totalement à l'histoire d'Israël et d'en partager avec lui tous les risques et les dangers.

רביעי יט א בחדש השלישי לצאת
בני-ישראל מארץ מצרים ביום
הזה באו מדבר סיני:
« בִּרְחַא תְּלִיתָאָה לְמַפְק
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם בְּיוֹמָא הַדִּין אֲתוּ
לְמִדְבָּרָא דְסִינַי: »

(1) Au troisième mois de la sortie des Enfants d'Israël du pays d'Égypte, en ce jour-ci, ils arrivèrent au désert du Sinai.

Rachi	רש"י
(1) EN CE JOUR-CI. Le premier du mois. Le texte aurait dû porter : « ce jour-là » (<i>hahou</i>) ! Pourquoi : « ce jour-ci » (<i>hazè</i>) ? Pour que les paroles de la Thora te soient toujours aussi neuves que si elles t'avaient été données aujourd'hui même.	(א) ביום הזה. בראש חודש (מכילתא: שבת פו ע"ב). לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', מהו 'ביום הזה'? שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאלו היום נתנו (תנחומא יג):

Éclaircissement

Les propos de Rachi se partagent en deux sections. Rachi commence par identifier la date de « ce jour-ci » ; ensuite, il explique pourquoi ce jour particulier est indiqué au présent – ce jour-ci, alors qu'on s'attendrait à ce jour-là.

En ce jour-ci : le premier du mois

Le verset dit : « Au troisième mois de la sortie des Enfants d'Israël du pays d'Égypte, en ce jour-ci, ils arrivèrent au désert du Sinai. » Le verset semble pointer du doigt un jour spécifique (« en ce jour-ci »), mais sans dire explicitement de quel jour il s'agit. Il se contente d'indiquer que c'est « Au troisième mois de la sortie des Enfants d'Israël », c'est-à-dire au mois de Sivan. Rachi comprend que le

verset ne vient pas occulter mais dévoiler : un jour spécifiquement désigné (« ce jour-ci ») dans le mois ne peut être que celui de la néoménie – le premier du mois⁴⁰.

« En ce jour-ci », et non « en ce jour-là »

La Thora accorde une grande importance au jour où les Hébreux sont arrivés au désert du Sinaï. En effet, ce jour-là les Hébreux ont commencé à se préparer à recevoir la Thora ; la Thora le souligne donc en disant « en ce jour-ci, ils arrivèrent au désert du Sinaï ».

Le démonstratif « ci » désigne normalement ce qui est proche de nous, sous nos yeux, littéralement ce qui est « ici et maintenant ». Mais pour désigner ce qui n'est pas maintenant devant nos yeux, ou qui est loin, on se sert du démonstratif « là ». Or, par rapport à nous, lecteurs, le jour où les Hébreux arrivèrent au mont Sinaï appartient, ne serait-ce que grammaticalement, au passé. C'est donc bien « en ce jour-là » que le texte aurait dû dire !

Mais voilà, dit Rachi, la Thora veut nous situer précisément dans le présent de l'événement : si c'est « en ce jour-ci », aujourd'hui, que la Thora est donnée, c'est que c'est moi, lecteur, qui suis celui qui aujourd'hui – chaque jour – doit comme neuve la recevoir.

Questionnement

C'est la première fois que ce thème apparaît, mais il est récurrent dans le commentaire de Rachi (cf. Deutéronome VI, 6 ; XI, 13 : XXVI, 17 ; XXVII, 9). Il s'agit donc d'une idée fondamentale.

Mais précisément, cette idée semble surgir ici en porte-à-faux : en ce jour-ci, il ne s'est encore rien passé. La Thora n'a pas encore été donnée, Israël vient seulement d'arriver au pied de la montagne où, dans quelques jours, aura lieu la Révélation. Faut-il donc que ce jour

⁴⁰. Ce ne peut pas être non plus le 15 Sivan, début du 3^{ème} mois après la sortie d'Égypte qui a eu lieu le 15 Nissan. En effet, dans la parashat Bo on appelle Nissan le premier mois, parce qu'il est le mois de la sortie d'Égypte. Les préparatifs de la sortie d'Égypte ayant débuté le premier jour du mois de Nissan, le 3^{ème} mois de la sortie d'Égypte débute avec le 1^{er} Sivan.

reçoive une telle signification de présent toujours actuel pour les générations à venir ?

Cela nous enseigne donc l'importance des préparatifs à l'accomplissement des *mitzvot*. Il n'est en effet pas possible d'en venir à accomplir une *mitzva* sans une préparation appropriée. C'est ce secret qui est enfoui ici : pour que le Dire de la Thora soit toujours neuf à nos yeux, nous devons nous préparer à sa rencontre. C'est cette préparation qui rend l'étude et la pratique de la Thora vivantes et dynamiques.

ב וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַּר
 לְמִדְבַּרָּא דְסִינַי וַיֵּשְׁרוּ
 סִינַי וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר וַיִּתְּחַן-שָׁם
 יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הַהָר:
 ב וַיִּטְלוּ מִרְפִּידִים וְאֶת־
 בְּמִדְבַּרָּא וַיֵּשְׁרָא תַּמָּן
 יִשְׂרָאֵל לְקִבְיֵל טוֹרָא:

(2) Ils étaient partis de Refidim et ils arrivèrent au désert du Sinäi et ils campèrent dans le désert, Israël y campa face à la montagne.

Rachi	רש"י
(2) ILS ÉTAIENT PARTIS DE REFIDIM. Qu'est-ce que le texte veut enseigner en revenant sur le lieu d'où ils sont partis ? Il a déjà été indiqué plus haut qu'ils avaient campé à Refidim (<i>supra</i> XVII, 1) ; on sait donc que c'est de là qu'ils sont partis ! C'est pour relier leur départ de Refidim à leur venue au désert du Sinäi : de même que leur venue au désert du Sinäi en repentir, de même leur départ de Refidim en repentir.	(ב) וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים. מה תלמוד לומר לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר כתב שבִּרְפִּידִים הָיוּ חֹנִיִּם, בְּדוּעַ שְׁמֵשׁ נָסְעוּ. אֵלָּא לְהַקִּישׁ נְסִיעָתָן מִרְפִּידִים לְבִיאָתָן לְמִדְבַּר סִינַי; מה ביאתן למדבר סִינַי בְּתִשׁוּבָה, אִף נְסִיעָתָן מִרְפִּידִים בְּתִשׁוּבָה (מכילתא):

Éclaircissement

Quelle information ce verset nous communique-t-il ? Nous avons déjà appris au verset précédent que les Hébreux étaient arrivés au désert du Sinäi. Nous avons aussi appris à la fin de la paracha de Béchalah qu'ils ont campé à Refidim (XVII, 2 ; *ibid.*, 8), dernière étape mentionnée avant celle du Sinäi. Pourquoi est-il nécessaire de rappeler que c'est de Refidim qu'ils étaient partis pour arriver au Sinäi ?

En vérité, l'étape de Refidim n'a pas bonne presse. Le peuple s'y est querellé avec Moïse à cause du manque d'eau ; de cause en effet,

Āmaleq est finalement venu s'attaquer à Israël. Rachi perçoit qu'en rappelant d'où les Hébreux sont partis – « ils sont partis de Refidim », et où ils sont arrivés – « ils sont arrivés au désert du Sinai, la Thora veut faire allusion au mérite d'Israël. Dans un instant, la Thora va décrire l'extraordinaire unité d'Israël arrivé au Sinai. « Partir de Refidim » signifie s'éloigner de l'attitude mauvaise qui s'y était manifestée. C'est déjà là-bas que le repentir a eu lieu. Déjà là-bas s'est préparée l'attitude qui anime Israël ici, au pied du Sinai.

_____ Questionnement _____

Rachi estime important de signaler que les Hébreux ont fait repentir encore à Refidim, avant d'arriver au désert du Sinai. Cette précision signifie que leur repentir était profond et non circonstanciel. Ce n'est pas la préparation à un événement exceptionnel qui a provoqué enthousiasme et émotion, sentiments puissants mais éphémères. Il est clair à présent que leur repentir était authentique et sincère et qu'il imprime sa marque sur toutes les générations à venir.

Rachi

רש"י

<p>ISRAËL Y CAMPA. Comme un seul homme, d'un seul cœur, tandis que les autres étapes ont eu lieu dans des récriminations et des querelles.</p>	<p>וַיְהִי שֵׁם יִשְׂרָאֵל. כְּאִישׁ אֶחָד בְּלֵב אֶחָד, אֲבָל שְׂאֵר כָּל הַחַנּוּיּוֹת בְּתַרְעוּמַת וּבְמַחְלֻקַּת (מְכִילָתָא):</p>
---	---

_____ Éclaircissement _____

Partout où sont décrites les étapes de la marche d'Israël, le verbe est au pluriel : ils partirent, ils campèrent. Ici, le verbe est au singulier. Rachi en déduit le haut niveau d'unité et d'harmonie auquel les Hébreux étaient parvenus avant le don de la Thora. Merveilleuse unité des uns avec les autres et tous unis d'un même cœur avec Dieu.

Cette unité est mentionnée ici parce qu'elle se produit exclusivement à cette occasion et ne s'est plus représentée⁴¹.

Questionnement

La Révélation de la Thora est l'événement le plus important de l'histoire humaine – la Thora divine a été donnée à l'homme. Pour que la Thora puisse descendre vers notre monde inférieur en préservant son intégrité et sa hauteur sans déperdition ni altération, il faut que ceux qui la reçoivent en soient dignes. La Thora témoigne ici que les Enfants d'Israël sont parvenus à ce moment-là à un degré de perfection qui les rendait dignes et capables de recevoir la Thora.

Rachi

רש"י

<p>FACE À LA MONTAGNE. Vers son orient. Le mot <i>nèguèd</i> (« face à ») désigne toujours le versant oriental.</p>	<p>נִגְדָה הָהָר. לְמִזְרָחוֹ, וְכֹל מְקוֹם שֶׁאֵתָּה מוֹצֵא "נִגְדָה" פְּנִים לְמִזְרָח (מְכִילָתָא):</p>
--	---

Éclaircissement

Sans le commentaire de Rachi, nous nous serions contentés de lire « face à la montagne » comme signifiant « tournés vers la montagne » sans nous demander ce que cela indique du point de vue des points cardinaux. Rachi nous fait lire « face à la montagne » comme signifiant « à la face de la montagne » – et non dans son dos. Une montagne a-t-elle un visage et une nuque ? Rachi affirme que le versant oriental en est « la face » et le versant occidental en est le dos⁴². Les Hébreux ont campé de sorte qu'ils faisaient face au versant de la montagne tourné vers l'orient.

⁴¹. J'ai trouvé cette précision dans les explications sur le commentaire de Rachi du rabbi de Loubavitch.

⁴². Dans le vocabulaire biblique, l'orient s'appelle *qèdem*, terme dont la connotation évoque l'avant, alors que l'occident est le côté « arrière ». C'est pour

Questionnement

Et que nous importe donc que les Hébreux aient campé à l'est ou à l'ouest de la montagne ? L'est est appelé *qèdem*. Le terme (voir note 3) évoque « l'avant », non pas tant au sens où ce qu'il désigne est antérieur à nous (ce qui signifierait que cela se trouve *derrière* nous) mais au sens où il désigne ce qui est en permanence « en avant », en progrès. Camper vers l'orient de la montagne signifie que recevoir la Thora n'est pas recevoir un objet, geste achevé dans son effectuation même, mais recevoir un projet, geste perpétuellement tourné vers son achèvement à venir, la réalisation de l'intention du Créateur telle qu'elle nous a été révélée dans le don de la Thora.

cela que la mer Méditerranée, située à l'ouest du pays d'Israël, s'appelle « la mer dernière » (voir Deutéronome XI, 24).

ג וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים וַיְקַרָּא אֵלָיו יְיָ מִן־הַהָר לֵאמֹר
 וּמֹשֶׁה סָלַק לְקֹדֶם יְיָ לְמִימַר כְּדִין תִּימַר לְבֵית
 יַעֲקֹב וּתְחַנֵּי לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל:
 כָּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וּתְנַדֵּר
 לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל:

(3) Et Moïse est monté vers Dieu et Hachem l'a appelé, depuis la montagne, pour dire : « Ainsi tu diras à la maison de Jacob et tu déclareras aux Enfants d'Israël :

Rachi	רש"י
(3) ET MOÏSE EST MONTÉ. Le deuxième jour. Et toutes ses montées ont eu lieu de bon matin, comme il est écrit : « Moïse se leva de bon matin » (<i>infra</i> XXXIV, 4).	(ג) וּמֹשֶׁה עָלָה. בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי. וְכָל עֲלִיּוֹתָיו בְּהַשְׁכְּמָה הָיוּ, שֶׁנֶּאֱמַר (שְׁמוֹת ל"ד, ד) 'וַיִּשְׁכֶּם מֹשֶׁה בְּבֹקֶר'. (שְׁבַת פו ע"א):

Éclaircissement

La Thora donne ici une foule de renseignements sur ce qui s'est passé entre l'arrivée au Sinaï et le don de la Thora, mais n'explicite pas quel événement se réfère à quel jour. Même le jour exact de l'événement ne nous a pas été explicitement dévoilé. Rachi nous accompagne au long des versets et explique de manière précise le déroulement des jours entre l'arrivée au Mont Sinaï et la Révélation.

Il fonde ses propos sur le postulat que toutes les ascensions de Moïse sur la montagne ont eu lieu au matin d'un nouveau jour, et qu'il n'est donc jamais monté deux fois le même jour. Il n'a pas pu non plus monter sur la montagne le jour même de l'arrivée au mont Sinaï. La

première ascension a donc eu lieu, dit Rachi, le lendemain de leur arrivée, c'est-à-dire le deuxième jour du mois.

Rachi cite à l'appui de ses dires un verset de la paracha de Ki Tissa (ci-après, xxxiv, 2) où Dieu dit à Moïse : « tu monteras demain matin sur le mont Sinäi » et Moïse est monté tôt matin (*ibid.*, verset 4) : « Moïse s'est levé tôt matin et est monté sur le mont Sinäi »

Questionnement

Pour suivre le déroulement précis des événements selon Rachi, il faut se reporter à la fin de la paracha de Michpatim (ci-après, chapitre xxiv). Ici sont décrits les jours un à quatre et là-bas depuis le quatrième jour jusqu'au jour de la Révélation (Voir aussi ce que nous avons écrit ci-après sur le verset 11).

Rachi	רש"י
AINSI TU DIRAS. En ces termes et dans cet ordre.	כֹּה תֹאמַר. בְּלִשׁוֹן הַזֶּה וְכַסְדֵּר הַזֶּה (מְכִילֵת א):

Éclaircissement

Cette expression a pour objet à la fois de souligner et de restreindre : « voilà ce que tu diras » exactement comme je te le dis maintenant, avec les mêmes mots et dans le même ordre.

Questionnement

Moïse reçoit ici un ordre étonnant. Non seulement il lui est dit au début de ce passage « ainsi tu diras... », en ces termes et dans cet ordre, mais à la fin de son discours (verset 6), Dieu insistera en disant : « ce sont exactement ces paroles que tu parleras aux Enfants d'Israël », rien de moins et rien de plus ! Moïse serait-il soupçonné d'inexactitude ou d'à peu près dans sa manière de transmettre au peuple les instructions divines ? Faudrait-il le mettre en garde au début et à la fin d'avoir à retransmettre fidèlement, sans abrégé et

sans rajouter ? Et pourquoi ces mises en garde ici en particulier et en aucune autre des nombreuses occurrences où il sera chargé de parler aux Enfants d'Israël au nom de Dieu.

Cela nous renseigne sur la fonction de Moïse durant toutes les années où il a assuré la direction du peuple d'Israël. Moïse était le médiateur entre Dieu et le peuple. Il avait pour tâche de transmettre au peuple la Parole qu'il entendait de la bouche de Dieu. Pour que ces paroles soient reçues dans leur intégrité par leurs destinataires, sans déformation ni diminution en fonction du niveau des récepteurs, le médiateur devait être un pédagogue expert ; il lui fallait d'une part transmettre les paroles dans leur authenticité, et le faire d'autre part en fonction du niveau du peuple. Pour obtenir ce résultat, Moïse a eu recours à diverses méthodes : il lui a fallu parfois expliquer les choses afin qu'elles ne soient pas absconses et incompréhensibles ; il lui a fallu parfois changer l'ordre d'exposition, soit pour rendre les choses plus claires, soit pour amener les auditeurs à écouter jusqu'au bout ; il a dû user parfois d'introductions destinées à se concilier le peuple pour qu'il accepte d'écouter et de donner parfois en postface des paroles d'encouragement et d'exhortation afin de leur donner des forces pour accomplir ce qui leur avait été ordonné. Et aussi, il a fallu que Moïse repousse à plus tard la communication de certains propos, jusqu'à ce que le public soit à même de les entendre. C'est ainsi que Moïse a procédé tout au long de sa mission.

Mais ici, Moïse s'est vu donner des instructions particulières : ce discours devra être retransmis à Israël littéralement tel quel. Il ne faudra ni expliciter le discours en le paraphrasant, ni changer en quoi que ce soit l'ordre des propositions, sans préambules apaisants ou moralisateurs et sans retarder la communication en attendant l'occasion propice.

Et il nous faut bien sûr chercher à comprendre la nécessité de telles dispositions.

Cela tient probablement au fait qu'ici Israël était parvenu à un très haut niveau. Rachi a expliqué plus haut que les Hébreux étaient « comme un seul homme, d'un même cœur ». Ils étaient parvenus au

plus haut niveau possible et ils étaient donc prêts à recevoir la parole divine sans commentaires ni extensions⁴³.

Rachi	רש"י
À LA MAISON DE JACOB. Ce sont les femmes. Tu leur diras avec douceur.	לְבֵית יַעֲקֹב. אֵלֶּי הַנְּשִׁים, תֹּאמֶר לָהֶן בְּלִשׁוֹן רַחֵם:
ET TU DÉCLARERAS AUX FILS D'ISRAËL. Il a détaillé à l'intention des hommes les sanctions et les minuties, avec des paroles dures comme des nerfs (<i>guidin</i>).	וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. עֲוֹנֵי שׂוֹן וְדִקְדוּקֵי פִירֵשׁ לְזִכְרֵיהֶם (מְכִילָתָא), דְּבָרִים הַקְּשִׁין כְּגִידֵין (שְׁבַת פּוֹ ע'א):

Éclaircissement

Le verset comporte comme une répétition, parlant à la maison de Jacob et déclarant aux Enfants d'Israël.

Rachi explique que nous sommes en présence de deux expressions radicalement différentes, tant du point de vue de la manière du discours que du point de vue des destinataires. En fait, il s'agit même d'une leçon de pédagogie quant à la manière de s'adresser aux hommes et la manière de parler aux femmes.

« La maison de Jacob », ce sont les femmes ; elles sont l'essence même de la maison, de la famille. Les « Enfants d'Israël », ce sont les hommes. La *amira*, c'est une parole douce, alors que la *haggada*, littéralement le récit, le fait de raconter, d'expliquer avec force détails et précisions, est une manière de parler plus ferme, plus dure⁴⁴, qui exige écoute attentive et intériorisation.

43. Rabbi Hayyim ben Attar explique l'équilibre précis, dans ce discours, entre la justice et la clémence ; toute parole supplémentaire risque de bousculer cet équilibre. Je me permets toutefois de maintenir mon explication ci-dessus, parce que Moïse a certainement réussi, dans ses explications et ses ajouts, à ne jamais rien altérer ni déformer de ce qu'il avait à transmettre ; Dieu témoigne à son sujet : « il est fiable en tous points et à tous égards. » Puisse Hachem me préserver des erreurs.

44. Les commentateurs de Rachi expliquent qu'il déduit cela de la lettre *yod* superflue dans le mot *tagueid* qui se rapproche du mot « nerf » (*guid*), dur comme

Moïse doit parler aux femmes avec douceur et aux hommes avec fermeté. Il ne s'agit pas seulement du ton du discours ou du volume de la voix. Il s'agit surtout du contenu. Moïse doit expliciter pour les hommes « sanctions et minuties ». Il doit les menacer en leur expliquant les punitions qui frapperont ceux qui transgresseront les commandements dont il doit aussi leur donner le détail minutieux. Tout ceci, sensément, ne concerne pas les femmes.

Rachi considère l'assonance entre l'impératif *tagueid*, relate !, et le mot *guid*, le nerf de bœuf, ou – d'après le Talmud – une herbe amère et dure à manger⁴⁵.

Cela signifie, en d'autres termes, que Moïse doit parler avec chacun dans le langage qui lui convient.

Questionnement

Les propos de Rachi semblent contredire ici ce qu'il vient d'expliquer quant au fait que Moïse devait répéter au peuple exactement ce que Dieu lui a dit, sans rien y changer et sans rien modifier. Et voici qu'il lui serait demandé ici d'adapter chaque discours à l'interlocuteur !

Nous avons expliqué que l'instruction de ne rien changer était exceptionnelle et réservée à cette seule occurrence, rendue possible par le haut niveau auquel Israël était parvenu en cette circonstance magnifique. Rachi tient donc à nous informer du fait qu'il ne s'agit pas d'une disposition permanente, mais d'un cas particulier qui rejaillit a contrario sur la situation normale : ici, ne rien changer ni expliquer, mais dans tous les autres cas le maître doit s'abaisser jusqu'à l'élève afin de l'élever.

Ces deux instructions sont données ensemble afin de souligner la latitude donnée au maître et à l'éducateur pour trouver les voies appropriées de la transmission du message, sous réserve que le message soit transmis dans son intégralité et que rien n'en soit altéré

les nerfs. Il n'en est pas moins certain qu'il existe une différence de fond entre les deux verbes, comme je l'ai expliqué. Puisse Hachem me préserver des erreurs.

⁴⁵. D'après Rachi sur le traité Chabbat, page 87a.

par omission ou addition, car la parole divine ne souffre ni changement ni substitution.

ד אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי
 לְמִצְרַיִם וְאַשָּׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְּפֵי
 נְשָׁרִים וְאַבֵּא אֶתְכֶם אֵלַי :
 ד אַתּוֹן תִּזְיִתוֹן דְּעֵבְרִית
 לְמִצְרַאִי וְנִשְׁלִית יִתְכוֹן
 כַּד עַל גְּדַפֵּי נְשָׁרִין
 וְקַרְיַבִּית יִתְכוֹן לְפִלְתָּנִי :

(4) “Vous avez vu, vous, ce que j’ai fait à l’Égypte ; et je vous ai portés sur des ailes d’aigles, et je vous ai amenés à moi.

Rachi	רש"י
(4) VOUS AVEZ VU, VOUS. Ce n’est pas par tradition que vous l’avez appris, ni par des paroles que je vous le transmets, ni par des témoins que je vous en fais attester, mais vous avez vu par vous-mêmes.	(ד) אַתֶּם רְאִיתֶם. לֹא מְסוּרַת הִיא בְּיַדְכֶם, לֹא בְּדַבְרִים אֲנִי מְשַׁגֵּר לָכֶם, לֹא בְּעֵדִים אֲנִי מְעִיד עֲלֵיכֶם, אֲלֵא “אַתֶּם רְאִיתֶם” (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

Cette expression comporte une redondance. En effet le suffixe de la deuxième personne du pluriel équivaut déjà en lui-même au pronom personnel « vous », et il n’était pas grammaticalement nécessaire de lui adjoindre le pronom *atem*, vous.

Cette tournure correspond à la répétition d’insistance « vous, vous avez vu... », sous-entendu à la différence d’autres cas possibles : ouï-dire, description « en différé » d’un événement ou d’une série d’événements arrivés à d’autres, ou ailleurs, ou en un autre temps. Rachi nous fait lire : vous avez été vous-mêmes témoins de ceci. Vous en avez été les acteurs directs.

Rachi**רש"י**

CE QUE J'AI FAIT À L'ÉGYPTE. Ils se sont rendus coupables envers moi de bien des fautes avant de s'en prendre à vous, mais je ne les ai punis que pour les torts qu'ils vous ont causés.

אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם. על כַּמָּה עֲבֵרוֹת הָיוּ חֵיבִין לִי קֹדֶם שֶׁנִּזְדוּגְנוּ לָכֶם, וְלֹא נִפְרַעְתִּי מֵהֶם אֲלֵא עַל יָדְכֶם (מְכִלְתָּא):

Éclaircissement

Quelle est la chose la plus marquante que Dieu veut enseigner aux Hébreux au sujet du châtiment qui a frappé les Égyptiens. Quelle est l'impression qu'ils doivent garder du fait qu'ils ont vu cela de leurs yeux ?

Sachez, dit Dieu, que le rôle d'Israël dans le monde concerne le bien de l'humanité entière. Israël n'a pas été libéré de l'esclavage d'Égypte pour son seul bénéfice. Cette libération a agi sur le monde entier qu'elle a élevé du point de vue spirituel. C'est pour cela que c'est précisément par rapport à Israël que l'Égypte a été jugée et sanctionnée.

Ce verset n'invite pas Israël à prendre conscience de la gratitude qu'il doit à Dieu pour avoir été libéré d'Égypte⁴⁶. Il vient expliquer l'élection d'Israël : vous avez vu de vos propres yeux que ce n'est qu'à cause de vous que j'ai châtié l'Égypte. Pénétrez-vous donc du fait que votre rôle est d'être lumière pour les nations : « vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. »

Questionnement

Moïse devra adresser à Israël des paroles brèves mais intensément chargées de responsabilité vis-à-vis du monde entier. Le maître-mot qui revient de manière persistante est « vous ». Vous, vous avez vu ; vous je vous ai portés ; vous, je vous ai amenés ; vous garderez, vous serez ; et vous, vous serez pour moi... »

⁴⁶. Il ne fait pas de doute qu'Israël doive être reconnaissant, mais selon Rachi ce n'est pas cela que ce verset vient expliciter.

Rachi	רש"י
<p>JE VOUS AI PORTÉS. C'est le jour où Israël est arrivé à Ramsès. Car ils étaient éparpillés dans tout le pays de Gochen, et en un instant, quand le moment est venu pour eux de partir, ils ont tous été rassemblés à Ramsès. Le Targoum d'Onqelos le rend par : « je vous ai fait voyager », il a corrigé l'expression par égard au respect d'En haut.</p>	<p>וְאֵשָׁא אֶתְכֶם. זֶה יוֹם שֶׁבָּאוּ יִשְׂרָאֵל לְרַעְמֶסֶס, שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל מְפֹזְרִין בְּכָל אֶרֶץ גּוֹשֵׁן, וְלִשְׁעָה קָלָה כְּשֶׁבָאוּ לִסְעָה וְלִצְאָת נִקְבְּצוּ כָּלֵם לְרַעְמֶסֶס (מְכִילֵתָא, כ"ו אֲלִיעֶזֶר). וְאוֹנְקֵלוֹס תְּרַגְּמֵם 'וְאֵשָׁא' – 'וְנִשְׁלַחְתִּי יְתִכּוֹן', כְּמוֹ וְאִסִּיעַ אֶתְכֶם, תִּקְוֵן אֶת הַדְּבָר דֶּרֶךְ כְּבוֹד לְמַעְלָה:</p>

Éclaircissement

Il n'est pas nécessaire de dire que l'expression « Je vous ai portés sur des ailes d'aigles » ne doit pas être entendue en son sens littéral. Rachi explique qu'elle fait allusion à un miracle dont Israël a bénéficié la nuit de la sortie d'Égypte. Le peuple était en effet dispersé sur tout le territoire de Gochen, ils se sont tous trouvés rassemblés en un instant à Ramsès afin de quitter ensemble l'Égypte. Les ailes d'aigle sont ici synonymes de rapidité.

Rachi cite aussi la traduction d'Onqélos : « Je vous ai fais porter comme sur des ailes d'aigles », ce qui n'est pas non plus une traduction littérale. Le factitif, explique Rachi, vise à préserver le respect dû à Dieu ; il déplace sur d'autres, indéfinis, le poids d'Israël, dont il serait inconvenant de dire, même par façon de parler, que Dieu l'aurait porté sur son dos comme un portefaix.

Rachi	רש"י
<p>SUR DES AILES D'AIGLES. Comme un aigle qui porte ses petits sur ses ailes. Car tous les autres oiseaux portent leur progéniture en les tenant dans leurs pattes, de crainte d'un autre volatile</p>	<p>עַל כַּנְפֵי נְשָׂרִים. כַּנְּשֵׁר הַנוֹשֵׂא גּוֹזְלָיו עַל כַּנְּפָיו, שְׂכַל שְׂאֵר הָעוֹפוֹת נוֹתְנִים אֶת בְּנֵיהֶם בֵּין רַגְלֵיהֶם, לְפִי שְׂמֵתֵירָאִין מֵעוֹף אַחַר שְׂפוֹרַח עַל גְּבֵיהֶם, אֲבָל</p>

Rachi	רש"י
<p>pouvant voler au-dessus d'eux. L'aigle, en revanche, n'a peur que de l'homme et des flèches qu'il pourrait lui lancer car aucun autre volatile ne peut le survoler. C'est pourquoi il installe ses petits sur ses ailes, en se disant : « Mieux vaut que ce soit moi que transperce la flèche plutôt que mes enfants ! » J'ai agi de la même manière : « l'ange de Dieu se déplaça... » (XIV, 19), « [la colonne de nuée] vint entre le camp des Égyptiens et le camp d'Israël » (XIV, 20). Les Égyptiens lançaient des flèches et des projectiles de balistes, et la nuée les interceptait.</p>	<p>הַנֶּשֶׁר הַזֶּה אֵינוֹ מִתִּירָא אֶלָּא מִן הָאָדָם שְׂמָא יִזְרוֹק בּוֹ חֵץ, לְפִי שְׂאִין עוֹף אַחַר פּוֹרֵחַ עַל גְּבִיּוֹ, לְכַף נוֹחֲנֵן עַל כְּנָפָיו, אוֹמֵר: מוֹטֵב יִכְנַס הַחֵץ בֵּי וְלֹא בְּכַנְפֵי; אִף אֲנִי עָשִׂיתִי כֵן: 'וַיִּסַּע מִלְּאֵף הָאֱלֹהִים וְגו', וַיָּבֵא בֵּין מַחֲנֵה מִצְרַיִם וְגו' (לְעֵיל יֵד, י"ט-כ), וְהָיוּ מִצְרַיִם זוֹרְקִים חֲצִיִּים וְאֲבָנֵי בְּלִיסְטֵרָאוֹת, וְהָעֲנָן מְקַבְּלָם (מְכִלְתָּא):</p>

Éclaircissement

Dieu compare la façon dont Il a porté Israël à celle de l'aigle portant ses aiglons sur son dos, les protégeant de son corps de la manière la plus efficace. Dieu a aussi protégé Israël de l'attaque égyptienne, la colonne de nuées recevant les flèches et projectiles de balistes destinées aux Hébreux.

C'est apparemment là un deuxième niveau d'explication qui s'ajoute à celui qui voit dans cette image l'expression de la légèreté et de la rapidité avec laquelle Dieu a présidé aux déplacements des Hébreux. Il s'ensuit que la version qui estime devoir faire précéder ce passage par les mots « autre explication » nous semble pertinente⁴⁷.

Questionnement

C'est a priori difficile : qu'y a-t-il d'extraordinaire dans le fait que la nuée intercepte les projectiles ? En est-elle blessée ? En souffre-t-elle ? Elle se « sacrifie » pour Israël ? On aurait pu expliquer que Dieu

⁴⁷. Selon le Mizrahi.

ne craint rien ni personne et que le midrach a parlé en simplifiant humainement les choses.

Il nous semble pourtant qu'il y a là quelque chose de plus profond. Le sujet du sauvetage des Hébreux des mains des Égyptiens soulève une question lancinante, que la tradition juive a mise dans la bouche des anges du service : qu'est-ce qui distingue ceux-ci de ceux-là ? Pourquoi les Hébreux sont-ils sauvés et les Égyptiens périssent-ils ? La Thora dévoile ici que le sauvetage des Hébreux participe du processus de l'élection d'Israël. Dieu agit ici en Dieu d'Israël protégeant ses enfants et non comme Dieu de l'univers tout entier⁴⁸. C'est là l'expression de la volonté divine dont l'esprit humain a du mal à saisir les déterminants. Les critiques concernant la préférence de Dieu pour Israël sont comme flèches et balistes jetées contre lui et Dieu les absorbe.

Rachi

JE VOUS AI AMENÉS À MOI. Comme le Targoum.

רש"י

וְאַבָּא אֶתְכֶם אֵלַי. כְּתַרְגוּמוֹ:

Éclaircissement

Le verset ne vise pas à dire que Dieu a amené Israël à proximité d'un lieu où réside Sa Présence au mont Sinaï⁴⁹. Ce n'est pas un lieu saint par essence – ce n'est que pour la durée de l'événement de la Révélation que la Chékhina s'y est dévoilée et que la Gloire divine s'y est posée. Rachi lit le verset à la manière du Targoum : « Je vous ai approchés de mon service⁵⁰. » La proximité de Dieu n'est pas physique ou spatiale. S'approcher de Son service, c'est le reconnaître

⁴⁸. C'est que dans le projet divin, la restauration de l'univers passe par le peuple d'Israël qui est parmi les nations comme le cœur dans le corps de l'homme.

⁴⁹. Voir Nahmanide qui explique en ce sens.

⁵⁰. Au sens où « notre Roi, tu nous a approchés de ton service » dans la liturgie des fêtes.

Roi. Onqélos reste ici encore fidèle à lui-même et traduit de manière à écarter toute notion matérielle se rapportant à Dieu.

Questionnement

Dieu ne nous a pas choisis parce que nous le servons ; nous avons le devoir de Le servir parce qu'Il nous a choisis. Selon Rachi, l'élection d'Israël constitue le point focal de cette paracha. L'élection d'Israël est un projet divin qui se réalise dans cette paracha.

ה וְעַתָּה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי
 לְמִימְרֵי וְתִטְרוּן יַת קִנְיִי
 וְתִהְיוּן קִדְמֵי חֲבִיבִין מִכָּל
 עַמְמֵי אֶרֶץ הַיַּלְדֵי כָּל
 אֲרָעָא:
 ה וְעַתָּה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי
 וְשָׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי וְהָיִיתֶם לִי
 סִגְלָה מִכָּל-הָעַמִּים כִּי-לִי
 כָּל-הָאָרֶץ:

(5) Et maintenant, si écouter vous écoutez ma voix et que vous gardez Mon alliance, vous serez pour Moi un trésor d'entre tous les peuples, car toute la terre est à Moi.

Rachi	רש"י
(5) ET MAINTENANT. Si vous l'acceptez dès maintenant, cela ensuite vous sera doux, car tous les débuts sont difficiles.	(ה) וְעַתָּה. אִם עַתָּה תִּקְבְּלוּ עֲלֵיכֶם יַעֲרֹב לָכֶם מִכָּאן וְאֵילָּה, שְׁכַל הַתְּחִלּוֹת קָשׁוֹת:
VOUS GARDEZ MON ALLIANCE. Que Je conclus avec vous pour l'observance de la Thora.	וְשָׁמְרֶתֶם אֶת בְּרִיתִי. שְׁאֲכֹרוֹת עִמָּכֶם עַל שְׁמִירַת הַתּוֹרָה:

Éclaircissement

Il semble qu'on ne puisse pas comprendre l'expression « et maintenant » littéralement. Que signifierait d'avoir « maintenant » à écouter Sa voix ? Serait-ce limité au présent de ce « maintenant » ? N'est-ce pas à chaque instant qui passe que cette obligation incombe à Israël ?

Rachi propose une autre explication, qui modifie d'ailleurs la syntaxe du verset. « Maintenant » doit être entendu strictement, soulignant l'importance de ce moment d'exception, pierre angulaire pour les générations à venir. Si maintenant, en cet instant décisif, vous acceptez la Thora et ce qui en découle, alors vous garderez Mon

alliance qui sera tranchée avec vous incessamment (voir la fin de la paracha de Michpatim). Ainsi, garder l'alliance ne fait pas partie de la condition, mais de la rétribution : La préservation de l'alliance est la rétribution de l'écoute de la Parole de Dieu : grâce aux efforts des débuts alors « cela dès lors vous sera doux », il vous sera facile et agréable par la suite d'être fidèle à mon alliance.

Rachi	רש"י
<p>UN TRÉSOR. Un trésor chéri, comme dans : « et le trésor des rois » (Qohèleth II, 8) constitué par les objets de valeur et les pierres précieuses que les rois serrent dans leurs coffres. De même serez-vous pour moi un trésor plus cher que les autres peuples. Mais ne dites pas que vous seuls m'appartenez, et que je n'en ai pas d'autres que vous ! Qu'ai-je d'autre qui puisse rendre évident l'amour que je vous porte ? CAR TOUTE LA TERRE EST À MOI. Mais à mes yeux et devant moi ils ne comptent pas.</p>	<p>סְגוּלָה. אוֹצֵר חֶבִיב, כְּמוֹ 'וּסְגוּלַת מְלָכִים' (קהלת ב, ח), כְּלִי יָקָר וְאֲבָנִים טוֹבוֹת שֶׁהַמְּלָכִים גּוֹנְזִים אוֹתָם. כִּף אֶתֶם תְּהִיּוּ לִי סְגוּלָה מִשְׁאֵר אוֹמוֹת, וְלֹא תֵאמְרוּ אֶתֶם לְבַדְכֶם שְׁלִי וְאִין לִי אֲחֵרִים עִמָּכֶם, וּמָה יֵשׁ לִי עוֹד שֶׁתִּהְיֶה חֶבְתְּכֶם נִכְרַת, כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ. וְהֵם בְּעֵינַי וּלְפָנַי לְכֹלָם:</p>

Éclaircissement

Le mot *ségoula* apparaît ici pour la première fois et nous n'en connaissons pas encore le sens. Rachi cite un verset de l'Ecclésiaste où le roi Salomon fait état de sa grande richesse : « j'ai amassé or et argent et la *ségoula* des rois et des cités. » D'après ce contexte, le terme désigne les trésors plus appréciables même que l'or et l'argent. Ceux-ci participent aux transactions commerciales, tandis que la *ségoula* est conservée précieusement au secret de la salle du trésor : « que les rois serrent dans leurs coffres. »

Dieu dit à Israël : vous serez à Mes yeux comme un trésor plus précieux que tous les autres.

Et si Israël venait à demander : nous sommes Ton seul peuple ; Tu n'en as point d'autre ! en quoi serions-nous un trésor particulier, alors que nous sommes Ton unique trésor !?

À cela, Dieu leur répondrait : « Toute la terre est à Moi. » Toutes les nations sont miennes, mais c'est vous que J'ai choisi entre toutes pour M'être réservé. Vous êtes bel et bien mon trésor précieux, et par rapport à vous, rien ne compte à Mes yeux.

_____ **Questionnement** _____

Les propos de Rachi comportent apparemment une contradiction interne concernant la mise au clair des rapports de Dieu aux autres nations. Il affirme d'une part qu'Israël n'est pas seul et que Dieu possède aussi les autres nations, mais que celles-ci, pour ainsi dire, ne compteraient pas.

Rachi veut nous faire comprendre l'universalité de l'élection d'Israël, élection à la responsabilité à l'égard d'autrui et non élection de privilèges. J'en ai d'autres avec vous, mais vous êtes Mes représentants : « Vous serez pour moi un peuple de prêtres et une nation sainte. »

ו וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלֶכֶת כֹּהֲנִים וְנָוִי קָדוֹשׁ אֱלֹהָהּ תִּדְבְּרִים אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

ו וְאַתּוֹן תִּהְיוֹן קְדָמִי מְלָכִין כֹּהֲנִין וְעַם קָדוֹשׁ אֱלֹהִין כְּתַנְמִיא דְתַמְלִיל עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

(6) Quant à vous, vous serez pour Moi un royaume de prêtres et une nation sainte.” Voilà les paroles que tu parleras aux Enfants d’Israël. »

Rachi	רש"י
(6) QUANT À VOUS, VOUS SEREZ POUR MOI UN ROYAUME DE PRÊTRES. Des seigneurs, comme dans : « Et les fils de David étaient prêtres (cohanim) » (II Samuel VIII, 18).	(ו) וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלֶכֶת כֹּהֲנִים. שְׂרִיב, כְּמָה דְאֵת אָמַר: "וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ" (שְׁמוּאֵל ב' ת, יח):

Éclaircissement

Les cohanim sont préposés au culte et on en trouve également des prêtres chez les nations, comme Melkitzedeq, roi de Chalem qui était « cohen du Dieu suprême » (Genèse XIV, 18) ; les prêtres de l’Égypte (*ibid.*, XLVII, 22) ; prêtre de Midiane (ci-dessus, II, 16). On ne saurait dire que tout Israël serait composé de cohanim puisqu’on sait que seuls les descendants d’Aharon en ont la prérogative.

Rachi explique que le terme « cohen » a encore une autre signification, telle que « prince » ou « seigneur ». Le verset dit que tous les Enfants d’Israël sont des personnages importants et chargés de mission dans le monde. Rachi cite à preuve un verset du livre de Samuel où les fils de David sont appelés « cohanim », alors qu’il est bien évident qu’ils ne l’étaient pas au sens « technique » du mot, puisque David était de la tribu de Juda et que les cohanim appartiennent nécessairement à la tribu de Lévi. Le verset veut dire

qu'ils étaient des notables et chargés de fonctions importantes dans la maison royale.

Questionnement

Dans le même souffle où Israël s'est trouvé couronné du titre de trésor précieux d'entre les peuples, c'est la lourde responsabilité d'une mission difficile qui lui a été imposée. De même que les fils du roi David, princes d'Israël, ont pour tâche de continuer l'entreprise de leur père au service de Dieu, de même Israël, princes et fils aînés de Dieu ont pour tâche de réaliser le projet de Dieu pour la réussite de ce monde.

Rachi

רש"י

VOILÀ LES PAROLES. Rien de moins ni rien de plus. **אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים. לֹא פְחוּת וְלֹא יוֹתֵר** (מכילתא):

Éclaircissement

Cf. ce que nous avons écrit ci-dessus sur le verset 2.

חמישי ז וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי
 הָעָם וַיִּשֶׁם לִפְנֵיהֶם אֶת
 כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוְּהוּ
 יי: ח וַיַּעֲנוּ כָּל-הָעָם יַחְדָּו
 וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יי נַעֲשֶׂה
 וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת-דְּבָרֵי הָעָם
 אֶל-יי:

ז וַאֲתָא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְסָבִי
 עֲמָא וְסִדְר קְדָמִיהוֹן יְת כָּל
 פְּתוּנְמֵיָא הָאֵלִין דְּפִקְדִיָּה יי:

ח וַאֲתִיבוּ כָּל עֲמָא פְּחֻדָּא
 וַאֲמָרוּ כָּל דְּמַלְלִיל יי נַעֲבִיד
 וַאֲתִיב מֹשֶׁה יְת פְּתוּנְמֵי עֲמָא
 לְקָדָם יי:

(7) Moïse, de retour, convoqua les anciens du peuple et leur soumit toutes ces paroles qu'Hachem lui avait prescrit. (8) Le peuple entier répondit tout ensemble : « Tout ce qu'Hachem a parlé, nous le ferons ! » Et Moïse rapporta les paroles du peuple à Hachem.

Rachi	רש"י
(8) MOÏSE RAPPORTA LES PAROLES DU PEUPLE... Le lendemain, à savoir le troisième jour, car il était monté de bon matin. Mais Moïse avait-il besoin de les rapporter ? Le texte enseigne ici une règle de savoir vivre de par Moïse qui n'a pas dit : « Celui qui m'a envoyé connaissant la réponse, je n'ai pas besoin de Lui faire un rapport. »	(ח) וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם וּגו'. בְּיוֹם הַמַּחֲרָת, שֶׁהוּא יוֹם שְׁלִישִׁי, שֶׁהָרִי בְּהַשְׁכָּמָה עָלָה. וְכִי צָרִיף הָיָה מֹשֶׁה לְהָשִׁיב? אֵלֶּא בָּא הַכְּתוּב לְלַמְדָּה דְרַף אַרְץ מִמֹּשֶׁה, שְׁלֵא אָמַר הוּאִיל וַיִּודַע מִי שֶׁשְׁלַחְנִי אִינִי צָרִיף לְהָשִׁיב:

Éclaircissement

Le commentaire de Rachi comporte ici deux parties. Il commence par dire quel jour du mois Moïse a rapporté à Dieu les paroles du peuple. Il explique ensuite pourquoi il était nécessaire à Moïse de le faire : Tout n'est-il pas dévoilé devant Dieu !?

Quel jour du mois Moïse a-t-il rapporté à Dieu les paroles du peuple ?

Pour parler à Dieu, Moïse devait monter sur la montagne. Rachi a déjà indiqué plus haut (verset 3) que toutes les ascensions de Moïse s'effectuaient très tôt, le matin. Ce ne pouvait donc être qu'au matin du lendemain. Les Hébreux sont arrivés au mont Sinaï le 1^{er} du mois de Sivan (verset 1). Le 2, Moïse est monté sur la montagne et a reçu les instructions concernant les propos qu'il devait tenir aux Hébreux (verset 3). Le jour même, il est descendu et a parlé aux anciens (verset 7) et il a entendu la réaction du peuple « Tout ce que Dieu a parlé... » (verset 8). Le lendemain, 3^{ème} jour du mois de Sivan ; il est remonté de bon matin sur la montagne pour rapporter à Dieu le résultat de sa mission.

Pourquoi était-il nécessaire à Moïse de faire un rapport ?

Il n'est évidemment pas nécessaire d'« informer Dieu » de ce qu'Israël a dit. Une telle idée serait proprement hérétique concernant Celui qui sonde les reins et les cœurs et connaît les pensées secrètes de chacun. Rachi explique que le verset a voulu ici nous apprendre comment un chargé de mission doit se conduire. Il doit rendre compte en détail à son mandant de l'accomplissement de sa mission et de ses résultats. Ceci est indépendant de ce qu'on sait (ou croit savoir) de ce que le mandant sait déjà à ce sujet.

Questionnement

On reste étonné des propos de Rachi : Moïse n'est-il remonté sur la montagne que pour nous apprendre les règles de bonne conduite du parfait messenger ?

C'est que rapporter directement à Dieu la réponse du peuple a une signification de première importance. Il ne s'agit pas seulement d'un échange d'informations. Moïse entretient le rapport particulier entre Dieu et Israël. Lorsque Moïse monte sur la montagne et redescend porteur de la parole divine qu'il transmet au peuple, entend sa réponse et la rapporte à Dieu, il établit le lien entre Dieu et le peuple et en fait un lien vivant et actif.

De quelle « politesse » s'agit-il ici ? Le messenger doit rendre compte du résultat de sa mission pour éviter une rupture entre le mandant et le destinataire du message (et réciproquement) ; en effet, le médiateur responsable de la relation, constitue par sa seule présence un facteur de séparation. Rendre compte signifie donc savoir s'effacer.

ט וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי
 בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הָעֲנָן בְּעֹבֹר
 יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרֵי עֲמֹךָ
 וְגַם־בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם וַיְגַדֵּר
 מֹשֶׁה אֶת־דַּבְּרֵי הָעָם אֶל־יְיָ:

ט וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה הֵא אֲנִי
 מִתְנַלֵּי לְךָ בְּעִיבָא דְעֲנָנָא
 בְּדִיל דְיִשְׁמַע עַמָּא
 בְּמִלּוּתֵי עַמְךָ וְאַף בְּךָ
 יִתְיַמְנִין לְעֹלָם וְחַוֵּי מֹשֶׁה
 ית פתגמי עמא לקדם יי:

(9) Hachem dit à Moïse : « Voici, Je viens à toi dans l'épaisseur de la nuée, afin que le peuple entende quand Je te parle, et en toi aussi ils auront foi à jamais. » Et Moïse relata à Hachem les paroles du peuple.

Rachi

רש"י

(9) DANS L'ÉPAISSEUR DE LA NUÉE. (ט) בְּעַב הָעֲנָן. בְּמַעֲבַה הָעֲנָן, וְזוּהוּ עֲרַפֵּל (מְכִילֵתֵא):
 Dans ce que la nuée avait d'épais, à savoir la brume.

Éclaircissement

Il est des occurrences où le mot *āv* signifie « nuée » comme dans le verset « même les nuées <*āvim*> fondirent en eau » (Juges v, 4) ; « Je vois venir, du côté de la mer, un nuage <*āv*> aussi petit qu'une main d'homme » ; « les nuages <*āvim*> te servent de char ». Le mot signifie-t-il « nuée » ici aussi ? Cela ne semble pas possible, puisque le mot nuage, *ānan*, le suit immédiatement et « dans le nuage du nuage », cela ne veut rien dire⁵¹ !

⁵¹. D'après le Gour Aryé ; voir le Mizrahi.

Rachi explique que, dans notre verset, *av* n'est pas un nom, ni un adjectif, mais un adverbe de lieu : dans l'épaisseur de la nuée (ainsi que nous l'avons traduit a priori). Dieu informe Moïse qu'il se révélera dans un nuage très épais – et c'est la brume.

On peut ajouter que Rachi veut dire aussi que la révélation ne se fera pas dans les hauteurs célestes, mais bien sur terre ; c'est ainsi que les nuages descendus sur la terre sont appelés « brouillard ».

Questionnement

Dieu « descend » vers le monde, mais s'entoure de brouillard. Surprenant ! Quel avantage y a-t-il à descendre sur terre si la Révélation n'est pas totale ?

L'événement du Sinaï est un événement historique, sans doute le plus important de l'histoire humaine. Le Créateur du monde se révèle aux hommes et leur donne Sa loi. Toutes les valeurs unanimement admises aujourd'hui telles que « tu ne tueras pas », « tu ne commettras pas d'adultère », « tu ne voleras pas », « tu ne convoiteras pas », sont venues au monde et y ont été diffusées à la faveur de cet événement. À cette fin, il fallait que Dieu se dévoile dans le monde. Mais il est impossible à l'homme de voir Dieu ; Il a donc choisi de Se manifester au travers du brouillard afin que cette révélation elle-même laisse derrière elle comme l'ombre d'un doute, une certaine incertitude ; croire en Dieu et en Sa Révélation, exige de la part de l'homme une certaine bonne volonté.

Dieu explique ceci : Je viens à toi, Je descends et Me révèle, tout en restant dans l'opacité de la nuée, dans le brouillard.

Rachi

רש"י

ET EN TOI AUSSI. Y compris les **אֲחֵרֵיךָ (מְכִלְתָּא):** **וְגַם בְּךָ. גַּם בְּנְבִיאִים הַבָּאִים**
 prophètes qui viendront après toi.

Éclaircissement

Peut-être celui qui serait désigné par le mot « aussi » du verset serait-il Dieu lui-même, qui dirait donc à Moïse : ainsi, non seulement ils croiront en Moi, mais aussi en toi, et ils sauront que tu es mon serviteur fidèle ! Rachi refuse cette lecture car l'objet de la Révélation n'est pas la foi en Dieu mais précisément la foi en Moïse. C'est à lui que Dieu viendra dans l'opacité de la nuée et, comme dit le verset, c'est à Moïse que Dieu parlera du dedans de la nuée, de telle sorte que le peuple entende que Dieu *lui* parle. Qu'ajoute à cela le verset en disant « en toi aussi » ils auront foi ?

Rachi applique cet « aussi » à tous ceux que Dieu aura interpellés et qui prophétiseront en Son Nom. Le mode choisi de la Révélation a pour but d'habiliter non seulement la mission de Moïse, mais aussi celle des prophètes qui se présenteront tout au long des générations.

Questionnement

Les Hébreux n'ont pas besoin d'une révélation pour croire en Dieu. Ils y sont déjà préparés par leur éducation d'enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et s'il y fallait une confirmation, les plaies d'Égypte, les miracles qui scandent la sortie d'Égypte, et la déchirure de la mer Rouge où le verset affirme : « ils crurent en Hachem et en Moïse son serviteur » y suffiraient. Israël sait qu'une Providence divine guide le monde. La finalité de la Révélation est qu'il reconnaisse l'origine divine de la Thora donnée par Moïse et qu'il ait foi du même coup en la prophétie des prophètes de vérité et dans le lien unissant Dieu à l'homme, car sans prophétie, il n'est pas de Thora.

Rachi

רש"י

MOÏSE RELATA... Le lendemain, qui **בְּיוֹם הַמַּחֲרָת** **וַיִּגַד מֹשֶׁה וְגו'.** était le quatrième jour du mois. **שֶׁהוּא רְבִיעִי לַחֹדֶשׁ:**

Éclaircissement

Ce verset semble relater un dialogue entre Dieu et Moïse. Dieu dirait à Moïse : « Je vais venir à toi dans l'opacité de la nuée... » et Moïse répondrait aussitôt en Lui rapportant les paroles du peuple. Selon cette lecture, tout le verset se situerait dans le cadre du troisième jour. Mais alors de quelles paroles s'agirait-il ? De celles déjà dites précédemment⁵² ? Or, n'ont-elles pas déjà été rapportées au verset 7 ? Ou bien y aurait-il quelque chose que Moïse aurait d'abord gardé pour lui et qu'il se verrait comme contraint à dire maintenant ?

Rachi ne s'encombre pas de ces hypothèses. Il n'est pas possible, selon lui, que Moïse ait entendu de Dieu l'annonce de la Révélation et qu'il ne se soit pas précipité pour en relayer la teneur au peuple. Bien que cela ne soit pas explicitement formulé dans la Thora, il n'est pas possible qu'il en ait été autrement !

Mais si Moïse est descendu entre temps de la montagne, les paroles qu'il expose maintenant devant Dieu n'ont pu être dites par lui qu'une fois remonté. Et comme il ne monte qu'une fois par jour, de bon matin (verset 3), c'est donc que ce segment de verset appartient au lendemain, le quatrième jour du mois.

Rachi

רש"י

LES PAROLES DU PEUPLE... La réponse que j'ai entendue de leur part, c'est qu'ils veulent entendre de toi-même. Celui qui entend de la bouche d'un intermédiaire n'est pas comme celui qui entend de la bouche du roi lui-même. Nous voulons voir notre Roi !

אַתְּ דְבַרֵי הָעָם וְגו'. תְּשׁוּבָה עַל דְּבַר זֶה שְׂמַעְתִּי מֵהֶם שְׂרִצוֹנָם לְשִׁמּוֹעַ מִמֶּךָ, אֵינּוּ דוֹמֵה הַשּׁוֹמֵעַ מִפִּי שְׁלִיחַ לְשׁוֹמֵעַ מִפִּי הַמֶּלֶךְ, רִצּוֹנָם לְרֵאוֹת אֶת מֶלְכָּם (מְכִילָתָא, עי"ש):

⁵². C'est ainsi que le Rachbam explique le verset 8.

Éclaircissement

Moïse est donc descendu de la montagne et a annoncé au peuple : Dieu viendra à moi dans l'opacité de la nuée afin que vous L'entendiez me parler... » Le lendemain, il est remonté sur la montagne et expose la réaction du peuple (dont la Thora n'a pas fait état jusqu'ici).

Rachi dévoile le contenu de cette réaction : le peuple n'est pas d'accord ! il ne veut pas entendre Dieu parler à Moïse du dedans de la nuée, il veut entendre par lui-même, et même, il veut voir son Roi ! Telles sont les paroles catégoriques du peuple que Moïse relate ici à Dieu.

Questionnement

Dieu a fait une proposition : Je parlerai à Moïse du dedans de la nuée... mais les Hébreux la rejettent. Ils veulent que ce soit à eux que Dieu parle. Pourquoi ? En fin de compte, s'ils entendent Dieu parler à Moïse, c'est eux-mêmes qui entendent. Où est la différence ?

L'exigence des Hébreux a profondément modifié le projet de la Révélation. Dans le projet initial, le peuple d'Israël n'était pas supposé avoir la responsabilité de la Thora. Elle devait être donnée à Moïse et lui-même et les prophètes en auraient été exclusivement responsables. À ce stade, la Révélation publique avait pour finalité de graver dans le cœur des Hébreux et dans leur âme la foi dans la communication directe que Moïse et les prophètes après lui entretiennent avec Dieu, foi qui, comme telle, serait transmise de génération en génération.

Mais les Hébreux voulaient autre chose. Ils ont exigé d'avoir individuellement la responsabilité personnelle de la Thora. Ainsi, chacun serait à même de l'étudier, de la comprendre, de la développer et de la perfectionner. Ils voulaient entendre eux-mêmes la voix de Dieu *leur* parler afin de pouvoir être, chacun, l'ambassadeur de la Thora. Non seulement recevant de la part de leur chef et des prophètes, mais capables eux-mêmes de donner. Leur

demande a été exaucée et le programme divin a été modifié. Ce n'est pas seulement la foi dans les prophètes qui sera implantée en leur cœur, mais chacun recevra sa part dans la Thora et la responsabilité personnelle correspondante. C'est pourquoi les Enfants d'Israël vont maintenant recevoir le commandement d'avoir à se sanctifier, parce que leur propre exigence va désormais leur imposer des préparatifs qui n'étaient pas jusque-là nécessaires.

י וַיֹּאמֶר יי אֶל-מֹשֶׁה לֵךְ י וַאֲמַר יי לְמֹשֶׁה אֵינִיל לְוֹת
 עָמָא וּתְזַמְיִנְנֹן יוֹמָא ייִן
 אֶל-הָעָם וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר
 וּמָחָר וַיְחַדְרוּן לְבוּשֵׁיהֶן:
 וְכִבְסוּ שְׂמֹלְתֶם:

(10) Et Hachem dit à Moïse : « Rends-toi près du peuple, et tu les sanctifieras aujourd’hui et demain et qu’ils lavent leurs vêtements.

Rachi	רש"י
(10) HACHEM DIT À MOÏSE. Si vraiment ils ont besoin qu’on leur parle, va vers le peuple ! ⁵³	(י) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה. אִם כֵּן, שְׂמֹזְקִין לְדַבֵּר עִמָּם, לֵךְ אֶל הָעָם:

Éclaircissement

Pourquoi ces instructions n’ont-elles pas été données précédemment ? Parce qu’elles sont provoquées par le refus d’Israël des propositions divines et le changement de programme que cela entraîne. Leur exigence « nous voulons voir notre Roi » exige une préparation particulière à la sainteté et c’est ce que Dieu demande à Moïse de leur dire.

Questionnement

Bien qu’Israël ait demandé une relation directe avec Dieu, Moïse n’est pas pour autant relevé de ses fonctions ! Au contraire, il va devoir maintenant œuvrer davantage pour élever le niveau spirituel du peuple afin que chacun en Israël soit digne de l’événement sublime qui se prépare.

53. Cette leçon figure dans les éditions courantes, mais pas dans les éditions savantes.

Rachi**רש"י**

ET TU LES SANCTIFIERAS. Tu les **וְקַדְשָׁתֶם. וְזָמַנְתֶּם, שְׂיִכְיֵנוּ עֲצָמָם**
 prépareras. Qu'ils se tiennent prêts **הַיּוֹם וּמָחָר:**
 aujourd'hui et demain !

Éclaircissement

Le sens premier de *qadoch*, habituellement traduit par saint, est « mis à part ». Un homme saint est un homme qui transcende ses besoins corporels. La formule traditionnelle par laquelle l'homme consacre une femme à être sienne signifie « te voici mise à part pour moi ». Dieu ordonne à Moïse de faire savoir à Israël qu'il doit se préparer à modifier ses habitudes afin d'être prêt à la rencontre avec Dieu.

יֵא וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי | יֵא וַיְהוֹן זְמִינִין לְיוֹמָא
 בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד יְיָ לְעֵינֵי | תְּלִיתָאָה אָרִי בְּיוֹמָא
 כָּל-הָעָם עַל-הַר סִינַי : | תְּלִיתָאָה יִתְגַּלִּי יְיָ לְעֵינֵי
 כָּל עַמָּא עַל טוֹרָא דְסִינַי :

(11) Qu'ils soient prêts pour le troisième jour car, le troisième jour, Hachem descendra, aux yeux de tout le peuple, sur le mont Sinai.

Rachi

רש"י

(11) **QU'ILS SOIENT PRÊTS.** Séparés de מוֹכְדִּים מֵאִשָּׁה (יא) וְהָיוּ נְכֹנִים. מוֹכְדִּים מֵאִשָּׁה (מכילתא):
leur femme.

Éclaircissement

La Thora n'a pas précisé ici en quoi consiste la préparation. Au verset 15 ci-après, Moïse ordonne au peuple : « soyez prêts pour le troisième jour, n'approchez pas d'une femme. » C'est donc que la préparation consiste à s'abstenir de relations conjugales.

Questionnement

Il n'y a rien de négatif dans la vie corporelle ni dans la vie de couple. C'est corps et âme que l'homme a été créé, et en temps normal ces deux dimensions de l'être sont appelées à coexister et à se compléter harmonieusement. Elles ne s'équilibrent que lorsque l'homme accorde à chacune d'elles la place qui lui revient dans le jeu de la vie. Mais là, Israël a demandé à entendre et à voir son Dieu et pour parvenir à une telle élévation toute de spiritualité, l'homme doit s'écarter des plaisirs mondains afin de pouvoir accueillir la Parole divine.

Rachi	רש"י
<p>POUR LE TROISIÈME JOUR. Qui sera le sixième jour du mois. Le cinquième jour, Moïse a construit l'autel situé sous la montagne et les douze stèles dont il est question plus loin (<i>infra</i> XXIV, 4), et il n'y a pas d'ordre chronologique dans la Thora.</p>	<p>ליום השלישי. שהוא ששה בחדש (מכילתא). ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה, כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים (להלן כד, ד), ואין מוקדם ומאוחר בתורה:</p>

Éclaircissement

D'après le décompte de Rachi, nous sommes maintenant au quatrième jour du mois (ci-dessus, à la fin du verset 9). En ce jour, Dieu ordonne à Moïse : « tu les sanctifieras aujourd'hui et demain », c'est-à-dire les quatrième et cinquième jours du mois.

Moïse descend alors de la montagne et ordonne au peuple de se tenir prêt pour le troisième jour (15) ensuite de quoi le texte saute directement les jours intermédiaires pour parler de ce troisième jour : « Et ce fut, au troisième jour, le matin venu... » Que s'est-il passé durant les trois jours de préparatifs ? Serait-il possible que la Thora ne décrive pas ces trois jours si importants ?

Rachi explique que la Thora a en effet interrompu ici son récit et qu'elle a sauté au troisième jour ; toutefois, elle nous donne cette description plus loin, à la fin de la paracha de Michpatim. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cela, rappelle Rachi, puisque « rien n'est avancé ni retardé dans la Thora. »

Voici le texte de la paracha de Michpatim (ci-après chapitre xxiv) décrivant ces trois jours, brièvement éclairé par quelques notes de Rachi :

(1) À Moïse Il avait dit [cette paracha a été dite avant les Dix commandements ; le 4 du mois de Sivan il lui fut dit : monte !] : « Monte vers Hachem, avec Aharon, Nadav, Avihou et soixante-dix des anciens d'Israël et vous vous prosternerez à distance. (2) Puis, Moïse s'approchera seul vers Hachem et eux ne s'approcheront

pas ; et le peuple ne montera pas avec lui. » (3) Moïse vint et raconta au peuple [le jour même] toutes les paroles d'Hachem [les instructions concernant la séparation d'avec les femmes et la fixation des limites] et toutes les lois ; et le peuple entier répondit d'une seule voix : « Toutes les paroles qu'Hachem a parlées, nous les ferons. » (4) Moïse écrivit toutes les paroles d'Hachem [depuis « Au commencement... » jusqu'au don de la Thora et il écrivit les commandements qui avaient été donnés à Mara] et il se leva de bon matin [le 5 du mois de Sivan], il érigea un autel au pied de la montagne et douze stèles au nombre des tribus d'Israël. (5) Il envoya les jeunes gens d'Israël offrir des holocaustes et immoler, en offrande de conciliation, des taureaux pour Hachem. (6) Alors Moïse prit la moitié du sang, la mit dans des bassins et versa l'autre moitié sur l'autel. (7) Et il prit le livre de l'Alliance [depuis « Au commencement... » jusqu'au don de la Thora et les commandements donnés à Mara], et il le lut aux oreilles du peuple et ils dirent : « Tout ce qu'Hachem a dit, nous ferons et écouterons. » (8) Moïse prit le sang, en aspergea le peuple et dit : « Ceci est le sang de l'alliance qu'Hachem a conclue avec vous concernant toutes ces paroles. »

Questionnement

Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas écrit les événements selon l'ordre chronologique ? Dans quel but en a-t-elle séparé le récit en partie ici, avant le don de la Thora, et en partie à la fin de la paracha de Michpaïm, après le récit de la Révélation et après une longue énumération de commandements donnés à Israël ?

Il y a de fait deux dimensions dans l'événement du Sinaï : celle du don de la Thora et celle de sa réception ; la dimension où le peuple est en situation de recevant et obéissant, et la dimension où il est en situation de partenaire. Les deux dimensions sont nécessaires car, d'une part, il faut que l'homme soit empli de crainte et en situation d'obéissance absolue, mais d'autre part, il doit aussi être en situation d'adhésion et de coopération. S'il en était autrement, il ne serait pas un homme mais une marionnette.

Dans la paracha de Yithro, l'accent est mis sur le don de la Thora, la manifestation de la volonté d'Hachem dans le monde, et c'est pour cela que la réponse d'Israël : « nous voulons voir notre Roi », où

s'exprime l'exigence d'être partenaires de l'événement, n'a pas été explicitement écrite. L'essentiel, ici, est ce qui est dit à Israël, et non ce qu'Israël dit. Les Dix Paroles elles-mêmes sont des impératifs catégoriques qui n'admettent aucune contestation ni discussion. C'est pourquoi il sera dit plus loin (verset 17) que Moïse a fait sortir le peuple à la rencontre de Dieu et qu'ils se sont rassemblés au-dessous de la montagne et ont tremblé de peur ; et au moment de la Révélation il est dit à leur sujet (ci-après, XX, 14) : « ils refluent et se tinrent à distance. » par contre, dans la paracha de Michpatim, Israël est associé à part entière. Non seulement les Hébreux se tiennent debout et entendent, mais ils reçoivent un enseignement de Thora ; ils ne se contentent donc pas d'affirmer obéissance, « nous ferons », mais disent « nous ferons et écouterons », accomplissement fondé sur la compréhension. Non seulement Hachem leur donne la Thora, mais Il conclut avec eux une alliance, et une partie des représentants du peuple s'approchent plus près qu'il ne convenait de la Révélation⁵⁴. C'est pour cela que cet aspect du don de la Thora est décrit précisément après l'événement et la longue liste des commandements de Michpatim, car c'est là le signe que le peuple est responsable de l'établissement d'une société fondée sur le bien et qu'il est en cela associé à l'effort de réalisation de la Thora divine sans la vie concrète.

Rachi	רש"י
AUX YEUX DE TOUT LE PEUPLE. Cela nous apprend qu'il n'y avait pas d'aveugle parmi eux : ils avaient tous été guéris.	לְעֵינַי כָּל הָעָם. מִלְמַד שְׁלֹא הָיָה בָהֶם סוּמָא (מְכִילְתָא), שְׁנִתְרַפְּאוּ כָּלָם:

Éclaircissement

« aux yeux de tout le peuple » aurait pu s'entendre comme signifiant « en présence de tout le peuple », ce qui ne signifierait pas que tous

⁵⁴. Avec l'aide d'Hachem, nous avons expliqué tout ceci en détail dans les *Lumières de Rachi* sur la paracha de Michpatim à paraître prochainement.

pourraient voir tout ce qui se passe. Rachi, selon son habitude, explique les expressions en gardant le sens littéral des mots employés par la Thora (si elle avait voulu dire « en présence de tout le peuple », elle aurait dit « en présence de tout le peuple » !) Si elle a dit « aux yeux de tout le peuple » c'est pour signifier que tous pourraient donc voir Dieu se révéler. Une allusion supplémentaire corrobore cette affirmation : aussi bien dans le verset suivant qu'au verset précédent, il est question « du peuple », alors qu'ici le texte dit : « *tout* le peuple. »

_____ **Questionnement** _____

L'événement du Sinaï est l'événement le plus important de l'histoire de l'humanité et les Sages soulignent que tous les malades et tous les infirmes avaient été guéris et qu'ainsi tous ont pu recevoir la Thora dans son intégrité.

On peut aussi expliquer que la Thora est bien le cadeau spirituel le plus grand qui ait été donné à Israël, mais on ne saurait dire que Dieu se préoccuperait seulement de l'âme et pas du corps. Au contraire, Dieu considère que l'existence physique d'un corps en bonne santé est le fondement de la pratique de la Thora en son entièreté. Il était donc approprié qu'en vue de l'événement de la Révélation tous les défauts physiques soient corrigés.

יב וְהִגְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סְבִיב
 סְחֹר לְמִימַר אֶסְתָּמְרוּ
 לְכוּן מִלְמַסְק בְּטוֹרָא
 וְלִמְקָרֵב בְּסוֹפֵיָהּ כָּל
 דִּיקָרֵב בְּטוֹרָא אֶתְקַטְלָא
 יתְקַטִּיל:
 יב וְהִגְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סְבִיב
 לְאמֹר הִשְׁמְרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר
 וְנִגַּע בְּקַצְּהוּ כָּל־הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת
 יוֹמָת:

(12) Tu limiteras le peuple alentour, en disant :
 “Gardez-vous de gravir la montagne et d’en toucher
 l’extrémité, quiconque toucherait à la montagne
 serait mis à mort.

Rachi	רש"י
(12) TU LIMITERAS. Délimite le terrain pour signaler qu'ils ne doivent pas dépasser la frontière et au-delà.	(יב) וְהִגְבַּלְתָּ. קבע להם תחומין לסימן שלא יקרבו מן הגבול והלאה:
EN DISANT. La limite leur dira : « Gardez-vous de monter à partir d'ici ! » Et toi, tu leur donneras des instructions à ce sujet.	לְאמֹר. הגבול אומר להם: הִשְׁמְרוּ מֵעֲלוֹת מִכָּאן וְהִלָּאָה, וְאֵתָהּ הַזְהִירָם עַל כָּךְ:

Éclaircissement

Le verset énonce : « Tu limiteras le peuple alentour, en disant : Gardez-vous de gravir la montagne » ; cela fait problème, car « Tu limiteras le peuple alentour, en disant... » signifie tout simplement : mets en garde le peuple, afin qu'il ne monte pas sur la montagne, en lui disant : « gardez-vous de gravir la montagne, etc. ». Mais dès lors, l'injonction « tu limiteras » est superflue, puisqu'elle est impliquée dans la mise en garde qui suit. Que vient-elle donc préciser ?

Rachi explique donc ce membre de verset d'une manière totalement différente. Il ne s'agit pas d'un commandement donné à Moïse

d'instruire le peuple de ne pas monter sur la montagne. C'est une opération que Moïse doit effectuer. Il doit physiquement délimiter le terrain afin que le peuple sache jusqu'où il peut aller et où commence le domaine interdit. Mais s'il en est ainsi, que signifie « en disant » ? Rachi explique que se produisait là un phénomène extraordinaire : la borne elle-même disait à qui s'approchait trop de s'arrêter ! En plus de l'opération de délimitation elle-même, Moïse devait informer le peuple de l'interdiction de monter : « gardez-vous de gravir la montagne. »

Rachi

רש"י

ET D'EN TOUCHER L'EXTRÉMITÉ. Pas même l'extrémité.

וְנִגְעַת בְּקִצְחוֹ. אֲפֹלֵר בְּקִצְחוֹ:

Éclaircissement

La Thora a déjà interdit l'ascension de la montagne, et cela inclut l'interdiction d'y toucher car on ne peut la gravir sans commencer par y mettre le pied. Rachi précise qu'on aurait pu y toucher sans vouloir monter et que c'est même cela que la Thora interdit ici.

Questionnement

La Thora aurait pu interdire d'y mettre le pied et nous aurions déduit par un raisonnement a fortiori que l'ascension aussi était interdite. Pourquoi distinguer entre les deux ?

C'est pour nous apprendre qu'il existe en fait deux interdictions distinctes, ayant chacune un motif différent. Pendant toute la durée de la Révélation, seul Moïse est autorisé à monter sur la montagne pour parler à Dieu. Prétendre monter à ce moment-là, c'est vouloir s'égaliser à Moïse et c'est cela que la Thora interdit.

L'interdiction de toucher à la montagne est due au fait que, durant la Révélation, la Présence divine repose sur la montagne en faisant un lieu de sainteté – bien qu'il ne s'agisse que d'une sainteté temporaire

qui disparaît dès lors que la Présence l'a quittée, comme l'indique le verset suivant.

יג לֹא-תִנַּע בּוֹ יָד כִּי-סָקוֹל יִסָּקֶל׃
 אִזְ-יִרְהַ יִירָה אִם-בְּהֵמָה אִם-
 אִישׁ לֹא יִתִּיחַ בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל׃
 הֵמָּה יַעֲלוּ בְהָר׃

יג לֹא תִקְרַב בֵּית יָד אֲרֵי
 אֲתִרְנָמָא יִתְרָגִים אִז
 אֲשִׁתְדָּאָה יִשְׁתְּדִי אִם
 בְּעִירָא אִם אֲנָשָׁא לֹא
 יִתְקִים בְּמִינְד שׁוֹפְרָא אֲנִין
 מְרִשָׁן לְמִסַּק בְּטוֹרָא׃

(13) aucune main n'y touchera, car lapider il sera lapidé ou précipiter il sera précipité ; homme ou bête, il cesserait de vivre. Mais lorsque s'étirera le son du cor, ils pourront monter sur la montagne” ».

Rachi	רש"י
(13) PRÉCIPITER IL SERA PRÉCIPITÉ. D'où nous apprenons que les condamnés à être lapidés étaient précipités en contrebas du lieu de la lapidation, lequel était d'une hauteur de deux étages.	(יג) יִרְהַ יִירָה. מִכָּאן לְנִסְקָלִין שֶׁהֵם נִדְחִין לְמַטָּה מִבֵּית הַסָּקִילָה, שֶׁהָיָה גְבוּהַ שְׁתֵּי קוֹמוֹת (סנהדרין מה ע"א):
PRÉCIPITÉ. Il sera projeté à terre vers le bas, comme dans : « Il les a précipités dans la mer » (<i>supra</i> XV, 4).	יִירָה. יוֹשְׁלֵף לְמַטָּה לְאַרְצוֹ, כְּמוֹ "יִירָה בָּיָם" (לעיל טו, ד):

Éclaircissement

Celui qui transgresserait l'interdiction et toucherait à la montagne serait mis à mort : « lapider il sera lapidé ou précipiter il sera précipité ». La « lapidation » consiste à jeter des pierres sur quelqu'un, la « précipitation » consiste à jeter quelqu'un d'un endroit élevé. On aurait pu croire qu'il s'agirait d'une punition particulière au mont Sinaï et que le choix serait donné au tribunal entre lapidation et précipitation.

Rachi comprend qu'il ne s'agit pas d'une sanction sinaïtique spéciale, mais d'une sanction de lapidation que la Thora prévoit pour les générations à venir⁵⁵. Rachi l'apprend sans doute de la répétition : « lapider il sera lapidé ou précipiter il sera précipité »⁵⁶.

De même ne peut-on pas dire qu'il y aurait le choix entre deux sanctions, lapidation ou précipitation, comme le verset semblerait le laisser croire, car une mort est moins pénible que l'autre et pourquoi le tribunal condamnerait-il à une mort plus dure ? Rachi explique donc que le verset vient expliciter en quoi consiste la peine de la lapidation. Elle se décompose en deux temps. Dans le premier temps, on précipite le condamné d'une hauteur de deux étages vers le sol. Ensuite, s'il est encore vivant, on le « lapide » c'est-à-dire qu'on dépose sur sa poitrine une grosse pierre pesant le poids de deux hommes⁵⁷.

Questionnement

Le verset dit apparemment le contraire : d'abord lapidation et ensuite précipitation. Et d'ailleurs, la lapidation est explicitement évoquée dans un autre verset (Deutéronome XVII, 5) : « vous le lapiderez avec des pierres et ils mourront ». Pourquoi donner la priorité à ce qui n'a pas été explicitement formulé ?

La logique veut que la précipitation précède la lapidation, car il n'est pas possible qu'on commence par le lapider et qu'ensuite seulement, s'il n'est pas mort, on le hisse à l'étage d'où il sera précipité à terre.

Autre question : si la lapidation commence toujours par la précipitation, pourquoi le verset porte-t-il « ou », comme s'il existait une alternative ? Les Sages en ont appris que si le condamné est mort des suites de la précipitation, la lapidation devient inutile.

⁵⁵. La Thora prévoit quatre formes de peines capitales : par lapidation, par le feu, par le glaive et par strangulation.

⁵⁶. Cf. Rachi sur Sanhédrin 45b : Le verset a dit lapider il sera lapidé, au futur ; en effet le texte n'a pas dit lapider lapider ou précipiter précipiter... et voir Gour Aryé.

⁵⁷. Cf. Sanhédrin 45a-b.

Il reste à comprendre pourquoi la Thora demande précipitation et ne se contente pas de la lapidation.

La précipitation relève de la nature de la transgression commise ; le coupable s'est déchu de sa hauteur spirituelle et s'est comme jeté à terre. C'est cette « terrestriality » qui entraîne sa mort. Ceci relève précisément de la lapidation car il s'agit de la peine de mort la plus sévère, sanction à laquelle sont condamnés les coupables d'idolâtrie.

Mais qu'y a-t-il donc de si grave à gravir la montagne pour que la sanction soit celle de l'idolâtre ? Est-il donc à ce point criminel de rechercher la proximité divine, même si elle outrepassse les limites permises ?

Il est important de comprendre que c'est bien de cela qu'il s'agit : sachant que la Présence repose sur la montagne et qu'il est interdit d'y monter, celui qui transgresse l'interdit et tente de monter et de s'approcher, celui qui poussé par son orgueil se croit digne d'une proximité familière avec Dieu, commet une faute de lèse-majesté à son égard, faute en elle-même déjà de nature quasi idolâtre car elle dégrade et pervertit la révérence due à Dieu.

Rachi	רש"י
<p>QUAND S'ÉTIRERA LE SON DU COR. Quand le cor « tirera » un son prolongé, ce sera signe du retrait de la <i>Chékhina</i> et de l'arrêt de la Voix. Et lorsqu'Il se sera retiré, ils auront le droit de monter.</p>	<p>במשוף היובל. כשימשוף היובל קול ארוך הוא סימן סלוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות (מכילתא):</p>
<p>DU COR. C'est le chofar fait à partir de la corne du bélier. Le mot « bélier » se dit en arabe : « <i>yovla</i> ». C'était le chofar du bélier d'Isaac.</p>	<p>היובל. הוא שופר של איל, שכן בערבא קורין לדכרא יובלא (ראש השנה כו ע"א), ושופר של אילו של יצחק ה'יה (פרקי דר' אליעזר פ"ל):</p>

Éclaircissement

L'étirement du son du cor, à savoir que le cor fait entendre un son uni et prolongé, semblable à la *téqiä guédola*, la longue sonnerie du

chofar par laquelle se termine chacune des séries de la liturgie du Nouvel an. Dieu nous fait savoir que cette longue sonnerie sera le signe du retrait de la Présence divine de la montagne et de la fin du discours divin de Révélation. Dès que le son du cor se sera éteint, la sainteté provisoire de la montagne sera levée et il sera à nouveau permis d'y monter.

À noter que Rachi utilise à deux reprises le mot « voix ». La première fois, il s'agit du son du cor (chofar) et la deuxième fois il s'agit de la voix de Dieu.

Pour expliquer le sens du mot *yovel*, traduit ici par « cor », Rachi a recours aux propos de rabbi Aqiva (Roch Hachana 26a) : « lorsque j'ai visité l'Arabie, [j'ai entendu que] le bélier était appelé *yovla*. » C'est par extension que la corne du bélier est appelée *yovel*, terme qui désignerait l'animal tout entier. Les Sages ont reçu par Tradition que la corne de bélier qui retentit au Sinaï était celle du bélier d'Isaac qu'Abraham offrit en sacrifice au mont Moria.

Questionnement

À la différence du mont Moria – la montagne du Temple – où la Présence divine réside en permanence, elle n'est restée au mont Sinaï que le temps de la Révélation. La Thora souligne que la sainteté du mont Sinaï fut restreinte à l'événement. Dès qu'il fut achevé, la Présence s'est retirée et la sainteté l'a quittée. Pourquoi est-il si important d'insister sur ce détail ? Cela ne va-t-il pas de soi ?

Nous devons aussi comprendre pourquoi le chofar de la Révélation est-il désigné du nom de *yovel*, qui obligerait, pour être compris, à passer par une langue étrangère ; et enfin, quel est le rapport de tout ceci avec le bélier d'Isaac ? Quel rapport y a-t-il entre la Ligature* d'Isaac et le mont Sinaï ?

* On parle généralement en français du « sacrifice d'Isaac », mais cela fait oublier que ce « sacrifice » n'a pas eu lieu et ne devait pas avoir lieu. La tradition se réfère de manière précise à ce qui s'est effectivement produit, à savoir qu'Isaac a été attaché sur l'autel. Voir à ce sujet *Les Lumières de Rachi* sur Vayéra (NdT).

La Révélation du Sinaï est l'une des étapes de la création du monde, ainsi que Rachi l'a expliqué sur le verset 31 du premier chapitre de la Genèse : « jour le sixième ». Le retrait de la Présence de sur le mont Sinaï est le sceau achevant l'acte créateur divin. L'étirement du son du cor en est l'annonce officielle. Désormais, le monde est confié à l'homme et son existence dépendra de lui, de l'application des lois de la Thora. Isaac est le modèle de l'homme ayant accepté le joug du règne céleste et la sonnerie de la corne du *yovel* y fait allusion, ainsi qu'au fait que désormais l'humanité devra suivre sa voie et accepter l'application de la Thora dans le quotidien de la vie. Malgré le retrait de la *Chékhina*, la vie continue et même avec un regain de forces ! Lorsque le *yovel* s'étirera, ils monteront, eux, sur la montagne ! Accepter la Thora, assumer la responsabilité du monde, ne signifie pas renoncer à vivre une vie pleine ; cela ne signifie pas le « splendide isolement » de l'ermite ou du clerc studieux. Au contraire ! Cette responsabilité ne peut s'assumer que portant le flux de la vie et étant portée par lui, pas en s'en détachant.

C'est pour cela que la Thora fait justement appel ici à une langue étrangère : le message de la Thora est universel et concerne l'humanité entière et pas seulement Israël. Israël est sans doute le peuple élu et possède une fonction particulière dans l'économie du projet divin ; mais s'il est « mis à part » des nations, il n'en est pas coupé : « vous serez pour Moi un peuple de prêtres » ; vous serez Mes représentants auprès des nations du monde.

יד וַיֵּרַד מֹשֶׁה מִן־הַהָר אֶל־הָעָם יד וַנַּחַת מֹשֶׁה מִן טוֹרָא
 וַיִּקְדָּשׁ אֶת־הָעָם לָתֵת עִמָּא וְזָמִין יָת עִמָּא
 וַיִּכְבְּסוּ וַחֲתוּרוֹ לְבוּשֵׁיהֶוּן: וַחֲתוּרוֹ לְבוּשֵׁיהֶוּן:
 שְׂמֵלֹתָם:

(14) Moïse descendit de la montagne vers le peuple, lui enjoignit la pureté et ils lavèrent leurs vêtements.

Rachi	רש"י
(14) DE LA MONTAGNE VERS LE PEUPLE. Ce qui nous apprend que Moïse n'est pas allé vaquer à ses affaires, mais qu'il s'est rendu « de la montagne vers le peuple »	(יד) מִן הָהָר אֶל הָעָם. מְלַמֵּד שְׁלֵא הָיָה מֹשֶׁה פּוֹנֶה לְעִסְקָיו אֶלָּא מִן הָהָר אֶל הָעָם (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

Sans les explications de Rachi, nous n'aurions pas prêté attention aux précisions du verset. La Thora aurait pu dire : « Moïse descendit de la montagne et sanctifia le peuple... » ; les mots « vers le peuple » auraient pu être omis. Rachi dit : la Thora veut souligner le dévouement de Moïse ; il se donne tout entier à la mission qui le conduit du peuple à Dieu et de Dieu au peuple, dans l'oubli total de ses propres préoccupations.

Questionnement

Dans l'événement du don de la Thora, Moïse a pour fonction d'être le médiateur qui fait le lien entre Dieu et le peuple. Il est un instrument, un canal, qui, sans rien y changer, transmet la parole de Dieu au peuple. Moïse s'efface totalement pour n'être que – pour ainsi dire – le prolongement de la main de Dieu. La Thora veut donc souligner à

ce stade, tout prêt de l'événement qui se prépare, la grandeur si particulière de Moïse sans qui apparemment rien ne serait possible et qui pourtant s'efface tout entier derrière sa mission.

טו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הָיוּ נְכֹנִים
 לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים אֶל-תַּנְּשׁוּ אֶל-
 לְעָמָא הָיוּ זְמִינִין
 לְתַלְתָּא יוֹמִין לָא תִקְרְבוּן
 לְצַד אֶתְתָּא:
 אֲשֶׁה:

(15) II dit au peuple : « Tenez-vous prêts pour trois jours ; n'approchez pas d'une femme. »

Rachi	רש"י
<p>TENEZ-VOUS PRÊTS POUR TROIS JOURS. Pour la fin du troisième jour, c'est-à-dire le quatrième jour. Car Moïse, de sa propre initiative, a ajouté un jour supplémentaire, comme l'enseigne rabbi Yossi. Et pour celui qui dit que les Dix Commandements ont été donnés le six du mois, Moïse n'a rien ajouté, de sorte que les mots : « pour trois jours » doivent être compris : « pour le troisième jour ».</p>	<p>(טו) הָיוּ נְכֹנִים לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים. לְסוּף שְׁלֹשֶׁת יָמִים, הוּא יוֹם רְבִיעִי, שְׁהוֹסִיף מֹשֶׁה יוֹם אֶחָד מִדַּעְתּוֹ, כְּדַבְּרֵי רַבִּי יוֹסִי (שְׁבַת פּו ע"א). וְלִדְבְּרֵי הָאוֹמֵר (שֶׁם פּו ע"ב) בְּשֵׁשׁ בַּחֲדָשׁ נִתְּנוּ עֲשָׂרַת הַדְּבָרוֹת לֹא הוֹסִיף מֹשֶׁה כְּלוּם, וְ"לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים" כְּמוֹ "לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי" (לְעִיל פְּסוּק יא):</p>

Éclaircissement

Ci-dessus, Dieu a ordonné à Moïse au quatrième jour du mois : « tu les sanctifieras ce jour et demain... et qu'ils soient prêts pour le troisième jour », ce qui implique que ce troisième jour soit « après-demain », c'est-à-dire le sixième jour du mois. Mais ici, Moïse ordonne : « tenez-vous prêts pour trois jours. » Cette instruction est-elle identique à celle qui visait le « troisième jour » ?

Il existe à ce sujet une discussion entre les Tannaïtes. Les uns disent : « c'est le six du mois de Sivan que les Dix commandements ont été promulgués » ; s'il en est ainsi, Moïse a transmis les instructions exactement comme il les a reçues. Rabbi Yossi affirme quant à lui que

la Thora a été donnée le sept Sivan. D'après lui, Moïse aurait donc rajouté un jour de sa propre initiative, considérant que les trois jours requis par Dieu devaient être trois jours entiers, soit trois jours pleins à compter de l'instant où l'instruction a été reçue. Donc, le quatre du mois de Sivan, il dit « dans trois jours... » ce qui nous mène au sept du mois.

Questionnement

Il est très difficile d'admettre que Moïse rajoute un jour de sa propre initiative. En effet, des deux choses l'une : ou bien son analyse est exacte, et cela signifie que telle était effectivement l'intention de Dieu ; il n'aurait donc rien ajouté. Et si telle n'était pas l'intention de Dieu, comment pouvait-il se permettre de repousser la date du « rendez-vous » fixé par Dieu ?

C'est de fait la prérogative de la Thora orale qui se trouve présentée ici et toutes les novations qui au cours des générations ont été effectuées grâce à elle. La Thora orale met à jour les contenus implicites de la Thora écrite. Elle dévoile l'intention cachée de Dieu telle que l'homme peut la percevoir en fonction des impératifs du temps et du lieu. Entre les diverses dimensions possibles et toutes vraies, voilà celle qui a prévalu : et Moïse a choisi celle selon laquelle il semblerait qu'il aurait rajouté un jour de sa propre initiative.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner de cela. C'est exactement ainsi que les choses fonctionnent aussi dans le domaine scientifique. Toute découverte scientifique tient au fait qu'après de patientes recherches telle loi du fonctionnement de la nature se dévoile soudain au savant. C'est aussi la voie de l'homme de la halakha : il met au jour ce qui était impliqué dans la volonté divine.

Rachi penche davantage dans le sens de la thèse de rabbi Yossi. Le jour de la Révélation se trouve ainsi lui-même révélé par Moïse ; Israël, par l'intermédiaire de son représentant, prend la responsabilité de l'événement et le jour où la Thora a été donnée devient aussi le jour où elle a été reçue.

Rachi	רש"י
<p>N'APPROCHEZ PAS D'UNE FEMME. Pendant tous ces trois jours, afin que les femmes s'immergent le troisième jour et qu'elles soient pures pour recevoir la Thora. Car il aurait pu arriver, si elles avaient eu des rapports pendant ces trois jours, qu'elles expulsent de la semence après leur immersion et qu'elles redevennent impures. Mais après trois jours, la semence au eu le temps de croupir et de perdre sa fertilité, l'empêchant de rendre impure celle qui en aurait expulsé.</p>	<p>אֵל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה. כָּל שְׁלֹשֶׁת יָמִים הִלְלוּ, כְּדִי שְׂיִהְיוּ הַנָּשִׁים טוֹבְלוֹת לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וְתִהְיֶינָה טְהוֹרוֹת לְקַבֵּל תּוֹרָה, שְׂאֵם יִשְׁמְשׁוּ תוֹךְ ג' יָמִים שְׂמָא תִפְלוֹט הָאִשָּׁה שְׂכַבְת זָרַע לְאַחַר טְבִילָתָהּ וְתִחְזוֹר וְתִטְמָא, אֲבָל מִשְׁשֶׁהִתָּה שְׁלֹשָׁה יָמִים כְּבָר הַזָּרַע מְסָרִיחַ וְאֵינּוּ רְאוּי לְהַזְרִיעַ וְטְהוֹר מִלְטָמָא אֶת הַפּוֹלָטָה (שְׁבַת פו ע"א):</p>

Éclaircissement

Afin que les Hébreux soient purs au jour de la Révélation, ils doivent – entre autres – éviter les rapports conjugaux durant les trois jours précédents. Pourquoi trois jours? L'émission de sperme rend l'homme impur en ceci qu'il y a une grande quantité d'éventualité de fécondité qui se trouve perdue et l'impureté apparaît chaque fois qu'une chance de vie disparaît. Cette impureté s'étend à la femme qui peut laisser échapper du liquide spermatique après le rapport, ce qui la rend impure de fait, rendant nécessaire l'immersion au *miqué*. Mais celle-ci serait inefficace durant les trois jours suivant le rapport car elle risquerait de redevenir impure de la même façon. Toutefois, après trois jours, la semence n'étant plus considérée comme telle parce que devenue inféconde, le risque d'impureté n'existe plus. Il apparaît donc que cette disposition est destinée à permettre aux femmes de participer pleinement à l'événement de la Révélation.

Questionnement

La vie corporelle n'est pas une faute. L'homme est fait de l'union de l'âme et du corps et sa grandeur s'évalue par leur interaction, l'âme

dirigeant le corps. Toute la vie de l'homme est faite de cette harmonisation de la spiritualité et de la matérialité, le temps consacré parfois plus à l'une qu'à l'autre, et réciproquement.

L'impureté se réfère aux affaires du corps et par voie de conséquence la mort, la maladie, la sexualité sont considérés comme impurs car ils ne concernent que la corporéité. Cependant, cette « impureté » est innocente, bien qu'elle implique un éloignement (temporaire) de la sainteté.

Les rapports de couple sont chose merveilleuse et sainte et mettent même en jeu un certain nombre de *mitzvot* ; cela ne concerne toutefois pas les relations de l'homme avec son Créateur mais sa vie physique. La réception de la Thora doit être consacrée entièrement à la spiritualité et c'est pourquoi Hachem exige d'Israël d'être en état de pureté absolue.

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת
 בְּמִתְהוֹי צִפְרָא וְהוּוּ קָלִין
 וּבְרָקִין וְעֲנָנָא תַקִּיף עַל
 טוּרָא וְקַל שׁוֹפְרָא תַקִּיף
 לַחֲדָא וְזַע כָּל עַמָּא
 דְּבַמְשָׁרִיתָא: מְאֹד וַיִּתְרַד כָּל-הָעָם אֲשֶׁר
 הַבְּקָר וַיְהִי קִלְת וּבְרָקִים וְעֲנָן
 כָּבֵד עַל-הַהָר וְקַל שֹׁפָר תִּזְק
 מְאֹד וַיִּתְרַד כָּל-הָעָם אֲשֶׁר
 בְּמִתְהוֹי:

(16) Or, au troisième jour, comme le jour se levait, il y eut des tonnerres et des éclairs et une nuée épaisse sur la montagne et un son de cor très intense. Il trembla, tout le peuple, qui était dans le camp.

Rachi	רש"י
(16) COMME LE JOUR SE LEVAIT. Cela nous apprend qu'Il les y a précédés, ce qui est contraire aux usages humains où l'on ne voit pas le maître attendre l'arrivée du disciple. Il en est de même dans : « Lève-toi ! Va dans la plaine, et là Je te parlerai [...] Je me suis levé et suis allé dans la plaine, et voilà que s'y tenait la gloire d'Hachem » (Ezéchiel III, 22-23).	(טז) בְּהִיזַת הַבְּקָר. מְלִמַּד שֶׁהַקְּדִים עַל יָדָם (מְכִילֵתָא), מַה שְּׂאִין דְּרַף בְּשָׂר וְדָם לַעֲשׂוֹת כֵּן שְׂיֵהָא הָרַב מִמְּתִין לַתְּלָמִיד. וְכֵן מְצִינוּ בִּיחֻזְקָאֵל "קוּם צֵא אֶל הַבְּקָעָה וְגו' וְאָקוּם וְאֶצֵּא אֶל הַבְּקָעָה וְהִנֵּה שָׁם כְּבוֹד ה' עוֹמֵד" (יחזקאל ג, כב-כג):

Éclaircissement

Le matin du troisième jour, comme le jour se levait, la Présence de Dieu a commencé à se manifester par des voix, du tonnerre et des éclairs, alors que le peuple était encore dans le camp : « il trembla,

tout le peuple, qui était dans le camp ». Ce n'est qu'ensuite (au verset suivant) que Moïse fait sortir le peuple à la rencontre de Dieu au pied de la montagne. La manifestation de Dieu sur la montagne a donc précédé l'arrivée d'Israël. C'est là un geste d'extraordinaire humilité de la part du Créateur dont on ne peut trouver la pareille chez les rois de chair et de sang qui ont soin et souci de leur honneur et ne se présentent pas à une rencontre avant un interlocuteur de moindre rang.

Un verset rend compte d'un événement similaire où le prophète Ézéchiël, à qui Hachem a « fixé rendez-vous », y arrive et trouve Dieu qui l'y attend déjà.

Questionnement

L'humilité divine nous apprend que le Créateur ne règne pas pour son profit et ne recherche pas les honneurs ; Son désir est le bien de Ses créatures.

יז וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת־הָעָם לִקְרַאת
 הָאֱלֹהִים מִן־הַפְּתִיחַ וַיִּתְּצֻבוּ
 בְּתַחְתֵּית הַהָר׃

יז וַאֲפִיק מֹשֶׁה ית עֲמָא
 לְקַדְמוֹת מִיִּמְרָא דִּי מִן
 מְשָׁרִיתָא וַאֲתַעְתְּדוּ
 בְּשַׁפּוּלֵי טוּרָא׃

(17) Moïse fit sortir le peuple du camp à la rencontre d'Elohim et ils se tinrent au bas de la montagne.

Rachi	רש"י
(17) À LA RENCONTRE D'ELOHIM. Cela nous apprend que la Chékhina est sortie à leur rencontre, comme le fiancé sort pour accueillir la fiancée. C'est là ce qui est dit (Deutéronome XXXIII, 2) : « Hachem est venu <i>du</i> Sinai », et non : « est venu <i>au</i> Sinai ».	(יז) לְקִרְאָת הָאֱלֹהִים. מַגִּיד שֶׁהַשְּׁכִינָה יָצְאָה לִקְרַאתָם, כְּחֻתָּן הַיּוֹצֵא לִקְרַאת כְּלָה, וְזֶהוּ שֶׁנֶּאֱמַר 'ה' מְסִינִי בָּא' (דְּבָרִים ל"ג, ב), וְלֹא נֶאֱמַר 'לְסִינִי בָּא' (מְכִילֵתָא):

Éclaircissement

Faire sortir le peuple vers la montagne là où se trouve Eloqim aurait pu s'entendre comme un mouvement physique vers un emplacement géographique, « à la rencontre » au sens de « en direction de ».

Rachi explique que le mot *liqrat* signifie « rencontre » et non « marche vers ». Si Moïse et le peuple sont allés « à la rencontre d'Eloqim », cela signifie nécessairement que Dieu est aussi *allé à leur rencontre*. Et la rencontre a eu lieu pour ainsi dire à mi-chemin (voir le Questionnement).

Le verset du Deutéronome prouve la pertinence du commentaire de Rachi. Les dernières bénédictions de Moïse comportent comme une préface où il décrit en détails l'événement du Sinai, disant notamment : « Hachem est venu du Sinai... »

Comme si Hachem avait quitté le Sinaï pour venir au devant d'Israël⁵⁸.

Questionnement

Cette idée est fort difficile à comprendre, sinon incompréhensible. Quel sens pourrait avoir l'affirmation que Dieu aurait quitté la montagne pour venir au-devant d'Israël ? Dieu est incorporel et ne se situe pas en un lieu !

Il faut entendre cela comme l'expression de l'amour de Dieu pour Israël, comme l'élan du fiancé vers sa bien-aimée. Le fiancé le plus accompli implique, pour être ce qu'il est, la fiancée qui le complète. Israël est l'associé de Dieu, la fiancée du fiancé ; c'est par lui que le projet de Dieu pour le monde pourra se réaliser. Israël est son ambassadeur sur terre pour le proclamer et le faire connaître. Aller au-devant d'Israël signifie, parlant de Dieu, exprimer l'importance d'Israël pour Lui et son amour pour lui.

Rachi	רש"י
<p>AU BAS DE LA MONTAGNE. Au sens littéral : « au pied de la montagne. » Mais le midrach explique que la montagne a été arrachée de son lieu et a été renversée sur eux comme un baquet.</p>	<p>בְּתַחְתִּית הַהָר. לְפִי פְּשׁוּטוֹ: בְּרַגְלֵי הַהָר. וּמִדְּרָשׁוֹ: שֶׁנִּתְלַשׁ הַהָר מִמְּקוֹמוֹ (מְכִילֵת א) וְנִכְפָּה עֲלֵיהֶם כְּגִיגִית (שְׁבֵת פַּח ע"א):</p>

Éclaircissement

Littéralement, le bas de la montagne, c'est le piémont, comme on dit aussi « le pied de la montagne » jusqu'à la limite a priori permise, sans y toucher.

Pour le Midrach, exploitant jusqu'au bout le détail de la formulation du verset qui se lirait « *dans le bas* de la montagne », le rassemblement d'Israël s'est effectué *sous* la montagne, à l'intérieur

⁵⁸. Voir Rachi *ad loc.*

du bas de la montagne. Dieu aurait donc soulevé la montagne et l'aurait renversée sur Israël, menaçant : si vous acceptez la Thora, c'est bien ; et sinon là – sous la montagne – ce sera votre tombeau !

(traité Chabbat, *ibid.*)

Questionnement

Cette aggada dévoile un aspect important de l'événement du Sinaï. En ce moment capital où, pour ainsi dire, Hachem va à leur rencontre, après tous les miracles qui se sont produits à la sortie d'Égypte, après la Déchirure de la mer Rouge et la victoire sur Āmaleq, en ce moment d'amour intense, il n'y a pas moyen d'échapper à ce qui est maintenant sur le point de se réaliser. C'est comme si la montagne elle-même les empêchait de s'échapper.

Pourquoi Dieu devait-il contraindre Israël, pourquoi leur ôter la liberté de choix ?

Le Maharal de Prague⁵⁹ explique que la contrainte était nécessaire parce que l'événement n'était pas un événement quelconque de plus dans l'histoire humaine, aussi important soit-il. Il s'agit d'un événement véritablement fondateur de l'histoire ; de même que l'homme ne peut choisir de respirer ou non pour vivre, de même les Hébreux au Sinaï n'ont pas le choix d'accepter ou non d'être le peuple de Dieu. C'est à cette fin qu'ils ont été créés, eux et l'univers entier.

⁵⁹. *Gour Arye* sur ce verset, *Netzah Yisrael*, chapitre 11 et *Tiféret Yisrael* chapitre 32.

יִהְיֶה וְתָרַס סִינַי עָשָׁן כָּלֹו מִפְּנֵי אֲשֶׁר
 יֵרֵד עָלָיו יְיָ בְּאֵשׁ וַיַּעַל עָשָׁנוֹ
 כְּעָשָׁן הַכֹּבֵשֶׁן וַיִּחַרְדַּר כָּל־הָהָר
 מְאֹד :

יִהְיֶה וְתוֹרָא דְסִינַי תְּנִן כְּלִיָּה
 מִן קָדָם דְּאֶתְגַּלִּי עֲלוּהִי יְיָ
 בְּאִישְׁתָּא וְסִלִּיק תְּנִיָּה
 כְּתִנְנָא דְאֶתוּנָא וְזַע כָּל
 טוֹרָא לְחֻדָּא :

(18) Or, le mont Sinaï était tout fumant, parce qu’Hachem y était descendu dans le feu et sa fumée montait comme la fumée d’une fournaise et la montagne tout entière tremblait violemment.

Rachi	רש"י
<p>(18) TOUT FUMANT. Le mot <i>ăchan</i>, la lettre <i>chin</i> étant ponctuée ici d'un <i>patah</i>, n'est pas un substantif mais un verbe : « fumait », comme <i>amar</i> (« disait »), <i>chamar</i> (« gardait »), <i>chamă</i> (« écoutait »). D'où le Targoum : « le mont Sinaï fumait », et non : « en fumée ».</p> <p>Toutes les autres fois, le mot <i>ăchan</i> dans la Thora est un substantif, parce que vocalisé avec un <i>qamatz</i>.</p>	<p>(יח) עָשָׁן כָּלֹו. אֵין עָשָׁן זֶה שֵׁם דְּבַר, שְׁהָרִי נִקּוּד הַשֵּׁי"ן פִּתְ"ח, אֶלָּא לְשׁוֹן פִּעֵל, כְּמוֹ אָמַר, שָׁמַר, שָׁמַע, לְכַף תְּרַגְמוֹ 'תִּנֵּן כְּלִיָּה' וְלֹא תְרַגֵּם תְּנִנָּא. וְכָל עָשָׁן שֶׁבְּמִקְרָא נִקּוּדִים קָמִץ מִפְּנֵי שֶׁהֵם שֵׁם דְּבַר :</p>

Éclaircissement

La fumée comme substantif désigne le nuage de vapeurs chaudes et de gaz de combustion mêlés de particules solides émis par un feu. En hébreu, le mot *ăchan* est alors toujours vocalisé avec deux *qamatz* : עָשָׁן. Ici, le mot est vocalisé* avec un *patah* sous le *chin*, ce qui prouve, dit Rachi, qu'il s'agit d'un verbe. La traduction exacte du verset devrait

* Par la Massora, la tradition de lecture de la Thora orale (NdT).

donc être : « le mont Sinaï fumait tout entier... » et pas seulement à son sommet mais chaque pouce de terrain émettait de la fumée.

Rachi appuie de plus sa lecture sur le Targoum qui, contrairement à toutes les autres occurrences du mot qu'il traduit par « fumée », traduit ici : « fumait ».

Questionnement

Le verbe implique une action tandis que le substantif décrit un état de fait. Ce qui signifie que la parole de Dieu n'est pas seulement une manifestation extérieure, mais pénètre celui qui reçoit la parole qui en devient tout transformé.

Rachi	רש"י
<p>LA FOURNAISE. À chaux. Serait-ce comme ce genre de fournaise et pas davantage ? Aussi le texte ajoute-t-il : « et la montagne brûle en flamme jusqu'au cœur du ciel » (Deutéronome IV, 11). Et pourquoi est-il question ici d'un four à chaux ? C'est pour satisfaire l'oreille avec ce qu'elle peut entendre. Il donne aux créatures des repères connus. Il en est ainsi de : « Il rugit comme un lion » (Osée XI, 10). Et pourtant, qui a donné sa force au lion si ce n'est Lui, et le texte Le compare au lion ? C'est que nous Le décrivons en le comparant à Ses créatures, afin de satisfaire l'oreille avec ce qu'elle peut entendre. De même dans : « Et Sa voix était comme le son des eaux puissantes » (Ézéchiél XLIII, 2). Et pourtant, qui a donné leurs voix aux eaux si ce n'est Lui, et toi tu Le compares à ses créatures ? C'est pour satisfaire l'oreille.</p>	<p>הַכִּבְשָׁן. שֶׁל סִיד. יְכוּל כִּכְבֹּשׁוֹן זֶה וְלֹא יוֹתֵר, תִּלְמוּד לֹמֵר "בּוֹעֵר בְּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם" (דברים ה, יא). וְמֵה תִּלְמוּד לֹמֵר כִּבְשָׁן, לְשִׁבֵּר אֶת הָאוּזוֹן מֵה שֶׁהִיא יְכוּלָה לְשַׁמּוֹעַ, נוֹתֵן לְבְרִיּוֹת סִמְּן הַנֶּפֶךְ לָהֶם. כִּיּוֹצֵא בּוֹ: "כְּאֶרְיָה יִשְׁאַג" (הושע יא, י), וְכִי מִי נִתֵּן כַּח בְּאֶרֶי, אֶלָּא הוּא, וְהַכְּתוּב מוֹשְׁלוֹ כְּאֶרְיָה? אֶלָּא אָנּוּ מְכַנִּין וּמְדַמִּין אוֹתוֹ לְבְרִיּוֹתָיו כְּדִי לְשִׁבֵּר אֶת הָאוּזוֹן מֵה שִׁיְכוּלָה לְשַׁמּוֹעַ. כִּיּוֹצֵא בּוֹ: "וְקוּלוֹ כְּקוּל מַיִם רַבִּים" (יחזקאל מג, ב), וְכִי מִי נִתֵּן קוּל לַמַּיִם, אֶלָּא הוּא, וְאִתָּהּ מְכַנְּהָ אוֹתוֹ לְדַמּוּתוֹ לְבְרִיּוֹתָיו כְּדִי לְשִׁבֵּר אֶת הָאוּזוֹן (מְכִלְתָּא):</p>

Éclaircissement

La fournaise, c'est, dit Rachi, un four où l'on brûle les pierres pour en faire de la chaux et c'est le cas pour chaque occurrence du mot dans la Thora (voir Rachi sur Genèse XIX, 28). C'est une installation bien connue du public et qui dégage une fumée abondante.

Rachi oppose à ce verset un autre verset ; il est dit ici que la montagne fumait comme la fumée de la fournaise – et pas davantage, alors qu'en Deutéronome IV, 11 le texte dit que « la montagne brûle en flamme jusqu'au cœur du ciel » ce qui suppose une fumée bien plus dense que celle d'une simple fournaise. Pourquoi la Thora s'est-elle donc servie ici d'une comparaison qui minimise l'intensité du phénomène ?

Rachi explique que, pour décrire des phénomènes divins, la Thora préfère user de descriptions familières et facilement compréhensibles afin que l'on puisse se représenter, au moins en partie, la puissance de l'événement, même si cela doit réduire l'impression par rapport à la réalité. Il est impossible à l'homme de saisir et de comprendre Dieu intellectuellement ni même de se Le représenter (l'oreille ne peut pas entendre) ; il faut donc réduire le discours afin de mettre les choses à la portée de son intelligence et lui permettre d'en avoir une quelconque notion.

En Deutéronome, Moïse parle aux témoins de l'événement, alors il peut leur rappeler ce qu'ils ont vu ; mais ici, la Thora s'adresse aux lecteurs de la Thora qui n'ont jamais vu une montagne brûler, aussi use-t-elle d'une comparaison avec un phénomène dont le lecteur a pu avoir connaissance.

Cette chose est démontrée par comparaison avec des versets décrivant la voix de Dieu comme le rugissement du lion ou le tumulte des eaux déchaînées. Or, ce sont là des créatures de Dieu et toutes leurs forces ne procèdent que de Lui. S'imaginerait-on que leur force serait supérieure à la Sienne ? C'est que le verset se contente d'une comparaison compréhensible à l'homme.

« Satisfaire l'oreille » traduit une expression que l'on a l'habitude de lire en vocalisant la lettre *chin* comme *sin* ; *lésaber* signifie rendre

plausible, pensable. C'est la lecture traditionnelle. Il existe aussi une lecture plus récente qui retient la prononciation *chin*, ce qui donne le verbe « briser » à la forme intensive (*piel*), *léchaber*. On dirait alors qu'il faut briser la barrière qui bouche l'oreille, entraîner l'oreille à entendre ce qu'elle a du mal à admettre ou à accepter, c'est-à-dire formuler les choses de telle sorte qu'elles soient audibles.

Questionnement

C'est le sens profond de l'expression traditionnelle : « la Thora parle le langage des hommes. » La Thora qui est tout entière spirituelle au degré le plus élevé et qui traite des vérités absolues a été écrite de manière particulière, de sorte qu'elle est compréhensible à tous en simple lecture. Certes, la Thora possède soixante-dix visages et les niveaux infinis de sens superposés y reflètent la sagesse divine qui a présidé à sa composition. Mais ils ne suppriment pas le sens simple accessible à tous les hommes. Elle est tout à la fois et simultanément divine et compréhensible pour l'homme.

Ce principe que Rachi nous enseigne doit être gardé en mémoire. Dans toute la Thora, la référence à Dieu est faite de sorte que l'homme puisse toujours en comprendre si peu que ce soit.

יֵשׁ וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וַתִּזְנַק
 וַתִּקְרַח לְחֹדָא מֹשֶׁה מִמְּלִיל
 וּמִן קָדָם יי מתעני ליה
 בְּקוֹל:
 יֵעֲנֶנּוּ בְּקוֹל:

(19) Le son du chofar allait et gagnait beaucoup en puissance ; Moïse parlera et Dieu lui répondra dans une voix.

Rachi	רש"י
(19) ALLAIT ET GAGNAIT BEAUCOUP EN PUISSANCE. D'habitude, lorsqu'un homme sonne de la trompe, le son va faiblissant avec le temps. Ici, il « allait et gagnait beaucoup en puissance ». Et pourquoi cela d'emblée ? Pour satisfaire leurs oreilles de ce qu'ils peuvent entendre.	(יט) הוֹלֵךְ וַתִּזְנַק מְאֹד. מְנַהֵג הַדְּיוּט כֹּל זְמַן שֶׁהוּא מְאַרִיךְ לְתַקוּעַ קוֹלוֹ מִחֲלִישׁ וְכוּהָה, אֲבָל כָּאֵן הוֹלֵךְ וַתִּזְנַק מְאֹד. וְלָמָּה כִּף מִתְחַלֵּה, לְשִׁבֵר אֲזוּנֵיהֶם מֵה שִׁיכּוּלִין לְשִׁמוּעַ (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

L'expression du verset aurait pu se lire *holekh véhazaq méod*, ce qui aurait dû se traduire par « allait très fort », un son puissant et constant dans sa puissance. Mais le verset ne porte pas *hazaq*, mais *hazeq*, qui est un verbe au mode intensif qu'il faut traduire par « se renforcer », « gagner en puissance ». Ce phénomène est contraire à celui d'un homme qui sonne du cor, qui commence puissamment et va faiblissant.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi commencer faiblement pour se renforcer progressivement ? Pourquoi ne pas commencer d'emblée par un son puissant ? Rachi répond : afin d'accoutumer l'oreille à entendre. On ne peut entendre brutalement un son trop puissant, qui

littéralement nous assourdit. Il faut commencer doucement et, augmentant par paliers, permettre à l'oreille de s'adapter à mesure que l'intensité du son augmente.

Questionnement

Rachi enseigne ici un grand principe concernant le psychisme des hommes et la compréhension des processus qu'ils traversent. Il faut savoir être attentif à leur état et le respecter et ne pas exiger d'eux de parvenir d'un seul coup à un niveau élevé. C'est-là une instruction précieuse en particulier pour les éducateurs et les instructeurs qui ont à charge de faire progresser les enfants qui leur sont confiés. Les processus intellectuels et spirituels prennent leur temps et ne s'effectuent pas par des élans soudains. C'est par nature que les progrès sont prudents, chaque étape devant être vérifiée et éprouvée avant d'être admise et intériorisée.

Il y a là aussi une allusion à l'histoire d'Israël à venir. Il devra traverser des processus et la Thora fera progressivement son œuvre, le peuple allant et progressant à son rythme. Au temps de Josué et des juges, l'état du peuple était à la mesure de ses dirigeants. Lorsque le dirigeant était proche de Dieu, il parvenait à élever l'esprit du peuple ; mais lorsque le dirigeant s'éloignait de Dieu, le peuple s'éloignait de Lui tout autant. Néanmoins, avec le temps, la Thora faisait son œuvre et le peuple se rapprochait de Dieu. Même durant les années d'exil, alors que la prophétie avait cessé et que les miracles n'intervenaient plus au quotidien de l'existence, le peuple resta attaché à la Thora et aux *mitzvoth* d'un lien allant et se renforçant, « gagnant beaucoup en puissance ».

Or, ce n'est pas seulement sur Israël que la Thora exerce son influence. Depuis le temps de la Révélation, le monde abandonne tout doucement la voie de l'idolâtrie et se civilise, les valeurs morales s'instillent et agissent progressivement, à dose infinitésimale d'abord et de manière de plus en plus forte, « gagnant beaucoup en puissance » par rapport au temps de l'Antiquité.

Rachi	רש"י
<p>MOÏSE PARLERA. Quand Moïse parlait et faisait entendre les Commandements à Israël – qui n’a entendu de la bouche de la Vaillance que : « Je suis... » et : « Tu n’auras pas... » (<i>infra</i> XX, 2 et 3) – le Saint béni soit-Il l’aidait en lui donnant la force d’amplifier sa voix et de la faire entendre.</p>	<p>מֹשֶׁה יְדַבֵּר. כְּשֶׁהָיָה מֹשֶׁה מְדַבֵּר וּמְשַׁמְעֵי הַדְּבָרוֹת לְיִשְׂרָאֵל, שֶׁהָרִי לֹא שָׁמְעוּ מִפִּי הַגְּבוּרָה אֲלֵא "אֲנִכִּי" וְ"לֹא יִהְיֶה לְךָ" (מכות כד ע"א), וְהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְסִיעוֹ לְתַתּוֹ בּוֹ כֹחַ לְהִיּוֹת קוֹלוֹ מְגַבִּיר וְנִשְׁמָע (מכילתא, עיי"ש):</p>

Éclaircissement

Bien que le peuple ait demandé d’entendre les choses directement de la bouche de Dieu et non de la bouche d’un messager (voir ci-dessus, verset 9), confronté à la réalité le peuple s’avouera incapable de supporter l’intensité de l’expérience. Il demandera à Moïse (ci-dessous, xx, 15) : « parle toi avec nous et que ne nous parle pas Hachem de peur que nous mourions ». Les Sages ont expliqué que les Hébreux ont entendu les deux premiers commandements (« Je suis... » et « Tu n’auras pas... ») de la Bouche divine et les huit autres de la bouche de Moïse qui leur transmettait les commandements de Dieu.

Rachi explique donc que le verset disant « Moïse parlera » ne fait référence qu’aux commandements que les Hébreux entendront de la bouche de Moïse après avoir entendu les deux premiers de la Bouche de Dieu et qu’ils auront demandé que cela cesse.

Rachi poursuit, expliquant la suite du verset : « Dieu lui répondra dans une voix ». *Laānot* ne signifie pas seulement « répondre » (comme traduit ici selon l’usage habituel ». Cela veut dire aussi faire référence à ce qui a été dit⁶⁰. Cela est étrange, car Moïse ne parle pas de lui-même. Il répète ce que Dieu lui a dit et ce n’est pas Dieu qui répète les paroles de Moïse ! Le texte aurait dû dire par conséquent :

⁶⁰. Proclamation à haute voix : « ils prendront la parole et déclareront : nos mains n’ont pas versé ce sang » (Deutéronome XXI, 7) ; témoignage : « tu ne répondras pas contre ton prochain en témoin de mensonge » (ci-dessous xx, 12).

« Dieu parle et Moïse répète ». Rachi explique : le verset nous apprend que Dieu renforçait la voix de Moïse.

Rachi	רש"י
<p>RÉPONDRA DANS UNE VOIX. Il lui a répondu au sujet de la voix, comme dans : « qui répondra par le feu » (I Rois XVIII, 24), c'est-à-dire au sujet du feu, pour le faire descendre.</p>	<p>יַעֲנֵנוּ בְּקוֹל. יַעֲנֵנוּ עַל דְּבַר הַקּוֹל, כְּמוֹ "אֲשֶׁר יַעֲנֵה בְּאֵשׁ" (מלכים א יח, כד), עַל דְּבַר הָאֵשׁ לְהוֹרִידוֹ:</p>

Éclaircissement

Rachi poursuit son commentaire précédent, expliquant pourquoi la Thora se sert ici du verbe qui signifie habituellement « répondre ». La parole de Moïse ne reste pas « en l'air ». Dieu n'est pas non plus absent de la scène. Il prend en charge la parole de Moïse au travers de la voix, la renforçant⁶¹.

Rachi appuie son commentaire sur un usage similaire du verbe, par Élie, au mont Carmel. Il lance un défi aux prophètes de Baal. Élie a construit un autel, y a placé les bois, y a déposé un taureau mais n'y a pas mis le feu. De même firent les prophètes de Baal ; Élie les interpelle et leur dit : vous invoquerez le nom de votre dieu et j'invoquerai, moi, le Nom d'Hachem. Le Dieu qui répondra – c'est-à-dire : qui réagira – par le feu, c'est Lui Dieu ! »

Questionnement

Rachi prend ici les devants, expliquant le verset comme se référant à des événements qui ne se produiront en fait que plus tard. Sans son commentaire, nous aurions cru qu'après que les Hébreux eurent demandé de ne plus entendre Dieu parler et de n'entendre que Moïse, ils n'entendirent plus du tout Dieu. Mais tel n'est pas le cas.

⁶¹. D'après *Baer Hétev*.

L'événement continue d'être impressionnant parce que la parole de Moïse est miraculeusement amplifiée par « réponse » divine.

Il faut savoir que le peuple n'a pas entendu les deux premiers commandements comme un homme entend le discours de son interlocuteur. Ce niveau de prophétie n'a été atteint que par Moïse. Lors des deux premiers commandements le peuple est parvenu à un haut niveau de phénomène prophétique, intériorisant les paroles, ce qui est considéré comme s'ils avaient entendu. L'importance des deux premiers commandements tient au fait qu'ils contiennent le principe de la foi en Dieu et celui de l'interdiction de l'idolâtrie. Israël a intériorisé aussi les autres commandements, portés par la voix de Moïse miraculeusement amplifiée, mais à un degré moindre que les premiers.

שִׁי כַּ וַיֵּרֶד יְיָ עַל-הַר סִינַי כּ וְאֶתְנַלֵּי יְיָ עַל טוֹרָא
 דְּסִינַי לְרִישׁ טוֹרָא וּקְרָא יְיָ אֶל-רֹאשׁ הַהָר וַיִּקְרָא יְיָ לְמֹשֶׁה
 לְמֹשֶׁה לְרִישׁ טוֹרָא וּסְלִיק מֹשֶׁה:
 אֶל-רֹאשׁ הַהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה:

(20) Hachem descendit sur le mont Sinai, vers la cime de la montagne, et Hachem appela Moïse vers la cime de la montagne, Moïse monta.

Rachi	רש"י
(20) HACHEM DESCENDIT SUR LE MONT SINAI. Serait-ce qu'Il est vraiment descendu sur lui ? Aussi le texte précise-t-il : « depuis le ciel j'ai parlé avec vous » (<i>infra</i> xx, 19). Ceci nous apprend qu'Il a incliné les cieux supérieurs et inférieurs et qu'Il les a étendus sur la montagne comme un drap sur le lit. Le trône divin est alors descendu sur eux.	(כ) וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי. יְכוּל יֵרֵד עָלָיו מִמַּשׁ, תְּלַמִּיד לֹזְמַר: "כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם" (להלן כ, יט), מְלַמֵּד שֶׁהַרְכִּין שָׁמַיִם עֲלִיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים וְהִצִּיעָן עַל גְּבֵי הָהָר, כְּמַצָּע עַל הַמִּטָּה, וַיֵּרֵד כֶּסֶף הַכְּבוֹד עֲלֵיהֶם (מְכִילֵתא):

Éclaircissement

Il n'est pas nécessaire de dire que Dieu, incorporel, n'a ni forme ni image. L'expression : Dieu descendit sur le mont Sinai ne peut être entendue en un sens littéral de mouvement matériel. D'autant plus qu'il existe un verset explicite où Dieu affirme : « que c'est du ciel que Je vous ai parlé » et non depuis la terre. La Révélation divine, explique Rachi, s'est effectuée par la descente du Trône de Gloire qui représente la Royauté divine ; autrement dit, la descente de Dieu sur le mont Sinai signifie la manifestation de la souveraineté de Dieu dans le monde.

Pour résoudre la contradiction entre les versets, Rachi explique que Dieu a fait descendre les cieux sur terre, parlant simultanément depuis le ciel et depuis la terre. Pour la signification de tout ceci, voir le Questionnement.

_____ **Questionnement** _____

Dire que Dieu parle depuis le ciel, c'est dire qu'Il demande aux hommes de s'élever à un niveau céleste ; de vivre d'après le critère de la vérité divine absolue. Dire que Dieu descend et parle depuis la terre, ce serait affirmer qu'Il n'exigerait des hommes rien qui dépasserait leurs possibilités terrestres⁶².

Rachi ne renonce ni à la première ni à la seconde idée : Dieu a parlé simultanément depuis le ciel et depuis la terre. Dieu ne cède pas à l'homme et exige de lui l'effort de l'élévation au niveau où Il l'attend. Il lui parle depuis le ciel afin que l'homme puisse aspirer à s'élever vers les hauteurs spirituelles. Mais ce ciel est « descendu sur terre ». Dieu connaît sa créature et ses faiblesses. Il tient compte de la terrestrialité de l'homme, dont l'ascension sera donc progressive, pas à pas. Il n'est certes pas demandé à l'homme d'être un ange. Mais en même temps, il lui est défendu de n'être qu'une bête. C'est corps et âme que l'homme doit servir Dieu, réalisant Sa volonté.

⁶². Ainsi le christianisme se représente le fait que Dieu se serait fait homme pour prendre sur lui par grâce les péchés des hommes – qui accèdent au salut par la grâce de la communion et de la foi en cette incarnation.

כא וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה רֵד הָעֵד
 כֹּא וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה חוֹת
 אֲסִיִּיד בְּעַמָּא דְלָמָא
 בְּעַם פֶּן־יִתְרָסוּ אֶל־יְיָ לְרֵאוֹת
 וַיְפַגְרוּן קֶדֶם יְיָ לְמַתְּנֵי
 וַיִּפּוֹל מִנְהוֹן סָגִי:
 וְנָפַל מִמֶּנּוּ רַב:

(21) et Hachem lui dit : « Descends et porte témoignage au peuple, de crainte qu'ils n'outrepassent vers Hachem pour voir et en tomberait beaucoup.

Rachi

רש"י

(כא) הַעֵד בְּעַם. הִתְרַה בָּהֶם שְׁלֵא
 אvertis-les pour qu'ils ne montent pas
 לְעֵלוֹת בָּהֶר:
 sur la montagne.

Éclaircissement

« Porter témoignage » ne peut s'entendre ici au sens propre. Cela veut dire « avertis-les »⁶³.

Questionnement

L'avertissement a lui-même valeur de témoignage, car si le « prévenu » est déféré au tribunal pour n'avoir pas tenu compte de l'avertissement, il faudra d'abord prouver que l'avertissement avait été effectué en bonne et due forme : avertissement de ce qu'il fallait

⁶³. De même Rachi explique-t-il (Genèse XLIII, 3) : « l'homme nous a prévenus, disant... ». En effet, un avertissement, au sens juridique du terme, se fait devant témoins – et même par les témoins. De même (Deutéronome XXX, 19) : « j'en prends à témoin », « descends, témoigne... »

De même dira-t-on (ci-après XXI, 29) : « et on aura témoigné de lui auprès de son propriétaire » (le propriétaire a été dûment averti du comportement agressif de son animal).

ne pas faire, et avertissement de la sanction encourue en cas de transgression.

Rachi	רש"י
DE PEUR QU'ILS N'OUTREPASSENT, ETC. Pour qu'ils ne compromettent pas leur statut, dans le désir qui les porte à voir Hachem, et qu'ils s'approchent de la montagne.	פֶּן יִהְרָסוּ וּגְוִי. שְׁלֵא יִהְרָסוּ אֶת מִצְבְּחַם עַל יְדֵי שְׂתֵאֲוֹתָם אֶל ה' לְרֵאוֹת וַיִּקְרְבוּ לְצַד הַהָר:

Éclaircissement

Voir ci-dessous.

Rachi	רש"י
ET EN TOMBERAIT BEAUCOUP. Autant il en tomberait, et même s'il n'en tombait qu'un seul, il compterait pour moi « beaucoup ».	וְנָפַל מִמֶּנּוּ רַב. כֹּל מֵה שְׂיִפּוּל יִמָּה, וְאֶפְלוּ הוּא יְחִידִי, חֲשׁוּב לְפָנַי רַב (מְכִילָתָא):

Éclaircissement

Le verset débute au pluriel : « qu'ils ne se précipitent » et poursuit immédiatement au singulier : « en tomberait », pour finir avec un terme singulier, « beaucoup », ayant valeur de pluriel⁶⁴ !

Rachi explique que si beaucoup se précipitent, cela ne signifie pas que tous mourraient, car dès que le premier tomberait, les autres s'arrêteraient et reflueraient. Cela explique le passage du pluriel initial au singulier qui le suit, mais alors pourquoi « beaucoup », ce qui laisse entendre que beaucoup tomberaient (et le verbe devrait, grammaticalement, être au pluriel) ? C'est que, dit Rachi, même s'il n'en tombait qu'un, il aurait aux yeux d'Hachem beaucoup de prix.

⁶⁴. D'après *Naḥalat Ya'āqov*.

Questionnement

Il faut souligner que c'est parce que l'individu unique qui tomberait, fait partie intégrante d'un ensemble qu'il a, à lui seul, valeur de pluriel. L'importance de chacun tient à celle de l'ensemble et toute atteinte à l'un, atteint aussi l'ensemble tout entier.

Rachi	רש"י
N'OUTREPASSENT. (Littéralement : « ne détruisent ») Toute destruction disjoint les éléments de la construction. De même, ceux qui s'écartent du statut de l'humain compromettent ce statut.	יְהָרְסוּ. כָּל הַרִיסָה מִפְּרֻדָּת אֲסֵפֶת הַבְּנִין, אִף הַנִּפְרָדִין מִמְצֵב אֲנָשִׁים הוֹרְסִים אֶת הַמְצֵב:

Éclaircissement

Ce verset est particulièrement difficile à rendre en français. En effet, le verbe utilisé par le texte implique le renversement de la barrière, sa destruction sous la poussée d'une foule qui veut se rapprocher de Dieu. L'intention du verset est d'exprimer la crainte que des personnes d'Israël cherchent à s'approcher trop de la montagne. La Thora a choisi de se servir d'un verbe qui signifie « détruire » pour mettre en évidence que le non-respect des normes et des bornes détruit l'édifice dont la stabilité est fondée sur l'assemblage harmonieux de ses éléments.

Israël entourait la montagne comme une ceinture humaine. Quiconque abandonne sa place au sein de l'ensemble pour aller au-delà de sa limite détruit l'édifice humain.

Questionnement

Nous trouvons là une allusion à la gravité de l'attitude des personnes qui abandonnent leurs camarades pour aller plus loin, plus haut, qu'ils ne doivent. C'est là une prétention destructrice ! Il n'est pas bon, pour l'homme, d'outrepasser ses limites véritables et de se mettre en déséquilibre à un niveau qui n'est pas le sien.

כב וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּזְנָשִׁים אֶל־יְיָ כב וְאִם קָהֲנָא דְקָרִיבִין
 לְשִׁמְשָׁא קָדָם יְיָ יִתְקַדְּשׁוּן לְשִׁמְשָׁא קָדָם יְיָ יִתְקַדְּשׁוּן
 דְלִמָּא יִקְטוּל בְּהוֹן יְיָ: דְלִמָּא יִקְטוּל בְּהוֹן יְיָ:

(22) Et même les cohanim, qui s'approchent d'Hachem, se sanctifieront ; de peur qu'Il n'en brise. »

Rachi

רש"י

(22) **ET MÊME LES COHANIM.** Y compris אֶף הַבְּכוֹרוֹת (כב) וְגַם הַכֹּהֲנִים. אֶף הַבְּכוֹרוֹת
 les premiers-nés qui étaient chargés du שְׁהַעֲבֹדָה בָּהֶם (זְבָחִים קָטוֹ ע"ב, שְׁהַעֲבֹדָה בָּהֶם (זְבָחִים קָטוֹ ע"ב,
 service. עי"ש):

Éclaircissement

Qui sont les cohanim mentionnés ici ? Aharon et ses fils n'ont pas encore été promus au service suprême. Cela ne se produira qu'après la faute du veau d'or !

Jusque-là, c'étaient les aînés de chaque famille qui assumaient cette prérogative, y compris dans le sanctuaire.

Rachi

רש"י

QUI S'APPROCHENT D'HACHEM. Pour הַנִּזְנָשִׁים אֶל ה'. לְהִקְרִיב קָרְבָּנוֹת, הַנִּזְנָשִׁים אֶל ה'. לְהִקְרִיב קָרְבָּנוֹת,
 présenter les sacrifices. Eux non plus ne אֶף הֵם אֶל יִסְמְכוּ עַל חִשְׁבֹּתָם אֶף הֵם אֶל יִסְמְכוּ עַל חִשְׁבֹּתָם
 se prévaudront pas de leur privilège לעלות: לעלות:
 pour monter.

Éclaircissement

On ne peut dire qu'il leur aurait été permis de s'approcher du mont Sinaï, puisque le verset vient précisément le leur interdire ! Ces cohanim, explique Rachi, ont l'habitude de s'approcher du service

divin lors du culte sacrificiel. Qu'ils prennent garde à ne pas se croire autorisés de ce fait à passer outre.

_____ Questionnement _____

Jusqu'à la construction du sanctuaire, il était permis d'offrir des sacrifices en tout lieu et ceux qui en avaient la prérogative étaient les fils aînés de chaque famille. C'est pour cela qu'ils sont désignés ici par l'expression : « qui s'approchent d'Hachem. » La Michna (Zévaïm 112b) énonce : « tant que le sanctuaire n'avait pas été dressé, les hauts-lieux étaient permis et le culte était célébré par les aînés. »

Rachi

רש"י

<p>SE SANCTIFIERONT. Se tiendront prêts à tenir leur fonction.</p>	<p>יְהִיוּ מְזוּמָנִים לְהִתְיַצֵּב עַל עֲמָדָם:</p>
---	--

_____ Éclaircissement _____

N'était le commentaire de Rachi, nous aurions cru que les aînés s'étaient vus ordonner une certaine action de sanctification (non précisée) afin qu'il leur soit permis de gravir la montagne. Ce qui contredirait le reste du verset qui vient précisément interdire cela. Rachi explique donc que cette préparation de sainteté consiste précisément à rester en place.

_____ Questionnement _____

Mais que serait donc une sainteté qui consisterait à rester sur place ? C'est qu'il n'y a pas de plus grande vertu pour l'homme que de connaître sa place et d'agir à la mesure de ses moyens. C'est exactement ce qu'Hachem demande à chacune de ses créatures. Plus tard, la Thora nous fera part de la grave faute de Nadav et d'Avihou qui n'auront pas su tenir leur rang et auront cherché à s'approcher au-delà de ce qui leur était alors dévolu, provoquant ainsi un grand malheur pour eux-mêmes et pour Israël.

Rachi**רש"י**

DE PEUR QU'IL N'EN BRISE. Qu'il n'en fasse mourir ce qui ferait une brèche au milieu d'eux.

פֶּן יִפְרֹץ. לְשׁוֹן פְּרֻצָה, יִהְרֹג בָּהֶם וַיַּעֲשֶׂה בָּהֶם פְּרֻצָה:

Éclaircissement

Le verset met en en garde : quiconque d'entre les cohanim, c'est-à-dire des fils aînés de chaque famille investis jusque-là de cette charge, monterait sur la montagne sera passible de mort. La Thora use du verbe *yifrotz*, qui signifie faire une brèche dans une muraille ou dans une barrière, mais qu'on ne rencontre pas s'agissant d'hommes. Rachi explique que la mort d'une personne d'Israël est comme une brèche dans le tissu uni de la collectivité d'Israël.

Questionnement

D'où l'on voit qu'Israël est une entité une et unie ; une sanction frappant un individu touche la collectivité d'Israël tout entière.

כִּנ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְיָ לֹא־יִוָּכַל
 הָעָם לָעֲלֹת אֶל־הָרַ סִינַי
 כִּי־אַתָּה הִעַדְתָּהּ בְּנֹנֹ לֵאמֹר
 הִנְבִּיל אֶת־הָהָר וְקִדְשָׁתוּ:

כִּנ וַאֲמַר מֹשֶׁה קְדָם יְיָ לֹא
 יִכּוֹל עַמָּא לְמַסַּק לְטוֹרָא
 וְדַסִּינַי אָרִי אֶת אֶסְתִּידָתָּ
 בְּנָא לְמִימַר תַּחִּים וְת
 טוֹרָא וְקִדְשָׁתוּ:

(23) Moïse dit à Hachem : « Le peuple ne pourra pas monter sur le mont Sinaï, puisque tu nous as avertis par ces paroles : “Délimite la montagne et sanctifie-la !” »

Rachi	רש"י
(23) LE PEUPLE NE POURRA PAS. Je n'ai pas besoin de les avertir, car cela fait trois jours qu'ils sont prévenus soumis. Ils ne pourront pas monter, car ils n'en ont pas le droit.	(כג) לא יוכל העם. אינני צריך להעיד בהם שהרי מותרין ועומדין הם היום שלשת ימים, ולא יוכלו לעלות שאין להם רשות:

Éclaircissement

« Le peuple ne pourra pas » ne signifie pas qu'il en serait physiquement incapable. Il va de soi qu'il le peut. Rachi explique que « il ne pourra pas » signifie « il n'en a pas le droit », puisque cela lui a déjà été interdit.

Au verset 12 ci-dessus, Moïse a été chargé d'instruire le peuple de se garder de gravir la montagne. Or, voici que Dieu lui répète cette même consigne. Moïse prétend que cette répétition est inutile.

Questionnement

Moïse, dans sa grandeur, considère l'interdiction comme une chose concrète, générant comme une impossibilité réelle.

Les commentateurs s'interrogent : comment Moïse a-t-il osé contredire Dieu, Lui faisant savoir que Son commandement était somme toute inutile, au point qu'il a fallu que Dieu le réitère.

Mais il est évident que Moïse était prêt à descendre. La Thora n'a rien voulu d'autre qu'exprimer la pensée de Moïse. Dans l'absolue simplicité de son acquiescement à la volonté divine, Moïse s'étonne : ils ne peuvent vraiment pas !? En effet, pour un juste, il n'y a pas de différence entre ce qu'il pense et ce qu'il dit. C'est pourquoi la Thora a formulé son étonnement comme s'il l'avait explicitement énoncé⁶⁵.

⁶⁵. Ce sujet a été traité en détail par mon père ל"ט in son ouvrage *Hegyoné Mochè sur le Talmud*, 2^{ème} partie *in fine*, dans le texte intitulé : « Définition de la *chlémouth* ».

כַּד וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְיָ לְךָ-יֵרֵד
 וְעִלִּיתָ אִתָּהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ
 וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל-יְהִרְסוּ
 לְעֵלֹת אֶל-יְיָ פֶן-יַפְרִיץ-בָּם :

כַּד וַאֲמַר לֵיהּ יְיָ אֵיזִיל חוֹת
 וְתַסֵּק אֶת וְאַהֲרֹן עִמָּךְ
 וְכֹהֲנֵיךָ וְעַמָּא לָא יַפְגְּרוּן
 לְמַסַּק לְקִדְמָא יְיָ דְלִמָּא
 יִקְטוּל בְּהוֹן :

(24) Hachem lui dit : « Va, descends, puis tu monteras, toi, et Aharon avec toi. Et les cohanim et le peuple qu'ils ne s'aventurent pas à monter vers Hachem, de peur qu'il ne fasse brèche en eux. »

Rachi	רש"י
(24) VA, DESCENDS. Et avertis-les une seconde fois. Car on doit mettre en garde avant l'action, et répéter l'avertissement au moment de l'action.	(כד) לך ירד. והעזר בהם שנית, שמזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה (מכילתא, פדעת רבי):

Éclaircissement

Dieu ordonne à Moïse « va, descends ! » mais sans préciser pourquoi. Rachi comprend que la chose est liée au commandement précédent, formulé en termes semblables : « descends, témoigne... » (ci-dessus verset 21). Moïse s'étant montré récalcitrant, considérant cette insistance comme superflue, Dieu réitère son commandement : « va, descends, et fais ce que Je t'ai dit ! »

Questionnement

Pourquoi Dieu n'a-t-il pas accepté l'argument de Moïse. Dieu fait savoir à Moïse que c'est sa valeur même qui le rend incapable de comprendre comment il est matériellement possible à l'homme de

transgresser un interdit. Chez les hommes « normaux », il est nécessaire de rappeler les règles.

Et pourquoi le verset ne formule-t-il pas explicitement l'objectif de la descente ? C'est parce que Dieu s'adresse à Moïse par allusion : le fait que tu n'aies pas compris la nécessité d'une mise en garde supplémentaire tient au niveau élevé où tu te situes. Il faut que tu descendes de ce niveau, que tu te rapproches du peuple pour mieux comprendre ce qu'il est et ce qu'il lui faut. « Va, descends ! »

Rachi	רש"י
<p>TU MONTERAS, TOI ET AHARON AVEC TOI, ET LES COHANIM. Se pourrait-il qu'ils soient aussi avec toi ? Aussi le texte précise-t-il : « tu monteras, toi ». C'est dire que tu formes une partition pour toi, qu'Aharon en forme une pour lui, et les cohanim en forment une pour eux. Moïse s'est approché de plus près qu'Aharon, et Aharon de plus près que les cohanim. Quant au peuple, qu'il ne franchisse pas ses barrières pour monter vers Hachem !</p>	<p>וְעֲלִיתָ אִתָּהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים. יכול אף הם עמו תלמוד לומר וְעֲלִיתָ אִתָּהּ. אמור מעתה אתה מְחִיצָה לְעֲצָמְךָ וְאַהֲרֹן מְחִיצָה לְעֲצָמוֹ וְהַכֹּהֲנִים מְחִיצָה לְעֲצָמָם מִשֵּׁה נִגַּשׁ יוֹתֵר מֵאַהֲרֹן וְאַהֲרֹן יוֹתֵר מִן הַכֹּהֲנִים. וְהָעָם כֹּל עֹקֵר אֶל יְהוָה אֵת מִצְבְּכֶם לְעֹלֹת אֵל ה':</p>

Éclaircissement

Lisant le verset simplement et en tenant compte des *ta'amim*, les signes de cantillation ayant valeur de ponctuation, nous aurions pu croire que « tu monteras » se rapporte tant à Moïse qu'à Aharon, tandis que le texte dirait aux cohanim et au peuple « qu'ils ne s'aventurent pas à monter ». Rachi ne lit pas le verset de cette manière. Il maintient les cohanim⁶⁶ dans le premier groupe autorisé à

⁶⁶. Au verset précédent, il avait été question des « cohanim qui s'approchent d'Hachem » et Rachi avait indiqué qu'il s'agit des aînés. Ici, il est question de cohanim, sans précision, et Rachi ne dit rien. Il semble que Rachi admettrait qu'il s'agit de Nadav et Avihou, les fils d'Aharon destinés à la prêtrise, ceci parce qu'il est dit plus loin, à la fin de la paracha de Michpatim (xxiv, 9) : « Moïse, Aharon, Nadav

gravir la montagne, ne laissant que le peuple dans le deuxième groupe « que le peuple ne s'aventure pas... » Il faudrait donc lire le verset comme suit : « tu monteras, toi et Aharon avec toi, et les cohanim. Quant au peuple, qu'il ne s'aventure pas... » Cependant, dans le premier groupe, il y a trois sous-groupes, caractérisés par leur degré de proximité de Dieu : Moïse, Aharon et les cohanim.

Qu'est-ce qui mène Rachi à pratiquer cette classification ? Qu'est-ce qui lui fait dire soudainement que les cohanim font partie du premier groupe ? Et si tel est le cas, pourquoi diviser ce groupe en sous-groupes distinct ?

Si les cohanim devaient être rattachés ici au peuple du point de vue des règles s'appliquant à eux, il n'était pas du tout nécessaire de les mentionner. Il suffisait de dire : « tu monteras, toi, et Aharon avec toi ; et que le peuple ne s'aventure pas... » Mentionner les cohanim à part indique que les règles qui les régissent diffèrent de celles du peuple et qu'ils appartiennent au premier groupe, toi, Aharon avec toi, et les cohanim.

Mais d'autre part, il est impossible de dire que les cohanim seraient les égaux de Moïse à qui un ordre spécifique est donné : « tu monteras, toi », à part. Et on ne peut pas dire non plus que les cohanim seraient les égaux d'Aharon, puisqu'une mention spécifique le concerne : « et Aharon avec toi » et non avec les cohanim⁶⁷.

Donc, Moïse est dans une catégorie à part ; Aharon s'adjoint à Moïse mais sa prophétie et sa compréhension sont d'un degré inférieur à celles de Moïse et c'est pourquoi il appartient aussi à une catégorie à part. Et les cohanim à leur tour, supérieurs au peuple mais inférieurs à Aharon sont aussi dans une catégorie à part.

et Avihou et soixante-dix des anciens d'Israël montèrent. » (D'après *Naḥalat Yaʿqov*.)

⁶⁷. D'après *Naḥalat Yaʿqov*.

Questionnement

Le sens littéral du verset range Aharon avec Moïse et les cohanim avec le peuple, Aharon ayant un certain niveau prophétique, ce qui n'est pas le cas des cohanim. Cependant, leur niveau spirituel était supérieur à celui du peuple ; c'est pourquoi ils ont pu atteindre à un degré de compréhension de l'événement supérieur à celui du reste du peuple.

Rachi	רש"י
<p>DE PEUR QU'IL NE FASSE BRÈCHE EN EUX. Bien que le mot <i>yifrotz</i> soit vocalisé d'un <i>qamatz bref</i>, il ne change pas sa forme grammaticale. Voici la règle : lorsqu'un mot vocalisé d'un <i>malapoum</i> est suivi d'un trait d'union, cette voyelle est remplacée par un <i>qamatz</i> bref.</p>	<p>פֶּן יִפְרֹץ בָּם. אַע"פּ שֶׁהוּא נִקְוֶה חֲטָף קָמֶץ אֵינוּ זֶז מִגְזֵרְתּוֹ, כִּי דָרָךְ כָּל תְּבִיחַ שֶׁנִּקְוֶדְתָּהּ מִלְּאִפּוּם כִּשְׁהִיא סְמוּכָה בְּמִקְוֶה מִשְׁתַּנָּה הַנִּקְוֶה לְחֲטָף קָמֶץ:</p>

Éclaircissement

Au verset 22, le verbe *yifrotz* est vocalisé avec un *holam* (יִפְרֹץ) que les anciens grammairiens – et Rachi – appellent : *malapoum*. Ce même verbe est vocalisé dans notre verset avec un *qamatz* bref que ces mêmes grammairiens appellent *qamatz furtif*⁶⁸ dont la prononciation est « o » comme celle du *holam*, tandis que le *qamatz* normal se prononce « a ».

À quoi est due cette différence de vocalisation ?

Rachi explique qu'elle est provoquée par le trait d'union qui relie le verbe au mot qui le suit יִפְרֹץ־בָּם. Cette note de Rachi appelle quelques remarques préliminaires pour être comprise :

⁶⁸. De nos jours, sont appelées « furtives » les voyelles associées à un *chéva* : *chéva-qamatz* ou *hataf-qamatz* „, *chéva-patah* ou *hataf-patah* et *chéva-ségol* ou *hataf-ségol* „.

- a) Les mots hébreux possèdent tous une syllabe accentuée, marquée par l'accent tonique. Dans la plupart des cas, la syllabe accentuée est la dernière syllabe. Ce cas de figure est appelé *milră* ; dans certains cas, toutefois, la syllabe accentuée est l'avant-dernière, ce cas étant appelé *mileĕl*.
- b) Les cinq voyelles correspondant aux sons « a », « é », « i », « o » et « ou » se répartissent respectivement en voyelles longues ou voyelles brèves, notées par des signes vocaliques différents. Par exemple, le *qamatz* (ֿ) est une voyelle longue, la voyelle brève correspondante étant le *pataĥ* (ֿ).
- c) La vocalisation des consonnes dépend de leur accentuation. Une consonne fermée⁶⁹ accentuée sera vocalisée par une voyelle longue, tandis qu'une consonne fermée non accentuée sera vocalisée par une voyelle brève.
- Des mots reliés par un trait d'union sont considérés grammaticalement comme n'en formant qu'un ; le groupe n'aura donc qu'une seule syllabe accentuée, la plupart du temps la dernière.

Le groupe *pen-yifrotz-bam* (פְּנִיפְרוֹצַבָּם) forme morphologiquement un seul mot. La syllabe accentuée est ici la dernière, *bam* et elle sera donc vocalisée par une voyelle longue (*qamatz*). L'avant-dernière syllabe *rtz* (= רִצ) n'est pas accentuée et portera donc une voyelle brève (=rotz). La voyelle brève correspondant au son « o » est le *qamatz* bref. Au verset 22, la syllabe *rtz* du groupe *pen-yifrotz* est accentuée et sa voyelle est donc longue, c'est-à-dire *holam*⁷⁰.

⁶⁹. Une syllabe est dite « fermée » lorsqu'elle se termine par une consonne et « ouverte » lorsqu'elle s'achève sur une voyelle. Soit, par exemple, le mot הֶסֶד (*hesed*) : la première syllabe (הֶ) s'achève sur le segol (ֿ) et est ouverte ; la deuxième (סֶד) s'achève sur le dalet (ד) et est fermée. Dans le mot מֵאֲדָם (*mé-a-dam*), les deux premières syllabes sont ouvertes et la troisième fermée. L'importance de cette définition peut se résumer dans la règle suivante : une syllabe fermée non accentuée *doit* avoir une voyelle brève. (NdT)

⁷⁰. Le *holam* est considéré comme voyelle longue qu'il soit plein (marqué par un *vav* = חֹלָם) ou défectif (sans *vav* = חֹלֵם).

כה וַיֵּרֵד מֹשֶׁה אֶל-הָעָם וַיֹּאמֶר כֹּה וַנְּחַת מֹשֶׁה לְּוֹת עַמָּא
וַיֹּאמֶר לְהוֹן: ס
אֱלֹהִים: ס

(25) Moïse redescendit vers le peuple et il leur dit.

Rachi	רש"י
(25) IL LEUR DIT. Cet avertissement.	(כה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. הַתְּרָאָה זֶה:

Éclaircissement

Le texte ne dit pas ce que Moïse a dit au peuple. On aurait donc pu imaginer que ce verset introduit ce qui va suivre, le texte des Dix commandements. Il leur dit, deux points, ouvrez les guillemets... Rachi précise : il s'agit de ce qui précède : Moïse a redit au peuple les instructions de mise en garde, ainsi que Dieu le lui avait prescrit.

Questionnement

Pourquoi le texte ne dit-il pas explicitement que Moïse a répété au peuple la mise en garde divine ?

La Thora semble vouloir souligner l'importance de la descente de Moïse vers le peuple et la parole qu'il lui a adressée en ce moment solennel, importance qui projette son ombre sur le contenu du discours devenu comme secondaire par rapport au fait du discours lui-même (voir ci-dessus, le Questionnement de l'expression « va, descends » du verset 24).

כ א וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-
 א וּמִלֵּיל יְיָ יָת כָּל פְּתֻגְמֵי־א
 הָאֱלֹהִין לְמִימְרָ: ס
 הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר: ס

(1) Dieu parla toutes ces paroles, pour dire :

Rachi	רש"י
(1) DIEU (ELOQIM) PARLA. Le nom Eloqim signifie toujours « juge ». Car il existe des préceptes de la Thora où l'homme, s'il leur obéit, obtient une rétribution, et n'est passible, sinon, d'aucune punition. J'aurais pu penser qu'il en fût de même des Dix commandements. Aussi est-il écrit : « Eloqim parla », en tant que juge apte à punir.	(א) וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים. אֵין אֱלֹהִים אֶלָּא דִּין. לְפִי שֵׁישׁ פְּרָשְׁיֹת בְּתוֹרָה שְׂאֵם עֲשָׂאן אָדָם מְקַבֵּל שְׂכָר וְאֵם לְאוּ אִינוּ מְקַבֵּל עֲלֵיהֶם פּוֹרְעָנוּת, יְכוּל אִף עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרֹת כָּה, תְּלַמּוּד לּוֹמֵר: 'וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים', דִּין לְהַפְרֵעַ (מכילתא):

Éclaircissement

Tandis que les occurrences d'autres expressions semblables sont très nombreuses⁷¹, l'expression « Dieu parla... » (*vayédaber Eloqim*) ne figure que trois fois dans la Thora. Elle demande donc à être élucidée, ce à quoi Rachi s'attache. L'expression possède doublement une connotation de loi et de rigueur. D'une part, le nom *Eloqim* exprime la Providence divine en tant qu'elle juge le monde, alors que le Tétragramme correspond à la Providence dont la miséricorde protège le monde. D'autre part, le verbe « parler », *daber*, est réputé être un discours « dur* », contrairement à « dire » qui est parole douce (Cf. ci-dessus XIX, 3 et ci-après, XXXII, 7).

⁷¹. Cent-six occurrences de « Hachem dit » ; quatre-vingt seize de « Hachem parla » et vingt-deux de « Dieu (Eloqim) dit ».

* Comportant deux consonnes « dures », « d » et « b » (NdT).

Les Dix commandements seront formulés de la manière la plus contraignante moralement : ceux qui ne les observeront pas seront jugés pour leur conduite.

Que sont, par ailleurs, ces « préceptes » de la Thora ne formant pas obligation ? Il y a, par exemple les offrandes volontaires, les minima imposés pour certaines *mitzvoth* interpersonnelles, mais laissant la possibilité à chacun d'y ajouter selon son vouloir. Certaines *mitzvoth* ne sont applicables que sous certaines conditions, comme la bénédiction après le repas qui suppose d'avoir mangé du pain ; ou l'obligation de mettre des *tzitzith* à un vêtement ayant quatre coins ; les prélèvements sur les récoltes dont ne sont passibles que les propriétaires de champs ou de vergers, etc. Par rapport à tous ces cas, les Dix commandements sont des préceptes fondamentaux et contraignants pour tous, en tout lieu et en tout temps, sous peine de sanctions pour les contrevenants.

Questionnement

Rachi s'interroge ici, en préface aux Dix commandements, sur leur importance relativement aux autres *mitzvoth* de la Thora. Nombre de Premiers* maîtres ont souligné que les Dix commandements ne différaient en rien des autres versets de la Thora qui jouissent tous, ainsi que tous les commandements, du même statut d'importance et de sainteté. Ils ont cité à preuve de leur thèse le passage talmudique (Bérakhot 12a) qui enseigne que les Sages avaient annulé la coutume d'inclure les Dix commandements dans la proclamation biquotidienne du *Chémă Israël*, et ce, afin qu'on ne commette pas l'erreur de croire que ce passage serait plus saint que le reste de la Thora. Pour cette même raison, de nombreux décisionnaires ont interdit de se lever pour la lecture publique des Dix commandements. Rachi considère toutefois que les Dix commandements ont une importance particulière en ce qu'ils sont les pierres de fondation de la

* On désigne traditionnellement ainsi les rabbins antérieurs à la publication du Choulhane Aroukh de rabbi Yossef Qaro au XVI^e siècle (NdT).

volonté de Dieu dans le monde. Les Sages craignaient que l'octroi d'importance privilégiée aux Dix commandements ne réduise aux yeux du grand public la valeur des autres passages de la Thora. Ceux-ci ne seraient plus considérés comme exprimant cette volonté, tout entière concentrée dans les Dix commandements. Une telle attitude est bien sûr blasphématoire. Néanmoins, l'importance réelle des Dix commandements était telle qu'a priori ils avaient bien été inclus dans la proclamation du *Chémă*. Ils expriment en effet les valeurs fondamentales que Dieu voulait donner en partage à l'humanité et c'est à cette fin qu'Il s'est révélé en personne au mont Sinaï pour les énoncer.

Rachi	רש"י
<p>TOUTES CES PAROLES. Ceci nous apprend que le Saint béni soit-Il a prononcé les Dix commandements en une seule parole, ce qu'il est impossible à l'homme de faire. Dans ce cas, que vient enseigner : « Je suis... » et « Tu n'auras pas... » ? C'est parce qu'Il les a repris et explicités chacun séparément.</p>	<p>אַתְּ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. מְלַמֵּד שֶׁאָמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרוֹת בְּדַבָּר אֶחָד, מֵה שְׂאִי אֶפְשֶׁר לְאָדָם לֵאמֹר כֵּן. אִם כֵּן, מֵה תְּלַמִּיד לֹאמֵר עוֹד: "אֲנִכִּי" וְ"לֹא יִהְיֶה" לָךְ, שֶׁחֲזָר וּפָרַשׁ עַל כָּל דְּבָר וְדַבָּר בְּפָנָי עֲצָמוֹ (מְכִילָתָא):</p>

Éclaircissement

« Ces paroles » englobent bel et bien le détail des paroles prononcées. Il n'y a pas plus de paroles dans la formule « toutes ces paroles » que dans « ces paroles ». Qu'ajoute alors le mot « toutes » ? Le fait, dit Rachi, que les paroles en question aient été prononcées en un seul énoncé qui – miraculeusement – les contenait toutes. Mais l'homme est incapable de la performance correspondante qui consisterait à saisir en une seule écoute toutes les implications de cette parole unique. La Thora a donc repris la formulation de chaque commandement séparément, pour lui-même.

Questionnement

Rachi veut évidemment nous faire comprendre que les Dix commandements constituent une entité une et homogène et non un conglomérat disparate rassemblé en un même texte. Si l'homme en était capable, s'il était d'emblée à la hauteur où la Parole de la Révélation l'appelle, il pourrait entendre et distinguer les Dix dimensions dans la Parole unique qui d'abord les formula.

Mais il semble que Rachi veuille nous dire plus que cela ; les Dix commandements sont inclus dans le premier : « Je suis Hachem ton Dieu... ». Celui qui reconnaît Hachem comme son Dieu reconnaît aussi que l'homme a été créé « à son image » et tout ce qui en découle.

Vis-à-vis de lui-même, l'homme comprend que l'« image divine » qui est en lui prouve que l'essentiel dans la vie n'est pas le monde visible et qu'il ne sied donc pas de désirer plus que ce qu'on possède. Cette même foi interdit toute possibilité de culte idolâtre et tout usage vain du Nom divin, prescrit le chabbat comme témoignage concret de la Création dont l'œuvre se fit en six jours. Le respect dû aux parents s'y trouve aussi inscrit en tant que l'homme reconnaît une puissance qui le dépasse et c'est aussi pourquoi ce Commandement se trouve à la charnière entre ceux qui concernent les rapports de l'homme à Dieu et ceux qui concernent ses rapports avec son prochain.

Une autre idée qui se trouve encore impliquée ici, est qu'il appartient à l'homme de comprendre que chaque faute particulière constitue en fait une violation de la Thora entière ; toute faute est l'indice du fait que la foi de l'homme n'est pas entière, comme s'il était possible de rejeter la souveraineté divine sur un point sans la remettre en question tout entière.

Rachi**רש"י**

POUR DIRE. Ceci nous apprend qu'ils ont répondu par un « oui » à chaque commandement positif, et par un « non » à chaque interdiction.

לְאָמַר. מִלְמַד שֶׁהָיוּ עֹנִין עַל הָהָן מִלְמַד שֶׁהָיוּ עֹנִין עַל הָהָן הָן וְעַל הָהָן לְאוֹ לְאוֹ (מְכִילָתָא, וּכְרַבִּי יִשְׁמַעֵאל):

Éclaircissement

Le verbe *lémor*, souvent traduit « en ces termes », signifie généralement « pour dire à d'autres⁷² » ; c'est-à-dire que Dieu parle à Moïse afin qu'il dise à Israël. Mais il n'est pas possible de le comprendre ici en ce sens, puisque Dieu parle directement à tout Israël ! Rachi explique donc que ce sont les Hébreux qui devaient réagir à ce qu'ils entendaient, confirmant leur adhésion à la volonté divine en disant « oui » (sous-entendu, nous ferons) pour tout commandement positif et « non » (sous-entendu, nous ne ferons pas) pour tout commandement négatif.

Questionnement

La vigilance de Rachi nous a permis de comprendre la portée de ce verset d'apparence anodine. Ce petit mot tout simple, *lémor*, contient à lui seul toute l'envergure de l'engagement d'Israël recevant la Thora. Ce n'était pas une attitude de passivité transie, mais une participation lucide des Hébreux à l'événement solennel ; une adhésion à chaque étape clairement affirmée qui a laissé sa marque dans leur âme pour toutes les générations à venir.

⁷². Cf. *Or HaHayyim* sur Genèse II, 16.

ב אֲנִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר
 הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית
 עֲבָדִים לֹא־יִתְּנָה לְךָ אֱלֹהִים
 אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי:
 ב אֲנִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּאֲפִיקְתָּךְ
 מֵאֶרֶץ דְּמִצְרַיִם מִבֵּית
 עֲבָדֵיךָ לֹא יִתְּנִי לְךָ אֱלֹהִים
 אֲחֵרִים בְּרַ מִנִּי:

(2) Je suis Hachem, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves. Tu n'auras pas d'autres dieux que Moi devant Ma face.

Rachi	רש"י
(2) QUI T'AI FAIT SORTIR DU PAYS D'ÉGYPTÉ. Le fait de vous avoir fait sortir vaut que vous Me soyez soumis. Autre explication : parce qu'Il s'est manifesté sur la mer comme un puissant guerrier, et qu'Il se montre ici comme un vieillard rempli de miséricorde, comme il est écrit : « Ils virent le Dieu d'Israël et sous Ses pieds comme un ouvrage du brillant du saphir » (ci-dessous xxiv, 10) – cela s'applique à la période de servitude – « et comme la substance des cieux » (<i>ibid.</i>) – cela s'applique à celle qui a suivi la délivrance. Et comme Je diffère dans Mes apparences, ne dites pas qu'il existe deux pouvoirs : Je suis celui qui vous a fait sortir d'Égypte, et aussi celui qui vous a sauvés sur la mer. Autre explication : Étant donné qu'ils entendaient de nombreuses voix, comme	(ב) אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. כְּדָאֵי הִיא הַהוֹצָאָה שֶׁתְּהִי מִשׁוֹעֲבָדִים לִי. דְּבַר אַחַר, לְפִי שֶׁנִּגְלָה בַּיָּם כְּגִבּוֹר מְלַחֲמָה, וְנִגְלָה כְּאֵן כְּזִקְנֵן מְלֹא רַחֲמִים, שֶׁנֶּאֱמַר "וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כַּמַּעֲשֵׂה לְבַנְתֵּי הַסַּפִּיר" (לְהַלֵּן כֹּד, י, ז) זֶה הָיְתָה לְפָנָיו בְּשַׁעַת הַשְּׁעָבוֹד, "וַיִּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם" (שם), מִשְׁנִגְאָלוֹ, הוֹאֵיל וְאֵנִי מִשְׁתַּנֵּה בְּמִרְאוֹת אֵל תֹּאמְרוּ שְׁתֵּי רְשׁוּיֹת הֵן, אֲנִכִּי הוּא אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מִמִּצְרַיִם וְעַל הַיָּם. דְּבַר אַחַר, לְפִי שֶׁהָיוּ שׁוֹמְעִין קוֹלוֹת הַרְבֵּה, שֶׁנֶּאֱמַר: "אֵת

Rachi	רש"י
<p>il est dit : « les voix » (verset 15) – des voix qui venaient des quatre points cardinaux, du ciel et de la terre – ne dites pas qu’il existe plusieurs pouvoirs. Et pourquoi le texte emploie-t-il le singulier : « ton » Dieu ? Pour donner un argument à Moïse lorsqu’il prendra leur défense lors de l’affaire du veau d’or, où il dira : « Pourquoi, Hachem, ta colère s’enflammerait-elle contre ton peuple ? » (<i>infra</i> xxxii, 11). Ce n’est pas à eux que tu as ordonné : Vous n’aurez pas d’autres dieux », mais à moi seul ! »</p>	<p>הקולות” (להלן פסוק טו), קולות באין מארבע רוחות ומן השמים ומן הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן. ולמה אמר לשון יחיד: “אלהיך”, לתן פתחון פה למשה ללמד סנגוריא במעשה העגל, וזה הוא שאמר: “למה ה’ יחרה אפך בעמך” (להלן לב, יא), לא להם צוית “לא יהיה לכם אלהים אחרים” אלא לי לבדי :</p>

Éclaircissement

Dans cette première parole, Dieu se présente au peuple d’Israël : qui suis-Je, Moi qui te parle ? « Je suis Hachem ton Dieu ! » Il aurait pu s’identifier comme l’auteur de toutes les œuvres grandioses qu’Il a réalisées dans le monde : la Création elle-même, pour commencer ; le châtement de la génération du Déluge ou de la Tour de Babel ; l’élection d’Abraham et tant d’autres choses sublimes, à l’infini ! qu’y a-t-il de si particulier dans cette référence : « Je t’ai fait sortir d’Égypte » !?

Rachi donne trois réponses à cette question :

- a. Tous les miracles ayant eu lieu depuis la création du monde et jusqu’à la sortie d’Égypte ne concernaient pas spécifiquement Israël ; par conséquent, ils n’ont pas de caractère plus contraignant pour Israël que pour le reste de l’humanité. La sortie d’Égypte, par contre, crée une situation d’allégeance absolue à Dieu. Au titre de les avoir fait sortir d’Égypte, Dieu peut s’adresser à eux en leur disant : « vous serez pour Moi un royaume de

cohanim et une nation sainte » car c'est dans ce but que Je vous ai délivrés de l'asservissement à l'Égypte.

- b. La Thora décrit plus loin⁷³ l'apparence divine telle qu'elle s'est manifestée dans la Révélation : « ils virent le Dieu d'Israël, et sous Ses pieds comme un ouvrage du brillant du saphir et comme la substance du ciel pour la pureté⁷⁴. » Ces termes désignent Sa manifestation comme Dieu de miséricorde et ce à deux titres. Il prend en pitié l'homme qui souffre, le terme *livnat* rappelant les briques (*levéna*) que les Hébreux devaient fabriquer en Égypte. Et aussi la grâce de la Révélation de la Thora après la libération de l'esclavage (la pureté du ciel). Au moment de la Révélation, Israël fait l'expérience directe de la bonté de Dieu. Mais au moment du passage de la mer Rouge, ils ont fait l'expérience de Sa rigueur et de la sévérité de la sanction frappant les Égyptiens : « Israël vit la main formidable d'Hachem sur l'Égypte » (ci-dessus, XIV, 31). Lequel est donc le vrai, du Dieu de la bonté – le vieillard plein de miséricorde – ou du Dieu de la sévérité – le héros guerrier ? Ils auraient pu se tromper et croire que deux souverainetés – à Dieu ne plaise ! – se partageaient le ciel. C'est pourquoi Dieu commence par dire à Israël : sachez que Moi que vous voyez ici comme Dieu de miséricorde, prenant le souffrant en pitié et dévoilant par amour la lumière de la Thora, Je suis Moi-même Celui qui sanctionne avec rigueur ceux qui transgressent Ma volonté.
- c. Sans le rappel de la sortie d'Égypte, la signification de la Révélation de la Thora n'aurait pu être comprise comme il se doit. Elle aurait pu troubler les auditeurs par la multiplicité des voix entendues. Ces voix venaient de toutes parts, des quatre points cardinaux et d'en haut et d'en bas. La Thora englobe en elle toutes

73. À la fin de la paracha de Michpatim, où la Thora complète le récit des préparatifs à la Révélation commencé ici au chapitre XIX. Voir nos explications sur le verset 11 ci-dessus, « pour le troisième jour ».

74. Nous nous contenterons ici des explications nécessaires à notre sujet ; dans les commentaires sur Michpatim, nous nous étendrons davantage sur la question.

les dimensions et toutes les valeurs du monde. Chacun des Dix commandements souligne un autre point de l'ensemble. Il y a des commandements de nature religieuse, régissant les rapports de l'homme à Dieu et il y a des commandements de nature morale, régissant les rapports entre les hommes. Ces commandements s'adressent à différents niveaux de la stature humaine : la pensée, la parole et les actes. Cette diversité pourrait conduire l'homme à se demander : y a-t-il un Dieu suprême qui unifie tout cela où le monde est-il le siège d'un grand nombre de valeurs, toutes vraies, divine chacune pour elle-même ? Afin d'éliminer tout doute à ce sujet, Dieu rappelle son intervention en Égypte : il est un Maître du monde. Tout ce système de valeurs d'apparence si diverse est l'expression de la volonté unique du Dieu Un qui gouverne le monde selon son vouloir ! Tous les commandements, nous l'avons vu, ont été dits en une seule parole, bien que l'homme, limité par sa nature terrestre, et incapable d'en discerner l'unité, ait été réduit à n'en percevoir que la diversité. La sortie d'Égypte prouve l'unité de toutes les valeurs.

Rachi explique encore pourquoi le verset a été dit au singulier : « ton Dieu..., qui t'ai fait sortir..., tu n'auras pas... ».

Une manière de comprendre consisterait à dire que la Thora s'adresse à chacun de nous en particulier, chacun se sentant ainsi personnellement concerné plus particulièrement, plus « obligé ». Rachi ne retient pas cette approche. Cette formule, selon lui, a été choisie délibérément de sorte qu'il soit possible de prétendre que ces commandements n'ont été donnés qu'à Moïse. Cette argumentation permettra aux Hébreux de présenter leur défense après la faute du veau d'or, affirmant que Moïse seul y était soumis.

Rachi ne veut pas dire que telle est l'intention du verset ; il admet lui aussi que selon le sens littéral le verset s'adresse à chacun en Israël. Mais la simple possibilité d'une autre lecture rendra possible de sauver Israël, si besoin s'en présente.

Questionnement

Pourquoi Dieu doit-Il se servir de la sortie d'Égypte comme argument pour appeler Israël à accepter la Thora ? « Le fait de vous avoir fait sortir vaut que vous Me soyez soumis. » Avoir créé le monde et toute l'humanité ne vaut pas notre allégeance en retour ?

Ce verset explique pourquoi c'est à Israël en particulier que les Dix commandements ont été donnés. La Providence qui s'exerce sur Israël diffère en effet de manière significative de la Providence commune. « Israël n'est pas soumis au déterminisme » dit la guémara. Ce n'est pas au travers du fonctionnement des lois de la nature que Dieu gouverne Israël comme c'est le cas pour le reste du monde. Dieu intervient personnellement pour Israël, intervention qui constitue la trace de Sa Présence ; en effet, l'histoire d'Israël transcende les lois naturelles régissant les phénomènes sociohistoriques.

La sortie d'Égypte est clairement la preuve de la relation privilégiée entre Dieu et Israël ; il est comme sa garde personnelle et son obéissance est requise plus que celle de quiconque.

Rachi a présenté trois approches différentes pour expliquer l'expression « qui t'ai fait sortir d'Égypte ».

Selon la première, cette expression souligne la proximité entre Dieu et Son peuple. Selon la deuxième, elle contient une nuance menaçante : ne croyez pas que Je sois seulement miséricordieux ; ceux qui Me désobéissent seront punis comme l'ont été les Égyptiens. Selon la troisième, enfin, elle ne concerne pas les relations entre le Créateur et les créatures ; elle témoigne de l'unité de Dieu malgré la diversité de Ses manifestations.

« Et pourquoi le texte emploie-t-il le singulier ? »

Là, Rachi est très difficile à comprendre ! qui peut croire que Dieu n'aurait parlé au Sinaï qu'à Moïse seul ? La Thora n'a épargné aucun détail concernant tous les efforts de Moïse pour préparer le peuple à l'événement et chaque Hébreu en a clairement conscience ! Effort soutenu depuis la sortie d'Égypte et encore davantage depuis l'arrivée au mont Sinaï, durant les six jours qui ont précédé la Révélation.

Tout le peuple voit les voix ; ne parlent-elles qu'à Moïse ? Et à supposer que tel soit le cas, le fait d'avoir été dites à Moïse retire-t-il quoi que ce soit à la vérité de ces paroles ? Au Sinaï, Israël s'est élevé à un extraordinaire niveau de prophétie ; il a entendu la voix de Dieu. Était-ce en vain ?

Rachi peut vouloir nous dire que, pour défendre Israël, Moïse usera de l'argument suivant : l'événement du Sinaï fut tellement impressionnant que les Hébreux s'en sont sentis exclus. Ils se sont certes élevés à un niveau exceptionnel de dévoilement ; mais tout aussitôt, ils ont découvert qu'ils ne pouvaient pas s'y maintenir. Un tel niveau spirituel, une telle exigence de sainteté ne pouvaient à leurs yeux convenir qu'à Moïse ou à des êtres d'exception qui lui ressembleraient. Au quotidien, eux en étaient incapables. Ce n'était évidemment pas destiné à des créatures devant lutter pour assurer leur subsistance dans un monde hostile et se débattre en plus avec des pulsions et des instincts puissants. Après la faute du veau d'or, Moïse dira qu'Israël n'a pas encore eu le temps d'intérioriser la valeur et le bonheur de la vie selon la Thora. Ils se sont mis à « jouer », c'est-à-dire qu'ils ont voulu une religion plus facile à vivre, moins exigeante, plus réjouissante.

« De grâce, pardonne ! » priera Moïse. « Ils n'ont pas encore compris à quel point la Thora convient à la vie de ce monde, combien elle est à même de le mener à la plénitude et au bonheur. Elle leur paraît maintenant comme une accumulation d'interdits et pas du tout comme un chemin vers la lumière. Il faut leur donner le temps de traverser les étapes qui les conduiront à le comprendre. »

Rachi

רש"י

<p>DE LA MAISON DES ESCLAVES. Faut-il comprendre : « de la maison de Pharaon, dont vous étiez les esclaves » ? Ou bien : « de la maison d'esclaves, dont vous étiez vous-mêmes les</p>	<p>מְבֵית עֲבָדִים. מְבֵית פְּרַעֲהַ אוֹ אֵינוֹ אוֹמֵר אֱלֹא "מְבֵית עֲבָדִים", שֶׁהֵיוּ עֲבָדִים לְעֲבָדִים, תְּלַמּוּד לְזִמְרָה: "וַיִּפְדֶּה מְבֵית עֲבָדִים מִיַּד פְּרַעֲהַ</p>
--	---

Rachi**רש"י**

esclaves » ? Le texte précise : « Il t'a racheté de la maison des esclaves, de la main de Pharaon, roi d'Égypte » (Deutéronome VII, 8) ; par conséquent, ils ont été les esclaves d'un roi, et non les esclaves d'autres esclaves.

Éclaircissement

L'expression « maison d'esclaves » peut se comprendre de deux manières :

- La maison qui est celle des esclaves, là où ils vivent. En ce sens, les Hébreux en Égypte étaient esclaves d'esclaves.
- La « maison d'esclaves » était le lieu où vous étiez réduits en esclavage⁷⁵. L'Égypte était pour vous une maison d'esclavage dont Pharaon était le maître. C'est à lui que vous étiez asservis.

Rachi prouve à partir du verset de la paracha de Vaëthanan que c'est la deuxième lecture qui est la bonne. « Il t'a racheté de la maison des esclaves, de la main de Pharaon, roi d'Égypte ». La fin du verset explique son commencement : ils étaient esclaves de Pharaon et non esclaves d'esclaves.

Questionnement

Pourquoi est-il important de savoir qu'Israël étaient les esclaves de Pharaon et non esclaves de ses esclaves ? Dans un cas comme dans l'autre, ils y étaient dans un état de totale déréliction, soumis à des travaux forcés !

Si du point de vue de la situation « objective » d'esclavage cela ne fait peut-être aucune différence, il n'en va pas de même du point de vue de la délivrance. Rachi nous enseigne que la sortie d'Égypte n'a pas été une libération individuelle d'esclaves asservis et soumis à des travaux pénibles. Le monde, par cette délivrance, change de

⁷⁵. C'est la formule dont Rachi usera en Deutéronome VI, 12.

souveraineté. Pharaon était le chef de la première puissance mondiale de ce temps. Il représente La souveraineté par excellence. Si les Hébreux avaient été individuellement soumis aux Égyptiens, la sortie d'Égypte n'aurait pas été une remise en cause de la souveraineté de Pharaon. Cela n'aurait été qu'une révolte de plus dans l'histoire des maîtres et des esclaves de l'Antiquité. Mais si Israël était esclave de Pharaon, la sortie d'Égypte change de signification. Désormais, le Pouvoir a changé de mains. Ce peuple d'esclaves devient le peuple souverain.

Rachi	רש"י
<p>TU N'AURAS PAS. Pourquoi cela est-il stipulé ? Étant donné qu'il est écrit : « Tu ne te feras pas de sculpture » (verset 4), j'aurais pu en déduire que seule la fabrication est interdite. D'où aurais-je su qu'il en est de même de ce qui est déjà fait ? Aussi le texte précise-t-il : « Tu n'auras pas d'autres dieux ».</p>	<p>לֹא יִהְיֶה לְךָ. לְמַדּוּ נֹאמַר, לְפִי שֶׁנֹּאמַר "לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ" (להלן פסוק ג), אֵין לִי אֱלֹהִים שֶׁלֹא יַעֲשֶׂה, הַעֲשׂוּי כְּכֹר מִנִּין שֶׁלֹא יִקְיִם, תִּלְמוּד לֹדְמַר "לֹא יִהְיֶה לְךָ" (מכילתא):</p>

Éclaircissement

Deux interdictions figurent ici : « Tu n'auras pas d'autres dieux » et viendra ensuite « tu ne te feras pas de statue ni aucune image ». Quel est le lien entre ces deux interdictions ?

Certains (voir Nahmanide) ont expliqué que l'interdit « Tu n'auras pas d'autres dieux » consiste à ne pas se soumettre à quelque autre divinité ou à donner foi à quelque autre croyance. Il concerne donc la pensée et l'intention. L'interdit « tu ne te feras pas de statue... » est une interdiction d'acte. Quel que soit par ailleurs le contenu de la foi, il est interdit d'en fabriquer une représentation et de lui vouer un culte.

Rachi refuse cette lecture, car pour lui « Je suis Hachem ton Dieu » contient déjà les principes de la Puissance, de l'unité et de

l'exclusivité divines. Aucun autre commandement n'est nécessaire pour interdire la croyance en quelque autre « force » que la Sienna. Rachi dira donc que les deux interdits évoqués ici concernent tous les deux la conduite concrète.

Quelle différence existe-t-il entre ces deux conduites ? « Tu ne te feras pas de statue... » interdit la fabrication des idoles même si on ne leur voue aucun culte et qu'on ne la conserve même pas en sa possession. « Tu n'auras pas d'autres dieux » interdit la possession de l'idole, même si on ne l'a pas fabriquée soi-même.

Questionnement

Il ne suffit pas de ne pas avoir de croyance ou de ne pas pratiquer de culte idolâtre. Il est défendu d'y avoir un intérêt quelconque, même commercial. Il est défendu d'avoir une idole en sa possession ou d'en être propriétaire et la garder chez soi constitue une offense grave. L'idolâtrie doit être honnie et extirpée.

L'idolâtrie est la mère de toutes les fautes. L'homme fabrique son idole, c'est-à-dire qu'il modèle sa divinité à sa convenance et y subordonne la vie spirituelle. Dans le service du Dieu vrai, Créateur et Maître du monde, il y a soumission à Sa volonté qui s'impose de l'extérieur de la conscience de l'homme. C'est ce que Rachi développera dans le passage suivant.

Rachi	רש"י
<p>D'AUTRES DIEUX. Qui ne possèdent pas de caractère divin, mais que d'autres ont établis comme divinités sur eux. Et on ne peut expliquer : « d'autres dieux » comme voulant dire : « d'autres que Moi », car il serait insultant à son égard de les appeler « dieux » auprès de Lui.</p> <p>Autre explication : « d'autres dieux », c'est-à-dire des dieux qui sont autres</p>	<p>אֱלֹהִים אֲחֵרִים. שְׂאִינֶן אֱלֹהוֹת אֲלָא אֲחֵרִים עֲשָׂאוֹם אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם. וְלֹא יִתְכּוֹן לְפָרֵשׁ אֱלֹהִים אֲחֵרִים זִוְלָתִי, שְׂגִנְאֵי הוּא כָּלִפִּי מֵעֲלָה לְקִרוֹתָם אֱלֹהוֹת אֲצִלוּ.</p> <p>דְּבַר אַחֵר, אֱלֹהִים אֲחֵרִים. שֶׁהֵם אֲחֵרִים לְעוֹבְדֵיהֶם, צוֹעֲקִים אֲלֵיהֶם</p>

Rachi**רש"י**

pour ceux qui les adorent. Ils crient vers eux, mais ils ne leur répondent pas, et il semble « autre », comme s'il ne l'avait jamais connu.

וְאֵינָן עֹנִים אוֹתָם, וְדוֹמָה כְּאֵלוֹ
הוּא אַחֵר שְׂאֵינוּ מְכִירוּ מֵעוֹלָם
(מְכִלְתָּא):

Éclaircissement

L'expression « autres dieux » semble problématique. Elle laisse entendre qu'il existerait plusieurs dieux, le Dieu suprême et une quantité d'autres dieux inférieurs. Le commandement serait de ne pas tenir compte des petits dieux et de ne servir que le Dieu suprême. Cette lecture est évidemment impossible, puisque rien ne peut Lui être comparé. Toutes ces déités n'ont rien de divin ; elles sont le fruit de l'imagination des hommes et il serait insultant vis-à-vis de Dieu de leur attribuer une quelconque divinité à côté de la sienne.

Quelle est donc le sens que la Thora donne à cette expression ?

Rachi donne deux réponses à cette question :

La première, c'est que les « autres dieux » ne sont appelés ainsi qu'en tant qu'ils se sont vu attribuer le statut de dieux par d'autres⁷⁶. Ces hommes sont appelés « autres » parce qu'ils ont altéré leur identité en s'écartant de la reconnaissance du Dieu unique, qui s'était manifesté à l'homme (Adam) à l'aube de l'humanité.

La deuxième explication considère l'expression « autres dieux » comme désobligeante. Elle exprime le mépris à l'égard de ces faux dieux sans consistance. Ils ne répondent pas aux supplications de leurs adorateurs et c'est donc comme s'ils se détournaient d'eux, se faisaient étrangers – autres – à leur malheur.

⁷⁶. Le Mizrahi remarque que pour la cohérence de cette explication il aurait fallu dire *élohé ahérim*, dieux des autres, et non *élohím ahérim*, dieux autres. En fait, il existe d'autres occurrences où la Thora ajoute un *mem* final à un terme à l'état construit, comme dans *arbāa țourim avèn* (« quatre rangées de pierres ») au lieu de *țouré avèn* (ci-dessous XXVIII, 17).

Questionnement

La première explication définit fort bien la différence intrinsèque entre le service d'Hachem et le culte idolâtre. Ce n'est pas seulement que l'idolâtre « se tromperait d'adresse ». La différence tient surtout à la nature du culte. Le service d'Hachem exige de l'homme qu'il se surhausse, se dépasse, pour se mettre à l'unisson de la volonté divine. L'homme a été créé « à l'image de Dieu » afin qu'il sache qu'il a le pouvoir de se sanctifier. Par contre, l'idolâtrie consiste pour l'homme à créer son dieu. C'est le dieu qui est alors à l'image de l'homme et soumis à ses vœux. Il ne peut y avoir aucune exigence pour l'homme de s'élever : créateur de son dieu, il est, tel qu'il est, d'emblée au sommet de la hiérarchie.

Rachi

רש"י

<p>DEVANT MA FACE. Aussi longtemps que Je serai là, afin que tu ne dises pas : « Seule cette génération-là s'est vu interdire l'idolâtrie ».</p>	<p>על פני. כל זמן שאני קיים, שלא תאמר: לא נצטוו על עבודת כוכבים אלא אותו הדור (מכילתא):</p>
---	---

Éclaircissement

Apparemment, l'expression « devant Ma face » vient restreindre l'interdiction et la limiter à ce qui, pour ainsi dire, ne se déroulerait qu'en Sa présence. Une telle lecture est bien entendu absurde, car il n'est point de lieu d'où Il serait absent : la terre est tout entière emplie de Sa gloire.

Certains ont voulu précisément se servir de cette remarque pour affirmer que c'est une manière du texte de dire qu'il n'y a nulle place au monde pour l'idolâtrie. Rachi lui-même mentionne cette approche dans son commentaire sur la paracha de Vaëthanan. Cette explication reste pourtant insuffisante, car les mots « devant Ma face » ne nous apprendraient rien de nouveau. À moins que la Thora ne le dise expressément, ses commandements sont applicables partout dans le monde.

Selon une certaine lecture, on aurait pu être tenté de croire que l'interdiction de l'idolâtrie ne concernait que la génération sortie d'Égypte : elle a été témoin de la Révélation divine au Sinaï ! C'est pourquoi Rachi explique que l'interdiction de l'idolâtrie s'applique dorénavant à toutes les générations à venir.

_____ **Questionnement** _____

Cette explication elle-même peut-être discutée : l'universalité des commandements de la Thora n'est pas seulement spatiale mais aussi temporelle ; partout, certes, mais toujours aussi. Pourquoi penser que ce commandement échapperait à la règle ?

C'est que précisément Rachi considère que c'est ici que nous apprenons cette règle, ce principe d'universalité et de pérennité de la Thora. S'il a été formulé à propos de l'idolâtrie, c'est parce qu'il découle de la différence fondamentale entre les idoles fabriquées par l'homme – soumises ainsi au vieillissement et à la corruption, et Hachem dont la Présence permanente, égale à elle-même, accompagne sans altération l'histoire de ce monde dans le passé, le présent et l'avenir. La foi en l'éternité divine est indispensable à la compréhension du fait qu'Il est incorporel et irreprésentable.

Le fait de la pérennité des *mitzvot* de la Thora, appris à partir de l'interdiction de l'idolâtrie pour tous les commandements, implique nécessairement l'immutabilité de la Thora malgré les mutations temporelles. L'éternité de la Thora est une conséquence de l'éternité divine elle-même : « aussi longtemps que Je serai là ». Dieu sait que la pertinence de la Thora s'étend à toutes les époques, à toutes les générations.

ג לא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל
 וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל
 וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם
 מִתַּחַת לָאָרֶץ:

ג לא תַעֲבִיד לָךְ צִילִם וְכָל
 דְּמוֹ וְדְבָשִׁמָּא מְלַעֲלָא
 וְדְבָאֲרָעָא מְלַרְעָ וְדְבְמִיָּא
 מְלַרְעָ לָאֲרָעָא:

(3) Tu ne te feras pas de sculpture, ni aucune image en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux au-dessous de la terre.

Rachi	רש"י
(3) DE SCULPTURE. Ainsi nommée parce qu'elle est sculptée.	(ג) פֶּסֶל. עַל שֵׁם שְׁנַפְסָל:

Éclaircissement

La sculpture dont il est question est une idole, objet fabriqué pour le culte qui lui sera voué. Pourquoi porte-t-il le nom de *pessel* ? Parce que c'est un homme qui l'a sculptée.

Questionnement

Le terme qui désigne l'idole témoigne de son inanité. Comment un objet fabriqué de mains d'homme pourrait-il posséder un caractère divin et une quelconque puissance ? On peut ajouter que la racine PSL qui donne le mot *pessel*, sculpture, est assimilée à celle qui donne le verbe *lifsol*, qui signifie « disqualifier » ; il y a là un jeu de mot signifiant que l'idole est discréditée par définition⁷⁷.

77. Explication proposée par le rav Elyakim Simsovic, traducteur de ce livre.

Rachi**רש"י**

NI AUCUNE UNE IMAGE. Image de tout
 objet dans le ciel. וְכָל תְּמוּנָהּ.
 תְּמוּנַת כָּל דְּבַר אֲשֶׁר
 בַּשָּׁמַיִם:

Éclaircissement

L'expression « tu ne feras... aucune image dans le ciel... » n'est pas claire, car le verset ainsi formulé semble impliquer que l'image serait elle-même dans le ciel. Rachi explique qu'il faut comprendre : « tu ne te feras pas d'image de quoi que ce soit qui est dans le ciel... ».

ד לא תִּסְגֹּד לְהוֹן וְלֹא תִּפְלֹחַנִּין אֲרִי אָנֹכִי יי
 אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא מִסַּעַר חוֹבֵי
 אֲבָהֶן עַל בְּנֵי מְרָדִין עַל
 דָּר תְּלִיתַי וְעַל דָּר
 רְבִיעַי לְסָנְאֵי כַד
 מִשְׁלָמִין בְּנִיָּא לְמַחֲטֵי בְּתַר
 אֲבָהֵתְהוֹן:
 ד לא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא
 תִעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יי אֱלֹהֶיךָ אֵל
 קָנָא פֶקֶד עֵוֹן אֲבֹת עַל־בְּנֵים
 עַל־שְׁלֹשִׁים וְעַל־רְבָעִים לְשָׁנָאֵי:

(4) Tu ne te prosterner point devant elles, tu ne les adoreras point ; car moi, Hachem, ton Dieu, Je suis un Dieu jaloux, qui poursuit le crime des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, pour ceux qui Me haïssent ;

Rachi

רש"י

(4) UN DIEU JALOUX. Rempli de zèle pour punir, et non enclin à oublier et à pardonner le péché d'idolâtrie. Toute expression de « jalousie » correspond au français médiéval « enprenment⁷⁸ », attentif à réclamer des comptes.

(ד) אֵל קָנָא. מִקְנָא לְהַפְרַע וְאִינוּ עוֹבֵר עַל מִדְתּוֹ לְמַחֹל עַל עֵוֹן עֲבוּדַת כּוֹכָבִים. כָּל לְשׁוֹן "קָנָא" אִינְפְרִינְמִינִי ט בלע"ז, נוֹתֵן לֵב לְהַפְרַע:

Éclaircissement

La jalousie dont il est question ici n'est pas de la nature de celle qu'éprouve quelqu'un qui envie la réussite de son prochain. On ne jalouse que qui nous ressemble. Dire que Dieu serait jaloux des idoles et de tout ce qui y touche est une ineptie pure et simple⁷⁹. Le mot est

⁷⁸. Voir Rachi sur Nombres XI, 29 (NdT).

⁷⁹. D'après Baer Hétev et Beer Bassadeh.

à rapporter à la racine *qano* signifiant « prendre fait et cause ». Elle exprime la réaction de colère à l'insulte faite à l'honneur.

Rachi explique que Dieu ne tolère pas cette faute et ne la pardonne pas. Il châtiara sévèrement qui s'en rendra coupable. Rachi insiste sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'une espèce d'explosion de colère : Dieu n'est pas soumis à des sautes d'humeur ! C'est l'expression de la gravité de la faute qui appelle une sanction qui ne sera pas commuée : souvent, Dieu « retient sa colère » et pardonne, mais pas dans ce cas.

C'est pourquoi aussi Rachi ajoute que Dieu sera « attentif à réclamer des comptes ». C'est de manière si l'on ose dire calme et réfléchie que Dieu décidera d'une sanction à la mesure de la faute.

Questionnement

Maïmonide, dans le *Guide des Égarés*, s'étend longuement sur la gravité de la faute d'idolâtrie. Il explique que l'essentiel de la raison d'être de nombreuses *mitzvot* de la Thora est d'éloigner l'homme de cette faute autant que faire se peut. La sanction de celui qui commet cette faute est la plus grave de toutes : il est passible de la lapidation considérée comme la peine de mort la plus dure, plus même que celle de l'assassin qui périt par le glaive.

Pourtant, le Talmud affirme que Dieu entend la voix de l'homme qui prie devant son idole ! N'est-ce pas contradictoire ? Prier devant une idole plutôt que devant Dieu, n'est-ce pas se révolter contre Lui ?

Il faut savoir que l'essence même de l'idolâtrie consiste à adapter les idéaux les plus sublimes aux besoins de l'homme, tout en leur faisant apparemment acte d'allégeance. Le service de Dieu consiste tout autrement à soumettre l'homme à Dieu. L'idolâtre, par conséquent, non seulement transgresse l'un des commandements de Dieu mais, ce faisant, il inverse le bien en mal et le mal en bien. Il se fait créateur de valeurs qu'il organise à son gré. Il n'y a pas de plus grave danger ! Il ne s'agit pas d'une faiblesse passagère qui, pour un instant, détourne l'homme de Dieu. C'est tout un système très élaboré qui sape les fondements moraux de la Création. Si même il est possible

de pardonner une faiblesse passagère, si grave qu'aient été les transgressions qu'elle a causées, l'idolâtrie est quant à elle impardonnable et elle doit être combattue avec la plus ferme constance.

Cependant, il reste possible que des hommes élevés dans un cadre idolâtre croient sincèrement au pouvoir de leur dieu, qu'ils le vénèrent, s'y soumettent humblement et lui vouent un culte. Leur cœur est pur, ils ne cherchent pas à bouleverser les principes moraux et par conséquent Dieu peut écouter et exaucer leur prière.

Rachi	רש"י
POUR CEUX QUI ME HAÏSSENT. Comme le Targoum : « qui persévèrent dans les conduites de leurs pères ».	לְשׁוֹנָאֵי. כְּתַרְגּוּמוֹ, כְּשִׂאוּחֲזוֹן מַעֲשֵׂה אֲבוֹתֵיהֶם בְּיָדֵיהֶם:

Éclaircissement

Le verset dit que Dieu « poursuit le crime des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent ». Ce ne serait donc pas le pécheur ou le transgresseur qui se verraient punis, mais aussi leurs fils, leurs petits-fils (la troisième génération) et leurs arrière-petits-fils (la quatrième génération).

Comment Dieu peut-il punir un innocent pour les fautes de ses pères ? Non seulement une telle conduite serait immorale, mais elle contredit l'affirmation de la Thora elle-même (Deutéronome XXIV, 16) selon laquelle « c'est pour sa faute que l'homme mourra » !

Rachi explique que les enfants sont punis pour la faute de leur père dans la mesure où eux-mêmes la commettent. Ils sont donc punis et pour leurs propres fautes et pour celles de leurs pères. Mais si les fils ne suivent pas les traces pécheresses de leurs pères et sont, quant à eux, des justes, ils ne seront pas punis.

Rachi a trouvé cette explication dans le Targoum d'Onqélos : « ceux qui me haïssent, lorsque les fils continuent de fauter à la suite de leurs pères. » Ces derniers mots, Onqélos les a ajoutés au verset. Or,

il faut s'en souvenir, c'est selon la tradition recueillie par les maîtres de la Michna qu'Onqélos rédige sa traduction.

_____ **Questionnement** _____

Pourquoi un détail d'une telle importance, « s'ils continuent de fauter à la suite de leurs pères » n'est-il pas explicitement formulé dans la Thora ?

Le verset veut semble-t-il insister sur l'importance du lien de continuité entre les générations. Il faut savoir que nos actes n'influent pas seulement sur notre propre destinée, mais aussi sur celle des générations à venir, sur nos enfants. Et il faut savoir de même que notre conduite n'est pas jugée seule, mais en relation avec celle de nos pères. S'ils étaient des justes, nous bénéficions de leur grâce ; et si – à Dieu ne plaise – ils étaient *réchaïm*, leurs fautes s'ajouteront aux nôtres. Mais il existe une grande différence entre la rétribution des bienfaits et le châtement des méfaits, ainsi que Rachi le précise dans un commentaire suivant.

Il souligne aussi cet enseignement de nos maîtres selon lequel nous ne sommes pas prisonniers des comportements de nos pères et pouvons échapper au destin auquel ils nous condamnaient ; il suffit pour cela de ne pas mettre nos pas dans la trace des leurs. Mais si c'est ce que nous faisons, nous devons savoir que nous en subirons la double conséquence, le châtement de nos actes et celui des leurs.

ה ועשה חסד לאלפים לאתבי
 ה ועביר טיבו לאלפי דרין
 ולשמרי מצותי: ס
 לרחמי ולנמרי פקודי: ס

(5) et conserve la bienveillance à des milliers, pour ceux qui M'aiment et à ceux qui gardent Mes commandements.

Rachi	רש"י
(5) ET CONSERVE LA BIENVEILLANCE. Celle que fait un homme, pour récompenser jusqu'à des milliers de générations. Il en résulte que la mesure du bien est cinq cents fois plus grande que celle de la punition ; celle-ci s'exerce sur quatre générations, celle-là sur deux mille.	(ה) ועשה חסד. נוצר חסד שאדם עושה, לשלם שכר עד לאלפים דור. נמצאת מדה טובה יתרה על מדת פורענות אחת על חמש מאות, שזו לארבעה דורות וזו לאלפים:

Éclaircissement

Dieu rétribue les bienfaits d'un homme en faveur de ses descendants jusqu'à deux mille générations. Le calcul est donc facile à faire : les fautes entraînent sanction pour quatre générations tandis que les bienfaits sont rétribués jusqu'à deux mille générations, soit cinq cent fois plus.

ו לא תשא את־שם־יְיָ אֱלֹהֶיךָ
 לְשׂוּא כִּי לֹא יִנְקָה יְיָ אֶת־
 אִשְׁרֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־שְׁמוֹ לְשׂוּא: פ
 ו לא תימי בשמא די
 אלקהד למננא ארי לא יזכי
 יי ית דימי בשמיה
 לשקרא: פ

(6) Tu n'invoqueras point le nom d'Hachem ton Dieu en vain ; car Hachem ne laissera pas impuni celui qui invoque Son Nom en vain.

Rachi	רש"י
(6) EN VAIN. Pour rien, en l'air. Qu'est-ce qu'un serment vain ? C'est un serment qui prétend modifier une réalité connue, comme l'affirmation, à propos d'une colonne de pierre, qu'elle est en or.	(1) לְשׂוּא. הַנֶּם, לְהַבֵּל. וְאִיזְהוּ שְׂבוּעַת שְׂוֹא? נִשְׁבַּע לְשֵׁנוֹת אֶת הַיָּדוּעַ, עַל עַמּוּד שֶׁל אֶבֶן שֶׁהוּא שֶׁל זָהָב (שְׂבוּעוֹת כַּט ע"א):

Éclaircissement

La Thora interdit ici un serment « vain » ; dans la paracha de Qédochim, c'est le serment mensonger qui est prohibé, ainsi que le formule le verset (Lévitique XIX, 12) : « vous ne jurerez pas en Mon Nom mensongèrement ; tu profanerais le Nom de ton Dieu. » Quelle est la différence entre un serment vain et un serment mensonger ?

Rachi distingue entre ces deux notions et les réfère à des interdits différents.

Un serment vain est un serment inutile, même s'il n'est pas destiné à tromper qui que ce soit : par exemple, celui qui jure qu'une colonne que tout le monde connaît comme étant de pierre est en or – et à plus forte raison celui qui jure qu'elle est de pierre⁸⁰ !

⁸⁰. Ce qui explique la différence entre les deux traductions données par le Targoum, qui traduit le terme « en vain » une fois par « gratuitement », c'est-à-dire

Le verset du Lévitique traite du serment mensonger qui a pour objet de tromper son prochain.

La Thora répète ici l'interdiction pour en souligner la gravité : « car Hachem ne laissera pas impuni celui qui invoque son Nom en vain⁸¹. »

_____ **Questionnement** _____

L'interdiction du serment « vain » ne tient pas tant à son aspect mensonger qu'au mépris du Nom divin qu'il manifeste. Celui qui prononce le Nom divin sans nécessité prouve qu'il ne croit pas que Dieu l'entend, ce qui constitue en soi une attitude blasphématoire.

Cette interdiction souligne le sérieux de l'intention que nécessite l'évocation du Nom divin, dans la prière et les bénédictions. Il faut aussi faire attention, dans l'étude, lors de la lecture des versets où le Nom apparaît. Il est permis de prononcer le Nom en pareil cas ; néanmoins, certains s'en abstiennent par crainte d'en venir à une attitude négligente et par là inconvenante.

sans raison ; et une autre fois par « mensongèrement ». Celle-ci concerne la colonne de pierre qui est en or ; celle-là la colonne de pierre qui est de pierre.

⁸¹. Il existe des versions de Rachi selon lesquelles il aurait considéré le premier « en vain » du verset comme signifiant « mensonger » et le second comme signifiant « gratuit » c'est-à-dire sans objet. Cf. aussi la note précédente.

ז זְכוֹר אֶת-יּוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: ז הָיוּ דְכִיר יְת יוֹמָא
דְּשַׁבְּתָא לְקַדְּשׁוּתֵיהּ:

(7) Évoquer le jour du chabbat pour le sanctifier.

Rachi	רש"י
<p>(7) ÉVOQUER. « Évoquer » et « préserver » ont été prononcés simultanément. Il en est de même de : « Celui qui le profanera, mourir, mourra » (<i>infra</i> xxxi, 14) et : « Et au jour du chabbat, deux agneaux » (Nombres xxviii, 9). De même : « Tu ne revêtiras pas une étoffe de lin et laine » (Deutéronome xxii, 11) et : « Tu te feras des franges » (Deutéronome xii, 22). De même : « La nudité de la femme de ton frère » (Lévitique xviii, 16) et : « Son beau-frère viendra à elle » (Deutéronome xxv, 5). C'est là ce qui est dit : « Une [fois] a parlé Dieu, deux j'en ai entendu » (Psaumes lxii, 12).</p>	<p>(ז) זְכוֹר. זְכוֹר וְשָׁמֹר בְּדַבּוֹר אֶחָד נִאֲמָרוּ, וְכֵן "מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוֹמָת" (להלן לא, יד) - "וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כִבְשִׁים" (במדבר כח, ט); וְכֵן "לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעֲטָנִים" (דברים כב, יא) - "גְּדִילִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ" (שם, יב); וְכֵן "עֲרוֹת אִשֶּׁת אָחִיךָ" (ויקרא יח, טז) - "יִבְמָה יִבֵּא עָלֶיהָ" (דברים כה, ה); הוּא שֶׁנֶּאֱמַר "אֶחָת דְּבָר אֱלֹהִים שְׁתִּים זֶה שְׁמַעְתִּי" (תהלים סב, יב). (מְכִלְתָּא):</p>
<p>Le verbe <i>zakhor</i> (« évoquer ») est à l'infinitif, comme : « Manger (<i>akhol</i>) et boire (<i>véchato</i>) » (Isaïe xxii, 13), « aller (<i>halokh</i>) et pleurer (<i>ouvakho</i>) » (II Samuel iii, 16), et en voici la signification : « Appliquez-vous à toujours rappeler le jour du chabbat ; si vous trouvez un bel objet, déclarez-le réservé pour chabbat.</p>	<p>זְכוֹר. לְשׁוֹן פְּעוּל הוּא, כְּמוֹ "אֲכוֹל וְשָׂתוּ" (ישעיה כב, יג), "הִלּוּךְ וּבְכָה" (שמואל ב ג, טז), וְכֵן פְּתוּרָנוּ: תְּנוּ לֵב לְזְכוֹר תָּמִיד אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת, שְׂאֵם נִזְדַּמֵּן לָךְ חֶפֶץ יָפֵה תְּהֵא מְזַמְּיֵנוּ לְשַׁבָּת:</p>

Éclaircissement

Les Dix commandements apparaissent deux fois dans la Thora. Une fois ici et une autre fois dans la paracha de Vaëthanan (Deutéronome v,

6-17). Il existe entre les deux occurrences de petites différences de détail. La première différence – et peut-être la plus significative – concerne le chabbat. Alors que le commandement est ici d'« évoquer le jour du chabbat », il est écrit dans le Deutéronome « préserver le jour du chabbat ».

Le Mizrahi, se référant aux différences minimales entre les deux textes, écrit : « le sens est le même et le sens est l'essentiel chez les Hébreux, et non les mots. » C'est-à-dire que le verset transmet le même message au travers de mots qui peuvent différer légèrement et cela ne fait pas problème. Mais ici la différence de sens entre « évoquer » et « préserver » est significative, d'autant plus que l'un implique une obligation positive, tandis que l'autre implique d'avoir à s'abstenir de certaines conduites. Qu'est-ce donc que Dieu a vraiment dit au Sinaï, « évoquer » ou « préserver » ?

Rachi explique que Dieu a prononcé les deux injonctions en une seule parole⁸². L'homme, par ses limitations, ne peut recevoir une double information simultanément, et les choses ont donc été écrites séparément en deux endroits différents, mais les deux sont également vraies.

Que signifie *zakhor* ? En quoi consiste le commandement ?

Rachi explique que l'acte ne s'effectue pas spécifiquement le jour du chabbat⁸³. En effet, lorsqu'on est au cœur d'un événement on le vit, on ne l'évoque pas ! Cette évocation se produit durant la semaine qui précède le chabbat. Nous avons l'obligation, toute la semaine, d'évoquer le chabbat en réservant explicitement en son honneur ce qu'il y a de meilleur.

Le commandement de « préserver » le chabbat consiste à se garder de toute transgression par un travail interdit. Il n'y a donc pas de contradiction entre « évoquer » et « préserver » : nous évoquons le

⁸². Dans son commentaire sur Vaëthanan, Rachi écrit : « les deux ont été dits en une seule parole et en un même mot et ont été entendus dans le même acte d'entendre. »

⁸³. Les sages apprennent du verbe *zakhor* l'obligation du *qiddouch* à l'entrée du chabbat, rite où est évoquée la sainteté du chabbat, mais Rachi pense que ce n'est pas là le sens littéral et premier du texte.

chabbat toute la semaine et nous le préservons le jour même en nous abstenant de tout travail. Rachi cite un certain nombre de commandements qui semblent contradictoires mais qui coexistent dans la Thora et qui, selon lui, ont aussi été énoncés dans un même souffle⁸⁴.

- a. La Thora interdit le travail le chabbat et en manifeste la gravité en posant que « celui qui le transgresse mourra ». En même temps, elle prescrit d'offrir des sacrifices le chabbat, ce qui implique l'abattage, le dépeçage, l'usage du feu, etc., autant d'activités incluses dans l'interdiction du travail !
- b. La Thora interdit de se vêtir d'une étoffe composite où se mêlent lin et laine et impose par ailleurs de mettre un fil de laine teint en bleu (les *tzitzit*) même dans un vêtement de lin.
- c. La Thora interdit définitivement les relations intimes entre un homme et sa belle-sœur, même après la mort de son frère, et elle impose par ailleurs le lévirat : il y a obligation pour le frère d'épouser la femme de son frère mort sans descendance.

Rachi explique que ces commandements semblent contradictoires proviennent tous d'une source unique et qu'il n'y a en vérité aucune contradiction entre eux. C'est ainsi que s'explique le verset des Psaumes : « une [fois] Dieu a parlé, deux j'en ai entendu ». En Dieu tout est un, simple, sans contradiction. Ce n'est que pour nous que ces commandements semblent contradictoires.

_____ **Questionnement** _____

À première vue, on aurait pu croire à l'existence d'une contradiction entre *zakhor* et *chamor*. Le premier terme met l'accent sur la joie qu'induit la présence du chabbat et la manière de l'honorer.

⁸⁴. La ressemblance n'est pas absolue, car il n'y a pas contradiction entre « évoquer » et « préserver ». Il semble que Rachi veuille souligner que tous les commandements de la Thora doivent être considérés comme ayant été dit « en une seule parole » et résoudre ainsi les contradictions apparentes entre eux, à la manière dont les Sages ont résolu la possibilité technique de l'énoncé de *zakhor* et de *chamor*. Cf. aussi ce que nous avons expliqué dans le Questionnement.

Comment on s'y prépare toute la semaine comme à une rencontre avec un être aimé dont on espère beaucoup et à qui on est prêt à donner beaucoup. Le second, par contre, souligne tous les interdits accumulés en ce jour et qui semblent devoir empêcher toute joie et tout plaisir. La sainteté prend un aspect austère et sévère apparemment incompatible avec le bonheur d'être.

Mais ce n'est pas vrai. Dieu a donné à l'homme le monde et ses jouissances et Il lui a aussi donné la Thora et ses commandements afin que l'homme puisse jouir en sainteté du bonheur d'être. Les plaisirs n'ont pas été placés devant l'homme pour lui être interdits ou pour le piéger par des tentations de « fruit défendu ». La piété authentique ne consiste pas dans les abstentions monastiques ! Ce n'est pas l'interdit comme tel qui prime et qui est source de sainteté. Le commandement donné au premier homme était (Genèse II, 16) : « Tu dois manger de *tous* les arbres du jardin ! » Tu as droit à toutes les bonnes choses que Dieu a mises dans le monde pour ton plaisir, mais que cela ne te fasse pas oublier ton Créateur. Si tu agis dans les limites qui t'ont été prescrites, tu atteindras au bonheur en ce monde et à la félicité dans le monde qui vient.

Examinons les exemples cités par Rachi et essayons de comprendre comment se réalise l'idée de l'unité entre des valeurs apparemment contradictoires.

L'interdiction du travail le chabbat et l'obligation d'offrir des sacrifices le chabbat se complètent, car l'interdiction du travail a pour objet de nous apprendre que Dieu est souverain ; Il a créé le monde et Il en est le Maître et le Guide et il nous est donc interdit de faire un travail à notre profit Mais un travail destiné à réaliser un commandement et destiné en outre à Son service, constitue le plus haut degré de respect du chabbat, témoignant de façon concrète que nul autre que Lui n'est digne d'être servi.

L'interdiction du mélange de la laine et du lin représente l'interdiction de mélanger le terrestre (le lin) avec le divin (la laine). Lorsque l'homme ne fait pas la différence entre le saint et le profane, il finit par les intervertir et par profaner ce qui est saint. La *mitzva*

des *tzitzit* nous enseigne que les commandements divins ont précisément pour objet la rencontre du saint et du profane, ce qui est saint élevant ce qui est profane sans que ce qui est profane puisse rabaisser ce qui est saint.

Les relations sexuelles interdites sont fondamentalement les relations de type incestueux, la Thora ayant sa propre définition des personnes entre lesquelles une relation serait incestueuse. Le mariage est en effet par définition une « sortie hors de la maison » pour édifier une réalité nouvelle. Les relations incestueuses sont ainsi perçues comme étant l'expression des pulsions les plus grossières de l'homme, en contradiction totale avec toute élévation spirituelle. Toutefois, le lévirat, c'est-à-dire le mariage d'une veuve avec le frère de son mari défunt, a pour objectif d'assurer la continuité du nom du mort. Cela constitue un grand renoncement de la part de l'épouse qui ne va pas chercher mariage avec un partenaire de son choix et reste fidèle à la mémoire du mort ; il n'y a plus là aucune grossièreté. Au contraire, cela suppose beaucoup de délicatesse, de dévouement et de fidélité. Cette mutation transforme cette conduite en *mitzva*⁸⁵.

⁸⁵. En complément du sujet, voir ce que nous avons écrit dans *Les Lumières de Rachi* sur la paracha Ki Tétzé (chap. XXV, versets 5 à 10), pages 150 à 158.

ח וְשֵׁשׁ יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ ח שְׁתָּא יוֹמִין תְּפַלֵּחַ
 כָּל-מְלֹאכֶתְךָ : וְתַעֲבִיד כָּל עֲבִידְתְּךָ :

(8) Six jours durant tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage,

Rachi	רש"י
(8) TU FERAS TOUT TON OUVRAGE. Quand viendra le chabbat, qu'il en soit à tes yeux comme si tout ton ouvrage était achevé, de sorte qu'il n'occupe pas tes pensées.	(ח) וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתְךָ. כְּשֶׁתָּבֵא שֶׁבֶת יְהִי בְּעֵינֶיךָ כְּאִלּוּ כָּל מְלֹאכֶתְךָ עָשׂוּיָהּ, שְׁלֵא תִהְרַרְרָה אַחַר מְלֹאכֶה (מְכִילְתָּא):

Éclaircissement

La formulation du verset pourrait laisser entendre qu'il y aurait obligation pour l'homme de travailler les jours ouvrables, en parallèle exact de l'obligation de se reposer le chabbat : « Six jours durant tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage⁸⁶. » Rachi lit différemment. Il n'y a pas d'obligation particulière de travailler les jours ouvrables et celui qui travaille tous les jours de la semaine n'accomplit en cela aucun devoir. Quel est donc l'enseignement du verset ?

Partant de la précision du verset qui dit « *tout* ton ouvrage », ce qui est en réalité impossible – le travail, interrompu par le chabbat, reprend aussitôt après – Rachi nous y montre l'envergure de sainteté du chabbat : dès son entrée, nous devons oublier tout souci. Toute préoccupation liée aux activités profanes est proscrite. L'esprit doit être calme et détendu, libre de toute attache aux exigences du quotidien ; comme si *tout* l'ouvrage terrestre était accompli et achevé

⁸⁶. C'est d'ailleurs l'avis de Rabbi exposé dans la Mékhilta de rabbi Chimon bar Yohaï sur ce verset.

et que désormais était venu le temps de la félicité dont le chabbat est l'annonciateur et l'avant-goût.

_____ **Questionnement** _____

Rachi nous enseigne que le chabbat ne concerne pas seulement le repos physique ; en sa dimension spirituelle, il est rencontre entre l'homme et son Créateur. Les pensées du chabbat ne peuvent être oblitérées par les réminiscences triviales du quotidien.

ט וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה
 לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה |
 וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ
 וְבַהֲמֹתֶךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ :
 ט וְיוֹמָא שְׁבִיעָאָה שַׁבְּתָא
 קָדָם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבִיד
 כָּל עֲבִידָא אַתָּה וּבְרַךְ
 וּבְרַתְךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתְךָ
 וּבַעֲרֶיךָ וְגֵינְרֶיךָ דְּבְקַרְנֶיךָ :

(9) mais le septième jour, chabbat pour Hachem ton Dieu : 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.

Rachi	רש"י
(9) TOI ET TON FILS ET TA FILLE. S’agit-il ici des jeunes enfants, ou de ceux déjà grands ? Ceux-ci sont déjà inclus dans l’interdiction ; donc le texte vient rendre ici les grands responsables des petits. C’est ce que nous enseigne la Michna : « Un enfant qui veut éteindre, on ne l’écoute pas, parce que tu es responsable de son respect du chabbat ».	(ט) אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ. אֵלֶּיךָ קֹטְנִים. אוֹ אֵינֹו אֵלֶּיךָ גְּדוּלִים? אַמְרַת: הָרִי כָּבֵד מִזֹּהָרִין הֵם. אֵלֶּיךָ לֹא בָּא אֵלֶּיךָ לְהַזְהִיר גְּדוּלִים עַל שְׁבִיתַת הַקֹּטְנִים (מְכִילְתָּא). וְזֶה שֶׁשָּׂנִינוּ: קָטָן שֶׁבָּא לְכַבּוֹת אֵין שׁוֹמְעִים לוֹ, מִפְּנֵי שֶׁשְׁבִיתַתוֹ עָלֶיךָ (שַׁבַּת קַמָּא ע"א):

Éclaircissement

Le chef de famille est investi de l’obligation de veiller à ce que les enfants de sa maison s’abstiennent de toute transgression du chabbat. De quels enfants s’agit-il ?

Les enfants déjà adultes sont personnellement soumis aux lois de la Thora et donc de toutes les prescriptions du chabbat, au même titre que leur parents. Le verset concerne donc les enfants mineurs dont le père a la responsabilité et qu’il doit éduquer au respect du chabbat.

La Michna énonce cela de manière explicite. Elle traite d'un incendie qui a éclaté un chabbat et qu'il est interdit d'éteindre (à moins d'un danger de mort). Et même si un enfant se propose spontanément pour l'éteindre, on ne le laisse pas faire (= « on ne l'écoute pas »), étant nous-mêmes tenus de veiller à ce qu'il respecte le chabbat⁸⁷.

_____ **Questionnement** _____

Cette prescription est une innovation, les mineurs n'étant pas soumis aux *mitzvot*. Mais du fait de la sainteté du chabbat, le père doit veiller à ce que ses enfants mineurs (parvenus à l'âge de l'éducation et susceptibles de compréhension) ne profanent pas le chabbat.

L'obligation d'éducation est présente dans toutes les *mitzvot* de la Thora. Le père a le devoir de préparer ses enfants à la pratique des *mitzvot*, mais cela ne se trouve explicitement formulé qu'à propos du chabbat⁸⁸. Le repos chabbatique comporte en effet deux dimensions : la cessation d'activité propre à chacun et une dimension collective. Si le précepte ne concernait que les particuliers, la Thora ne se préoccuperait pas du *chabbat* des petits. Mais il a aussi un caractère et une atmosphère spécifiques. Israël témoigne par le chabbat que Dieu a créé le monde. Il s'ensuit que le respect du chabbat est un devoir collectif incombant au peuple tout entier⁸⁹.

⁸⁷. La guémara explique qu'il s'agit d'un enfant qui fait cela parce qu'il comprend que son père le souhaite. Mais un petit enfant qui « viole » le chabbat n'a pas à en être empêché par des tiers.

⁸⁸. Du point de vue « légal », le devoir d'éducation aux *mitzvot* est d'institution rabbinique. Mon père a enseigné à ce sujet que les lois d'origine rabbiniques impliquent toujours une intention contenue dans la Thora elle-même. Il ne faut donc pas s'étonner que les Sages les déduisent des versets eux-mêmes.

⁸⁹. Les décisionnaires discutent de savoir si l'obligation incombe au père seul ou à tout un chacun ; se pose aussi la question de savoir si cela concerne seulement des sujets où le père peut avoir un intérêt, et d'autres encore. Voir *Choulhane Aroukh* Oraḥ Ḥayyim § 343. À mon sens, Rachi considère qu'il s'agit d'une obligation collective, conforme à l'avis exprimé dans la note du Rema *ad loc.* selon laquelle tout mineur éduicable doit être empêché de transgresser. Puisse Hachem me préserver des erreurs.

י כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְיָ אֶת־
 הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם
 וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם
 הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְיָ אֶת־יוֹם
 הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ: ס

(10) Car en six jours Hachem a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment et Il a cessé le septième jour ; c'est pourquoi Hachem a béni le jour du chabbat et l'a sanctifié.

Rachi

רש"י

(10) **IL A CESSÉ LE SEPTIÈME JOUR.** Il s'est imposé, pour ainsi dire, un repos à Lui-même, fondant un raisonnement a fortiori pour l'homme : son ouvrage se faisant au prix d'efforts et de fatigue, il faut qu'il se repose le chabbat.

Éclaircissement

L'idée de repos est incompatible avec l'idée de Dieu. Le repos est lié à la fatigue et donc à l'effort physique, toutes choses qui ne sont pas du tout pertinentes par rapport à Dieu⁹⁰. Le terme désigne ici le fait que

⁹⁰. La Mékhilta dit ici : « peut-on parler de fatigue à Son sujet ? n'est-il pas dit de lui : « sans fatigue ni effort » ? et il est dit : « Il donne force à qui est fatigué » et il est dit : « par la parole d'Hachem les cieus furent faits. » (c'est-à-dire qu'il ne s'est pas « fatigué » à les faire autrement que par la parole).

le Créateur a cessé de façonner le monde⁹¹. Il y a donc lieu de se demander pourquoi la Thora a dit « Il s'est reposé » ?

Rachi explique que c'est pour fonder le repos demandé à l'homme dont l'activité, contrairement à celle de Dieu, implique effort et fatigue.

Questionnement

À part les valeurs importantes impliquées dans la notion de chabbat, la référence à la création du monde, la référence à la sortie d'Égypte, et d'autres encore, il s'y trouve aussi quelque chose de simple et de naturel : l'homme a besoin de repos. L'importance du repos n'est pas seulement matérielle. Une activité physique exercée sans trêve ni relâche finit par faire perdre jusqu'à la conscience de la finalité de l'œuvre. On ne sait plus distinguer entre la fin et les moyens. L'homme doit apprendre à interrompre son activité effrénée afin de pouvoir donner un sens à sa vie : c'est cette leçon que Dieu a voulu donner en cessant l'œuvre du Commencement.

Rachi	רש"י
A BÉNI... ET L'A SANCTIFIÉ. Il l'a béni par la manne, dont il doublait la ration le sixième jour, et Il l'a sanctifié par la manne, puisqu'il n'en tombait pas le chabbat.	בְּרָחָה, וַיְקַדְּשֵׁהוּ. בִּרְכוּ בַמָּן לְכוֹפְלוֹ בַשְּׁשִׁי לֶחֶם מִשְׁנָה, וַקְדִּשׁוּ בַמָּן שְׁלֹא הָיָה יוֹרֵד בּוֹ (מְכִילָתָא, רַבִּי יִשְׁמַעֵאל):

Éclaircissement

Le verset témoigne de ce que Dieu a béni le septième jour et aussi qu'Il l'a sanctifié. Où trouve-t-on cette bénédiction et cette sanctification en ce jour ?

Rachi explique que l'une et l'autre se sont manifestées par la manne. La bénédiction s'est manifestée par le fait qu'une double mesure de

⁹¹. C'est aussi ainsi que le Malbim l'explique.

manne tombait le vendredi. Mais s'il en est ainsi, c'est le sixième jour et non le septième qui s'est vu enrichi de bénédiction et non le chabbat !? C'est que les Hébreux se sont vu épargner le chabbat la peine d'aller récolter la manne déjà prête dès la veille⁹². La sanctification aussi se manifestait par la manne, en ceci qu'elle ne tombait pas le chabbat, témoignant ainsi du fait que la sainteté du chabbat a cours non seulement sur terre mais aussi au ciel. L'homme est dispensé de travailler ce jour-là, sa subsistance lui étant d'avance assurée.

Questionnement

La signification de la sainteté implique séparation et mise à part. Ce jour est sanctifié par rapport aux autres ; il en est distingué par des commandements – obligations et interdictions. Le Créateur Lui-même y a cessé Son œuvre et la manne n'y tombait point. La sainteté de ce jour s'accompagne de bénédiction : jour sans ouvrage ni souci, où tout est préparé depuis la veille.

L'homme doit profiter de ce jour et y rajouter lui aussi bénédiction et sainteté. Le temps devenu disponible sera consacré à la prière et à l'étude, à la relation à Dieu mais pas moins aux plaisirs de la table et aux joies de la vie familiale, sans hâte, ce qui n'est pas possible durant le tumulte des jours ouvrés.

Voir aussi ce que nous avons écrit dans notre commentaire sur la Genèse (II, 3)*.

⁹². Le Mizrahi écrit que généralement, la bénédiction consiste en un surplus ; mais il n'y avait ici aucune quantité supplémentaire le chabbat par rapport aux autres jours. Cf. aussi Rachi ci-dessus (XVI, 5) : « lors de sa récolte, il y avait double part... vous donnant bénédiction ». Il ressort de ses propos que la part du chabbat était elle-même double de la ration journalière, en plus de celle du vendredi.

* *Les Lumières de Rachi*, Béréchit, les secrets de la création, pages 131 et suiv.

יֵא כְבֹד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ יֵא יִקַּר יְת אָבוֹד וְיֵת אִמְךָ
 לְמַעַן יֵאֲרַכּוּן יְמֵיךָ עַל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר־יֵי אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ : ס
 בְּדִיל דְיֵיִרְכּוּן יוֹמֶךָ עַל אֲרֵעָא דִי אֱלֹהֶךָ יְהִיב לָךְ : ס

(11) Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre que Hachem ton Dieu te donne.

Rachi	רש"י
(11) AFIN QUE SE PROLONGENT TES JOURS. Si tu les honores, ils se prolongeront, et sinon ils se raccourciront. Les paroles de la Thora sont laconiques : l'affirmation sous-entend la négation et la négation sous-entend l'affirmation.	(יא) לְמַעַן יֵאֲרַכּוּן יְמֵיךָ. אִם תְּכַבֵּד יֵאֲרַכּוּן יְמֵיךָ וְאִם לֹא יִקְצְרוּן, שְׂדֵבְרֵי תוֹרָה נוֹטְרִיקוֹן הֵם גְּדֻרְשִׁים מְפֹלֵל הֵן לֹא וּמְפֹלֵל לֹא הֵן (מכילתא):

Éclaircissement

Apparemment, le commandement d'honorer père et mère est un commandement positif – le seul des Dix commandements avec « Je suis Hachem ton Dieu » qui est la racine de toutes les *mitzvot*. Le commandement concernant le chabbat qui commence par le fait d'avoir à « évoquer le jour du chabbat pour le sanctifier » consiste essentiellement dans le fait de s'y abstenir de tout travail.

Rachi dit pourtant que ce commandement aussi doit s'entendre comme énonçant une mise en garde concernant une conduite à éviter : honore ton père et ta mère car si tu ne le fais pas, tes jours seront abrégés⁹³.

⁹³. D'après le Mizrahi.

Apparemment, la Thora aurait pu être plus précise : Si tu honores, tes jours s'allongeront ; et sinon, tes jours resteront tels qu'ils t'avaient été alloués a priori. Pourquoi Rachi dit-il qu'ils seront abrégés ? Il faut se souvenir de ce que Rachi a écrit dans le préambule des Dix commandements : « Car il existe des préceptes de la Thora où l'homme, s'il leur obéit, obtient une rétribution, et n'est passible, sinon, d'aucune punition. J'aurais pu penser qu'il en fût de même des Dix commandements. Aussi est-il écrit : « Elohim parla », en tant que juge apte à punir. » Il faut donc identifier, dans toute occurrence assortie d'une promesse de rétribution, l'aspect corollaire qui implique la sanction correspondant à la non observance⁹⁴.

Questionnement

Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas écrit explicitement que les jours de celui qui n'honore pas ses parents seront abrégés ? Pourquoi n'y fait-elle allusion qu'indirectement ?

Si nous y regardons de près, nous constatons que les Dix commandements sont essentiellement des interdits, conduites dont l'homme doit s'abstenir, telles que l'idolâtrie, l'évocation vaine du Nom, la profanation du Chabbat, ainsi que toutes les interdictions dans les relations entre l'homme et son prochain inscrites sur la deuxième table. Honorer les parents est le seul commandement qui ait été formulée comme *mitzva* positive. En effet, la seule manière de réaliser ce commandement consiste en actes que l'homme doit « se lever et les accomplir ». Il est impossible d'honorer ses parents en s'abstenant de conduites mauvaises. Il faut agir positivement de manière à prouver que nous les honorons. C'est agir qui est ici le devoir et c'est pourquoi ce commandement a été écrit comme obligation positive et non comme devoir d'abstention. Toutefois, la Thora a estimé nécessaire de sanctionner celui qui n'honorait pas ses parents, parce que cette *mitzva* est fondamentale pour l'existence de la société. Elle est l'acte de reconnaissance de l'existence d'une

⁹⁴. D'après *Maskil Lédaïd*.

hiérarchie dans le monde, d'une certaine dimension d'inégalité, de non-réciprocité dans la relation : il est des êtres vis-à-vis desquels je ne peux rester indifférent, vis-à-vis desquels j'ai des devoirs de respect. Sans la conscience d'une telle obligation, l'homme avalerait son prochain tout cru. Une société suppose un pouvoir et des personnes qui en sont investies. Cela commence au niveau de la cellule familiale étroite où les parents disposent de l'autorité et s'étend progressivement aux maîtres, aux grands de la Thora, aux responsables municipaux et aux dirigeants de l'État.

יב לא תרצח ס לא תנאף ס לא
 תגנב ס לא תענה ברעך עד
 שקר: ס יג לא תחמד בית רעך
 ס לא תחמד אשת רעך ועבדו
 ואתו ושורו וחתמו וכל אשר
 לרעך: פ

יב לא תקטול נפש ס לא
 תגנף ס לא תגנוב ס לא
 תסהיד בחברך סהדותא
 דשקרא: ס יג לא תחמיד
 בית חברך ס לא תחמיד
 אתת חברך ועבדיה
 ואמתייה ותוריה וחקרייה
 וכל דלחברך: פ

(12) Tu n'assassineras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne te lèveras pas contre ton prochain en faux témoin. (13) Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain ; Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, son esclave ni sa servante, son bœuf ni son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain.

Rachi	רש"י
(12) TU NE COMMETTRAS PAS D'ADULTÈRE. L'adultère ne s'entend qu'avec une femme mariée, comme il est écrit (Lévitique xx, 10) : « Quant à l'homme commettant un adultère avec la femme d'un autre homme, avec la femme de son prochain, mourir, ils seront mis à mort, l'homme adultère et la femme adultère » et : « la femme adultère, celle qui prend des étrangers à la place de son mari » (Ézéchiel XVI, 32).	(יב) לא תנאף. אין נאוף אלא באשת איש, שנאמר: "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת" (ויקרא כ, י), ואומר: "האשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים" (יחזקאל טז, לב):

Éclaircissement

Les Dix commandements énoncent les fautes graves. On aurait pu croire que la Thora considérerait telle toute relation sexuelle. Toute relation entre un homme et une femme non mariés serait une relation adultérine, même s'ils sont tous deux célibataires. Rachi explique qu'il n'y a d'adultère – puni de mort – qu'avec une femme mariée⁹⁵.

Rachi cite deux versets à l'appui de sa thèse. Le premier est absolument explicite : « Quant à l'homme commettant un adultère avec la femme d'un autre homme, avec la femme de son prochain, mourir, ils seront mis à mort, l'homme adultère et la femme adultère. » Le verset indique clairement que l'homme ayant des relations avec une femme mariée est appelé « adultère » (*noëf*) et de même la femme (*noëfeth*). Tel est aussi le nom de l'acte commis⁹⁶ (*niouf*). Pourquoi Rachi a-t-il estimé nécessaire de citer aussi le verset d'Ézéchiel doit encore être élucidé. Peut-être a-t-il voulu indiquer que tel était partout le sens du mot⁹⁷.

Rachi	רש"י
<p>TU NE VOLERAS PAS. Il s'agit ici du vol de personnes. Quant à : « Vous ne volerez pas » (Vayiqra XIX, 11), il s'agit du vol d'argent. Mais ne s'agirait-il pas ici du vol d'argent, et là-bas du vol de personnes ? Appliquons le principe selon lequel une règle doit s'expliquer selon son contexte : De même que</p>	<p>לֹא תִגְנוֹב. בְּגוֹיִב נְפֹשׁוֹת הַכְּתוּב מִדְבָר, "לֹא תִגְנוֹבוּ" (ויקרא יט, יא) בְּגוֹיִב מְמוֹן. או אֵינוּ אֶלָּא זֶה בְּגוֹיִב מְמוֹן וְלִהְלֵן בְּגוֹיִב נְפֹשׁוֹת, אֲמַרְתָּ: דְּבַר הַלְּמַד מֵעֲנִינֵנוּ, מֵה "לֹא תִרְצַח", "לֹא תִנְאַף", דְּבַר שְׁחִיבִין עֲלֵיהֶם מִיתַת בֵּית דִּין, אִף "לֹא תִגְנוֹב" דְּבַר שְׁחִיב עָלָיו</p>

⁹⁵. La gravité des relations sexuelles avec une femme célibataire fait l'objet d'un débat entre les décisionnaires ; il est évident qu'en tout état de cause, il s'agit d'une femme qui n'est pas *nida*.

⁹⁶. En français, le même terme, « adultère », désigne en tant qu'adjectif à la fois masculin et féminin l'homme et la femme et, en tant que substantif, l'acte commis (NdT).

⁹⁷. Voir le Mizrahi.

Rachi**רש"י**

l'interdiction de tuer et celle de l'adultère sont sanctionnées par la peine de mort prononcée par le tribunal, de même l'interdiction de voler mentionnée ici est-elle celle sanctionnée par la peine de mort prononcée par le tribunal (Sanhédrin 86a).

Éclaircissement

Outre l'interdiction générale du vol, concernant tout objet appartenant à un tiers, on trouve dans la Thora l'interdiction du « vol des personnes », c'est-à-dire le rapt ou l'enlèvement où on capture des gens par exemple pour les vendre comme esclaves. Cette interdiction figure deux fois dans la Thora, dans la paracha de Michpaṭim⁹⁸ (ci-après XXI, 16) : « qui vole une personne et la vend et qu'on la trouve en son pouvoir, mourir mourra » et dans la paracha de Ki Tétzé (Deutéronome XXIV, 7) : « s'il se trouve un homme qui ait volé une personne, de ses frères, des enfants d'Israël, qu'il l'ait exploitée et vendue, ce voleur mourra⁹⁹ ». Cet acte est d'une telle gravité que son auteur encourt la peine de mort, tandis que le coupable d'un vol ordinaire doit payer le double de la valeur des biens dérobés.

L'interdiction « tu ne voleras pas » a été incluse par la Thora dans les Dix commandements. Mais de quel type de vol s'agit-il ?

Rachi explique qu'il doit s'agir du vol de personne, alors que le vol ordinaire fait l'objet du texte du Lévitique. Sur quoi fonde-t-il son affirmation ?

Rachi recourt ici à l'une des treize règles d'herméneutique enseignées par rabbi Yichmaël : « ce qui s'apprend de son contexte. » La transgression des autres interdictions mentionnées dans les Dix

⁹⁸. À paraître prochainement dans la collection « *Les lumières de Rachi* ».

⁹⁹. Voir *Les lumières de Rachi* sur Ki Tétzé, Bibliophane 2004, pages 112-113. Rachi explique aussi dans son commentaire sur Michpaṭim la manière dont ces deux versets se complètent.

commandements en même temps que le vol est punie de mort. Il s'ensuit qu'il s'agit ici du vol qui est lui-même puni de mort : le rapt ou l'enlèvement¹⁰⁰.

Voici le cheminement du raisonnement dans ce commentaire de Rachi : il commence par affirmer que le vol dont il est question ici est le rapt, alors que celui mentionné dans le Lévitique concerne les biens. Il pose alors, à propos de cette affirmation, la question suivante : peut-être est-ce l'inverse ? Peut-être est-ce le verset du Lévitique qui concerne le rapt et notre verset le vol ordinaire ? Pour trancher entre les deux hypothèses, Rachi cite la règle herméneutique de rabbi Yichmaël « ce qui s'apprend de son contexte » : de même que l'assassinat et l'adultère sont passibles de mort, de même le vol énoncé dans le même contexte doit-il être celui qui est puni de mort. Il s'agit donc bien du rapt.

_____ **Questionnement** _____

Les deux derniers commandements ont donné lieu, de la part de Rachi, à l'affirmation selon laquelle les interdictions présentes dans les Dix commandements concernent des actes extrêmement graves. Ces actes sont punissables de la peine de mort : l'adultère avec la femme mariée, l'assassinat, le rapt. Pourquoi Rachi ne considère-t-il pas que ces interdictions sont d'ordre plus général et concernent de

¹⁰⁰. Voici les propos de Rachi dans son commentaire sur Sanhédrin : « ce qui s'apprend de son contexte : si tu ne sais pas de quoi le texte traite, va et apprends-le du passage où il est écrit. De quoi est-il ici question ? de situations mettant en jeu la vie des hommes, "tu n'assassineras pas", "tu ne commettras pas d'adultère". Il s'agit d'interdictions passibles de la peine de mort. « Tu ne voleras pas » concerne donc aussi le vol passible de la peine de mort, qui est le vol de personnes. » Le Talmud mène un raisonnement analogue au sujet du verset du Lévitique où un même verset énonce : « vous ne volerez pas, vous ne mentirez pas et vous ne tromperez pas chacun son compagnon. » La tromperie et le mensonge concernent des litiges pécuniaires. Le Talmud dit : « vous ne commettrez pas de vol ; il est question de vol de biens matériels. Tu dis "vol de biens matériels" ; ou peut-être s'agit-il du rapt ? c'est une chose qui s'apprend de son contexte : dans le contexte, il s'agit de biens matériels ; ici aussi [dans le cas du vol] il s'agit de biens matériels. »

manière globale les relations interpersonnelles, qu'il s'agisse de relations maritales ou de vol ?

La question touche à la nature même des Dix commandements et mérite qu'on s'y attarde.

La Thora comprend six cent treize commandements. Ils ont chacun un caractère principal et ne sont pas susceptibles de vieillissement qui les rendraient obsolètes. Aucun commandement n'est plus important qu'un autre et l'acceptation – selon l'expression traditionnelle – du joug des *mitzvot* nous soumet d'emblée à toutes de manière non sélective.

Les Sages ont supprimé la lecture des Dix commandements de la liturgie de la prière quotidienne afin qu'on ne soit amené à commettre l'erreur de croire qu'ils seraient plus importants que les autres. En quoi consiste donc la particularité des Dix commandements pour avoir été choisis pour faire l'objet de la Révélation du Sinaï de la bouche de Dieu ?

Rachi explique que ces commandements entraînent la peine de mort pour ceux qui les transgressent. Dans le domaine des commandements régissant les relations entre l'homme et Dieu, l'idolâtrie et tout ce qui s'y rattache est passible de mort ; de même l'usage vain du Nom de Dieu et la profanation du chabbat.

Dans les relations entre l'homme et son prochain, seuls sont passibles de la peine de mort l'assassinat prémédité, les relations sexuelles relevant de l'adultère ou de l'inceste et l'enlèvement de personnes pour en tirer profit par traite ou par rançon.

C'est pourquoi aussi, Rachi a souligné que celui qui n'honore pas ses parents verra ses jours abrégés – ce qui relève de la mort. Le faux témoignage malveillant¹⁰¹ peut aussi entraîner la peine de mort. L'interdiction de la convoitise clôture les Dix commandements car elle constitue la racine de toutes les fautes graves dans les relations interpersonnelles.

¹⁰¹. Comme accuser son prochain d'une faute passible de la peine de mort, les faits étant inventés de toute pièce. Les faux témoins sont alors passibles de la peine qu'ils voulaient voir infliger à leur victime.

שביעי יד וְכָל-הָעָם רֹאִים אֶת-
 הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלְּפִידִם וְאֶת קוֹל
 הַשֹּׁפָר וְאֶת-הַהָר עֹשֵׂן נִירָא
 הָעָם וַיִּנְעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרְחֹק:

(14) Or, tout le peuple voient les voix, et les torches, et la voix du chofar, et la montagne fumer et le peuple vit, ils furent en transe et se tinrent à distance.

Rachi	רש"י
<p>(14) OR, TOUT LE PEUPLE VOIENT. Ceci nous apprend qu'il n'y avait pas un seul aveugle parmi eux. Et d'où sait-on qu'il n'y avait pas de muet ? Parce qu'il est dit (<i>supra</i> XIX, 8) : « Tout le peuple répondit ». Et d'où sait-on qu'il n'y avait pas de sourd ? Parce qu'il est dit (<i>infra</i> XXIV, 7) : « Nous ferons et nous entendrons. »</p>	<p>(יד) וְכָל הָעָם רֹאִים. מִלְּמַד שְׁלֵא הָיָה בָהֶם אֶחָד סוּמָא. וּמִנֵּין שְׁלֵא הָיָה בָהֶם אֵלֶם, תְּלַמּוּד לֹאמַר: "וַיִּנְעוּ כָּל הָעָם" (לעיל יט, ח). וּמִנֵּין שְׁלֵא הָיָה בָהֶם חֵרֶשׁ, תְּלַמּוּד לֹאמַר: "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (להלן כד, ז). (מכילתא):</p>

Éclaircissement

La Thora souligne ici « tout le peuple », alors que par ailleurs elle se contente de dire « le peuple ». C'est pour nous apprendre que tous, sans exception, partageaient l'expérience de cette manière extraordinaire de voir, de même que tous sans exception avaient répondu « présent » à l'interpellation de Moïse¹⁰².

¹⁰². Cf. ce que nous avons expliqué ci-dessus à propos du verset XIX, 11 : « aux yeux de tout le peuple. »

Il reste que la preuve proposée à partir du verset : « il prit le livre de l'Alliance et lut aux oreilles du peuple et ils dirent "tout ce qu'Hachem a parlé, nous ferons et nous entendrons" » ne va pas de soi. Il n'y est pas dit « tout le peuple » !? Peut-être faut-il associer à ce verset le verset xxiv, 3 : « et tout le peuple répondit d'une seule voix et ils dirent : "tout ce qu'Hachem a parlé, nous ferons" », le verset 7 complétant le sujet en ajoutant : « et nous entendrons »¹⁰³.

Questionnement

Le don de la Thora au mont Sinaï, révélation de Dieu aux hommes, est l'événement le plus important de l'histoire de l'humanité. En cette instance, Israël a pu voir, entendre et même répondre.

Nous savons par tradition que tous ceux qui étaient présents lors de cet événement – six cent mille hommes adultes avec leurs femmes et leurs enfants – constituent les racines des âmes d'Israël de toutes les générations. Cela signifie que le point d'origine de l'âme de tout membre du peuple d'Israël à naître au cours de l'histoire a été présente au Sinaï et a été témoin de la révélation. Il ne s'est donc pas agi de ce que des individus particuliers ont vu ou entendu. Chacun de ceux qui étaient présents est à l'origine de toute la lignée issue de lui. Ce qu'il a vu ou entendu doit avoir été au niveau de perfection le plus élevé de sorte qu'aucune infirmité ne vienne handicaper le rapport des générations à venir à la Thora qu'il reçoit¹⁰⁴.

¹⁰³. Bien que le verset 3 n'appartienne pas au même événement, puisqu'il se rapporte au jour d'avant.

¹⁰⁴. Au verset 11 du chapitre XIX, Rachi avait formulé une idée similaire : « AUX YEUX DE TOUT LE PEUPLE. Cela nous apprend qu'il n'y avait pas d'aveugle parmi eux : ils avaient tous été guéris. » Pourquoi Rachi se répète-t-il ? D'après ce que nous avons écrit, là-bas et ici, nous pouvons répondre que là-bas Rachi ajoute « ils avaient tous été guéris » ; il souligne ainsi que les infirmes ont été guéris et nous en avons appris que Dieu ne se contente pas de la guérison des âmes mais qu'Il guérit aussi le corps. Ici, l'insistance porte sur le fait que tous ont vu, entendu et répondu, ce qui souligne la perfection de la réception de la Thora. On comprend ainsi pourquoi Rachi n'a pas cité la fin de la Mékhilta qui dit qu'il n'y avait pas de boiteux, cela étant sans rapport avec la qualité de la réception.

Rachi	רש"י
VOIENT LES VOIX. Ils voient ce qui s'entend, ce qu'il est impossible de voir ailleurs.	רואים את הקולות. רואין את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר (מכילתא, עיי"ש):

Éclaircissement

Rachi souligne que le verset affirme que le peuple a vu ce qui s'entend¹⁰⁵. Ils ont vu et pas seulement entendu les voix. Il y a en effet une différence entre voir et entendre, l'expérience de celui qui voit de ses propres yeux étant autre que celle de celui qui entend un compte-rendu de l'événement. Celui qui entend ne sait pas avec certitude ce qui s'est passé et il peut encore être tenaillé par un doute ; mais celui qui a vu échappe à tout doute quant à la véracité des faits¹⁰⁶. « Ils voient les voix », c'est-à-dire qu'ils sont parvenus à un tel degré de prophétie qu'il n'y a plus place en leur cœur pour le moindre doute concernant l'existence d'Hachem.

Questionnement

Entendre implique pourtant un degré de compréhension supérieur à celui de la vue. La perception visuelle est d'emblée « vue d'ensemble » alors que la perception auditive implique la succession de chaque mot pris pour lui-même, ce qui signifie un niveau d'élucidation plus élevé¹⁰⁷. Les Enfants d'Israël sont parvenus à entendre les voix et à les voir, bénéficiant ainsi à la fois de la clarté de

¹⁰⁵. Les Tannaïtes discutent à ce sujet. Le peuple voit les voix : ils voient le visible et entendent l'audible, paroles de rabbi Yichmaël. Rabbi Aqiba dit : ils voient et entendent le visible.

¹⁰⁶. Comme Rachi l'écrit ci-après sur le verset 18 : « il y a une différence entre ce que quelqu'un voit et ce que d'autres lui racontent, car ce que d'autres lui racontent, il a parfois du mal à le croire.

¹⁰⁷. La Thora est transmise par l'ouïe : « Écoute Israël », « selon ce qui a été donné à entendre », « fais silence et écoute », etc. Cf. aussi ce que rabbi David Cohen, dit « le Nazir », disciple du rav Abraham Isaac Hachohen Kook, écrit dans l'introduction de son livre *La Voix de la prophétie*.

la compréhension par l'écoute et de la certitude de la véracité par la vue.

Rachi**רש"י**

LES VOIX. Issues de la bouche de La Vaillance (c'est-à-dire de Dieu – cf. NdT p. 76).

מפי היוצאין הקולות. את הגבורה (שם):

Éclaircissement

L'événement du Sinaï a dû être terrifiant ! Les versets 18 et 19 du chapitre précédent décrivent « le mont tout fumant parce qu'Hachem y était descendu dans le feu... et le son du chofar allait et gagnait beaucoup en puissance. » La Thora revient ici sur cette description, indiquant cette fois la manière dont le peuple vit l'expérience : « tout le peuple voit les voix, et les torches, et la voix du chofar, et la montagne fumer et le peuple vit, fut en transe et se tint à distance. » Il a pourtant été dit tout à l'heure quelle était la cause des sons et des visions, « parce qu'Hachem y était descendu dans le feu » ! Les voix sont la voix de Dieu et les visions font partie de la Révélation de Dieu qui se révèle. Ce n'est pas un spectacle son et lumière, mais la manifestation de la Gloire divine. Celle-ci provoque un tremblement physique de la montagne, tremblement qui secoue les hommes qui s'y trouvent. Ce que Rachi nous donne à comprendre en disant : « Les voix issues de la bouche de la Vaillance. »

Rachi**רש"י**

ILS FURENT EN TRANSES. Le verbe *noă* ne signifie rien autre que trembler.

וַיִּנְעוּ. אין נוע אלא זיע (שם):

Éclaircissement

Rabbi Abraham Ibn Ezra explique que le verbe a le sens de *nă vénad*, c'est-à-dire littéralement mouvant et errant ; il faudrait donc traduire « ils eurent un mouvement de recul », tant ils étaient saisis de peur.

Rachi ne suit pas du tout cette ligne d'explication. En effet, elle ne rend pas compte du fait que « se tenir à distance » est déjà explicitement formulé dans le verset. Que signifie alors le verbe *noʿ* ? C'est qu'ils furent saisis de tremblement, mais sans bouger d'abord de leur place.

Questionnement

Voir le questionnement ci-après.

Rachi	רש"י
ET SE TINRENT À DISTANCE. Ils ont reculé de douze milles, autant que la longueur de leur camp, et les anges du Service sont venus et ont aidé à les faire revenir, comme il est écrit : « Les anges des armées les poussent, les poussent ¹⁰⁸ » (Psaumes LXVIII, 13).	וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק. הָיוּ נִרְתָּעִין לְאַחֲרֵיהֶם שְׁנַיִם עָשָׂר מֵיל כְּאוֹרֵךְ מַחֲנֵיהֶם, וּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת בָּאִין וּמְסִיעִין אוֹתָן לְהַחְזִירָם, שֶׁנֶּאֱמַר "מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדְדוּן יִדְדוּן" (תהלים סח, יג). (שבת פח ע"ב; מְכִילְתָּא שָׁם):

Éclaircissement

Avant le don de la Thora il est écrit (xix, 17) : « ils se tinrent au bas de la montagne » et il y avait même lieu de craindre qu'ils ne veuillent la gravir ; or, il est écrit ici qu'ils se tiennent à distance !? Que s'est-il donc passé ?

Rachi explique qu'il y avait comme un mouvement de flux et de reflux : les Hébreux reculaient et se rapprochaient à nouveau. Nos maîtres enseignent que les anges du Service ont ramené chacun d'entre eux au bas de la montagne, comme l'indique la lecture talmudique du verset des Psaumes.

¹⁰⁸. La traduction de Rachi suit ici l'interprétation talmudique et non la littéralité du verset des Psaumes. Rachi, dans son commentaire du Talmud, explique que les anges ramenaient chacun d'eux comme une mère qui, d'une légère pression, encourage son enfant quand il commence à marcher. Le verbe du verset peut signifier « marcher lentement » et au factitif « faire avancer gentiment » (NdT).

Questionnement

Rachi se sert de la aggada talmudique pour expliquer l'expression : « le peuple ... fut en transe et se tint à distance » et nous fait découvrir au travers du midrach le sens profond du *pchat*. Il décrit de manière colorée la difficulté éprouvée par l'homme face à la Révélation divine. Il ne faut certes pas se figurer que le midrach décrit une scène concrète : c'est la signification de l'apologue qu'il faut comprendre. Il me semble qu'on peut se l'expliquer comme suit : La rencontre de l'homme avec la manifestation de la présence divine dans toute son ampleur n'est pas chose facile, et ce pour deux raisons :

D'une part, l'homme est corporel et il a des besoins corporels ; la rencontre avec le monde spirituel ne lui laisse pas d'espace vital, ce qui provoque tremblement et instabilité.

D'autre part, il y a exigence d'autonomie et de libre choix de la part de l'homme, lesquelles s'évanouissent dans la rencontre avec Dieu. Comment pourrait-on échapper en Sa Présence au sentiment écrasant d'obligation que cette présence implique ? D'où le mouvement de recul. Mais en même temps, du plus profond de son âme, l'homme aspire à la proximité de Dieu, aspiration manifestée dans le midrach par les anges dont l'impulsion ramène les Enfants d'Israël au pied de la montagne.

Ce qui nous permettra de comprendre aussi pourquoi ils demanderont à ne pas entendre directement la voix de Dieu.

טו וַיֹּאמְרוּ אֶל-מֹשֶׁה דַּבֵּר-אַתָּה
 עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאֵל-יְדַבֵּר עִמָּנוּ
 אֶל-הַיָּם פֶּן-נָמוּת: טז וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה
 אֶל-הָעָם אֵל-תִּירְאוּ כִּי לְבַעֲבוֹר
 נִסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים
 וּבַעֲבוֹר תִּהְיֶה יְרֵאתוֹ עַל-פְּנֵיכֶם
 לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ:

(15) Et ils dirent à Moïse : « Que ce soit toi qui nous parles et nous pourrions entendre mais que Dieu ne nous parle point, nous pourrions mourir. » (16) Moïse répondit au peuple : « Soyez sans crainte ! C'est pour vous mettre à l'épreuve qu'Hachem est venu, et afin que Sa crainte vous soit toujours présente, que vous ne fautiez point. »

Rachi

(16) **POUR VOUS METTRE À L'ÉPREUVE.**
 Pour vous grandir aux regards du monde, car on saura parmi les peuples qu'Il s'est dans toute Sa gloire révélé à vous.

רש"י

(טז) לְבַעֲבוֹר נִסּוֹת אֶתְכֶם. לְגַדֵּל אֶתְכֶם בְּעוֹלָם שִׁיצֵא לְכֶם שֵׁם בְּאוֹמוֹת שֶׁהוּא בְּכַבּוּדוֹ נִגְלָה עֲלֵיכֶם (מְכִילָתָא דְרַשְׁבַּי):

Éclaircissement

On comprend généralement le verbe *nassoth* – comme la traduction classique reprise ici – en son sens immédiat : pour vous mettre à

l'épreuve, vérifier si vous êtes prêts à recevoir la Thora, ou si le choc de la Révélation vous ferait changer d'avis¹⁰⁹. Mais Rachi remonte à l'origine étymologique du mot, l'étendard qu'on hisse au haut du mât¹¹⁰. C'est pour vous permettre de vous hisser au-dessus de vous-mêmes et que votre renommée flotte comme un drapeau dans la conscience des nations. Pour que tous sachent que vous seuls avez mérité que Dieu se révèle à vos yeux.

_____ **Questionnement** _____

Rachi explique ici que l'objectif de la Révélation ne concerne pas Israël seul mais l'humanité entière. Cet événement fonde le rôle central d'Israël comme royaume de prêtres au sein des nations.

¹⁰⁹. Naḥmanide explique effectivement le mot au sens d'épreuve. Dieu S'est révélé au Sinaï afin de familiariser Israël à la foi en Dieu et pour lui permettre d'être constamment attaché à Sa Présence. Dès lors, il sera mis à l'épreuve afin que s'avère s'il aime vraiment Dieu et désire marcher sur Ses voies ; dans ce cas, il en aura le salaire. Sinon, à Dieu ne plaise, il sera puni. Il me semble qu'on pourrait expliquer ses propos en disant que, sans l'événement de la révélation, il n'aurait pas été possible d'évaluer justement l'identité du peuple d'Israël. Cet événement a élevé Israël à des niveaux supérieurs et lui a octroyé des vertus particulières. Sans cet événement, une rébellion contre Dieu n'aurait été due qu'à l'ignorance, sans exprimer une volonté réelle. Dorénavant, cet alibi est sans valeur.

¹¹⁰. Comme il l'expliquera plus loin.

Rachi	רש"י
<p>METTRE À L'ÉPREUVE (<i>nassoth</i>). Le mot <i>nassoth</i> exprime l'idée d'élévation et de grandeur, comme dans : « Élevez un étendard » (Isaïe LXII, 10), « J'élèverai mon étendard » (<i>ibid.</i>, XLIX, 22), « et comme l'étendard sur la colline » (<i>ibid.</i>, XXX, 17) qui se dresse en hauteur.</p>	<p>נְסוֹת. לְשׁוֹן הַרְמָה וּגְדֵלָהּ, כְּמוֹ 'הָרִימוּ נֵס' (ישעיה סב, י), 'אָרִים נְסִי' (שם מט, כב), 'וְכִנֵּס עַל הַגְּבֻעָה' (שם ל, יז), 'שֶׁהוּא זָקוּף':</p>

Éclaircissement

La racine du verbe NSS signifie élever et grandir. Un drapeau est ainsi appelé *ness* parce qu'il est généralement accroché en hauteur afin d'être bien visible.

Rachi cite trois versets d'Isaïe où le terme apparaît en ce sens de drapeau flottant dans les hauteurs : « frayez, frayez le chemin, déblayez la pierraille, levez un étendard sur les nations. » Dieu s'adresse aux nations pour leur demander de préparer la voie du retour d'Israël à sa terre, de supprimer les obstacles et de hisser l'étendard annonciateur du salut afin que les exilés puissent se rassembler.

« Ainsi parle Hachem Elohim : Voici, J'étendrai ma main sur les nations, et du côté des peuples J'élèverai mon étendard bannière. » Dieu annonce qu'il fera signe aux nations afin qu'ils ramènent tous les exilés au pays d'Israël.

« jusqu'à ce que vous restiez comme un mât au sommet de la montagne, comme un étendard sur la colline. » c'est *a priori* une prophétie de malheur, annonçant qu'Israël fuira devant ses ennemis jusqu'à ce qu'il n'en reste que quelques individus isolés, comme un mat solitaire au sommet d'une montagne, ou comme un étendard sur une colline. Rachi explique à ce sujet que c'est « un poteau de haute taille qu'on place sur une hauteur ; lorsque le guetteur aperçoit les armées ennemies, il hisse un fanion qui flotte au vent et donne le signal de la fuite ou du rassemblement. »

Questionnement

Dans tous les versets cités par Rachi, le *ness* est comme un pavillon qui permet de signaler à distance la conduite à tenir. Dans les deux premiers versets, il s'agit d'un signal de rassemblement au temps de la Délivrance, tandis que dans le dernier verset il s'agit d'un signal de détresse annonçant la fuite devant l'ennemi qui avance. Nous devons comprendre que c'est le peuple d'Israël lui-même qui est l'étendard ; il est la source des valeurs au temps du salut comme aux temps de malheur. D'entre les nations, certaines répondront à l'appel et se rassembleront autour du drapeau, mais d'autres se dresseront contre lui.

Rachi	רש"י
ET AFIN QUE SA CRAINTE VOUS SOIT. Parce que vous L'avez vu craindre et redouté, vous saurez qu'il n'y a rien hormis Lui et vous Le craignez.	ובְּעֵבֹר תְּהִיָּה יְרֵאתוֹ. עַל יְדֵי שְׂרָאֵיתֶם אוֹתוֹ יְרֵאוּ וּמֵאִים תִּדְעוּ כִּי אֵין זֹלָתוֹ וְתִירָאוּ מִפְּנֵי:

Éclaircissement

Peut-être l'objectif de la Révélation était-il d'emplir Israël d'une terreur permanente qui l'empêcherait de fauter ? Rachi ne va pas dans ce sens. Il considère que Dieu ne souhaite pas que les Enfants d'Israël Le servent par crainte. Son souci est qu'ils ne fauten pas. Pour atteindre cet objectif, il fallait qu'ils fassent au moins une fois l'expérience de Sa puissance afin qu'ils Le connaissent ; cette connaissance, par elle-même, les amènera à ne pas fauter. Il ne s'agit nullement d'une peur permanente, mais de la conscience de la grandeur divine qui a pour effet qu'on ne faute pas.

Les moralistes distinguent dans la notion de « crainte du ciel » entre deux dimensions. La crainte du châtime et la crainte révérencielle. Rachi explique que l'objectif de la Révélation du Sinä est précisément de parvenir au niveau à la crainte révérencielle.

C'est pourquoi Rachi précise : « vous L'avez vu, craint et redouté. » Il s'agit d'une expérience unique qui appartient désormais au passé. Elle force dorénavant le respect afin d'empêcher la faute.

Questionnement

Lorsque les Hébreux ont entendu la voix de Dieu, ils ont été saisis de tremblements et se sont enfuis ; ils ont interpellé Moïse et lui ont dit : C'est insupportable ! N'allons-nous pas en mourir ? Moïse les rassure : n'ayez pas peur. Dieu ne souhaite pas que vous mouriez ni que vous viviez dans la peur. Cette manifestation est destinée à rester unique, mais elle vous laissera une impression profonde pour toutes les générations à venir.

L'événement de la Révélation n'avait pas pour but de priver les Enfants d'Israël de leur liberté et de les empêcher de mener une vie normale. Il visait à leur donner la force de servir Dieu sans fauter grâce à l'intensité de l'expérience unique que constitue la manifestation de la Présence divine.

יִי וַיֵּעַמְד הָעָם מֵרָחֵק וּמִנְשֵׁה נִגַּשׁ יִי וְקָם עִמָּא מֵרָחֵק וּמִנְשֵׁה
 קָרִיב לְצַד אֲמַטָּתָא דִּתְמָן
 אֶל-הָעֲרַפֵּל אֲשֶׁר-שָׁם הָאֵלִּהִים: ס יִקְרָא דִּיִּי:

(17) Le peuple resta éloigné, tandis que Moïse s'approcha de la brume où était Dieu.

Rachi	רש"י
S'APPROCHA DE LA BRUME. À l'intérieur des trois partitions : l'obscurité, la nuée et la brume, comme il est écrit : « Et la montagne brûlait dans le feu jusqu'au cœur du ciel, obscurité, nuée et brume » (Deutéronome IV, 11). La brume, c'est l'épaisseur de la nuée, comme il est écrit : « Voici, Je viens vers toi dans l'épaisseur de la nuée » (<i>supra</i> XIX, 9).	(יז) נִגַּשׁ אֶל הָעֲרַפֵּל. לְפָנִים מִשְׁלֵשׁ מַחֲצוֹת, חֲשֵׁךְ עָנָן וְעֲרַפֵּל (מְכִילֵתָא), שְׁנַאֲמַר "וַהֲרָ בּוֹעֵר בְּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֲשֵׁךְ עָנָן וְעֲרַפֵּל" (דְּבָרִים ד', יא). עֲרַפֵּל הוּא עַב הָעָנָן שְׁנַאֲמַר לוֹ "הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֵלֶיךָ בְּעַב הָעָנָן" (שְׁמוֹת יט, ט):

Éclaircissement

Le texte de la Thora est économe par endroits et prolix en d'autres. La Thora décrit à nouveau l'événement de la Révélation dans la paracha de Vaëthanan où il est écrit : « vous vous êtes approchés et vous vous êtes tenus sous la montagne, et la montagne brûlait dans le feu jusqu'au cœur du ciel, obscurité, nuée et brume. » C'est donc qu'outre le feu, se manifestaient sur la montagne « obscurité, nuée et brume ». Ici, seule la brume est mentionnée: « Moïse s'approcha de la brume. » Comment cela doit-il être compris ?

Rachi explique : la montagne était comme recouverte par trois couches superposées. La plus superficielle était l'obscurité ; au-dedans, la nuée et au-dedans de la nuée, la brume. Lorsque le texte

dit que Moïse s'est approché de la brume, cela signifie qu'il a pénétré jusqu'au lieu le plus intérieur, ayant traversé l'obscurité et la nuée.

La brume, dit Rachi, est l'épaisseur de la nuée. Il résout en cela une difficulté. Avant le don de la Thora, Dieu a dit à Moïse : « Voici, je viens vers toi dans l'épaisseur de la nuée... » et aucun verset ne décrit une telle rencontre ! C'est ici qu'elle a eu lieu, dit Rachi, et il faut distinguer entre « la nuée » et « l'épaisseur de la nuée ».

Questionnement

Moïse a pénétré au-delà de trois partitions ; cela signifie qu'il a atteint un degré de perception prophétique très supérieur à ce qu'ont perçu les enfants d'Israël. Le Malbim explique : il s'agit de trois degrés de perception, de plus en plus profonds ; il a perçu de la divinité bien plus que tous les autres hommes.

Pour comprendre de quoi il s'agit, il faut développer quelque peu cette question. Lors de la création du monde, il est dit d'abord qu'il y avait « obscurité sur la face de l'abîme ». C'est l'obscurité qui prévaut au commencement. Dans notre commentaire sur la Genèse, nous avons longuement expliqué que la création de l'obscurité était la conséquence du fait que Dieu avait caché sa lumière afin que le monde puisse être libre. Ensuite, Dieu crée la lumière, c'est-à-dire qu'Il commence à se manifester dans le monde de manière restreinte. Il n'y a plus d'obscurité absolue, l'occultation n'est pas complète, mais ce n'est pas non plus la lumière éblouissante dans tout son éclat, qui aveuglerait l'homme plus qu'elle ne l'éclairerait. Un peu à la manière dont le soleil se laisse deviner au-delà des nuages qui couvrent le ciel.

Les partitions qui recouvrent la montagne s'étagent sur trois niveaux. Le premier, obscurité, occultation totale ; le deuxième niveau, la nuée, manifestation atténuée et opacifiée. Moïse parvient jusqu'au niveau le plus profond, l'épaisseur de la nuée appelée ici « la brume ». Il voit davantage, mais il reste malgré tout comme un brouillage qui l'empêche de tout voir, « car l'homme ne peut Me voir et vivre ».

Grâce au don de la Thora, il y a dévoilement de Dieu dans le monde. L'homme dispose désormais comme d'une boussole qui lui permet de s'orienter dans le monde, de suivre le chemin du bien et d'éviter l'écueil du mal. Il ne tâtonne plus comme un aveugle dans les ténèbres. Mais s'il peut globalement comprendre les principes régissant les voies de la Providence divine, celle-ci lui reste inaccessible en ses détails. Moïse a pu accéder à un degré de compréhension plus profond. Il a pénétré dans l'épaisseur de la nuée. Mais même lui n'a pas eu accès à la pleine compréhension, si ce n'est seulement à la manière dont la Thora nous le dit : « Tu verras Mes arrières... »

מפטיר יח וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה כֹּה יח וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה כַּדָּנָן
 תֹּאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּזְיָתוֹן אֲרִי מִן שָׁמַיָא
 רְאִיתֶם כִּי מִן-הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי
 עִמָּכֶם:

(18) Hachem dit à Moïse : « dis ceci aux Enfants d'Israël : “Vous avez vu, vous-mêmes, que c’est du haut des cieus que J’ai parlé avec vous.

Rachi	רש"י
(18) DIS CECL. En ces termes mêmes.	(יח) כֹּה תֹאמַר. בְּלִשׁוֹן הַזֶּה (מְכִילְתָּא):

Éclaircissement

L’expression « dis ceci » est inhabituelle. Le texte porte généralement : « parle aux Enfants d’Israël », « tu leur diras » ou toute expression analogue. Rachi explique que c’est pour souligner que Moïse a reçu ici la consigne de dire les choses dans les termes mêmes dans lesquels il les a lui-même reçues, sans rien ajouter ni retrancher ni même expliquer¹¹¹.

Questionnement

Immédiatement après l’événement le plus grandiose de l’histoire humaine – la révélation de Dieu à ses créatures – un certain nombre de prescriptions viennent préciser la manière appropriée de Le servir. C’est un sujet difficile et profond qui nécessite évidemment explications et éclaircissements. Or, Dieu exige de Moïse qu’il en expose les termes tels quels, sans commentaires. Grâce à la

¹¹¹. Voir nos explications sur le verset 3 du chapitre XIX ci-dessus.

révélation, le peuple d'Israël est maintenant parvenu à un tel niveau d'élévation qu'il sera capable de comprendre l'essentiel de ce qui lui sera dit.

Il va de soi que par la suite, Moïse sera amené à expliciter ces contenus et les commentateurs, de génération en génération, les approfondiront. Rachi lui-même a longuement expliqué ces versets et nous aurons nous-mêmes pour tâche de pénétrer son discours.

Toutefois, à cette étape du processus de révélation, Dieu demande que les choses soient dites sans rien y ajouter.

Rachi	רש"י
<p>VOUS AVEZ VU VOUS-MÊMES. Il existe une différence entre ce que l'homme voit et ce que d'autres lui rapportent, car ce que d'autres lui rapportent, il arrive qu'il ait peine à le croire.</p>	<p>אַתֶּם רְאִיתֶם. יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו, שמה שאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין (מכילתא):</p>

Éclaircissement

Il n'est pas question de dire que l'on pourrait voir Hachem, puisqu'aussi bien Il n'a pas de forme. Pour éviter tout risque de représentation matérielle de Celui qui est Dieu, Rachi explique que « voir » signifie ici « avoir une connaissance sûre ». Grâce à l'événement du Sinaï, Israël est parvenu à la connaissance claire de Celui qui lui révèle Sa Loi, comme s'ils avaient de leurs yeux vu. « Voir » est un degré de connaissance plus claire et plus absolue qu'« entendre » et c'est pourquoi la Thora se sert ici de cette expression.

Rachi	רש"י
<p>QUE C'EST DU HAUT DES CIEUX QUE J'AI PARLÉ. Et un autre verset dit : « Hachem descendit sur le mont Sinäi » (<i>supra</i> XIX, 20). Vient donc un troisième verset pour les départager : « du ciel, Il t'a fait entendre Sa voix pour te corriger, et sur la terre, Il t'a fait voir son grand feu » (Deutéronome IV, 36). Sa gloire est dans le ciel, Son feu et Sa puissance sont sur la terre.</p> <p>Autre explication : Il a incliné les cieus et les cieus des cieus, et Il les a étendus par-dessus la montagne, comme il est écrit (Psaumes XVIII, 10) : « Il a penché le ciel et Il est descendu ».</p>	<p>כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבְרַתִּי. וְכָתוּב אֶחָד אוֹמֵר 'וַיֵּרֵד ה' עַל הַר סִינַי' (לעיל יט, כ), בָּא הַכְּתוּב הַשְּׁלִישִׁי וְהַכְּרִיעַ בֵּינֵיהֶם: 'מִן הַשָּׁמַיִם הַשְּׁמִיעַךְ אֶת קוֹלוֹ לְיִסְרֶךָ, וְעַל הָאָרֶץ הִרְאָךְ אֶת אֲשׁוֹ הַגְּדוֹלָה' (דברים ד, לו), כְּבוֹדוֹ בַּשָּׁמַיִם וְאֲשׁוֹ וְגִבּוֹרָתוֹ עַל הָאָרֶץ (מְכִילְתָּא, וְכַרְבִּי יִשְׁמַעְאֵל).</p> <p>דָּבָר אַחֵר, הִרְכִּין הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם וְהַצִּיעָן עַל הָהָר, וְכֵן הוּא אוֹמֵר 'וַיֵּט שָׁמַיִם וַיֵּרֵד' (תהלים יח, י). (מְכִילְתָּא, וְכַרְבִּי עֲקִיבָא):</p>

Éclaircissement

Une contradiction est apparue dans le récit de la révélation divine au mont Sinäi : d'où Dieu a-t-il parlé ? Ici, Il affirme avoir parlé depuis le ciel. Il n'est donc pas « descendu » sur terre. Pourtant, il vient d'être dit quelques versets plus haut que Dieu est descendu sur le mont Sinäi. Ce ne serait donc pas du ciel, mais sur terre, qu'Il aurait parlé !

Rabbi Yichmaël et rabbi Aqiva discutent à ce sujet dans la *Mékhilta* et Rachi rapporte leurs propos comme deux réponses distinctes :

La première consiste à dire que les sages nous ont transmis des règles quant à la manière d'interroger la Thora pour la comprendre, c'est-à-dire pour rendre explicite ce qui n'est qu'implicite dans le texte. La dernière des treize règles d'herméneutique de rabbi Yichmaël stipule : « lorsque deux versets se contredisent – un troisième vient les départager. » (Ce qui sous-entend que la contradiction n'était qu'apparente, chaque verset venant souligner un aspect particulier du

sujet ; le troisième verset a quant à lui pour objet de lever la contradiction.)

Pour comprendre d'où Dieu a parlé, depuis le ciel ou depuis la terre, nous avons besoin du troisième verset où la manifestation de Dieu s'énonce à la fois dans le ciel et sur la terre : « du ciel, Il t'a fait entendre Sa voix pour te corriger, et sur la terre Il t'a fait voir son grand feu. » Dieu a parlé et fait entendre sa voix depuis le ciel, comme il est dit ici ; sur terre, sur le mont Sinaï, Il s'est manifesté dans un grand feu, comme il a été dit plus haut.

La deuxième réponse consiste à dire que les versets ne se contredisent même pas a priori, ce qui rend inutile le recours au troisième : ayant abaissé le ciel jusqu'à terre et les ayant liés ensemble, c'est à la fois du ciel et de la terre que Dieu a parlé.

Nous examinerons la signification de ces deux réponses dans le questionnement.

_____ **Questionnement** _____

« Parler depuis le ciel » signifie énoncer dans un discours de vérité absolue, sans concession, ce que Dieu exige de l'homme.

« Parler depuis la terre » signifie qu'il est tenu compte des faiblesses de l'interlocuteur. La parole reste d'absolue vérité, mais l'exigence s'adapte aux capacités de chacun.

Selon la première explication, l'événement du Sinaï ne tiendrait aucun compte des faiblesses humaines. Dévoilement de la vérité divine, c'est du ciel que le discours s'adresse à l'homme. La manifestation terrestre, la « descente » sur la montagne dans le feu, a pour objet de produire une forte impression sur les hommes, afin qu'ils comprennent qu'il y va de leur vie de se hausser au niveau des exigences divines et de dépasser leurs faiblesses. La vie de l'homme est une lutte perpétuelle entre ses faiblesses et l'exigence de dépassement pour entendre la céleste voix divine et s'y conformer.

Selon la seconde explication, les exigences divines sont a priori ajustées aux capacités humaines – le ciel est abaissé jusqu'à terre. Mais qu'on ne s'y trompe pas : la vérité divine reste intacte, sans

compromis. Cet abaissement du ciel signifie seulement que l'homme ne pourra pas prendre prétexte de ses faiblesses pour justifier ses manquements et vivre de manière contraire à la volonté divine. D'emblée, la Thora en tient compte et ne demande rien qui ne dépende du vouloir de l'homme.

וַיֹּאמֶר יְהוָה זֶה־בְּלֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם :
 יִשׂ לֹא תַעֲבֹדוּן קִדְמוֹי וְדַחְלוֹן
 וְדַכְסָף וְדַחְלוֹן וְדַדְהָב לֹא
 תַעֲבֹדוּן לְכוּן :

(19) Vous ne ferez avec Moi ni dieux d'argent, ni dieux d'or, vous n'en ferez pas pour vous.

Rachi	רש"י
(19) VOUS NE FEREZ AVEC MOI. Vous ne ferez pas d'image de mes serviteurs qui me servent là-haut.	(יט) לֹא תַעֲשׂוּן אֲתִי. לֹא תַעֲשׂוּן דְמוֹת שְׂמֵשֵׁי הַמְשֻׁמָּשִׁים לְפָנַי בְּמָרוֹם. (מְכִילְתָּא: ר"ה כד ע"א; ע"ז מג ע"ב):
NI DIEUX D'ARGENT. Il s'agit d'un avertissement au sujet des chérubins que tu fabriqueras pour se tenir près de Moi. Ils ne devront pas être en argent ; si tu changes et que tu les fais en argent, Je les considérerai comme des idoles.	אֱלֹהֵי כֶסֶף. בָּא לְהַזְהִיר עַל הַכְּרוּבִים שְׂאֵתָה עוֹשֶׂה לְעִמּוּד אֲתִי שְׁלֹא יִהְיוּ שֶׁל כֶּסֶף, שְׂאֵם שְׁנֵיתָם לְעִשׂוֹתָם שֶׁל כֶּסֶף הָרִי הֵן לְפָנַי כְּאֱלֹהוֹת (מְכִילְתָּא):
NI DIEUX D'OR. Il s'agit d'un avertissement pour qu'il n'en soit pas fait plus de deux [chérubins] : Si tu en faisais quatre, je les considérerais comme des dieux d'or.	וַאֲלֵהֵי זָהָב. בָּא לְהַזְהִיר שְׁלֹא יוֹסִיף עַל שְׁנַיִם, שְׂאֵם עֲשִׂיתָ אַרְבָּעָה הָרִי הֵן לְפָנַי כְּאֱלֵהֵי זָהָב (מְכִילְתָּא):
VOUS N'EN FEREZ PAS POUR VOUS. Tu ne dois pas dire : « Je vais faire des chérubins dans les maisons de prières et dans les maisons d'études, tout comme j'en fais dans le sanctuaire. » Aussi est-il écrit : « Vous n'en ferez pas pour vous. »	לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם. לֹא תֹאמַר הָרִינִי עוֹשֶׂה כְּרוּבִים בְּבֵתִי כְּנִסְיוֹת וּבְבֵתִי מִדְרָשׁוֹת כְּדֶרֶךְ שְׂאֵנִי עוֹשֶׂה בְּבֵית עוֹלָמִים, לְכֹךְ נֹאמַר "לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם" (מְכִילְתָּא):

Éclaircissement

Ce verset semble seulement répéter un interdit d'idolâtrie déjà formulé dans les Dix commandements : « Tu ne te feras pas de sculpture, ni aucune image... » Il ne nous apprendrait donc rien. Mais Rachi, sachant bien que la Thora ne se répète jamais, y décèle des dimensions nouvelles. D'ailleurs, la structure du verset et son découpage par les signes de cantillation l'indiquent bien.

Ce verset, explique-t-il, contient quatre interdictions :

1. Vous ne vous ferez [pas] avec moi
2. (Vous ne vous ferez avec moi des) dieux d'argent,
3. (Vous ne vous ferez avec moi des) dieux d'or,
4. (des dieux d'or) vous ne ferez pas pour vous.

Rachi explique ce verset en donnant d'abord aux mots « avec moi » le sens d'entités spirituelles, telles que les anges, qui sont « avec Lui », à Son service, mais ne sont pas des dieux. Ne transformez pas ces serviteurs en rivaux de Dieu.

a. Le verset commence donc par interdire les représentations, non de Dieu Lui-même (le verset des Dix commandements l'a déjà fait), mais des anges qui le servent. Le verset ne les a pas expressément désignés, mais l'allusion est claire : « ceux qui sont "avec" moi. » Leur proximité est trompeuse et les risques de dérive exigent la mise en garde.

b. Dieux d'argent. L'arche sainte était fermée par un couvercle surmonté de deux chérubins d'or, mâle et femelle.

Ces chérubins sont apparemment des statues, mais la Thora ordonne expressément de les fabriquer d'une pièce avec le couvercle de l'arche sainte contenant les tables de la loi ; ils seront donc avec celle-ci dans le saint des saints. Mais pour éviter de croire que la fabrication de telles formes serait licite, la Thora en limite sévèrement le domaine.

Les chérubins de l'arche sainte ne doivent pas être en argent mais en or. Si, contrairement aux instructions, ils étaient faits en argent, ce

serait comme si des idoles qui rivaliseraient avec Lui avaient été introduites dans la Maison de Dieu.

c. Dieux d'or. De même sera-t-il interdit de fabriquer d'autres chérubins que ces deux-là. Tout surplus serait considéré comme une idole.

d. Vous n'en ferez pas pour vous. Cette dernière disposition vient interdire la fabrication de chérubins d'or dont on voudrait décorer d'autres lieux de culte ou d'étude. Agréés devant Lui dans le saint des saints, ce seraient partout ailleurs des idoles.

_____ **Questionnement** _____

Ce verset qui semble répéter des interdits déjà énoncés devient, grâce à Rachi, un verset riche en instructions importantes.

Examinons donc ces divers interdits ; mais auparavant, pour en bien comprendre l'idée directrice, il faut approfondir la signification du sanctuaire et du Temple.

Nous vivons dans un monde où la Providence divine est occultée. Le monde existe et se développe selon des lois naturelles ; l'homme ordinaire qui ne s'interroge pas sur les événements de son existence et sur le sens de la vie ne réalise pas du tout que quelqu'un dirige le monde. Il n'en est pas ainsi dans le Temple. Là, pratiquement rien ne fonctionne conformément aux lois naturelles. La Michna énumère dix miracles présents dans le Temple de manière permanente ; elle parle aussi du feu venu du ciel qui dévorait les sacrifices. Le Temple est donc comme un domaine où les lois de la nature n'ont pas cours et qui fonctionne selon un régime propre.

Le Temple comportait un certain nombre d'instruments servant au culte : la table, le chandelier, l'autel des parfums et, en son lieu le plus intime et le plus saint, l'arche sainte contenant les tables de la Loi. Cette arche était fermée par un couvercle duquel s'élevaient deux chérubins, un de forme masculine et un de forme féminine. Ces chérubins représentent le rôle de l'homme sur terre : unir ce qui apparaît comme différent. Les chérubins représentent l'amour et

l'union. Ordonnés par Dieu, ils n'ont rien de ce que seraient des idoles et leur présence n'a rien d'idolâtre.

Vous ne vous ferez [pas] avec moi : il est interdit de fabriquer des représentations de formes astrales qui peuplent les espaces célestes et encore moins de les introduire dans le Temple. Le Temple étant comme une miniature du monde, on pourrait être tenté d'y placer des objets représentant ces serviteurs de Dieu. Ce serait une erreur. En effet, seuls des objets représentant les œuvres humaines ont droit de cité dans le Temple : la table, qui représente la responsabilité économique de l'homme dans le monde ; le chandelier qui représente la responsabilité spirituelle ; l'autel qui représente l'exigence du service de Dieu. Rien, dans le Temple, ne fait la moindre allusion aux serviteurs de Dieu dans les hauteurs ; grand serait en effet le risque qu'ils deviennent objets d'un culte idolâtre.

Dieux d'argent : Les chérubins ne doivent pas être faits d'argent. La fabrication des chérubins procède d'une instruction spécifique donnée par Dieu. Autrement, ils auraient été tout aussi proscrits que ce qui est décrit au paragraphe précédent. C'est pourquoi toute déviation par rapport aux prescriptions concernant leur fabrication est interdite. De plus, l'or représente la pureté. Il était l'objet d'une préparation qui en extrayait toutes les impuretés qui s'y trouvaient mélangées¹¹². C'est pour cela qu'il a été choisi pour manifester l'unité du masculin et du féminin. Un autre métal non entièrement pur pourrait ne pas représenter une union véritable mais peut-être seulement des désirs d'union visant à satisfaire des appétits physiques. Le mot « argent », en hébreu *kessef*, fait écho au mot « désir », *kissouf* : c'est pourquoi aussi il sert à désigner la monnaie avec laquelle on se procure ce qu'on désire.

Dieux d'or : Il est interdit de faire plus de deux chérubins. Outre l'interdiction générale de toute altération des prescriptions reçues, fabriquer plus de deux chérubins en altérerait aussi la signification :

¹¹². Voir le commentaire du rav Samson Raphaël Hirsch sur le début de la paracha de *Térouma*.

dans le monde de l'homme, le couple est facteur d'unité. La multiplicité, elle, est signe de division.

Vous ne ferez pas pour vous : Il est interdit de fabriquer des chérubins qui seraient placés dans les lieux de prière ou d'étude. Ces lieux sont certes empreints de sainteté, mais celle-ci procède des œuvres humaines. Dans le sanctuaire du désert et dans le Temple – et là seulement – est présente une sainteté spécifique d'origine suprême. Ce qui est permis dans le sanctuaire lui est strictement réservé. Il est le centre d'où la lumière rayonne pour éclairer le monde. Toute tentative de transformation d'un autre lieu en « centre alternatif » affaiblirait le centre véritable.

כ מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ
עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלֵמֶיךָ
אֶת־צֹאנֶיךָ וְאֶת־בְּקָרֶיךָ בְּכָל־
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת־שְׁמִי
אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ :

כ מדבַח אֲדָמָה תַעֲבִיד
קָדְמִי וּתְהִי דְבַח עֲלוֹתֵי יָת
עֲלוֹתֶיךָ וְיִת נִכְסֵת קֹדֶשֶׁךָ
מִן עֶגְדָּךָ וּמִן תּוֹרְךָ בְּכָל־
אֶתֶר דְּאֲשֶׁרֵי שְׁכִינָתִי לְתַמָּן
אֲשַׁלַּח בְּרַכְתִּי לָךְ
וְאֶבְרַכְנֶךָ :

(20) Un autel de terre tu feras pour Moi, sur lequel tu sacrifieras tes holocaustes et tes offrandes de réconciliation, ton menu et ton gros bétail ; en tout lieu où J'invoquerai Mon Nom, Je viendrai à toi et Je te bénirai.

Rachi	רש"י
(20) UN AUTEL DE TERRE. Fixé à la terre. On ne le construira pas sur des piliers ou sur un socle. Autre explication : On remplissait de terre la cavité intérieure de l'autel d'airain lorsqu'on faisait étape.	(כ) מִזְבֵּחַ אֲדָמָה. מְחוּבָּר בְּאֲדָמָה, שֶׁלֹּא יִבְנֶנוּ עַל גְּבֵי עַמּוּדִים אוֹ עַל גְּבֵי כַפִּיָן (מְכִילֵתָא, וְכַר' יִשְׁמַעְאֵל). דָּבָר אַחֵר, שֶׁהָיָה מְמִילָא אֶת חֲלָל מִזְבֵּחַ הַנְּחוּשֶׁת אֲדָמָה בְּשַׁעַת חֲנִיתָן (מְכִילֵתָא):

Éclaircissement

L'autel, semble dire ce verset, devrait être fait de terre. Mais le verset suivant semble impliquer qu'il doit être de pierre (Cf. Rachi). Comme concilier ces versets incompatibles ? Rachi répond de deux manières à cette question :

1. « autel de terre » ne voudrait pas dire que l'autel lui-même doive être fait de terre, mais qu'il doit être à même la terre. Il ne doit donc pas être posé sur des colonnes ou sur une estrade creuse.

2. Le cadre externe de l'autel étant fait de pierres, la partie interne en sera emplie de terre. Durant les années de la marche au désert, l'autel n'était pas fait de pierre. Il était formé d'un coffrage en bois recouvert de cuivre (ou d'airain) et c'est pourquoi Rachi se réfère ici à un « autel d'airain »¹¹³.

_____ Questionnement _____

La première explication souligne la différence entre les ustensiles du sanctuaire et l'autel. Tous les instruments du culte – l'arche, le chandelier, la table des pains de proposition, l'autel des parfums – étaient mobiles et pouvait donc être déplacés et transportés. L'autel d'airain s'en distingue en ceci qu'il devait être d'une pièce avec le sol, « lié à la terre ». La raison en est liée au fait que cet autel est destiné aux offrandes qui font monter vers Dieu des réalités de notre monde terrestre et matériel. Un instrument, un ustensile, est détaché du sol. Échappant un tant soit peu à la matérialité terrestre, il est déjà moins « profane ». Le culte dont l'autel constitue la pièce maîtresse consiste à élever et à sanctifier la matière. La Thora ordonne donc que l'autel soit d'un bloc avec le sol ; il n'y repose pas : il en fait partie.

La deuxième explication va dans le même sens, mais de plus, une partie de l'autel lui-même sera en terre participant davantage encore à la manière d'être terrestre qu'il s'agit de sublimer.

Rachi

רש"י

TU FERAS POUR MOI – Sa fabrication תַּעֲשֶׂה לִּי. שְׂתַהֲרָא תְּחַלֵּת עֲשִׂיתוּ
sera faite d'emblée à Mon intention. לְשָׁמַי (מְכִילֵתָא):

_____ Éclaircissement _____

Il est impossible de comprendre le pronom personnel « vous Me ferez » au sens de « pour Ma satisfaction », car Dieu ne manque de rien et n'a besoin de rien.

¹¹³. Maïmonide, dans les Lois concernant le Temple (Chapitre I, §13), tranche selon la première explication.

Les expressions « vous ferez » et « vous Me ferez » sont pour nous quasiment identiques et le pronom semble donc superflu. Rachi explique qu'il enseigne en fait que la construction de l'autel doit être entreprise d'emblée à l'intention du culte divin. Il ne sera pas permis de prendre un édifice préexistant et de le transformer en autel.

Questionnement

L'autel est un élément servant au culte des sacrifices offerts à Dieu. Ce n'est qu'un outil servant à l'effectuation de la *mitzva*, et rien de plus. On aurait pu donc croire que sa construction n'avait pratiquement pas d'importance, qu'elle ne constituait même pas un commandement, une *mitzva* en soi et n'avait pas d'autre signification que son côté pratique. La Thora enseigne ici que les préparatifs servant à l'accomplissement d'une *mitzva* en font partie et que les dispositions les concernant sont loin d'être gratuites. Les préparatifs de la *mitzva* et tout ce qui la concerne doivent être d'emblée voués à son Nom.

Rachi	רש"י
<p>SUR LEQUEL TU SACRIFIERAS. Près de lui, comme dans (Nombres II, 20) : « Et “sur” lui la tribu de Menaché ». Mais peut-être « sur lui » doit-il être pris au pied de la lettre ? Aussi le texte précise-t-il : « la viande et le sang sur l’autel de Hachem, ton Dieu » (Deutéronome XII, 27), et l’abattage n’aura pas lieu sur l’autel même.</p>	<p>וְזָבַחַתָּ עָלָיו. אֲצִלוּ, כְּמוֹ 'וְעָלָיו מִיֵּטָה מִנְשֵׁה' (במדבר ב, כ). אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא עָלָיו מִמַּשׁ, תִּלְמוּד לומר: 'הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה' אֶלְהֵינוּ' (דברים יב, כז), וְאֵין שְׂחִיטָה בְּרֹאשׁ הַמִּזְבֵּחַ (מְכִילְתָּא דְרַשְׁבִּי; עֵיין מְכִילְתָּא):</p>

Éclaircissement

Le sens apparent du texte est que l’abattage devrait être effectué sur l’autel même. Mais nous apprenons par ailleurs qu’on n’y procédait pas sur l’autel, mais à côté¹¹⁴. En effet, un verset précise que seuls l’aspersion du sang, et la combustion des chairs et des graisses doivent se faire sur l’autel à l’exclusion de l’abattage. Rachi explique donc que le mot « sur » signifie « à proximité », comme on le voit clairement de l’exemple cité du campement des tribus d’Israël dans le désert.

Questionnement

L’abattage de l’animal ne fait pas partie du rituel sacrificiel. Il en est un stade préparatoire. L’essentiel du rite est l’aspersion du sang et la combustion de certaines parties des chairs et des graisses sur l’autel. Il s’ensuit que la halakha a tranché qu’il n’était pas nécessaire que l’abattage lui-même soit effectué par un cohen.

L’enseignement donné ici est clair : l’abattage ne fait pas comme tel partie du service divin. C’est le don du sang et l’offrande des chairs et des graisses qui le sont. La Thora s’est servie ici d’une expression à

¹¹⁴. La Michna (*Zevahim* 58a) considère que l’abattage sur l’autel est licite, de même les autres avis énoncés ici dans la *Mékhilta*. C’est pourquoi nous avons écrit que Rachi n’a pas voulu dire que l’abattage sur l’autel était proscrit, mais qu’on ne saurait apprendre de ce verset qu’il serait expressément prescrit.

double sens : « tu sacrifieras sur lui » pour nous enseigner que lorsque l'abattage est effectué aux fins d'une *mitzva*, il en devient partie intégrante.

Rachi	רש"י
TES HOLOCAUSTES ET TES OFFRANDES DE RÉCONCILIATION. Provenant de ton menu et de ton gros bétail.	את עולתֶיךָ וְאֶת שְׁלֹמֶיךָ. אֲשֶׁר מִצְאֲנֶךָ וּמִבְּקָרֶךָ:
TON MENU ET TON GROS BÉTAIL. explique « tes holocaustes et offrandes de conciliation » .	את צֲאֲנֶךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ. פְּרוֹשׁ ל'את עולתֶיךָ וְאֶת שְׁלֹמֶיךָ':

Éclaircissement

À lecture superficielle, on aurait pu comprendre que quatre types de sacrifices étaient offerts sur l'autel, holocaustes, offrandes de conciliation, du menu et du gros bétail. Rachi explique que la répartition est tout autre : il est question ici de deux types d'offrandes principaux, holocaustes et offrandes de conciliation, lesquels sont constitués de menu et de gros bétail. Les holocaustes sont des sacrifices entièrement brûlés sur l'autel. Les graisses et les viscères des sacrifices de conciliation sont brûlés sur l'autel et celui qui offre le sacrifice en consomme l'essentiel de la viande. L'holocauste exprime la soumission à Dieu, alors que l'offrande de conciliation exprime un partenariat, l'homme ayant mission de faire connaître au monde la souveraineté de Dieu.

Questionnement

La Thora ne mentionne pas ici les sacrifices d'expiation et de culpabilité. Ceux-ci étant consécutifs à des fautes, elle n'a pas voulu en faire état. Bien qu'ils soient a posteriori inéluctables, puisqu'il n'est pas plausible qu'une collectivité soit exempte de fautes, ils ne sont pas requis a priori puisqu'il serait souhaitable que l'homme ne faute pas.

Rachi	רש"י
<p>EN TOUT LIEU OÙ J'INVOQUERAI MON NOM. OÙ Je te permettrai de prononcer Mon Nom ineffable, là « Je viendrai à toi et Je te bénirai ». Je ferai résider sur toi ma Chékhina. D'où l'on apprend qu'il n'est permis de prononcer le Nom ineffable qu'à l'endroit où vient la Chékhina, à savoir le Temple. À cet endroit-là, permission a été donnée aux cohanim de prononcer le Nom ineffable quand ils élèvent leurs mains pour bénir le peuple.</p>	<p>בְּכֹל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי. אֲשֶׁר אֲתֵן לְךָ רְשׁוֹת לְהִזְכִּיר שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ שְׁלִי, שֶׁם אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתִיךָ. אֲשֶׁרָה שְׂכִינָתִי עָלֶיךָ. מִכָּאן אֲתָה לְמַד שֶׁלֹּא נִתְּן רְשׁוֹת לְהִזְכִּיר שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ אֶלָּא בְּמָקוֹם שֶׁהַשְּׂכִינָה בָּאָה שָׁם, וְזֶהוּ בֵּית הַבְּחִירָה, שֶׁם נִתְּן רְשׁוֹת לְכַהֲנָיִם לְהִזְכִּיר שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ בְּנִשְׂיָאת כַּפַּיִם לְבָרֵךְ אֶת הָעָם (סוֹטָה ל"א):</p>

Éclaircissement

Ce verset est extrêmement problématique. À simple lecture, il signifie que, partout où Hachem mentionnerait son Nom, Il viendrait et bénirait. Mais il est évident qu'Hachem se trouve déjà par définition partout où il pourrait mentionner son propre Nom ! De plus, quelle leçon l'homme pourrait-il apprendre de cela ? Comment saurait-il où se trouve le prochain endroit où Hachem évoquerait son Nom ?

Rachi explique : « Je mentionnerai Mon Nom » signifie : « où Je te permettrai de prononcer Mon Nom ». Le verset signifie donc : « en ce lieu particulier où permission sera donnée aux cohanim de prononcer Mon Nom ineffable » – c'est-à-dire dans le Temple –, ce sera pour bénir Israël. Il est donc question ici de la bénédiction des cohanim. Cette explication elle-même est toutefois insuffisante ; en effet, le verset a dit : « Je mentionnerai. » Et Rachi d'expliquer : « le verset signifie bien « tu mentionneras », mais puisque tu ne pourras le faire qu'avec ma permission, c'est comme si Moi-même, dit Hachem, je mentionnais Mon Nom.

Et cela signifie d'autre part que la Présence divine repose spécifiquement dans le Temple et c'est le seul lieu où Hachem a

permis que Son Nom ineffable soit prononcé – Nom aujourd’hui occulté.

_____ **Questionnement** _____

Récapitulation des versets 14 à 20 qui font suite aux Dix commandements :

La Révélation du Sinaï a été une expérience difficile ; Israël en éprouve une grande frayeur et demande à Moïse d’être son ambassadeur (14-15). Moïse rassure le peuple et lui explique ce qu’a été le but principal de l’événement : conduire le peuple à une crainte de Dieu d’une telle qualité qu’il réalise la grandeur et la puissance de Dieu (16).

Le peuple est arrivé à la conclusion qu’il lui est impossible de « cohabiter » avec la Présence divine. Dieu le rassure et lui explique qu’un tel phénomène de Révélation est unique ; ce n’est pas ainsi que le monde fonctionne. Dorénavant, il vivra dans un monde où la Révélation divine n’a pas cette acuité (18). Il doit cependant savoir comment se conduire en Sa présence et comment servir Hachem dans le sanctuaire et dans le Temple, ce qui est permis et ce qui ne l’est pas (19). De même doit-il savoir comment servir Hachem au travers des sacrifices sur l’autel, culte qui caractérise le plus spécifiquement la manifestation de la Présence qui « descend » dans le feu « manger » les sacrifices. La Thora précise que ce n’est qu’en ce lieu seul qu’il sera permis de prononcer le Nom ineffable (20).

L’essence de l’Être du Créateur nous est inconnaissable. La seule connaissance que nous puissions en avoir est au travers de Ses œuvres, c’est-à-dire de ce qu’Il nous dévoile de son intervention dans le monde, intervention dont Ses Noms nous révèlent les modalités.

Cette manière de connaître reste limitée et plus restreinte encore aujourd’hui qu’elle ne l’était au temps où les cohanim pouvaient remplir leur service dans le Temple. Le Nom ineffable était alors connu d’eux, connaissance occultée depuis la destruction du Temple.

כא וְאִם־מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה־לִּי
 תַּעֲבִיד קִדְמִי לֹא תִבְנֶי
 יְתַהוֹן פְּסִילָן וְדִלְמָא תָרִים
 תִּרְבֹּד עֲלֶיהָ וְתִחַלְלָהּ:
 לא־תִבְנֶה אֶתְהֶן גְּזִית כִּי תִרְבֹּד
 הַנִּפְתָּ עָלֶיהָ וְתִחַלְלָהּ:

(21) Et si c'est un autel de pierres que tu Me fais, tu ne le construiras pas en pierres taillées ; en y aiguisant ton glaive, tu l'auras profané.

Rachi	רש"י
<p>(21) ET SI C'EST UN AUTEL DE PIERRES. Rabbi Yichmael a enseigné : Chaque fois que la Thora emploie la conjonction <i>im</i> (« si »), il s'agit d'une permission, sauf dans trois cas, dont : « et si c'est un autel de pierres que tu Me fais », où elle a le sens de « lorsque » : « lorsque tu me feras un autel de pierres, tu ne le construiras pas en pierres taillées ». En effet, tu as l'obligation de construire un autel de pierre, puisqu'il est écrit : « Tu construiras de pierres entières l'autel d'Hachem » (Deutéronome XXVII, 6). De même : « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple » (<i>infra</i> XXII, 24) est une obligation, comme il est écrit : « et prêter sur gage, tu lui prêteras sur gage » (Deutéronome XV, 8). Là aussi, le mot <i>im</i> indique une obligation. De même : « Et si tu offres à Hachem l'oblation des pré-</p>	<p>(כא) וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים. רַבִּי יִשְׁמַעְיָאל אוֹמֵר: כָּל "אִם" "וְאִם" שֶׁבַתּוֹרָה רְשׁוּת, חוּץ מִשְׁלֹשָׁה: וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי, הֲרִי "אִם" זֶה מְשַׁמֵּשׁ בְּלִשׁוֹן "כַּאֲשֶׁר", כַּאֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לִּי מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גְּזִית, שֶׁהֲרִי חוֹבָה עָלֶיךָ לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ אֲבָנִים, שֶׁנֶּאֱמַר "אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה" (דְּבָרִים כז, ו). וְכֵן "אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה" (לֵהֲלוֹן כב, כד), חוֹבָה הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר "וְהַעֲבַט תַּעֲבִיטְנוּ" (דְּבָרִים טו, ח), וְאִף זֶה מְשַׁמֵּשׁ בְּלִשׁוֹן "כַּאֲשֶׁר". וְכֵן "אִם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכוֹרִים" (וּיקרא ב, יד) זֶה מִנְחַת הָעוֹמֵר, שֶׁהִיא חוֹבָה, וְעַל כִּרְחֻק אֵין "אִם" הִלְלוּ תְלוּיִן אֶלֶּא וְדִאִין, וּבְלִשׁוֹן "כַּאֲשֶׁר" הֵם מְשַׁמְשִׁים:</p>

Rachi

mices » (Lévitique II, 14) concerne l'oblation du *ōmer* qui est une obligation. Force est donc d'admettre que ces *im* ne se réfèrent pas à des situations possibles mais à des situations certaines, et qu'ils veulent dire « lorsque ».

Éclaircissement

Un commandement introduit par « si » nous apparaît comme énonçant un impératif hypothétique : s'il arrive que tu veuilles faire telle chose, voici comment tu devras la faire. Rabbi Yichmael considère effectivement que ce type de commandement est facultatif et non obligatoire. Les circonstances qui induisent ces commandements ne se produisent pas nécessairement et peuvent très bien ne pas se produire¹¹⁵.

Mais il existe trois occurrences où la Thora utilise la conjonction « si », bien qu'il ne s'agisse pas d'un commandement hypothétique mais d'un commandement impératif. Rachi cite ces trois cas :

1. « et si c'est un autel de pierres que tu Me fais »

On ne peut pas prétendre que ce « si » soit conditionnel, puisqu'il n'est pas permis d'élever un autel qui ne soit pas de pierre, ainsi que la Thora le prescrit dans le Deutéronome : « de pierres entières tu le construiras ». Ce « si » doit donc être compris comme signifiant « lorsque ». Lorsque tu élèveras l'autel de pierres, prends bien garde à ce que ce ne soit pas de pierres taillées¹¹⁶.

¹¹⁵. Par exemple (Chemot XXI, 32) : « si c'est un esclave que le taureau a enorné... ». S'il arrive qu'un tel cas se produise, alors la règle sera que le propriétaire du taureau devra verser telle indemnité. Mais ce cas peut parfaitement ne jamais se produire.

¹¹⁶. Un commandement introduit par « lorsque » est impératif, mais il implique que des conditions préalables rendant possible leur accomplissement soient remplies. Le commandement d'élever un autel n'a pas cours en toutes circonstances. Il est conditionné par l'entrée dans le Pays, le choix par Dieu du lieu où le Temple sera construit et la construction du Temple. Lorsque toutes les conditions auront été remplies, tu devras élever l'autel et alors ces règles qui s'appliqueront.

2. « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au pauvre parmi toi, tu ne lui seras pas comme un créancier »

On ne peut pas prétendre que ce « si » soit conditionnel, puisqu'il y a obligation de prêter de l'argent aux pauvres : « lorsqu'il y aura en toi un pauvre... tu n'endurciras pas ton cœur et tu ne serreras pas ta main à l'égard de ton frère pauvre ; car ouvrir tu lui ouvriras ta main et gager tu lui gageras son manque à sa suffisance selon ce dont il manquera. » Ce « si » a donc aussi le sens de « lorsque ». Lorsque tu prêteras de l'argent au pauvre, tu prendras bien garde à ne pas te conduire à son égard comme un créancier¹¹⁷.

3. « Et si tu offres à Hachem l'oblation des prémices »

Il s'agit de l'offrande de la gerbe d'orge – le *omer* – présentée au lendemain du premier jour de Pessaḥ (cf. Lévitique XXIII, 13) et cette prescription n'est nullement facultative ! Ce « si » doit donc être lui aussi compris comme signifiant « lorsque ». Lorsque tu offriras la gerbe d'orge, voici les règles que tu devras observer¹¹⁸.

Il existe encore d'autres occurrences où « si » doit être compris dans le sens de « lorsque ». Rachi lui-même le signale en divers endroits¹¹⁹. Mais ces trois versets sont particuliers en ceci qu'ils concernent des commandements positifs impérieux. Les versets eux-mêmes ne constituent pas la source du commandement lui-même, mais en modulent les conditions d'effectuation. En ce qui concerne l'autel de pierre, le commandement lui-même est donné dans le Deutéronome ; la Thora annonce ici que l'autel qui devra être élevé ne devra pas être en pierres taillées. De même, le commandement concernant les prêtres

¹¹⁷. Ici aussi, les conditions concernant l'accomplissement de la *mitzva* doivent être remplies : il faut qu'il y ait un Juif pauvre qui accepte de recevoir un prêt qu'il s'engage à rembourser. Il faut un prêteur qui en ait les moyens, etc., c'est pourquoi la formulation a le sens de « lorsque ».

¹¹⁸. De même faut-il ici que les conditions soient remplies, car on ne présente pas cette offrande en l'absence du Temple.

¹¹⁹. Voir Rachi sur le verset 30 du chapitre XXI : « si une peine de rachat lui est imposée », sur le verset 14 du chapitre II du Lévitique « si c'est une oblation de prémices » où il écrit que ce sont des obligations, de même que « si vient le jubilé » (Nombres XXXVI, 4).

sera donné dans le Deutéronome où figure aussi l'interdiction du prêt à intérêt. Quant aux prémices, le commandement sera donné dans le Lévitique ; la Thora explicite ici la manière dont l'offrande sera préparée et présentée.

Questionnement

L'intention de Rachi est essentiellement d'éviter une erreur de compréhension, car la tournure « conditionnelle » du « si » aurait pu laisser croire que la conduite concernée était facultative alors qu'elle constitue une obligation comme toute *mitzva* positive.

Rachi	רש"י
EN PIERRES TAILLÉES. Le mot <i>gazith</i> exprime l'idée de « taillage » : on les taille et on les coupe avec des outils de fer.	גזית. לשון גזיזה, שפוסלן ומסתתן בברזל:

Éclaircissement

Le mot hébreu *gazith* appartient au même groupe sémantique que *guéziza* qui signifie tranchage. C'est aussi ce dernier terme qui est utilisé pour désigner la tonte qui consiste à couper la laine des moutons. Il s'agit bien des « pierres de taille », ainsi nommées parce que les blocs de pierre sont taillés avec des outils en fer.

Lifsol signifie tailler la pierre pour lui donner forme. *Lesatet* signifie la tailler pour l'ajuster aux autres.

Questionnement

Une construction de qualité nécessite une taille appropriée des pierres, pour laquelle on utilise généralement des outils métalliques. La Thora nous enseigne que jamais la fin ne justifie les moyens. Des moyens de mauvais aloi ne sauraient être utilisés, même s'ils servent efficacement des fins louables.

Rachi**רש"י**

EN Y AIGUISANT TON GLAIVE. Ce « en » sert ici à exprimer l'idée d'un risque : « tu risqueras d'y aiguiser ton glaive ».

כִּי חֲרַבְךָ הַנִּפְתָּ עָלֶיהָ. הָרִי "כִּי" זֶה מְשַׁמֵּשׁ בְּלִשׁוֹן 'פֶּן', שֶׁהוּא דִּלְמָא, פֶּן תִּנְיֵף חֲרַבְךָ עָלֶיהָ:

Éclaircissement

Rachi lit le verset en changeant le passé en futur. Littéralement traduit, le verset dit : « parce que tu as aiguisé ton glaive sur la pierre (en la taillant), tu l'as profanée. » Rachi, considérant que le verset parle d'un interdit à propos d'un événement encore à venir, explique qu'il faut le voir aussi comme hypothétique : si tu y aiguisais ton glaive, tu la profanerais ; et sinon – non. » (Cf. le début du commentaire suivant.) Rachi explique donc que le mot *ki* signifie ici « peut-être », « de peur que ». Le sens du verset devient donc : ne fais pas l'autel en pierres taillées, de peur qu'en levant ton glaive sur elles, tu ne les profanes. Mais si tu les façannes par d'autres moyens, elles ne seront pas profanées ! »

Questionnement

La Thora nous présente un homme sur le point d'élever un autel ; devant lui, des pierres. Dans cette scène future, les pierres sont déjà présentes. Ont-elles été taillées à l'aide d'un outil métallique, d'une épée ? Elles auraient donc été profanées. D'où la tournure du verset au passé. Mais l'action reste interdite à l'avenir, d'où la manière de traduire de Rachi : ceci, tu ne le feras pas.

Rachi

TU L'AURAS PROFANÉ. D'où l'on apprend que tu le profanes si tu lèves sur lui le fer. Car l'autel a été créé pour prolonger la vie de l'homme, et le fer pour l'abrèger. Il ne convient donc pas que celui qui abrège soit levé sur celui qui prolonge. De plus, l'autel a pour fonction d'assurer la paix entre Israël et son Père céleste. Ne doit donc pas y être porté ce qui la rompt et la détruit. On en apprend par un raisonnement a fortiori : Si la Thora, à propos des pierres qui ne voient, n'entendent ni ne parlent, stipule que l'on ne doit pas porter le fer sur elles parce qu'elles assurent la paix, à plus forte raison celui qui assure la paix entre mari et femme, entre familles et entre individus, sera-t-il à l'abri du danger.

רש"י

וְתַחֲלִלָּהּ. הָא לְמַדָּת, שְׂאֵם הַנֶּפֶת עָלֶיהָ בְּרִזּוֹל חֲלֵלָתָּ, שֶׁהַמְזַבַּח נִבְרָא לְהֶאָרִיךְ יָמָיו שֶׁל אָדָם, וְהַבְּרִזּוֹל נִבְרָא לְקַצֵּר יָמָיו שֶׁל אָדָם, אִין זֶה בְּדִין שְׂיִוְנָף הַמְקַצֵּר עַל הַמְּאָרִיךְ (מְכִלְתָּא, רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר). וְעוֹד, שֶׁהַמְזַבַּח מְטִיל שְׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל לְאַבְיָהֶם שְׁבִשְׂמִים, לְפִיכָּה לֹא יָבֵא עָלָיו כּוֹרֶת וּמַחְבֵּל. וְהָרִי דְבָרִים קָל וְחוֹמֵר: וּמָה אֲבָנִים שְׂאִינָן רוֹאוֹת וְלֹא שׁוֹמְעוֹת וְלֹא מְדַבְּרוֹת, עַל יְדֵי שְׁמִטְלוֹת שְׁלוֹם אֲמָרָה תוֹרָה 'לֹא תִגִּיף עֲלֵיהֶם בְּרִזּוֹל' (דְּבָרִים כו, ה), הַמְטִיל שְׁלוֹם בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ, בֵּין מְשֻׁפָּחָה לְמְשֻׁפָּחָה, בֵּין אָדָם לְחֶבְרֹ, עַל אַחַת כְּמָה וְכְמָה שְׂלֵא תְּבוֹאֵהוּ פּוֹרְעָנוֹת (מְכִלְתָּא, רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זְכַאִי):

Éclaircissement

Pourquoi est-il interdit de se servir de pierres taillées à l'aide d'un outil métallique ? La Thora considère une pierre ainsi taillée comme « profanée ». Devenue profane, elle ne peut plus servir au projet de sainteté.

Mais ceci n'explique pas pourquoi l'utilisation d'un outil métallique profane la pierre et la rend ainsi impropre à servir dans le Temple. Rachi explique ceci de deux manières :

La fonction du sanctuaire, et celle de l'autel en particulier, est d'allonger la vie des hommes. En expiant les fautes, il repousse la mort. Le glaive a quant à lui la fonction exactement contraire. L'autel et le glaive sont foncièrement incompatibles.

La fonction de l'autel est donc de « faire la paix » entre l'homme et son Créateur. C'est une fonction d'unification. La relation, interrompue par la faute, se trouve rétablie. Le glaive a par définition un but opposé. Il sert à la guerre. Par lui, les hommes s'opposent les uns aux autres. Il tranche la vie.

Rachi, pénétrant plus loin encore les implications du verset, en déduit le mérite de qui agit pour rétablir la paix et la bonne entente entre les hommes ; il remplit la fonction de l'autel et nulle infortune ne lui adviendra : le glaive ne sera pas porté sur l'autel.

Questionnement

Selon la deuxième explication, la fonction de l'autel est de nature spirituelle. Elle est de relier l'homme à Dieu. Selon la première explication, l'autel a pour fonction d'assurer le bien de l'homme, de prolonger son existence afin qu'il puisse continuer à vivre selon la Thora.

La vie spirituelle est-elle donc la condition d'une bonne vie, ou bien en est-elle la finalité ?

C'est qu'il y a là en réalité deux niveaux. Le premier qu'il faut comprendre, c'est que la vie en harmonie avec la Thora est la condition du bonheur. Mais il existe un deuxième niveau où il se dévoile que la vie selon la Thora constitue comme telle une finalité pour elle-même.

כב וְלֹא תַעֲלֶה בַּמַּעֲלֹת עַל-
 מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא-תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ
 כב וְלֹא תִפְסַק בְּדַרְגֵינִי עַל
 מִדְּבַחִי דֶּלָא תִתְגַּלִּי
 עֲרִיתְךָ עָלוּהִי:

עָלִיו: פ

(22) Et tu ne monteras pas par des degrés sur Mon autel, où ta nudité ne se découvrera point.

Rachi	רש"י
(22) ET TU NE MONTERAS PAS PAR DES DEGRÉS SUR MON AUTEL. Quand tu construiras une rampe pour accéder à l'autel, tu ne la feras pas avec des marches ; « eschelons », en français médiéval. Mais elle devra être lisse et en pente douce.	(כב) וְלֹא תַעֲלֶה בַּמַּעֲלֹת. כְּשֶׁאַתָּה בּוֹנֶה כֶּבֶשׂ לְמִזְבֵּחַ לֹא תַעֲשֶׂהוּ מַעֲלֹת מַעֲלֹת, אִישְׁקִילוֹנִ"שׁ בְּלַע"ו, אֶלָּא חֶלֶק יְהִיָּה וּמִשְׁפָּע:

Éclaircissement

Rachi explique le terme de *ma'aloth* comme signifiant les marches d'un escalier. Il use de l'ancien français « eschelons » pour se faire mieux comprendre. En effet, l'autel est d'une taille supérieure en hauteur à celle de l'homme. Pour y effectuer les aspersiones et y brûler les sacrifices, il faut y monter. Comment ? La première idée qui vient à l'esprit serait : un escalier. Non, dit la Thora. Ce sera une rampe, un plan incliné, lisse et en pente douce.

Rachi	רש"י
OÙ TA NUDITÉ NE SE DÉCOUVRERA POINT. Car des marches d'escalier t'obligeraient à allonger le pas. Il est vrai qu'il n'y aurait pas, dans ce cas, de véritable mise à nu puisqu'il est écrit :	אֲשֶׁר לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ. שֶׁעַל יְדֵי הַמַּעֲלֹת אַתָּה צָרִיךְ לְהַרְחִיב פְּסִיעוֹתֶיךָ, וְאִם עַל פִּי שְׂאִינוֹ גְלוּי עָרוֹה מִמֶּשׁ, שֶׁהָרִי כְּתִיב "וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְּנָסִי בְּד" (להלן כח, מב),

Rachi	רש"י
<p>« Fais-leur des caleçons de lin pour couvrir la nudité de la chair » (<i>infra</i> xxviii, 42). Cependant, l'allongement des pas correspond presque à une mise à nu, et ce serait un manque de respect envers les pierres. On peut appliquer ici un raisonnement a fortiori : Si à propos des pierres, objets inanimés insensibles à toute manifestation d'irrespect, la Thora ordonne pourtant que tu leur témoignes des égards à cause de leur fonction, à plus forte raison le devras-tu envers ton prochain, créé à l'image de ton Créateur, et ressent les insultes..</p>	<p>מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בם מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר: ומה אבנים הללו שאין בהן דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהן צורך לא תנהג בהן מנהג בזיון, חכמה שהיא בדמות יוצרה ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה (מכילתא):</p>

Éclaircissement

Pour monter des escaliers, il faut lever la jambe. Ainsi, une jambe s'écarte de l'autre et le sexe est davantage exposé face au sol. Or, il s'agit d'un sol sanctifié, servant à la montée vers l'autel, certains égards sont nécessaires. Les cohanim portaient certes des culottes de lin et pas seulement une sorte de large tunique. Mais ces culottes qui allaient de la taille aux cuisses n'étaient pas « près du corps » et le sexe se serait donc trouvé libre si la jambe était levée, impliquant une certaine indécence.

L'expression « à cause de leur fonction » doit être compris comme signifiant « à cause de la sainteté de leur fonction ». Ces pierres forment la rampe menant à l'autel. Elles doivent être ménagées. Mais cette restriction ne s'exerce pas ailleurs, là où l'exigence de sainteté ne s'applique pas de cette façon – ce n'est pas aux anges que la Thora a été donnée !

Questionnement

Tant dans ce dernier commentaire que dans le précédent, Rachi s'est servi du raisonnement déductif a fortiori à partir des pierres. L'essence du sanctuaire est de mener l'homme à la paix et à la décence. Le Temple est le centre de la vie juive. Il va de soi que même sa construction représente les valeurs fondamentales.

Les versets qui suivent l'événement du Sinaï ont pour but de dire à Israël qu'il doit poursuivre d'une part une vie humaine avec tout ce qu'elle comporte d'exigences terrestres, mais en maintenant le sanctuaire au centre de cette existence. Du sanctuaire rayonneront les valeurs fondamentales qui doivent accompagner Israël sur toutes les voies de son existence.

Sommaire

Chapitre XVIII

Versets	1 à 6	La venue de Yithro
Versets	7 à 8	La rencontre avec Moïse
Versets	9 à 12	La conversion de Yithro
Versets	13 à 16	Au lendemain de Kippour
Versets	17 à 26	Le conseil de Yithro
Versets	27	Yithro retourne à Midiane

Chapitre XIX

Versets	1 à 2	L'arrivée au Sinäï
Versets	3 à 6	Royaume de prêtres et nation sainte
Versets	7 à 9	Dans l'épaisseur de la nuée
Versets	10 à 15	Préparatifs à la sainteté
Versets	16 à 19	Sous la montagne
Versets	20 à 25	La Présence descend sur le Sinäï

Chapitre XX

Versets	1 à 10	Les Dix commandements 1
Versets	11 à 13	Les Dix commandements 2
Versets	14 à 17	Que Moïse nous parle
Versets	18 à 22	Conclusion