

pilpoul

פילפול



Septembre 2004, Numéro 13, Tichri 5765, Bulletin de la Yéchiva des Etudiants - 3 €

SOMMAIRE

ÉTUDE

Beauté et Torah
Par Eric
Smilévitch
Page 2

ÉTUDE

La beauté du
monde
Par Gérard Zyzek
Page 9

Tichri à la Yéchiva
des étudiants
Page 11

L'agenda complet
des cours
Page 12-13

TaLMUD

Eveil à la notion
de pureté et
d'impureté et à
leur actualité
Par
Gérard Zyzek
Page 14

hALACHA

Seouda Chlichit -
Pourquoi, Quand,
Comment ?
Par Yonathan
Magnichewer
Page 17

Nos Projets
Page 20

ÉDITO

Pilpoul est de retour ! Pour ce nouveau numéro, nous avons essayé de respecter et d'intensifier l'exigence qui a toujours été la nôtre : proposer des textes d'étude, authentiquement juifs, essayant de couvrir l'ensemble des œuvres et des types de « Limoud » que connaît la tradition juive.

L'année écoulée a été riche en activités, et nous espérons faire vivre à nos lecteurs proches et lointains l'étude telle qu'elle est pratiquée à la Yéchiva des Etudiants, que ce soit de manière régulière ou lors d'événements ponctuels. Ainsi, l'édition 2004 du Festival de l'Etude sur Texte était consacrée au thème de la Beauté dans la Tradition juive, et a rencontré un franc succès.

Les deux premiers textes de ce numéro sont issus des interventions d'Eric Smilévitch (Responsable d'un Centre d'étude à Bné-Brak) et de Gérard Zyzek (Directeur de la Yéchiva). Le premier confronte deux passages du Talmud pour introduire une réflexion approfondie où transparait la formation philosophique de l'auteur; nous

remercions d'ailleurs tout particulièrement Eric Smilévitch pour sa collaboration très précieuse. L'étude de Gérard Zyzek est quant à elle basée sur le livre des Prophètes, d'où se dégage une approche tout à fait inédite de la notion de Beauté... là où l'on s'y attend le moins !

Pour l'année qui vient, le thème du prochain Festival de l'Etude a déjà été choisi, nous aborderons le sujet complexe du respect des Parents.

Le troisième article de ce Pilpoul est une étude talmudique de Gérard Zyzek qui s'appuie sur un sujet plutôt difficile d'accès à première vue pour proposer une vision profonde des relations entre un homme et sa femme, ainsi qu'un éclairage nouveau sur certains points exigeants de la Halacha.

La Halacha qui conclut notre revue pour rappeler peut-être que l'étude se traduit aussi au quotidien. C'est Yonathan Magnichewer, enseignant à la Yéchiva, qui vous proposera une analyse fine des halachot relatives à la Séoudah Chlichith, le troisième repas de Chabbat, depuis les sources talmudiques jusqu'aux décisionnaires contemporains.

Toute l'équipe de la Yéchiva des Etudiants vous souhaite d'excellentes fêtes de Tichri, et vous attend impatientement au 10 rue Cadet ! A l'aube de la nouvelle année 5765, nous vous adressons notre plus cordial chalom et nos vœux de Chana Tova.

Jérémie Haddad

&

Emmanuel Vaniche

Retrouvez la Yéchiva des Etudiants sur Internet:
www.Yechiva.com

Beauté & Torah

par Eric Smilévitch
Enseignant à Bné-Brak

La beauté est évoquée à plusieurs reprises dans le Talmud : beauté du premier homme, des matriarches, de Jérusalem, etc. C'est la beauté contée par la légende. Nous ne retiendrons pas ces textes, mais seulement ceux qui traitent explicitement de la question du beau du point de vue pratique des mœurs et de la halakha, comme une activité humaine actuelle. Deux textes du Talmud paraissent incontournables, parce qu'ils traitent la question de façon radicale et contradictoire.

n'est évidemment pas dû à une perte de mémoire, les humbles n'y sont pas moins exposés que les autres. Il s'agit plutôt d'une activité autonome de l'esprit, qui oublie les paroles de la Torah apprises par lui parce qu'il s'en détourne ; parce que, involontairement, chacun préfère à la Torah d'autres discours. Il ne suffit donc pas d'apprendre ni d'étudier pour que les paroles de la Torah se conservent en notre esprit, pour qu'elles continuent à habiter nos mœurs et à conduire notre action. En fait, elles auraient plutôt tendance à glisser sur nous, à devenir ce vernis culturel ou culturel dont on fait si grand cas en société, mais dont le sérieux est absent. Pour que la Torah trouve en nous le lieu de son recueil, pour qu'elle s'y maintienne et imprègne toujours plus profondément notre esprit et nos mœurs, cela exige une posture particulière vis-à-vis d'elle. Les sages nomment cette attitude שפלות הדעת, qu'on pourrait traduire par «humilité morale

I. TRAITÉ TAANIT 7 A

Le premier texte, l'un des plus virulents sur la question, établit que la beauté du corps est contradictoire avec l'étude de la Torah. Nous le traduisons en l'accompagnant d'extraits du commentaire de Rachi, signalés par des crochets. Nous mentionnons plus loin la lecture des Baal Tossefot qui diffère un peu de celle de Rachi.

Rabbi Hanina bar Idi disait : Pourquoi les paroles de la Torah sont-elles comparées à l'eau, etc. ? Pour t'enseigner que, de même que l'eau quitte toujours l'endroit élevé et coule vers l'endroit le plus bas, les paroles de la Torah aussi ne se maintiennent qu'auprès d'un esprit humble.

Et Rabbi Ochaya disait encore : Pourquoi les paroles de la Torah sont-elles comparées à ces trois breuvages : l'eau, le vin et le lait, etc. ? Pour t'enseigner que, de même que ces trois breuvages ne se conservent que dans les récipients les plus vils, les paroles de la Torah aussi ne se maintiennent qu'auprès d'un esprit humble.

Comme le montre l'histoire de la fille de César qui interpella un jour Rabbi Yéhochoua ben Hanania en ces termes : Quoi ! Une sagesse aussi splendide dans un récipient aussi hideux [dans un corps aussi laid]. Il répondit : Ton

père ne met-il pas aussi son vin dans des jarres en argile [il répond par une plaisanterie, ton père ne met-il pas son vin dans d'horribles jarres en argile]. Et dans quoi veux-tu qu'il le mette, répliqua-t-elle [ce n'est pas exceptionnel, tout le monde agit ainsi]. Il lui dit : Vous qui êtes des gens considérés, vous devriez le mettre dans des récipients d'or et d'argent. Elle alla donner ce conseil à son père, qui fit transvaser le vin dans des récipients d'or et d'argent ; et il tourna au vinaigre. Quand ses gens l'en informèrent, il interrogea sa fille : Qui t'a donné ce conseil ? C'est Rabbi Yéhochoua ben Hanania, dit-elle. Il le fit appeler. Il lui demanda : Pourquoi lui avoir dit cela ? En réponse à son étonnement, répondit-il [ainsi que le vin ne se conserve que dans un récipient laid, les paroles de la Torah se conservent davantage en moi que si j'avais belle allure]. Mais, fit César, il existe des gens de belle prestance qui sont érudits. S'ils étaient laids, ils seraient encore plus érudits, répliqua Rabbi Yéhochoua ben Hanania [car il est impossible qu'un homme de belle prestance en rabatte sur son opinion, et il finit par oublier son étude].

*

Ce texte est constitué d'une opposition entre l'humilité et la beauté physique. Il ne s'agit pas d'une opposition conceptuelle ou théorique, car les deux notions n'ont

en soi aucun rapport. Leur contradiction naît sur le plan pratique ou existentiel, du rapport de chacun à la Torah et à son étude. Les paroles de la Torah sont comparées à des liquides. De cette métaphore on tire deux idées. D'abord, un liquide n'est jamais simplement posé quelque part, naturellement il coule sans s'arrêter jusqu'à l'endroit le plus bas. La Torah est aussi un liquide, son écoulement a pour nom «oubli» et le lieu de son recueil est l'esprit le plus humble. L'oubli en question



et intellectuelle». La notion n'a pas aujourd'hui bonne presse, et l'insistance des textes sur la question montre qu'elle ne l'a jamais eue. Elle a contre elle l'évidence psychologique de l'amour dont chacun entretient son ego, et dont l'exhibition publique constitue en toute occasion l'essentiel de la vie en société.

De là, on tire de la métaphore cette deuxième idée, qui n'est pas exactement moralisante, mais psychologiquement efficace, que l'importance donnée à l'ego dépend en fait du regard porté, par soi et par autrui, sur son propre corps. On trouve une démarche semblable dans les Pirqué Avot (4:4) : «Sois extrêmement humble (שפל רוח) car l'espérance de l'humanité est de pourrir dans la tombe». L'idée n'est pas de contredire la foi dans le monde à venir ni dans la résurrection, mais de modifier l'image actuelle du corps. Du coup, l'humilité n'est pas prise ici pour une vertu, elle ne relève pas des bonnes mœurs. Elle est conçue comme une exigence de vérité vis-à-vis de son propre corps, et elle est inversement proportionnelle à la fascination que l'on entretient vis-à-vis de lui. Rappeler à chacun que son corps est destiné à pourrir et à servir de nourriture aux vers, ce qui est la stricte vérité, consiste à rectifier en fait une image de soi qui est la racine de toutes les vanités. On appelle alors un homme humble, celui qui sait, dans les fibres de ses os, qu'il va mourir. L'intention de ce propos est évidemment de modifier l'importance que l'on accorde à toutes les choses (prestige, carrière, renommée) qui occupent massivement l'humanité, mais dont la réalité se réduit exclusivement à l'opinion que l'on a (ou aimerait avoir) sur soi-même, et de l'opinion que les autres ont sur nous. Il est vrai, une fois encore, que cette requête n'a pas bonne presse. C'est du nihilisme, dit-on ; et l'on s'empresse d'affirmer que le judaïsme est la religion de la vie, proche du corps, ce qui est vrai, mais pas au sens que l'on croit. Ce qui se trouve détruit par les Pirqué Avot n'est ni la vie ni le corps, mais seulement leur

gâchis. Car ce n'est pas la même chose d'être proche de la vie et du corps, que d'être proche de l'illusion que l'on s'en fait, et victime de leur fascination. Pour en rester à notre propos, l'humilité n'est pas conçue ici comme une vertu mais comme un acte de savoir. C'est une sagesse

«Les juifs haïssent tout ce qui est beau !» Cette phrase, dans laquelle s'entend la pire intention antisémite, est pourtant plus vraie que nature. Elle est une citation littérale, mais involontaire, de Tossefot.

et une conscience de la vérité de son corps.

Le texte du traité Taanit traduit ici, en fonction du commentaire de Rachi, met en œuvre un point de vue très proche des Pirqué Avot, sans en faire pourtant une question éthique. Au contraire, à partir de la même prémisse, il pointe, avec violence, une impossibilité. La beauté du corps constitue un obstacle majeur à l'étude de la Torah. Rachi écrit explicitement que l'humilité est impossible à un homme de belle prestance. Celui-ci entretient nécessairement une illusion sur lui-même, relayée et amplifiée par l'aisance sociale que la beauté et la prestance lui octroient automatiquement et gratuitement, qui finit par lui faire oublier la Torah. Expliquons : pour accueillir et conserver la Torah, il faut accepter un certain retrait. Il faut se faire l'élève d'un maître et l'élève des textes, leur ouvrir toujours davantage son cœur et son esprit, être capable de se saisir en faute, de s'amender, de reconnaître qu'autrui peut avoir raison et nous tort, et que l'on ne saura jamais tout, et que l'on n'échappera jamais au reproche. On lira explicitement toutes ces conditions dans les Pirqué Avot, en particulier dans le sixième chapitre consacré à l'acquisition de la Torah. L'humilité en acte est impossible à celui qui ne peut accepter ce retrait de soi, et le regard nécessairement désobligeant que l'étude nous force à porter sur nous-même. Et l'on présume en conséquence de tout homme beau, de belle prestance, que ce retrait lui est impossible. Il ne pourra pas se détacher du regard forcément bienveillant et amoureux qu'il se porte à

lui-même à travers l'image de son corps. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'une impossibilité logique, mais seulement existentielle. Ce qui signifie qu'elle est susceptible d'exceptions. On pourrait d'ailleurs traduire ainsi le propos de Rachi : pour un homme

beau l'humilité coûterait psychologiquement si cher qu'elle lui est pratiquement refusée. L'intrigue du commentaire de Rachi, est qu'il pousse loin le problème. À la question de César, qu'il existe aussi des hommes érudits de belle apparence, on aurait pu répondre qu'il s'agit d'exceptions. Mais Rachi lit dans le texte un prolongement de l'impossibilité : ils seraient davantage versés dans la Torah s'ils étaient moins beaux. Dans son commentaire sur le traité Avoda Zara (16 b), son approche reste la même. Le Talmud compare les sages à des charbonniers, toujours sales et couverts de suie. Et Rachi rapporte pour preuve le texte traduit plus haut et explique que «le mode de vie des sages consiste à se tourmenter d'inquiétude pour l'étude de la Torah, et il ne lavent pas leur vêtement». Le mode de vie requis par l'étude de la Torah implique un délaissement total de l'apparence physique. Non que la Torah requière comme telle une pareille attitude, mais le souci qu'elle cultive auprès de ceux qui s'en font les disciples rend impossible sa conjonction avec un souci de prestance et de beauté.

Les Baalé Tossefot lisent différemment la fin du texte de Taanit. Sur le plan linguistique leur lecture est plus naturelle. À la question de César, qu'il existe aussi des hommes érudits de belle apparence, Rabbi Yéhochoa ben Hanania répond que s'ils haïssaient la beauté ils seraient d'autant plus disciples des sages. Il s'agit peut être moins d'une controverse avec Rachi, que d'une façon de pointer le problème plus précisément. L'obstacle à la réception et à l'étude de la Torah n'est

pas le corps comme tel, même pour Rachi, mais son image. Mais, au lieu de saisir de façon psychologique et figée le rapport entre le corps et son image, comme si la qualité de l'un entraînait involontairement et donc nécessairement celle de l'autre, les Baalé Tossefot

introduisent entre eux un jugement d'ordre éthique. La réponse de Rabbi Yéhochoa ben Hanania à la question de César est que ces érudits n'auraient pas si belle apparence s'ils n'aimaient la beauté. Nul n'est beau malgré lui, et l'on ne remarque la prestance d'un homme que s'il a le souci de la montrer. Mais s'ils haïssaient la beauté ils seraient d'autant plus disciples des sages. En d'autres termes, la beauté du corps n'est pas un problème psychologique mais moral, qui, en conséquence, se soigne. Car le plus beau des hommes peut haïr la beauté jusqu'à passer pour un «charbonnier». Contrairement à la lecture de Rachi, la perspective ne semble pas bloquée, l'homme beau n'est pas nécessairement condamné à moins de sérieux et d'intelligence dans sa vie. Mais elle est plus virulente encore. Car il lui faut prendre la beauté en haine.

Cette notation mérite qu'on s'y arrête. Avouons que ces textes du Talmud sont gênants. Ils sont en contradiction avec les mœurs psychologiques et sociales élémentaires de l'humanité. «Les juifs haïssent tout ce qui est beau !» Cette phrase, dans laquelle s'entend la pire intention antisémite, est pourtant plus vraie que nature. Elle est une citation littérale, mais involontaire, de Tossefot. Notre intention n'est pas de changer le monde, ni de désillusionner quiconque. Il faut pourtant prendre la mesure de certaines impasses dans lesquelles nos évidences psychologiques et sociales nous entraînent, c'est le moins que l'on puisse attendre de l'étude de la Torah. Il est clair que l'humilité est l'une des

exigences les plus difficiles de la Torah, et que sur ce sujet le plus simple est de se payer de mots. Mais si l'on veut s'autoriser un passage dans ces textes, il faut accepter d'y sauter à pieds joints, et de ne pas se placer uniquement comme leur lecteur. Ce genre de texte du Talmud ne se comprend que si l'on accepte que toutes nos réactions vis-à-vis d'eux et toutes nos objections sont déjà comprises dans leur problématique. Est-ce déjà l'humilité? Prenons un exemple. Chacun connaît (ô combien) la halakha selon laquelle il est interdit à un disciple des sages de porter un vêtement souillé. Il doit au contraire prendre soin de son apparence extérieure, et respecter à ce sujet des règles précises (voir Rambam, Hilkhot Dèot, 5:9). Ce qui contredit l'expression du Talmud assimilant les sages à des charbonniers, toujours sales et couverts de suie. Mais si l'on accepte que cette objection, comme les autres, est déjà comprise dans la problématique du Talmud, alors la réponse devient évidente. Car si la prestance et l'apparence extérieure n'ont pas de sens pour les sages, comme le veulent ces textes, en revanche elles ont un sens des plus chargés pour le reste de l'humanité. Quoi! Une sagesse aussi splendide dans un récipient aussi hideux, s'exclamait la fille de César. Cela est dit avec pudeur, et parce qu'elle connaît l'homme et sa sagesse. Mais pour les autres, c'est juste un avorton. Il serait alors intéressant pour chacun, et en premier lieu pour l'auteur de ces lignes, de se demander jusqu'à quel point de laideur et de saleté il est prêt à accepter la disjonction, pourtant évidente, de la force et de l'autorité de la sagesse d'avec la beauté et la prestance de son porteur. C'est une question fort désobligeante que le Talmud nous adresse, et si l'on est capable de l'entendre c'est déjà pas mal. Cela suffit aussi à répondre à l'objection signalée. Puisqu'un sage représente la Torah aux yeux de tous les hommes, et qu'il est responsable du regard qu'ils portent, à travers lui, sur la Torah et sa sagesse, il lui

faut nécessairement prendre aussi en charge une partie de la folie des hommes, sous peine de devoir rendre des comptes à Celui auquel il doit sa Torah et sa sagesse.

Car, entre le Talmud et la philosophie, il n'existe pas de discours tiers ni de métalangage.

*

Étendons maintenant la perspective ouverte ici, par une comparaison avec le monde grec. Cette comparaison est indispensable pour aborder le second texte qui traite de la beauté, car celui-ci se réfère explicitement et positivement à la beauté de la langue et de la culture grecque. On trouve dans les écrits de Platon une chose pour nous curieuse. À partir d'un point de départ qui pourrait être identique, les chemins de la Torah et de la philosophie divergent totalement. Socrate, le plus sage des Grecs, était particulièrement laid. C'est un fait sur lequel s'étendent certains personnages du Banquet de Platon comme s'il s'agissait d'un paradoxe, le même que celui qui étonnait la fille de César. Une sagesse splendide dans un récipient hideux. Pourtant, au lieu d'en tirer un enseignement positif sur la nature foncièrement inesthétique de la sagesse, et de haïr la beauté comme le stipulaient les Baalé Tossefot, ils en déduisent au contraire son lien intrinsèque avec la beauté. Cela mérite explication. En fait, le paradoxe est déjà déjoué en quelque sorte par l'attitude de Socrate lui-même qui, loin d'associer sagesse et laideur, prenait soin au contraire de s'entourer de disciples aux corps beaux. Non parce qu'il était sensible à la beauté physique. Car dans ce cas il n'aurait pas été sage même à ses propres yeux. Mais parce qu'il pense que la contemplation de la beauté physique fournit le point de départ adéquat à l'amour de la sagesse. L'éducation philosophique consiste, en effet, à élever l'esprit progressivement de l'amour de la beauté physique à celui de la beauté plastique en général, puis à l'amour du beau comme tel, et à travers lui, à l'amour de la beauté morale d'un acte bon et à la

beauté de la vérité dans la splendeur de son apparaître. En d'autres termes, la beauté est le mode d'apparaître même du bien et du vrai, qui se manifestent à travers lui

et se cultivent donc par son intermédiaire.

On conçoit que l'articulation de la triade du beau, du vrai et du bien, n'est pas si simple. Nul n'est quitte, s'il est un tant soi peu conscient, de l'avertissement des Pirqué Avot, que l'espérance du corps est de pourrir dans la tombe. Il faut donc forcément opérer une disjonction. Cependant, dans le Talmud, la disjonction est prise littéralement entre la sagesse et la beauté. C'est la vision, hideuse, de notre corps pourrissant qui produit un germe de sagesse. Ce savoir naissant oblige alors à considérer la fascination naturelle pour la beauté comme un piège pour l'esprit. Il faut apprendre ce regard désobligeant sur soi-même, cultiver ce soupçon et cette inquiétude qui font le tourment de l'étude, et prendre la beauté en haine. Tandis que pour la philosophie qui se met en place avec Socrate, la disjonction passe entre le corps et l'âme. Certes, un beau corps n'est qu'une illusion, mais pas la beauté elle-même, dont on veut retenir l'essence. Le corps meurt, mais la beauté reste, qui n'est plus limitée par rien désormais, pure idée de la beauté, sorte de rêve ou de vestige immatériel à l'attrait vertigineux. Beauté de l'âme, beauté du bien et du vrai. La vérité, cependant, est que le talmudiste s'arrête ici, devant cette béance, et ne peut aller plus loin. Les mots beau, bien et vrai, pris dans ce vertige métaphorique, ne signifient plus rien pour lui. Sur le fond, quant à la différence de culture ainsi produite, il n'est pas très sage de s'imaginer pouvoir rendre compte d'une divergence aussi fondamentale, aussi lourde de conséquences, et aussi passionnée. Car, entre le Talmud et la philosophie, il n'existe pas de discours tiers ni de métalangage. Quoi que l'on dise de la beauté,

on parlera forcément soit la langue du Talmud, soit celle des philosophes, et notre opinion sur la question sera déjà faite avant même qu'on l'aborde.

Pour prendre cependant la mesure de cette divergence, il nous faut pourtant accepter de progresser jusqu'à un certain degré de finesse dans la désincarnation de la beauté. Car à ce niveau se produit le savoir et le discours le plus structuré et le plus cohérent jamais produit par l'humanité. Aristote, qui n'était pas platonicien sur ce point, refuse la conjonction totale du beau et du bien. Il fait remarquer cependant, dans la Métaphysique (M, 3), quant à la conjonction du beau et du vrai, que le beau est l'objet principal des raisonnements mathématiques et de leurs démonstrations. Il n'a en vue que la géométrie et la théorie des proportions. Mais l'argument est clair : les mathématiques naissent et se développent comme science de la symétrie et des proportions. Non pas simplement calcul, comme l'imaginent les gens de peu d'esprit, mais amour formel de la forme. Dans les termes socratiques, elles naissent dans l'intervalle entre l'amour pour la beauté plastique en général et l'amour du beau en soi. À la limite extrême de l'effacement des corps matériels, au seuil de la béance, on recueille la pure forme géométrique et la pure idée de symétrie et de proportion. Il ne faut pas moins, en effet, que l'amour du beau, dans son vestige théorique, pour cultiver toute sa vie la science des formes géométriques et des proportions numériques. Il est trop clair, d'après les textes cités plus haut, que les mathématiques ne pouvaient pas voir le jour dans le Talmud. Cette divergence fondamentale sur le beau entre le Talmud et la philosophie recouvre aussi une divergence objective sur la signification de la vérité et du savoir. Alors que les mathématiques constituent le modèle même de la science pour Platon, elles ne pourront jamais constituer un modèle de sagesse pour le Talmud et ses disciples.

II. TRAITÉ MEGUILA 8 B

Le second texte contredit l'enseignement du premier sur tous les plans. Il accorde une valeur décisive à la beauté, et en particulier à la beauté de la langue grecque. L'extrait suivant est constitué de la traduction d'une michna, dont il faudra expliquer les éléments ; puis d'une guèmara, qui expose le sens de cette michna, et qui nous permettra d'aborder le fond du problème.

Michna : Il n'y a pas de différence [de modalités d'écriture] entre les Téfilin et les Mezouzot et les livres de la Torah, sinon que les livres de la Torah peuvent être écrits en toute langue, alors que les Téfilin et les Mezouzot ne peuvent être écrits qu'en caractères Achourit [i.e. la langue hébraïque, dans l'écriture carrée]. Rabban Chimon ben Gamliel dit : Même pour les livres, les Sages n'ont permis de les écrire qu'en grec.

L'écriture des livres de la Torah (y compris les Prophètes et les Hagiographes), et des parachyot (extraits de textes tirés de la Torah) incluses dans les boîtes des Téfilin ou qui constituent une Mezouzot, obéissent aux mêmes règles. Sans entrer dans les détails, disons simplement qu'ils doivent être écrits à la main sur un parchemin, avec de l'encre. Il s'agit, en effet, dans les trois cas, d'écrire les paroles de la Torah qui les constituent. Chacune des trois choses a une fonction différente. Les livres sont faits pour être lus en public à la synagogue certains jours de la semaine, et lors des Chabbat et des fêtes. Les parachyot des Téfilin sont incluses dans des boîtiers fermés qu'il faut porter sur soi. Les Mezouzot sont fixées sur les portes des maisons. Vis-à-vis de l'écriture de ces textes, la différence fondamentale entre les livres de la Torah et les extraits contenus dans les Téfilin et les Mezouzot, est que seuls les premiers sont destinés à être lus, tandis que les autres

ne figurent que sous la forme close d'un écrit enfermé, qui éveille en permanence aux paroles de la Torah, à titre de symbole, mais ne permet pas directement leur lecture. Cette différence constitue l'axe de la michna. Puisque les paroles de la Torah incluses dans les Téfilin et les Mezouzot ne sont pas destinées à être lues, et que leur valeur est seulement symbolique, il convient de ne les écrire que dans la langue hébraïque et dans l'écriture Achourit

ces textes sont lus. Il ne s'agit pas ici d'une simple possibilité de traduction. Car la traduction, presque simultanée, était une pratique courante et réglementée à cette époque au moment de la lecture de la Torah. Chaque verset lu le Chabbat dans la langue hébraïque était aussitôt traduit par cœur par un traducteur pour être compris de l'ensemble de la communauté, hommes et femmes. Toute la section fue ainsi lors du Chabbat était donc déjà l'objet d'une

Torah (le rouleau de la Torah) utilisé à la synagogue en français ou en anglais. Dans le même esprit, plus loin dans le traité Meguila, au début du deuxième chapitre, on établit aussi que la prière du Chemoné Essré et la lecture du Chema peuvent être pratiquées directement dans la langue comprise par chaque homme. À part certaines controverses, dont on trouve ici l'une des plus notoires, l'esprit général du Talmud est que les prières et les lectures des livres de la Torah doivent pouvoir être pratiquées, dites et entendues, directement dans la langue parlée par chacun. Puisque toutes ces paroles n'ont été instituées que pour être vécues, entendues et comprises, il n'y a aucune raison de cultiver l'étrangeté, de prononcer ou d'entendre des paroles incompréhensibles. Ainsi, la lecture publique de la Torah a été instituée par Moché Rabbénou qui constata que, laissé à lui-même plus de trois jours sans entendre des paroles de Torah, le peuple avait tendance à oublier l'enseignement. La lecture publique de la Torah a donc pour but de rappeler cet enseignement, trois fois par semaine. Or, il n'y a qu'une manière d'enseigner à quelqu'un, c'est de s'adresser à lui dans sa langue. Il n'y a aucune raison de lui parler hébreu s'il n'y comprend rien.

À ce sujet se produit pourtant, dans la michna traduite plus haut, une controverse entre les Sages. Le premier avis, anonyme, enseigne que la permission d'écrire et de lire les textes de la Torah n'est pas limitée. Tout dépend de la situation linguistique de la communauté pour laquelle les livres sont écrits. En France par exemple, on pourrait, d'après cet avis, écrire directement la Torah en français et la lire ainsi dans notre langue lors des lectures publiques de la Torah. Cet avis paraît évidemment le plus compréhensible. Même si l'on trouvait aujourd'hui qu'il faut beaucoup de courage personnel et de confiance dans la valeur de l'enseignement de la Torah pour afficher une telle transparence – écrire lire, penser et argumenter



(écriture carrée qui est celle de l'hébreu aujourd'hui). Tandis que les livres de la Torah, qui sont faits pour être lus publiquement, peuvent être écrits dans une autre langue, et selon son système d'écriture particulier, en fonction de la langue pratiquée dans la communauté dans laquelle

traduction publique, mais strictement orale. Il ne s'agit plus de cela ici, mais bien de remplacer purement et simplement le texte hébraïque conservé dans le coffre de la synagogue par sa version dans une autre langue, en conservant l'ensemble du rituel de la lecture. Il s'agit d'écrire directement le Sefé

la Torah directement dans la langue parlée dans le pays, sans laisser en arrière plan la possibilité d'arguer de l'hébreu mystérieux et mystique du texte – il faut reconnaître que c'est la position la plus cohérente. Car elle implique de la part de chacun le maximum de sérieux, de sincérité et de véracité. Ce qui rend doublement difficile l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel qui, hormis le texte en langue hébraïque, n'autorise que l'écriture des livres en grec. On ne comprend pas, d'abord, son langage négatif, qui rappelle que l'écriture des livres de la Torah dans une autre langue n'a jamais été autorisée, si ce n'est en grec, à titre exceptionnel. Et on ne comprend pas non plus, du coup, pourquoi à son avis le grec ferait exception. De deux choses l'une : soit l'on permet l'écriture de la Torah en toute langue, comme le premier avis de la Michna, soit on l'interdit. Mais la permission de l'écrire seulement en grec ne paraît correspondre à rien. La diaspora juive ne se limite pas à Alexandrie ; il y a des juifs en Perse, à Rome, et aujourd'hui dans presque toutes les villes du monde. Qu'a donc le grec de si particulier pour constituer aux yeux de Rabban Chimon ben Gamliel une exception à l'ensemble des langues ? Il n'est pas vain de rappeler ici que dans toute la littérature du Talmud et du Midrach, la seule langue qui fasse exception à toutes les autres est évidemment la langue hébraïque. Cette michna est la seule occurrence où l'on pose une autre langue en position d'exception. Cette question explique, semble-t-il, l'option radicale suivie par le Talmud Bavli, que nous traduisons ci-après, dans son explication de l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel. On trouve, en effet, une autre démarche dans le Talmud Yérouchalmi, qui consiste à invoquer les riches capacités linguistiques de la langue grecque, qui est peu convaincante pour justifier une exclusivité, et que nous n'explorerons pas. Il est temps de traduire l'explication du Talmud.

*

Nous livrons le texte dans son obscurité, que nous nous efforcerons d'éclaircir progressivement.

Rabbi Abahou a dit au nom de Rabbi Yohanane que la halakha [i.e. la règle à suivre] est conforme à l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel. Et Rabbi Yohanane enseignait : Quelle raison a poussé Rabban Chimon ben Gamliel à penser ainsi ? Parce qu'il est écrit : «Que Dieu étende l'influence de Yéfèt et qu'il demeure dans les tentes de Chem» (Genèse 9:27), que les paroles de Yéfèt s'entendent dans les tentes de Chem. Mais, objecte-t-on, peut-être s'agit-il des peuples de Gomêr ou de Magog ! Rabbi Hya bar Abba répondit : Non, car c'est pour cette raison que l'expression est redoublée – יפת א' ליפת - que la beauté (יפירות) de Yéfèt (יפת) soit dans les tentes de Chem.

La guemara précise d'abord que l'on ne retient, en pratique, que l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel. Et Rambam écrit dans les Hilkhot Téfilin (1: 19) que la langue grecque dont il s'agissait à l'époque n'existe plus de nos jours, et qu'en conséquence les livres de la Torah ne sont plus écrits aujourd'hui que dans la langue hébraïque et en caractères Achourit. Puis, la guemara expose le verset biblique dont s'est inspiré Rabban Chimon ben Gamliel. Rappelons que, selon les généalogies de la Torah, Chem est l'ancêtre des patriarches, et donc du peuple d'Israël, tandis que Yéfèt est l'ancêtre du peuple grec. Le raisonnement de la guemara est alors le suivant. Dans la bénédiction de Noah, dont est tiré ce verset, il est écrit que l'influence de Yéfèt s'étendra aux tentes de Chem. Elle pénétrera donc jusque dans l'intimité de la demeure de Chem. On donne, en outre, à cette influence, puisque c'est une bénédiction, un sens moral et spirituel entièrement positif. On en conclut qu'il est bien que la langue et la culture de Yéfèt pénètrent au cœur des demeures de

Chem. Or, le centre des demeures de Chem, lors de ses assemblées, est le cœur vivant de la synagogue : les rouleaux de la Torah. On objecte alors que Yéfèt a eu beaucoup d'enfants et que de nombreux peuples, outre les Grecs, sont issus de lui. Et si l'on s'en tient à l'explication présente, le verset s'applique aussi bien aux langues des peuples de Gomêr ou de Magog, qui sont aussi les descendants de Yéfèt. On répond pour finir, que le jeu de mots insistant du verset sur l'extension de l'influence de Yéfèt exprime aussi, allusivement, la modalité particulière à Yéfèt, qui lui vaut ce destin, et dont on pense que seuls les Grecs sont les héritiers : la beauté. Comme le dit Rachi explicitement à cet endroit : «La beauté de Yéfèt c'est la langue grecque, car elle est la belle des langues des descendants de Yéfèt».

Il faut reconnaître que si l'on s'en tient là, l'explication de la guemara est insuffisante. On ne sait pas pourquoi Rabban Chimon ben Gamliel interdit d'écrire la Torah en d'autres langues et refuse la transparence requise par le premier avis de la michna. Et supposons même que cet interdit soit acquis, et que Rabban Chimon ben Gamliel lit dans le verset cité une exception pour la langue grecque, il reste encore à expliquer la raison pour laquelle la Torah elle-même verrait dans la beauté de la langue d'un descendant de Yéfèt la possibilité d'une parole étrangère au cœur des synagogues d'Israël. En quoi la beauté d'une langue ferait-elle exception à l'interdit d'écrire les rouleaux de la Torah dans une autre langue ? C'est à nous qu'incombe maintenant la tâche de l'interprétation, et de ce que nous avancerons désormais nous serons seuls responsables. On peut, cependant, appliquer ici les règles connues de l'étude de la Torah. Toute controverse extrême, comme c'est le cas dans la michna, témoigne que le problème est plus complexe qu'on ne l'imagine. Si les avis divergent du tout au rien, c'est que le problème posé est lui-même composé d'éléments qui

s'invalident mutuellement. Nous n'avons éclairci, sous la rubrique de la transparence, que l'une des faces du problème de l'écriture de la Torah en toute langue. Sonder l'autre face signifie s'interroger sur ce qui est irrémédiablement perdu dans cette transparence nouvelle, et qui motive le refus de Rabban Chimon ben Gamliel. Accepter cette transparence, que les rouleaux de la Torah soient par exemple écrits directement en français, c'est donner corps à la possibilité que la Torah se fasse proche de chaque homme, qu'elle aille à sa rencontre, se donne dans sa langue, dans ses mots de tous les jours, et qu'elle se place en fait exactement à sa hauteur. Il n'est pas question, en effet, de créer un ésotérisme en français, mais bien de la dire en notre langue, celle que l'on pratique. Mais cela suppose que l'on peut aborder la Torah comme n'importe quel discours, car c'est bien sous ce régime que la parole de la Torah se produit dans le monde, comme un discours parmi d'autres. Il s'agit certes d'un discours particulier, qui conserve toutes ses qualités d'exigence morale, accompagnée d'une force littéraire exceptionnelle. Mais, foncièrement, elle s'est faite discours, plaidoyer, exhortation. Or le propos de tout discours, quel qu'il soit, fût-il le plus brillant et le plus sincère, est de s'articuler aux autres discours dans le jeu perpétuel du dire et du contredire. Et le système des discours ainsi constitué fabrique le paysage intellectuel et moral des opinions d'une époque. Il est grave pour la vérité de se faire opinion. Non pas que la vérité en souffrirait, mais parce qu'il est impossible aux hommes de se former véritablement un jugement par comparaison d'opinions. Il faut, pour que se constitue un jugement sérieux touchant la vérité d'une idée ou la pertinence et le bien-fondé d'un acte, que se produise une autre sorte de réflexion, hors du terrain des représentations communes et des opinions établies, constituée sur des bases autonomes et solides. Pour s'attacher ainsi à la Torah, il faut alors

nécessairement lui ôter sa dimension de discours, et en faire un objet d'étude dans un *beit hamidrach*. Écrire la Torah en français ne rend certes pas l'étude impossible. Personne n'interdit non plus de recourir à l'original. Mais cette écriture crée une illusion. Croyant sincèrement

recuser la possibilité d'une compréhension immédiate et faire au contraire que la langue du texte tienne chacun à une distance respectable. Même si l'on sait d'avance que la plupart des hommes se déroberont à l'étude, et que les paroles de la Torah leur resteront définitivement

nous ne saurons jamais rien avec certitude. Plutôt que de faire des hypothèses, restons sur le terrain que l'on connaît. Cela limite grandement la validité de nos propos, mais au moins l'on sait de quoi l'on parle.

Posons le problème à partir de sa formulation dans le

qu'une affaire de goût. Et les goûts ne sont, à leur tour, qu'une affaire de mœurs. Pour certains, une belle parole est une parole vraie, pour d'autres c'est sa forme poétique, pour d'autres son travail de mise en valeur de certains éléments. Ce qui compte pour nous, ce n'est pas simplement que la langue grecque soit belle. C'est surtout que les sages du Talmud en ont goûté la beauté. Quand on connaît leur exigence morale, on se doute que la beauté qu'ils y trouvèrent n'est certainement pas celle que l'on donne aujourd'hui en spectacle sous la rubrique des mœurs homosexuelles. Après tout ce qui a été dit plus haut au sujet de la haine du beau, il faut qu'ils aient perçu une chose très élevée dans la langue et la culture grecque pour qu'ils en goûtent la beauté, et qu'ils en fassent le pendant de langue et de la culture d'Israël.

Précisons alors la nature de la langue de la Torah, langue de séparation, de retrait, de sainteté si l'on veut. Dans le Guide des Égarés (3:8), Rambam demande pourquoi la langue «hébraïque» est-elle appelée *לשון הקודש*. Il ne considère pas qu'il s'agisse d'une vertu magique des mots hébraïques. Il avance l'explication la plus plate, qui lui valut bien des répliques. D'après lui, cette qualité est due uniquement au fait que la langue de la Torah (non l'hébreu, mais le style dans lequel la Torah parle) est sujette à un trou, une absence : il n'existe pas de mots, dans le vocabulaire de la Torah, pour exprimer spécifiquement le rapport et les organes sexuels. À chaque fois que la Torah évoque cet aspect du corps, elle emploie des métaphores tirées d'autres champs lexicaux. En d'autres termes, Rambam conçoit la notion de *quédoucha* de la façon la plus directe et la moins métaphorique : la langue de la Torah est «pudique», elle sait se taire même lorsqu'elle parle. La langue de la Torah, pourtant des plus physiques et anthropomorphiques, est travaillée par un silence touchant certaines zones et certains usages du corps, qu'elle conserve secrètes.

La langue de la Torah doit rester לשון הקודש, qu'on traduit faussement par «langue sainte», mais qui signifie purement et simplement «langue de la distance, du retrait, de la séparation»

que la Torah parle notre langue, on s'imagine qu'elle y met le même esprit, on ne suppose pas qu'il faille chercher plus loin que ce que, naturellement, on croit en entendre. Par amour pour elle, on défendra alors ce que l'on croit être son opinion, et qui n'est que la nôtre, ou simplement l'opinion de l'époque. On perdra alors tout moyen de s'attacher sérieusement, mûrement et véritablement à elle. On s'embarrassera de préventions idéologiques, de pétition de principe, de déclaration d'intention, on perdra son temps et on gâchera son amour. Il vaut alors peut-être mieux révoquer d'emblée la naïveté d'une Torah s'offrant à notre parole et à nos opinions, et atteler chacun à l'étude. Sur le fond, ce n'est pas à la Torah de se faire proche de la langue des hommes, c'est au contraire à chacun de faire effort pour approcher une langue et une pensée qui sont loin d'être les siens. Pour que l'étude de la Torah reste le régime naturel et évident de notre rapport à elle, il faut donc surtout éviter de l'écrire dans notre langue. Tant que le livre de la Torah reste enfoncé publiquement dans l'opacité de sa langue, aux yeux de tous, toutes les traductions sont permises, car aucune ne prend la place du livre, toutes se réduisent à de simples approches, et toutes relèvent de l'étude. Mais si le livre se donne lui-même dans notre langue, la différence s'élimine, la hauteur s'efface, l'horizon se bouche : il ne reste qu'un discours d'opinion, qui se répand ensuite en d'autres ouvrages. Pour que la Torah se conserve dans sa vérité et son bien-fondé, il faut donc

hermétiques, il vaut mieux pour eux n'y entendre goutte et conserver, cependant, la possibilité d'un rapport vrai avec elle, que d'imaginer en savoir quelque chose quand ils n'en savent rien. La langue de la Torah doit rester *לשון הקודש*, qu'on traduit faussement par «langue sainte», mais qui signifie purement et simplement «langue de la distance, du retrait, de la séparation».

*

Si tel est l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel, il faut alors justifier le privilège du grec, et rendre à la beauté le rang qu'on lui avait tout à l'heure ôté. Il faut aussi pénétrer plus avant dans l'examen de la nature de la langue de la Torah. On peut, en effet, objecter à notre interprétation qu'il existait une époque, avant le premier exil, où la langue parlée et celle de la Torah coïncidaient. Et que le premier avis mentionné dans la *Michna* consiste à rétablir cette coïncidence, en lui donnant l'extension adéquate à son époque. Notre enquête, sur ce point, rencontre nécessairement une limite. On ne peut être sûr, en effet, que la domination du discours sur la langue, que l'on a évoquée, est vraie à toutes les époques. Du coup, il se peut qu'avant le premier exil, le problème se posait en d'autres termes, que nous ignorons. Et peut-être faut-il lire dans la controverse de la *Michna* un débat sur le changement de régime de la langue parlée, porteur du problème actuel de la domination du discours, dont la langue de la *Michna*, si différente de la langue de la Torah, porte peut-être elle-même la trace. De tout cela

Talmud, et demandons-nous en quoi la beauté d'une langue soutiendrait la distance produite pour nous par la langue de la Torah. Il ne peut s'agir ici de beauté phonétique, dans ce domaine tout est affaire de mœurs et d'habitude, et le français n'est pas moins beau. Il ne peut s'agir alors que de la beauté d'un style particulier à une langue et à une littérature ; une manière particulière d'exprimer les choses, de dire le monde, qui, en elle-même est déjà un enseignement. C'est aussi la particularité de la langue de la Torah, dont le vocabulaire n'a rien d'extraordinaire, puisqu'il se retrouve pour la plupart dans l'hébreu moderne, lequel n'a rien d'une langue destinée à inspirer l'étude. C'est plutôt au niveau syntaxique, là où s'expriment des mœurs linguistiques, dans le style de l'élocution, qui est moins le style d'un auteur, qu'un certain régime de la langue, que se situe le privilège de certaines langues. On n'appelle donc pas «langue» ici un système phonétique, mais plutôt une manière singulière d'exprimer les choses. Or cette manière dépend moins des capacités du système linguistique que des mœurs de ceux qui l'emploient. La beauté de la langue grecque exprime donc, en fait, le souci de beauté fondamentale qui constitue le noyau des mœurs et de la culture grecques, au point de devenir leur mode d'élocution fondamentale. On sait qu'une même chose, une même pensée, une même intention ou un même fait, peuvent être dits de mille manières dans un seul système linguistique. Dire que la chose a été dite de façon belle ou laide n'est

L'expression לשון הקדש se traduit donc littéralement d'après lui par «langue de la pudeur». Il n'est évidemment pas question d'en dire autant du monde grec. Celui-ci n'est pas réputé pour sa pudeur. La langue grecque use de tous les mots possibles et imaginables pour évoquer le sexe, et la statuaire grecque expose sans retenue tous les aspects du corps humain. Il existe pourtant un rapport très particulier entre le souci de la beauté et celui de la pudeur. Car les aspects du corps humains sont multiples ; le goût de la beauté et le souci de la pudeur ont en commun de devoir nécessairement les sélectionner. Dans le corps humain, tout n'est pas beau à montrer ; et dans les affaires humaines, tout n'est pas beau à dire. Il y a une grande différence entre la statuaire grossièrement sexuelle, parfois maladivement scatologique, d'un certain monde méditerranéen, et la sculpture grecque dont le goût pour l'harmonie domine l'ensemble et ramène les parties du corps à leur proportion, en effaçant les détails sordides ; et qui n'a rien à voir non plus avec les statues joufflues d'imitation

antique qui fleurissent dans les jardins français à l'époque classique. Affaire de goût, dira-t-on. Mais, pour envisager sérieusement que les sages du Talmud ont goûté la beauté grecque, il faut éviter de la confondre avec ses imitations vulgaires. Pour comprendre l'enjeu de ce rapprochement entre pudeur et beauté, il faut revenir au verset évoqué par le Talmud pour expliquer l'avis de Rabban Chimon ben Gamliel. Le contexte du verset est le suivant : après le Déluge, Noah plante une vigne et s'enivre de vin, il se dénude dans sa tente. Ham, l'un de ses fils, entre dans la tente, constate la nudité de son père, et court le raconter à ses deux frères. Ces derniers, Chem et Yéfèt, refusent de voir la nudité de leur père. Ils placent un vêtement sur leur épaule et, à reculons, épaule contre épaule, ils pénètrent dans la tente, et font tomber le vêtement sur leur père nu. En se réveillant, Noah maudit Ham et bénit Chem et Yéfèt. Il y aurait beaucoup à dire sur cet épisode. Contentons-nous de ce qui nous concerne le plus directement. Chem

et Yéfèt sont bénis par leur père pour leur respect pour sa pudeur. Ils sont loués, et considérés comme les pères de l'humanité civilisée, pour avoir refusé de regarder la simple nature s'étalant sous leurs yeux, et pour avoir marqué un écart vis-à-vis de la grossièreté et la crudité du corps. En cela consiste leur proximité. Même s'ils agissent pour des motifs différents, l'un par pudeur l'autre par amour du beau, et même si leurs actes portent des sens différents, ils se retrouvèrent frères devant la nudité de leur père. Chem et Yéfèt ont produit des mondes de culture foncièrement disjoints, car le souci de la pudeur n'est pas l'amour de la beauté, et les divergences pointées dans la première partie en témoignent amplement ; il existe pourtant un rapport suffisamment profond entre ces deux démarches pour qu'en certains points cruciaux ces mondes de culture se trouvent encore agir de concert. De cette proximité dans la différence, de la beauté de Yéfèt et de la pudeur de Chem, témoigne le statut d'exception dont a joui la langue grecque vis-à-vis de la langue de la Torah. Dans leur rapport au corps et à ses

mœurs, dans leur recul face à certaines exhibitions, dans l'effacement dont elle affecte nécessairement certaines de ses parties, et au bout du compte, dans le respect que chacune lui témoigne à sa manière, elles sont sœur d'un même père.

CONCLUSION

Comment juger finalement de ce qu'enseigne le Talmud au sujet de la beauté ? Comment conjuguer la haine du beau et son privilège exorbitant de remplacer à bon droit la pudeur, et d'être la langue de la Torah ? Suffit-il de distinguer les aspects divers d'un problème profond, passionné et complexe ? Il faut, c'est vrai, tenir pour règle éthique et intellectuelle fondamentale que le souci de la beauté de son corps tient trop de la vanité de l'ego pour constituer un souci raisonnable. Et les rodomontades de Socrate sur le beau en soi laissent le talmudiste froid. Il y perd pourtant les mathématiques ; perte que l'on peut, certes, apprécier différemment, mais qui n'en constitue pas moins une étrange lacune. Il faut, cependant, reconnaître aussi que l'amour du beau est tout le contraire de l'impudeur. Ce qui n'est pas un jugement esthétique mais bien un jugement éthique sur les mœurs de l'amant du beau. Peut-on se contenter ensuite de dire qu'il délire, alors que sa langue est digne de recevoir l'enseignement de la Torah ? On jugera qu'il y a dans ce texte trop de paradoxes, on aura raison. Cela n'infirme pas, toutefois, ce qui est exposé ici ; seulement la capacité de notre esprit à dominer les problèmes qui touchent notre rapport au corps.

Un Internat à la Yéchiva des Etudiants !

Le CHER accueille depuis deux ans maintenant des étudiants en internat grâce aux possibilités de logement dont nous disposons rue Cadet. Les jeunes étudient à plein temps à la Yéchiva, et le cas échéant poursuivent parallèlement des études supérieures. Nous sommes aujourd'hui en mesure d'accueillir de nouveaux étudiants.

La motivation et le sérieux sont les principaux critères de recrutement.

Les internes peuvent être parfaitement débutants ou avoir déjà suivi un cursus d'études. Dans les deux cas, ils trouveront au sein de la Yéchiva les ressources nécessaires à leur développement.

L'originalité de l'internat de la Yéchiva est son ouverture sur les jeunes de tous horizons, l'intensité des cours dispensés, le niveau d'attentes des enseignants vis-à-vis des élèves.

La présence d'internes a donné à la Yéchiva une permanence dans l'étude qu'elle ne connaissait pas jusqu'ici. En effet, à toute heure de la journée, les cours ou les havrutot se succèdent. La musique de l'étude est devenue permanente.

N'hésitez pas à nous contacter pour plus de détails, et à communiquer cette information aux jeunes susceptibles d'être intéressés. Il reste quelques places pour cette année.

Une réflexion nous saisit : comment les Hakhamim peuvent-ils parler ici de beauté ? Au contraire, toute cette histoire ne transpire que de laideur ! Voici un jeune homme qui n'avait rien demandé, qui fut nommé roi clandestinement alors qu'il ne le recherchait pas du tout et qui, depuis cet instant, déchaîne à son encontre des haines injustifiées, subit en retour des bienfaits qu'il prodigue une haine meurtrière, et au moment précis où il échappe à la mort, à l'anéantissement, nos Maîtres parlent de la beauté du Monde !

Essayons de nous interroger sur la manière dont nous réagissons dans des situations approchantes : être objet de haine est très déstabilisant, mais lorsque cette haine est le retour du bien que l'on a pu donner, il est encore plus difficile de la supporter. N'est-ce pas, entre autres, l'origine de la litanie sans fin à propos de l'antisémitisme ? Pour parler en termes subjectifs, la communauté juive est un modèle d'intégration, de loyauté envers le pays où elle réside. Dans ces conditions, se trouver dénigré, rejeté, se faire cracher au visage... donne un goût d'autant plus écœurant. Dans un autre domaine, l'armée israélienne fait preuve en général d'une retenue unique, déploie des efforts qui sortent de l'ordinaire pour épargner les civils, mais se trouve malgré tout vilipendée et accusée de tous

les vices... tandis que la plupart des autres armées du monde font leurs petits massacres en catimini, et trouvent encore l'énergie de traîner Israël dans la boue. Cela donne un goût écœurant, on dirait que les choses sont moches.

David est d'une certaine manière l'archétype de la victime de cette sorte de haine, comment nos Maîtres trouvent-ils les ressources pour parler dans cette situation précise de la beauté du Monde ? Où y a-t-il du beau ?

Le beau, la beauté du Monde, c'est le lieu du Beth Hamikdash. Qu'est-ce que le lieu du Beth Hamikdash ?

Voir la Guemara Ketoubot 5a :

דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ

« Bar Kappara nous enseigne : plus grandes sont les œuvres des justes que la création du ciel et de la terre. »

דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך (כתובות ה.)

« A propos de la création des cieux et de la terre, le verset dit : ma main (gauche) mit les fondements de la terre et ma droite fit se saisir les cieux (Yeshaya, chapitre

XLVIII) tandis qu'au sujet des œuvres des justes, le verset dit : une résidence pour que tu t'y installes tu as fait toi Hashem, un sanctuaire tes mains Hashem ont préparé. (Shemot, chapitre XV) »

Pour reprendre en termes simples, Bar Kappara nous enseigne qu'il y a un plus grand dévoilement de l'œuvre de D. dans les actes des justes que dans l'émerveillement devant l'œuvre de la nature, car chaque élément de la nature ne dévoile qu'un aspect de l'Eternel tandis que l'œuvre des justes dévoile la combinaison des dimensions multiples d'Hashem, « les mains ».

Là où l'enseignement de Bar Kappara pose problème, c'est qu'il appelle le Temple, le sanctuaire d'Hashem, « l'œuvre des mains des justes ». Pourtant, le sens obvie du verset de Shemot est que le Temple est l'œuvre de D. !

Rashi relève la difficulté :

מקדש - מעשה צדיקים הוא

« Le Temple, c'est l'œuvre des justes. »

Certes, nous sommes bien obligés de suivre l'explication de Rashi pour trouver une cohérence à l'enseignement de Bar Kappara, mais cela ne nous aide toujours pas à comprendre comment Bar Kappara peut-il affirmer que le Temple est l'œuvre des mains des justes, le sens évident du verset de Shemot est que le Temple est l'œuvre de

D. ! D'ailleurs, si nous regardons avec attention, nous pouvons remarquer que le texte de la Guemara n'est pas :

אמר בר קפרא

« Bar Kappara a dit », mais

דרש בר קפרא

« Bar Kappara a été DORESH. »

Nous avons coutume d'expliquer le terme Doresh par rechercher, exiger. Nous traduirons donc ainsi : « Bar Kappara a donné cette lecture exigeante du verset », c'est-à-dire que Bar Kappara force le verset, exige du verset, s'implique dans le verset. Il interroge le verset : qu'est-ce que le Temple, quelle est la résidence d'Hashem dans notre monde ? Maintenant, nous comprendrons la réponse de Rashi : « Le Temple, c'est l'œuvre [des mains] des justes. »

Le Temple est le lieu sur terre où réside la présence d'Hashem, où l'on se rend compte qu'il y a un Créateur, qu'il y a une création, et ce sont les justes, dans leur labour intérieur, qui nous font réaliser qu'il y a un Créateur, donc une création. Essayons de comprendre, à partir de notre étude justement du livre de Shmouel. La vie de David est remise en question radicalement, il a frôlé l'anéantissement, il pourrait être détruit par ce déferlement de haine qu'il subit. Et pourtant, il ne se révolte pas, il s'installe avec Shmouel à Nayot, il supporte malgré tout de vivre. C'est cela,

la beauté du Monde, le lieu du Beth Hamikdash, la révélation qu'il y a une existence, que ce monde existe. C'est ce que nos Maîtres appellent la beauté.

David pourrait être anéanti, être détruit par son destin bizarre et incompréhensible, le fait qu'il supporte malgré tout de vivre, d'exister, de ne pas rendre le mal pour le mal, donne le goût que ce monde a une existence, une beauté, c'est le lieu du Beth Hamikdash, le lieu précis du Temple, la beauté du Monde. Là où il pourrait y avoir une attitude suicidaire, il y a construction, construction du Beth Hamikdash, la beauté du Monde.

Mais l'enseignement de nos Maîtres va encore plus loin. En général, on appréhende la beauté en termes contemplatifs, c'est ce que réfute Bar Kappara : la beauté quant à son essence n'est pas dans la contemplation de la nature, mais dans la dimension active, créatrice, c'est-à-dire ex nihilo, de l'œuvre des justes, dans l'émergence à l'existence. C'est cela le beau.

III. Repré-
n o t r e
q u e s t i o n
initiale : pourquoi la
réponse de Shmouel au
désarroi de David est-
elle d'aller à la maison
d'étude ?

Peut-être est-ce pour
lui dire qu'il est possible

de vivre avec les
contradictions extrêmes
de notre existence,
avec les antagonismes
majeurs qui façonnent
notre existence, que ces
antagonismes ne sont
pas la remise en question
de notre existence,
mais au contraire le
tissu vivant de notre
existence ! Combien
tristes et pathétiques
sont les lamentations
ininterrompues des
instances officielles
de la communauté qui
ne savent que crier
à l'antisémitisme, et
combien éloignés sont
ces fossiles de notre
tradition vivante !

Shmouel n'alla pas
seulement étudier avec
David, il alla avec David
à la maison d'étude.
L'étude s'exprime
toujours sous la
forme de discussions.
Quelqu'un qui n'est pas
habitué se dit : mais si la
Torah est vraie, pourquoi
y a-t-il des discussions ?
Nos Maîtres enseignent
précisément le contraire
dans le traité Erouvin
(13b) :

אלו ואלו דברי אלוקים
חיים

« Les paroles des uns et
les paroles des autres
sont les paroles du D.
vivant. »

C'est parce que
la parole est
vivante que
les discussions sont
possibles. Si je n'étudie
pas la Torah avec
plusieurs personnes,
je vois les choses
avec ma manière à
moi, monolithique.
Instinctivement, nous
ne supportons pas la
contradiction, et mettons

toute notre énergie pour
évacuer de nous ce
qui nous déstabilise et
nous conteste. C'est en
étudiant la parole du D.
vivant avec de multiples
personnes ou en vivant
dans un lieu d'étude
où de multiples voix se
font entendre que je
peux « encaisser » qu'il
est possible de vivre
et d'exister avec des
remises en question.
C'est ce que le prophète
Shmouel a voulu dire au
jeune David en allant avec
lui à la maison d'étude :
ce que tu vis, David, les
agressions que tu vis,

les déstabilisations que
tu vis, amène les dans
la maison d'étude, non
seulement tu réaliseras
qu'il est possible de
vivre avec elles, mais
encore que ce sont ces
confrontations et ces
déstabilisations qui
nous donnent vie et
existence, qui forment le
tissu même de notre vie.
C'est ce que le Midrash
Yalkout Shimoni dit sur
ce verset : « cette nuit-
là, David a étudié avec
Shmouel plus que ne
peut étudier un élève
hors pair en cent ans. »

Tichri à la Yéchiva des Etudiants

Cours:

Les cours mixtes du mardi soir de Gérard Zysek des 7, 14 et 21 septembre seront consacrés à la préparation aux jours redoutables et aux fêtes de Tichri.

Dès le 4 septembre, le cours du Chabbat matin reprend. 11h15 Kiddouch suivi du cours de Gérard Zysek.

Soirées et Veillées:

Lundi 4 octobre (4ème soir de Hol Hamoed Soukkot) à 20h00: tous les amis de la Yéchiva sont conviés à une soirée conviviale sous la Soukka de la rue Cadet. Venez nombreux !

Dans la nuit du mardi 5 octobre au mercredi 6 octobre: veillée d'Hochaana Raba de 0h30 à l'aube suivie de la Téfila. Le sujet: Etude sur l'usage de la sorcellerie et du paranormal selon la Halacha.

Etude et Office:

Tous les jours de Hol Hamoed Soukkot, Yéchivat Ben Hazemanim tous les matins:
7h30: Téfila suivie d'un petit-déjeuner sous la Soukka
9h30 - 12h30: Etude en Havroutot (en binôme) sous la Soukka

TALMUD

Cours	Date et Heure	Enseignant	Commentaires
Formule "Le Midi j'étudie !" Traité Yébamot	Du Lundi au Jeudi de 13h15 à 14h15 suivi de Minha	Gérard Zyzek	Si vous voulez profiter de votre heure de déjeuner pour plonger dans un traité de Talmud, ce cours est fait pour vous ! Il s'agit d'une étude suivie du traité Yébamot.
Guemara en continu Traité Berachot	Du Lundi au Jeudi de 14h30 à 17h	Raphaël Bloch & Gérard Zyzek	Pour les étudiants (ou non !) disponibles dans l'après-midi, Raphaël Bloch et Gérard Zyzek assurent un cours quotidien du traité Berachot.
Guemara Traité Baba Metsia	Lundi de 21h à 22h30 Jeudi de 21h à 22h30	Raphaël Bloch	Cette étude suivie du traité Baba Metsia est un cours de premier niveau qui donne la possibilité de réaliser un apprentissage précis et méthodique de l'étude du Talmud.
Guemara en continu Traité Sanhédrin (3ème chapitre)	Du Lundi au Jeudi de 9h15 à 12h45	Gérard Zyzek	Pour un apprentissage intensif de la Guémara, ce cours en matinée est composée d'une période d'étude en binôme (Havrouta) de 9h15 à 11h, puis du cours proprement dit, de 11h à 12h45.
Guemara Traité Sanhédrin (3ème chapitre)	Mercredi de 21h à 23h Dimanche de 10h à 13h	Gérard Zyzek	La particularité de ce cours de Guémara est qu'il n'est pas linéaire. Lorsqu'un sujet est soulevé dans Sanhédrin (ex: l'enseignement d'un élève devant son maître), celui-ci est examiné dans sa globalité à travers l'ensemble des traités du Talmud qui y font référence.
Guemara 3ème chapitre du traité Baba Batra	Mercredi de 21h à 23h	Raphaël Bloch	Ce cours de Guemara est destiné aux débutants désireux d'apprendre comment approfondir un texte.
Guemara approfondie 3ème chapitre du traité Baba Batra	Mardi de 21h à 23h Dimanche de 10h à 13h	Raphaël Bloch	Le Mardi est destiné à l'avancement du cours, tandis que le Dimanche est réservé à la révision approfondie (et obligatoire) des notions soulevées. C'est le cours de haut niveau de la Yéchiva.

PENSEE JUIVE

Cours	Date et Heure	Enseignant	Commentaires
Les Chantiers de la Torah	Mardi de 21h à 23h	Gérard Zysek	Quel que soit votre niveau, les Chantiers de la Torah sont une introduction à la pensée juive sur texte. Il s'agit du cours d'accueil (et un des "best-seller") de la Yéchiva, destiné à un public mixte. Le début de l'année 2004-2005 commencera par une étude préparant aux jours redoutables et aux fêtes de Tichri.

HOU MACH (Pentateuque)

Cours	Date et Heure	Enseignant	Commentaires
Comment étudier Rachi ?	Lundi de 20h30 à 22h15	Micho Klein	Rachi [Rabbi Chlomo Itzhaki (1040-1105)] est sans doute le plus grand exégète de la Thora. Le génie de son commentaire réside dans le choix arbitraire - si pertinent - qu'il opère à travers les multiples sources talmudiques et midrachiques potentielles. Elèves débutants ou confirmés, venez découvrir sur texte son éclaircissement, ses sources et ses commentateurs ultérieurs (Mizrahi, Maharal,...) Année 2004/2005 (5765): Parachat Lekh Lekha

HALACHA (Lois)

Cours	Date et Heure	Enseignant	Commentaires
Halacha	Lundi de 20h à 21h15 Jeudi de 20h à 21h15	Yonathan Magnichewer	L'objectif de ce cours, au-delà de l'apprentissage des lois, est de sensibiliser les étudiants à ce qu'est la Halacha et à l'intérêt que peut apporter son étude.

pilpoul
א"ת



Pour nous écrire, envoyez nous un e-mail à : yechivadesetudiants@free.fr

TaLMUD

Eveil aux notions de pureté et d'impureté et à leur actualité

Par Gérard Zyzek
Directeur de la Yéchiva des Etudiants

I. La Terouma התרומה

La Guemara dans le traité Yevamot (68a) nous enseigne qu'une femme qui a eu une relation intime interdite par la Torah ne pourra plus manger de la Terouma si elle est fille d'un Cohen et ne pourra plus se marier avec un Cohen si elle est fille d'un Levy ou d'un Israël.

Les Cohanim sont la partie du peuple juif qui, par le mérite d'Aaron leur ancêtre, a pour vocation de servir au Temple. Comme contrepartie de leur labeur et de leur service au Temple, la Torah pourvoit à leur subsistance en leur consacrant une partie des récoltes faites en terre d'Israël, la Terouma. C'est-à-dire que chaque agriculteur en terre d'Israël doit donner une partie de sa récolte aux Cohanim, cette partie nommée Terouma a une sainteté, une Kedousha, qui s'exprime par le fait qu'elle ne peut être consommée que par un Cohen, homme ou femme, et que ce Cohen ne peut la consommer que dans un état de pureté.

Ce dernier point a comme effet de nos jours de limiter considérablement l'impact pratique des Mitzvot relatives à la Terouma, car n'ayant pas la cendre de la Vache Rousse, nous n'avons pas la possibilité de nous purifier donc les Cohanim ne peuvent pas consommer la Terouma. Nous prélevons la Terouma des récoltes

ayant poussé en terre d'Israël mais nous détruisons cette Terouma.

Malgré leur impact pratique très limité aujourd'hui, les notions relatives à la Terouma sont des sujets très étudiés et abondamment développés au fil des pages du Talmud. Nous aimerions par l'étude du point précis qui nous occupe découvrir combien un sujet qui nous paraît lointain voire abscons peut en fait nous donner des éclairages saisissants sur notre réalité la plus quotidienne.

La Guemara demande : de quel verset de la Torah apprend-on la halakha citée plus haut ? [quant à la différence entre notre sujet et l'interdit de Zona, voir le commentaire du Rashba sur notre texte.]

« Rav Yehouda répond au nom de Rav : le verset dit « si une fille Cohen va avec un homme étranger, du prélèvement sanctifié elle ne mangera pas » (Vayikra, XXII, 12), dès qu'elle a un rapport avec un étranger, c'est-à-dire quelqu'un d'inapte pour elle, elle devient inapte (à manger de la Terouma). »

La Guemara poursuit (Yevamot 68b): « Nous venons de prouver du verset qu'une fille Cohen ne pourrait plus dans ces circonstances manger de la Terouma, d'où apprendrons-nous pour une fille Levy ou Israël ? »

La Guemara répond : « Le verset dit : « Si une fille Cohen », le terme « une fille » est en trop, pour étendre l'interdit ».

La Guemara demande : « nous venons de prouver que dans ces circonstances elles n'ont pas le droit de manger de

la Terouma, mais d'où savons-nous qu'elles n'ont pas alors le droit de se marier avec un Cohen ? »

La Guemara répond : « nous pouvons le déduire par un raisonnement a fortiori, si déjà une femme divorcée (si elle est fille de Cohen) qui a le droit de manger de la Terouma n'a pas le droit de se marier avec un Cohen, cette femme qui a eu une relation interdite, qui comme nous venons de le prouver n'a pas le droit de manger de la Terouma, raison de plus qu'elle ne pourra pas se marier avec un Cohen ! »

La Guemara objecte : « mais on ne crée pas d'interdit par un raisonnement a fortiori (comme on le voit dans le traité Makot 17b) ! »

La Guemara répond : « ici, on n'apprend pas l'interdit par le raisonnement a fortiori, le raisonnement a fortiori n'est qu'un révélateur de la chose. »

Rashi nous explique : « en vérité, le raisonnement a fortiori ne nous crée pas l'interdit ; en fait, dès que nous avons appris l'interdit de manger de la Terouma, nous avons appris automatiquement l'interdit de se marier avec un Cohen, car manger la Terouma c'est la sainteté de Cohen, c'est la Kedousha de Cohen. »

Reprenons le raisonnement de la Guemara. Nous voulons prouver à partir des versets de la Torah qu'une femme qui a eu une relation interdite ne peut pas manger de la Terouma et ne peut pas se marier avec un Cohen. La première proposition a été prouvée des versets mais non la seconde. Il est en revanche possible de déduire la seconde proposition de la première par un raisonnement a fortiori, mais nous avons le principe que l'on ne pose pas les fondements d'un interdit par un raisonnement a fortiori. La Guemara conclut : ce raisonnement a fortiori n'est en fait que le révélateur de la chose.

Qu'est-ce que cela signifie ? C'est apparemment incompréhensible ! Rashi va nous aider à comprendre : dire que telle catégorie de femme n'a pas le droit de manger de la Terouma,



début de notre étude comme étant le mode de subsistance que la Torah avait prévu pour les Cohanim en contrepartie de leur service au Temple. Pour rendre compte de l'articulation précise du raisonnement final de la Guemara, il nous semble qu'il faille dire plus : la Terouma quant à son fond fait partie des Kodeshim, des « choses sanctifiées », la Terouma est appelée fréquemment KodshéGuevoul, c'est-à-dire des « sacrifices que l'on peut consommer hors des limites de Jérusalem ».

nos Maîtres expriment fréquemment : « ils méritent de la table du Très Haut ». Le service du Cohen consiste à se mettre au niveau de cette intimité, de cette joie extraordinaire : partager le pain avec son Créateur. Chez le Cohen, même les activités les plus prosaïques, les plus physiques, participent d'un lien vécu avec Hakadosh Baroukh Hou.

Nous comprenons dès lors les énormes restrictions concernant la Terouma. Cette intimité ne peut pas être constante, il faut notamment être pur pour manger de la Terouma, être disponible, attendre et se préparer à cette intimité, à cette joie.

Nous pouvons de notre étude déduire une certaine définition de ce qui se passe au Temple. Le Temple est le lieu où se vit une intimité invraisemblable entre le Créateur et Ses créatures, vivre cette intimité procure une joie indicible, exceptionnelle. De nos jours, nous n'avons plus le Temple, nous n'avons plus les moyens de nous rendre véritablement purs, nous n'avons pas la cendre de la Vache Rousse. Mais l'étude de ces sujets éveille en nous l'attente et par là même la confiance de pouvoir à nouveau participer de cette joie et de cette intimité extraordinaires.

c'est nous dire automatiquement qu'elle n'a pas le droit de se marier avec un Cohen. Pourquoi ? Et là se trouve toute l'articulation subtile du raisonnement de la Guemara, car manger de la Terouma constitue la définition même de la Kedousha, de la sainteté de Cohen.

Écoutons ce que nos Maîtres nous enseignent ici !

Quelle est la spécificité d'un Cohen ? Pourquoi les Cohanim ont-ils tant de restrictions qui leur sont si particulières ? Nos Maîtres nous enseignent ici qu'être Cohen, c'est être quelqu'un qui mange de la Terouma (la conséquence étant que quelqu'un qui ne peut manger de la Terouma ne pourra donc se lier au fait Cohen).

N'est-ce pas bizarre de définir les choses ainsi ? Essayons d'expliquer. Nous avons défini la Terouma au

C'est-à-dire que la Terouma est en fait offerte à Hakadosh Baroukh Hou, à D. (voir par exemple Vayikra chapitre XXII, verset 15). Rashi nous explique que la Kedousha du Cohen, sa grandeur, sa spécificité, c'est sa capacité à manger de la Terouma. C'est en fait cela le service du Cohen : comment un être humain, un être fait de chair et de sang, peut-il manger quelque chose qui a été voué à D. ? Manger est somme toute une activité très simple de notre vie, qui définit presque notre existence ; le bébé naît, et tout de suite, c'est notre vie dans ce qu'elle a de plus prosaïque. Qu'est-ce qu'un Cohen ? C'est quelqu'un qui mange de la Terouma. Le service du Cohen n'est pas tant d'opérer un rituel quelconque que de vivre une intimité incroyable avec le Créateur, manger de Sa table, manger de ce qui Lui est voué ; c'est ce que

son fond est vouée à Hakadosh Baroukh Hou, mais d'un autre côté Hakadosh Baroukh Hou la donne aux Cohanim en salaire de leur service, comme dit le verset : « ils mangeront dans son pain [du Cohen] » (Vayikra, XXII, 11), la Terouma est appelée le pain du Cohen. En contrepartie de son travail, de son labeur, D. gratifie le Cohen de Son pain qui devient le pain du Cohen, il pourra alors le manger chez lui hors des limites de Jérusalem et au moment même des épreuves de son quotidien, par exemple lors de la perte d'un proche. Combien grand est le service de l'homme aux yeux d'Hakadosh Baroukh Hou, qui transforme Son pain en son pain !]

II. L'homme et sa femme

איש ואשתו

Il y a un domaine dans la vie quotidienne juive où survivent ces lois de pureté et d'impureté, c'est le domaine que l'on appelle communément « la pureté familiale ».

La vie du couple traditionnel juif est rythmée par des périodes d'impureté, où les relations intimes sont interdites par la Torah, et des périodes de pureté, où ces relations peuvent devenir des commandements positifs de la Torah. Nous proposons d'étudier une Halakha de ces lois de « pureté familiale » qui nous semble le développement naturel de la première partie de cette étude. Par pudeur, on a peu l'habitude d'aborder ces sujets avec un vaste public, ouvert, mais nous assumons cependant de le faire car nous avons la conviction que ce qui fait le plus souvent blocage dans ces sujets, c'est le fait d'ignorer qu'il y a matière à étudier dans ce domaine, qui est l'un des fondements du judaïsme vécu.

Lorsque la femme est Nidah, et tant qu'elle n'est pas allée au Mikvé, au bain rituel, les Hakhamim ont tenu à signifier son état d'impureté à l'égard de son mari pour que le couple ne prenne pas trop d'aise et en vienne à oublier que durant cette période, la vie commune intime est interdite. Ce sont les lois dites

d'Har'hakot, הרהקות, visant à établir une certaine distance entre le mari et son épouse, elles sont enseignées au chapitre 195 du Shoul'han Aroukh, section Yoré Déah.

Au troisième paragraphe, Rabbi Moshe Isserless enseigne : « Certains Maîtres disent qu'il est interdit au mari (durant cette période) de manger les restes de l'assiette de sa femme. »

Bien que Rabbi Moshe Isserless s'exprime sous la forme « certains Maîtres », les décisionnaires tranchent la Halakha comme cette opinion [voir le commentaire du Gaon de Vilna qui déduit cette Halakha d'un passage explicite du traité Shabbat 13b].

En général, lorsque l'on étudie cette Halakha, on reste perplexe : qu'est-ce que les Hakhamim sont-ils allés chercher ? Qu'est-ce que c'est que cette histoire, de manger ou non les restes de son épouse, n'est-ce pas incongru ?

Il nous semble que ce que nous avons étudié précédemment dans le traité Yevamot (68b) peut nous permettre de saisir ce que les Hakhamim veulent nous signifier ici.

Qu'est-ce que manger les restes de l'assiette de son épouse ? Si je suis dans une cantine et que mon voisin de cantine n'a pas terminé sa cuisse de poulet et que les reliefs restent dans son assiette, je n'aurais aucune envie de terminer son assiette, cela me dégoûterait. Par contre, si mon bébé laisse quelque chose dans son assiette, je suis suffisamment familier avec lui pour terminer son assiette. Mais lorsqu'il aura grandi et qu'il aura vingt ans, même si c'est mon enfant, une certaine distance se sera opérée et je serai gêné de manger les restes de son assiette.

Pourquoi les Hakhamim ont-ils interdit cela pendant la période de Nidah ? C'est pour nous signifier qu'en vérité, un couple, un homme et sa femme, leur réalité c'est qu'ils mangent dans la même assiette (en effet, les commentateurs expliquent que si les restes ont été versés dans une autre assiette, il n'y a pas d'interdit),

c'est qu'ils picorent chacun dans l'assiette de l'autre, c'est qu'ils se prennent une boule de glace pour deux. Les Hakhamim nous disent ici qu'un homme et sa femme, c'est une familiarité invraisemblable, c'est ne pas être gêné de manger les restes de l'assiette de l'autre, c'est prendre du plaisir de manger une glace ensemble.

De la même manière que la définition d'un Cohen est le fait qu'il mange, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de l'assiette de Hakadosh Baroukh Hou, de la même manière, la définition d'un couple, c'est que parfois ils mangent les restes de leurs assiettes. Un couple, ce n'est pas seulement un homme et une femme qui se rencontrent et qui cohabitent ensemble, voire qui font un enfant ensemble.

Nos Maîtres nous enseignent qu'un couple, c'est une familiarité invraisemblable, c'est une union parfaite, חיבור שלם, une joie incroyable !

C'est par les lois de Har'hakot, de distance, que nous avons pu dégager une certaine définition du couple. N'est-ce pas pour nous dire que ce sont ces distances mêmes qui nous donnent la possibilité de vivre une certaine perfection dans notre quotidien ?

Cette perfection, cette intimité invraisemblable, ne peuvent pas être dans notre réalité simple et prosaïque de l'ordre du continu. Les périodes de Nidah, de distance, sont des périodes souvent difficiles à vivre. Notre étude nous fait découvrir que ce qui est visé n'est pas une frustration cassante et vide. C'est bien au contraire par ces lois de pureté et d'impureté que la Torah nous donne la possibilité d'intégrer dans notre réalité humaine simple des dimensions de perfection, d'union parfaite, de la même manière que le Cohen par ces mêmes lois de pureté et d'impureté pouvait et pourra à nouveau partager une intimité parfaite avec son Créateur.

hALACHA

Séoudah Chlichith

Pourquoi, Quand, Comment?

Par Yonathan Magnichewer,
Enseignant à la Yéchiva des Etudiants

A la mémoire de Sarah Feiga bat Arie Leib n''y

NB : cet article présente différents aspects pratiques concernant séoudah chlichith, mais ne saurait être utilisé tel quel pour trancher la halakha.

Dans la guemara (traité Chabbath, 117b) les 'Hakhamim (les sages) et Rabbi 'Hidka discutent du nombre de repas à faire pendant chabbath. Les 'Hakhamim pensent qu'il y a obligation de faire trois repas et Rabbi 'Hidka pense qu'il faut en faire quatre. Ces deux opinions ont pour source un même verset : (Exode 16, 25, à propos de la manne)

« Moché dit : Mangez-la aujourd'hui car c'est chabbath aujourd'hui pour D., aujourd'hui vous n'en trouverez pas dans le champ ».

Les 'Hakhamim et Rabbi 'Hidka s'accordent sur le fait que la répétition du mot « aujourd'hui » fait référence aux repas de chabbath dont le verset nous fait le décompte. Néanmoins, les 'Hakhamim pensent que le verset inclut le repas du vendredi soir tandis que Rabbi 'Hidka pense qu'il ne l'inclut pas. En effet, Moché s'adresse au peuple le chabbath matin, le verset prête donc aux deux interprétations. Quoiqu'il en soit, la guemara conclut selon les 'Hakhamim, apportant une preuve de la michna suivante :

(traité Chabbath, 117b) « On sauve la nourriture pour trois repas. Ce qui convient pour un homme, (on le sauve) pour un homme ; et ce qui convient pour une bête, pour une bête ». (Explication : Si un incendie se déclare chabbath dans une maison qui donne sur une cour commune où les différents propriétaires ont fait un érouve², bien que théoriquement on pourrait sortir de la maison vers la cour tout objet qu'il est permis de déplacer chabbath, les 'Hakhamim n'ont autorisé de sauver que la nourriture nécessaire aux animaux et à trois repas pour les êtres humains. C'est une « barrière » des 'Hakhamim afin que l'homme, obnubilé par son argent, n'en vienne pas à éteindre l'incendie, et transgresse ainsi l'un des trente-neuf travaux interdits le chabbath).

La michna continue : « Comment ? (Comment s'applique ce principe ?) Si l'incendie est tombé : 1) la nuit de chabbath, on sauve la nourriture de trois repas. 2) Le matin, on sauve la nourriture de deux repas. 3) A min'ha (l'après-midi), la nourriture d'un repas ». (Dans ces trois cas, explique Rachi, le feu a pris avant le repas.) « Rabbi Yossi dit : « on sauve toujours la nourriture

de trois repas. » » Peu importe le moment où le feu a pris. Ainsi la discussion entre le premier avis de la michna et Rabbi Yossi ne porte pas sur le fait de savoir s'il faut faire trois repas mais uniquement sur le fait de savoir si l'on sauve l'équivalent des repas déjà passés. Ils sont donc d'accord sur le nombre de trois repas.

Il est maintenant établi que nous avons l'obligation de faire trois repas durant chabbath. Nous allons nous pencher sur les différents aspects halakhiques (législatifs) de cette obligation. Et puisque tout le monde a l'habitude de manger vendredi soir et à midi, nous allons particulièrement nous intéresser au troisième repas, « séoudah chlichith », qui étant le dernier des trois repas de chabbath complète l'accomplissement de cette mitsvah.

Voici les trois points que nous allons explorer :

- 1) Qui a l'obligation de faire séoudah chlichith ?
- 2) Que devons-nous manger pour être quittes de notre obligation ?
- 3) Quand précisément devons-nous faire séoudah chlichith ?

1) Qui a l'obligation de faire séoudah chlichith ?

La réponse est simple : tout le monde. Il est malgré tout intéressant de remarquer que le Choul'han aroukh fait cette précision, de façon lapidaire, à la fin de son chapitre consacré à séoudah chlichith : « les femmes ont l'obligation de séoudah chlichith. » Ce point est rapporté par Rabbénou Nissim (Talmud, traité Chabbath page 44a dans le Rif) au nom de Rabbénou Tam, et en voici l'explication (Choul'han aroukh, ora'h 'haïm 271.2). On sait que les femmes doivent, comme les hommes, respecter tous les commandements négatifs. Pour ce qui est des commandements positifs, elles n'ont d'obligation que sur ceux qui ne dépendent pas du temps. Cependant, chabbath fait exception car les femmes y ont exactement les mêmes obligations que les hommes. Nous apprenons cela des termes

«זכור» et «שמור» des versets : (Chemoth 20, 8)

«זכור את יום השבת לקדשו» «mentionne le jour du

¹ *Manne* : Nourriture céleste donnée par D. à Israël dans le désert.

² *Erouve* : Procédure instituée par les sages qui autorise le déplacement d'objets le *chabbath* des maisons vers la cour et vice-versa. Elle consiste à déposer dans l'une des maisons de la cour de la nourriture que chaque maison aura donnée, de manière à les associer symboliquement en un unique domaine.

chabbath pour le sanctifier»
et (Devarim 5, 12)

«שמור את יום השבת
לקדשו כאשר צוך ה'
אלקיד»

« Garde le jour du chabbath pour le sanctifier comme te l'a ordonné Hachem ton D. ».

Ces deux versets sont cités à deux endroits différents dans la Torah mais sont en réalité dits au même moment par D. à Moché Rabbénou, plus précisément les termes זכור et שמור sont prononcés en même temps par D.

Le terme «זכור», dit Rabbénou Nissim, inclut toutes les obligations de chabbath (kidouch, séoudah chlichith etc.), qui sont, elles, des obligations positives dépendantes du temps auxquelles les femmes ne devraient a priori pas être astreintes ; mais le terme «שמור», qui représente tous les interdits de chabbath, qui eux concernent également les femmes, lui est associé pour nous apprendre que de même que les femmes ont les interdits de «שמור», elles ont également les obligations de «זכור».

Les femmes ont donc comme les hommes la mitsvah de séoudah chlichith dans tous ses détails.

II) Que devons-nous manger pour être quittes de notre obligation ?

Les trois « aujourd'hui » du verset dont nous apprenons les trois repas de chabbath font référence à la manne qui remplaçait

le pain (puisque le verset désigne la manne sous le nom de « pain »). Les sages en déduisent que les trois repas doivent être basés sur du pain. De plus, Rabbi Ava dit (guemara Chabbath 117b) que chabbath, il faut faire motsi sur deux pains

(לחם משנה) car le verset dit (Chemoth 16, 22, toujours au sujet de la manne) : « Et ce fut le sixième jour (de la semaine) ils recueillirent pain double, deux omer pour chacun... ». Néanmoins, les avis sont partagés quant à savoir si cette obligation de לחם משנה concerne aussi séoudah chlichith. Rambam dit qu'il faut faire motsi sur deux pains comme pour les

ou du poisson, et enfin un avis selon lequel il suffit de manger des fruits. Le Michna beroura explique que la discussion ne porte que sur le fait de savoir ce qu'il faut avoir mangé pour être quitte a posteriori, mais que tous les décisionnaires sont d'accord qu'a priori, il faut prendre du pain.

Après cette énumération, le Choul'han aroukh conclut qu'il convient de suivre le premier avis qui dit de manger du pain, sauf si l'on est plus que rassasié, auquel cas il est possible de se rabattre sur du mézonoth, et si c'est encore trop, sur du poisson ou de la viande etc.

«שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלקיד»

autres repas de chabbath. Le Tour rapporte que son père le Roch faisait comme Rambam. Cependant, le Beith Yossef, au nom du Chibolé halékèt citant lui-même Rabbi Binyamin, dit qu'il n'y a pas lieu d'être extrêmement pointilleux là-dessus. En effet, le vendredi, les benei Israël recevaient la manne de chabbath en plus de celle de vendredi. Deux omer pour l'ensemble des deux jours dont ils faisaient quatre pains, ils se retrouvaient donc vendredi matin avec quatre pains, vendredi soir avec trois pains, chabbath au matin avec deux pains, mais il ne leur en restait qu'un au moment de séoudah chlichith. Le Beith Yossef conclut toutefois que celui qui fait attention à prendre deux pains à séoudah chlichith est méritant.

Quoiqu'il en soit, il faut faire séoudah chlichith avec du pain comme le dit Rabbi Yossef Caro dans le Choul'han aroukh (ora'h 'haïm 291. 5), avant de citer un avis selon lequel on peut faire séoudah chlichith avec du mézonoth, puis un avis selon lequel il suffit de manger de la viande

Il faut donc faire séoudah chlichith avec du pain, et ne se servir de mézonoth que de façon exceptionnelle. Rabbi Yossef Caro dit d'ailleurs dans le premier paragraphe des lois de séoudah chlichith (ora'h 'haïm 291) que celui qui fait les choses intelligemment ne se remplit pas trop le ventre lors du repas précédent pour laisser de la place pour séoudah chlichith. Il y rappelle également que si l'on n'a vraiment plus faim, il suffit de manger en pain l'équivalent d'un peu plus du volume d'un œuf pour être quitte de son obligation de séoudah chlichith.

III) Quand précisément devons-nous faire séoudah chlichith ?

Tossfoth relève que la michna dit : « si l'incendie est tombé à min'ha (l'après-midi), on sauve la nourriture d'un repas ». Il en déduit que la période de

séoudah chlichith débute à l'heure à partir de laquelle on peut faire min'ha (voir également le Maguid michné sur le Rambam (Chabbath 30, 9) qui dit que le Rambam est du même avis que Tossfoth), c'est-à-dire six heures³ et trente minutes après le lever du soleil. Tossfoth ajoute qu'il ne faut donc pas faire comme ceux qui pratiquent une interruption dans le repas du matin en faisant birkath hamazone (action de grâce après le repas) puis refont tout de suite motsi sur du pain, car le moment de faire séoudah chlichith n'est pas encore arrivé. C'est également

l'avis du Roch (Chabbath chapitre 16, lettre 5), voir aussi le Mordekhi (Chabbath paragraphe 397).

De plus, d'après Tossfoth, il y aurait ici l'interdit de « berakha chééna tsrikha », c'est-à-dire de faire des bénédictions (et donc de prononcer le nom de D.) sans nécessité.

Toutefois, Rabbénou Nissim rapporte le Baal Halakhoth Guedoloth qui n'est pas d'accord avec Tossfoth. Il pense lui que les repas ne doivent pas spécialement avoir lieu le matin (en tout cas avant 'hatsoth, c'est-à-dire le milieu du jour en heures zmanioth) et l'après-midi, et que s'il interrompt son repas du « matin » en faisant birkath hamazone puis qu'il refait motsi et mange en pain l'équivalent du volume d'un œuf, il est quitte de son obligation de séoudah chlichith.

La halakha est que l'on ne pourra pratiquer cette interruption et ainsi être quitte de son obligation de séoudah chlichith que dans le cas où, d'une part, son premier repas de la journée se prolonge au

³ Il s'agit ici des heures dites « zmanioth » et non pas des heures classiques de 60 minutes. Les jours comme les nuits sont divisés en douze parts égales quelles que soient l'époque et la latitude. Les heures « zmanioth » sont donc variables en longueur

moins jusqu'à l'heure à partir de laquelle on peut faire séoudah chlichith, et que d'autre part, on sait que l'on ne pourra plus rien ingurgiter si l'on ne mange pas tout de suite. Le Tour dit que son père le Roch procédait ainsi (comme le disent les 'Hakhamim, tant qu'il mange l'estomac est ouvert, ce qui n'est plus le cas après le repas). La halakha est donc comme Tossfoth pour ce qui est de la période où l'on peut faire séoudah chlichith mais pas pour ce qui est du problème de « berakha chééna tsrikha ». En effet, puisque l'on dit ces bénédictions (birkath hamazone puis nétilath yadaïm et motsi) pour accomplir séoudah chlichith dans les règles, on ne les prononce pas en vain. (Il est à remarquer qu'on ne peut pas avancer cet argument, qui nous débarrasse du problème

de dire des bénédictions en vain, dans tous les cas. Notamment pour ce qui est de l'obligation de dire cent bénédictions par jour, où il faut faire attention à ne pas dire de bénédiction inutile, par exemple en mangeant exprès le dessert après avoir fait birkath hamazone pour être obligé de refaire une berakha a'haronah [Maguen Avraham, ora'h 'haïm 215 .6 ; voir toutefois le Choul'han aroukh harav qui est 'holek, ora'h 'haïm 215.5]). Néanmoins, Rabbi Moché Isserless dit que celui qui sait qu'il pourra encore manger après la courte interruption nécessaire pour faire min'ha doit d'abord faire min'ha, ceci afin d'écarter tout risque de « berakha chééna tsrikha ».

L'heure jusqu'à laquelle on peut faire séoudah chlichith est également limitée. Il faut avoir commencé à

manger avant le coucher du soleil. En effet, le moment entre le coucher du soleil et la nuit (la sortie des étoiles) est particulier. Il y a un doute quant à savoir s'il fait partie du jour qui finit ou s'il fait déjà partie du lendemain, en d'autre termes, si c'est encore chabbath ou pas, et donc si on a déjà l'obligation de faire havdalah. Cependant, contrairement au kidouch du vendredi soir, pour lequel, même si on était déjà en train de manger vendredi après-midi, on doit s'arrêter au moment où le soleil se couche, pour havdalah, il est seulement interdit de commencer à manger après le coucher du soleil, mais on a le droit de poursuivre son repas commencé avant.

Toutefois, le Michna beroura dit que, a posteriori, si l'on n'a pas pu commencer séoudah chlichith avant

que le soleil ne se couche, on peut (et doit) encore commencer à manger après le coucher du soleil jusqu'à ½ heure avant la nuit. Rav Sim'ha Rabinovits remarque dans son livre le Piskei tchouvoth, que ce que dit le Michna beroura n'est valable que dans les pays où le temps entre le coucher du soleil et la sortie des étoiles est nettement supérieur à ½ heure. Dans d'autres pays et notamment en Israël, où ce laps de temps n'est que d'une vingtaine de minutes (jusqu'à treize minutes à certains endroits), il est strictement interdit de commencer à manger après le coucher du soleil.

[Cet article n'aurait pu voir le jour sans la patience de mon épouse Elodie, qui s'y trouve donc associée.]

Librairie du Temple

ש י ר ח ד ש

**Venez découvrir un nouvel espace entièrement aménagé :
Livres – Multimédia – Art – Objets de culte**

- Vaste choix d'ouvrages en français, anglais et hébreu
- Distributeur des éditions *ArtScroll* et *Feldheim*
- Commandes hebdomadaires de sefarim

**1, rue des Hospitalières Saint-Gervais
(angle rue des Rosiers) – Paris 4^{ème}**

Tél: 01 42 72 38 00

Fax: 01 42 78 79 47

E-mail : librairie-du-temple@starnet.fr

NOS PROJETS

**La Yéchiva des Etudiants compte encore se développer en 5765 !
Voici un aperçu de quelques-uns de nos projets.**

La Yéchiva des Etudiants sur Internet

Ça bouge beaucoup à la Yéchiva des Etudiants, ça étudie beaucoup également (encore heureux), mais ça diffuse aussi beaucoup ! En plus de la revue que vous tenez dans les mains, le site Internet de la Yéchiva des Etudiants sera lancé ה"ב dans le courant du mois de Tichri

Au programme :

- Consultation de l'ensemble des articles parus dans les Pilpoul précédents
- Commentaires sur les différentes fêtes de l'année juive
- Commentaires sur les Parachyot de la Torah
- Présentation des livres d'étude de référence
- Annonce des activités permanentes et ponctuelles de la Yéchiva
- ...et bien d'autres choses encore !

Alors n'hésitez plus et rendez-vous bientôt sur :

www.Yechiva.com ou www.YechivaDesEtudiants.com

La Yéchiva des Etudiants gère un Gma'h appelé Keren Tsivia. Cette caisse de prêt sans intérêt permet d'aider ponctuellement les familles qui en ont besoin. N'hésitez pas à soutenir ce fonds d'entraide en libellant vos chèques à l'ordre de Keren Tsivia. Un reçu CERFA vous sera délivré.

Grâce à votre aide, notre bibliothèque grandit de jour en jour ! Le fonds de livres en français compte désormais plus de 300 exemplaires, susceptibles d'être empruntés, tandis que notre bibliothèque d'étude en hébreu atteint désormais les 3000 références. Certains livres sont extrêmement pointus et difficiles à trouver en France. Notre objectif étant de constituer une bibliothèque d'étude de référence.

Pilpoul Numéro 13 - Septembre 2004 / Tishri 5765

Pilpoul est une publication du C.H.E.R (Centre Hébraïque d'Etude et de Réflexion), association loi 1901 destinée à encadrer et développer les activités de la Yéchiva des Etudiants.

Président du C.H.E.R: Claude Hoffmann - Directeur de la Yéchiva des Etudiants: Gérard Zysek

**Ont collaboré à ce numéro: Jérémie Haddad, Yonathan Magnichewer, Eric Smilévitch
Emmanuel Vaniche, Gérard Zysek**

**Mise en page: Jérémie Haddad / David Benaym - Imprimeur : Imprimerie Nouvelle - Normandie
C.H.E.R - 10, rue Cadet - 75009 Paris**

Pilpoul est publié grâce au concours de la Fondation pour la mémoire de la Shoah, que nous remercions vivement.