



# בס"ד pil poul

ישיבת תפארת ישראל

Jun 2002

Numéro 10

3€

Tamouz 5762

Bulletin de la Yeshivah des étudiants - 10, rue de Malte - 75011 Paris - Tél.: 01 43 14 60 14

## Introduction

Par E. Vaniche

Nous avons le plaisir de vous présenter ce nouveau numéro de *Pilpoul*. A travers cette publication, notre ambition n'est pas simplement de vous faire lire des paroles de Torah ; nous essayons également de transmettre une démarche de réflexion telle qu'elle se pratique dans un lieu d'étude comme le nôtre. C'est un défi particulièrement difficile à relever en langue française.

A l'université, les cours sont structurés en « briques de connaissance », de manière à valider des unités de valeur ou des modules. Chaque brique comporte un corpus de connaissances qui forment un tout, et l'empilement des briques les unes sur les autres permet de progresser pas à pas. De même, une publication scientifique peut être instructive même si on ne l'a pas lue en entier, car le découpage en chapitres est fait pour structurer le travail en entités indépendantes, bien qu'étroitement corrélées.

L'étude de la Torah ne peut être organisée de la même manière. La Loi Orale, notamment, nécessite un effort soutenu et prolongé avant de commencer à entrevoir des conclusions, avant de réussir à atteindre un niveau d'abstraction suffisant pour que l'étude porte ses fruits. L'étudiant en Guemara reste longtemps dans l'obscurité avant d'apercevoir tout d'un coup la lumière, à la différence d'un étudiant en mathématiques ou en philosophie qui peut accumuler des connaissances et voir pas à pas le chemin s'éclairer.

Ceci permet donc de comprendre quelques-unes des caractéristiques des articles de *Pilpoul*, notamment dans le présent numéro :

1. Les articles sont longs, car il est impossible de traiter des sujets complexes de manière sérieuse en quelques paragraphes, surtout si l'on ramène toutes les sources ;

2. Le mode interrogatif est très présent, car une démarche de réflexion et

d'analyse ne résulte pas de l'exposition d'idées bien établies, aussi séduisantes soient-elles, mais d'une observation critique du monde qui nous entoure et des textes de notre tradition ;

3. Il y a parfois des parenthèses, des digressions, mais elles illustrent en fait l'unité profonde de la Torah : chaque sujet en amène un autre, et il n'est pas rare de devoir faire appel à des sources complètement inattendues pour résoudre une difficulté dans une discussion qui n'a apparemment rien à voir ;

4. Enfin, et c'est peut-être le point le plus important : chaque partie d'article constitue une pièce d'un puzzle très complexe, et contient des éléments utiles pour la suite ; c'est seulement une fois l'article terminé que les pièces du puzzle peuvent être assemblées, et qu'une conclusion, ou du moins une piste de réflexion, peut se dégager.

En résumé : *Pilpoul* n'est pas une simple lecture, mais un support à votre réflexion. Nous vous invitons à vous y plonger, à consulter les sources, à en parler autour de vous, à relire les passages qui vous sembleraient difficiles, et à essayer de lire les articles jusqu'à la fin.

Telle est la démarche des Maîtres du Talmud : vingt siècles avant Internet, ils étudiaient et enseignaient sur un mode interactif, et ont véritablement inventé les concepts de « navigation » ou de « lien hypertexte ». Avec *Pilpoul*, nous espérons transmettre par écrit ce dynamisme oral qui fait la richesse de notre tradition, et permet d'aborder les sujets brûlants de notre époque sous des angles inattendus.

### Eléments d'étude au sujet des souffrances

de l'homme (1ère partie) ..... p.3

Par G. Zysek

פַת הַבְּאֵה בְּבִיסְנִין ..... p.9

Par Y. Magnichever

« Mon fils aîné Israël » (Shemot, IV, 22)

Réflexion sur la notion d'identité juive ..... p.14

Par G. Zysek

## Sommaire

**PROGRAMMES**  
**ANNÉE 5763 – 2002-2003**

**YECHIVA DES ETUDIANTS**  
**ישיבת תפארת ישראל**

10, rue de Malte 75011 PARIS – tél. : 01 43 14 60 14

<i>Du lundi au jeudi</i>		
9h15 – 12h45	<b>Cours de Guemara</b> <i>traité Chabbat</i>	Gérard ZYZEK
13h00 – 14h00	<b>Cours de Guemara</b> <i>Traité Yevamoth</i>	Gérard ZYZEK
14h00 – 16h00	<b>Cours de Guemara</b> <i>traité Erouvin</i>	Raphaël BLOCH
14h30 – 17h00	<b>Cours de Guemara</b> <i>Traité Yevamoth</i>	Gérard ZYZEK
<i>Lundi et Jeudi</i>		
20h15 – 21h45	<b>Cours de Guemara - débutants</b> <i>traité Avodah Zara</i>	Yonathan MAGNICHEVER
<i>Mardi</i>		
21h00 – 23h00	<b>Cours de Guemara – public avancé</b> <i>traité Baba Batra</i>	Raphaël BLOCH
21h00 – 23h00	<b>Cours sur texte – public mixte</b> <i>introduction à la pensée juive</i>	Gérard ZYZEK
<i>Mercredi*</i>		
21h00 – 23h00	<b>Cours de Guemara</b> <i>traité Chabbat</i>	Gérard ZYZEK
<i>Dimanche*</i>		
10h00 – 12h45	<b>Cours de Guemara</b> <i>traité Chabbat</i>	Gérard ZYZEK

\* Les cours de Guemara de mercredi soir et de dimanche matin sont indissociablement liés

*D'autres cours sont à l'étude. Nous attendons vos suggestions.  
 N'hésitez pas à nous contacter pour tout renseignement complémentaire.*

## Eléments d'étude au sujet des souffrances de l'homme (1<sup>ère</sup> partie)

Par G. Zysek

La réflexion sur les souffrances est un tabou pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'ampleur de la tâche. Ensuite, l'incertitude quant au résultat : n'avons-nous pas le sentiment qu'aux béances de notre existence ne peuvent répondre que des arguments lénifiants, anesthésiants ? Marx exprime cette interrogation en des termes toujours aussi percutants à l'heure actuelle :

« *La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un monde sans esprit. C'est un opium pour le peuple.* »

Nous tenterons dans cet article d'apporter des éléments d'étude, des éléments de réflexion pour nourrir nos questions et construire nos interrogations. En effet, notre Tradition est pétrie d'une réflexion richissime sur ces sujets, et il nous semble d'une urgente nécessité d'en prendre connaissance.

Le verset dit (Michlé, XIX, 3) :

אולת אדם חסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו :

« *La bêtise de l'homme fausse son chemin et sur D. ieu il déchaîne son cœur.* »

[Un certain nombre d'enseignements des *Hakhamim* que nous allons rapporter touchent des points difficiles, et abordent les choses d'une manière complètement opposée à notre approche première ou bien-pensante. Nous ne cherchons pas à faire de la provocation ni à choquer ; dire le contraire de ce que l'on entend d'habitude ne garantit pas la justesse de la démarche. Néanmoins, la réflexion ne naît pas dans la douce torpeur des convictions bien établies.]

### I. Traité *Baba Metsia* 86a.(מסרת בבא מציעא פו.)

אמר רב כהנא אישחעי לי רב חמה בר ברתיה דחסא

« *Rav Cahana dit : Rav 'Hama, le fils de la fille de 'Hassa m'a dit :*

רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה

« *C'est du fait de la persécution que Rabba Bar Na'hmani est mort.* »

אכלו ביה קורצא בי מלכה אמרו איכא חד גברא ביהודאי דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל ירחא בקייטא וירחא בסתוא מכרגא דמלכא שדרו פריסתקא דמלכא בתריה וכו'

« *Il y a eu délation à son sujet chez le roi, ils ont dit : 'il y a un Juif qui empêche treize mille personnes de payer les impôts au roi, un mois en été et un mois en hiver (Rashi explique qu'ils*

*payaient les impôts mensuellement, or ces personnes se trouvant deux mois par an à la Yeshiva de Rabba, le percepteur ne les trouvait pas et il y avait donc un manque à gagner pour les caisses royales). Ils envoyèrent un émissaire après lui (etc.)* »

En plusieurs endroits dans le *Shass*, les *Hakhamim* relatent les derniers instants de certains de nos Maîtres : la mort de Rabbi Akiva (ברכות סא), de Rabbi (כתובות קד), de Rabbi Eliézer Ben Horkanos (סנהדרין סח), de Rabbi 'Hanina Ben Teradion (עבודה זרה ית)... Ici dans le traité *Baba Metsia*, les *Hakhamim* parlent de la mort de Rabba Bar Na'hmani, communément appelé Rabba dans la *Guemara*.

Le Maharal de Prague ז"ל, dans son commentaire sur les *Aggadot* du *Talmud*, fait remarquer que la première phrase [רבה בר נחמני « c'est du fait de la persécution que Rabba Bar Na'hmani est mort »] est déjà un enseignement.

וזה לשונו ור"ל כי על ידי זה שהיה נרדף מן המלכות הגיע למדרגה זאת שנתבקש מן השם יתברך בשיבה של מעלה כמו שאמרו ז"ל הרוגי מלכות אין כל בריאה יכולה לעמוד במחיצתן, שמזה תראה כי דבר גדול מי שמת על ידי השמד ומכל שכן זה שהגיע לו זה בישביל שהיה מלמד תורה לישראל. כלל הדבר שכל אשר נרדף מכח המלכות והגיע לו זה בשביל שהיה מקיים התורה בזה הוא מתקרב אל השם יתברך עכ"ל

« *C'est-à-dire que c'est par le fait qu'il (Rabba Bar Na'hmani) était poursuivi par le pouvoir impie qu'il est arrivé à un niveau tel qu'il fût demandé par Hachem source de bénédictions à la Yeshiva céleste, c'est ce que nos Maîtres disent : aucune créature n'est au niveau de ceux qui sont assassinés par le pouvoir. De là tu peux apprendre la grandeur de celui qui est mort du fait de persécutions, surtout si cela vient du fait qu'il enseignait la Torah au peuple d'Israël (comme justement Rabba Bar Na'hmani). Principe général : toute personne poursuivie par le pouvoir impie parce qu'elle accomplit la Torah, se rapproche par ce fait même d'Hachem source de bénédictions.* »

ז"ל Le Rambam (Rabbi Moshe Ben Maïmon) rapporte cette notion d'« assassinés par le pouvoir », de הרוגי מלכות, dans le cinquième chapitre des *Hil'hot Yessode Hatorah*, chapitre qui traite des lois de *Kidouch Hachem*, « sanctification du nom » :

וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו ואלו הן הרוגי מלכות

שאינ מעלה על מעלתו, ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשכנו כצאן טבחה (תהלים מ"ד, כ"ג) ועליהן נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח(תהלים נ"ה) עכ"ל

« Toute personne pour laquelle la Halakha statue qu'elle doit se laisser tuer plutôt que de transgresser [un interdit], et qui se laisse tuer au lieu de transgresser [cet interdit], a sanctifié le Nom. Si elle se laisse tuer plutôt que de transgresser [l'interdit] en présence de dix personnes d'Israël, elle a sanctifié le Nom en public, comme Daniel, Hanania, Mishaël et Azaria, Rabbi Akiva et ses pairs. Ce sont les « assassinés par le pouvoir », dont nul n'égale le niveau, au sujet desquels le verset dit : « Car pour Toi nous nous laissons tuer toute la journée, nous avons été considérés comme des moutons à l'abattoir. » (Tehilim, 44, 23) et aussi : « Amenez à Moi Mes fervents, qui tranchent Mon alliance dans l'égorgeement » (Tehilim, 50, 5).

« Moutons à l'abattoir », dans l'enseignement de nos Maîtres, constitue un compliment.

II. La Guemara (Sanhedrin 93b), sur la base des versets de Yechayahou (chapitre XI, versets 2 et 3), énumère les qualités du Mashia'h :

(סנהדרין צג:) משיח דכתיב ונחה עלו רוח ה' רוח

חכמה ובינה רוח עצה וגבורה ורוח דעת ויראת ה'

« Se posera sur lui le souffle d'Hachem, un souffle de Hokhma et de compréhension, un souffle d'intelligence et de puissance, un souffle de connaissance et de crainte d'Hashem. »

וכתיב והריחו ביראת ה' אמר רבי אלכסנדר מלמד שהטעינו מצוות ויסורין כרחיים

« Et il est écrit : "Il exhalera dans la crainte d'Hashem", Rabbi Alexandri dit : Cela nous enseigne que Hakadoch Baroukh Hou lui fait porter Mitzvot et souffrances comme une meule. »

En hébreu, le verbe *exhaler* והריחו et le nom qui désigne les meules plates d'un moulin sont des termes proches, ce qui incite nos Maîtres à faire le glissement d'un terme à l'autre.

Le Maharal ז"ל commente ce passage dans le trente-deuxième chapitre du Nets'ah Israël :

ז"ל ובהרבה נוסחאות לא מצאתי שהטעינו מצות רק שהטעינו יסורים כרחיים, ואם גרסינן מצות פירשו שהטעינו מצות התורה, והמשיח יהיה מקיים התורה וזה נקרה שהטעינו מצות כרחיים, וכך היסורין גם כן הם זכר הנפש. ומפני זה כתב והריחו לשון נופל על לשון, שמפני שיהיה לו יסורין ומצות שקשים עליו כרחיים, כתב גם כן והריחו כי מי שיש לו מעלה

הנבדלת מן החומר לכך העולם החמרי מתנגד לו ביותר, ולפיכך יש עליו יסורין כרחיים.

« Dans beaucoup de versions du texte de la Guemara, il n'est pas écrit « lui fait porter les Mitzvot » mais seulement « lui fait porter les souffrances ». Toutefois, quand bien même lirions-nous dans le texte « lui fait porter les Mitzvot », cela signifierait « lui fait porter les Mitzvot, les commandements de la Torah », c'est-à-dire que le Mashia'h accomplira la Torah, c'est ce que le texte dit : « Il lui fait porter les Mitzvot comme une meule de moulin ».

[Il nous semble possible d'expliquer la nuance exprimée par le Maharal de la manière suivante : le Mashia'h est un roi, ce roi accomplira les Mitzvot de la Torah, qu'y-a-t-il de si intéressant à cela ? Cela corrobore bien nos idées reçues, le Messie instaurera une théocratie avec tout ce que cela implique. Les cataclysmes de l'humanité ne sont-ils pas venus de la volonté d'instaurer des utopies dans le réel ? Ce passage du traité Sanhedrin exclut cette éventualité : le Mashia'h accomplira la Torah, les Mitzvot de la Torah, c'est-à-dire accomplira dans sa réalité à lui les commandements de la Torah, ce qui est une torture pour un homme de pouvoir, un broyage véritable, comme un être broyé dans les meules d'un moulin. En effet, la seule possibilité connue pour un homme de pouvoir consiste à manipuler les autres d'après le principe de la fin qui justifie les moyens. Dire que le Mashia'h accomplit les commandements de la Torah, c'est dire que quelles que soient les circonstances, il est face à la « loi », que ce n'est pas la raison d'Etat qui le sortira des contradictions de la réalité, c'est d'assurer d'être broyé par les contradictions de la réalité et que s'exprime une volonté supérieure à la sienne, c'est rendre la royauté à Celui à qui elle revient.]

De même les souffrances elles aussi sont des affinements de l'âme. C'est pourquoi le texte dit והריחו, « il le fera exhaler », terme proche du mot רחיים, le moulin. Car c'est par le fait qu'il aura des souffrances et des Mitzvot difficiles, comme être sous les meules du moulin, qu'il est écrit והריחו, « il le fera exhaler », un terme appelant l'autre. Car celui qui a un niveau séparé du matériel, ce matériel s'oppose à lui dans tout son antagonisme, c'est pourquoi il a des souffrances comparables à être broyé sous les meules d'un moulin. »

[Ici le Maharal définit la notion de souffrances : ce sont des affinements de l'âme.]

III. A travers ces deux passages de la *Guemara*, l'enseignement au sujet de la mort de Rabba Bar Na'hmani et l'enseignement au sujet des qualités du *Mashia'h*, nous voyons que dans la conception des *Hakhamim*, les souffrances ne sont pas des anomalies indésirables, mais bien au contraire participent, ou tout au moins peuvent participer, d'une dimension de grandeur. Notre propos sera d'apporter quelques éléments permettant d'appréhender l'univers de pensée et de vécu de nos Maîtres sur ce thème. Parler de ces sujets est en général tabou car nous sommes intimement imprégnés de la conception hédoniste ambiante décrite par le prophète *Yecha'yahou* (XXII, 13) :

אכול ושתו כי מחר נמות

« Mangeons et buvons car demain nous allons mourir »

De plus, les bouleversements et les progrès considérables de la médecine nous encouragent à percevoir les douleurs et les souffrances comme des limites qui ne demandent qu'à être repoussées, comme des épiphénomènes, des effets secondaires indésirables.

IV. Tnia רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, ואלו הן תורה ארץ ישראל והעולם הבה (מסרת ברכות ה.).

« Rabbi Shimon Ben Yo'hai dit : D. ieu a donné trois bons cadeaux à Israël, et tous n'ont été donnés que par le biais de souffrances. Les voici : la Torah, la terre d'Israël et le monde futur. » (traité *Berakhot* 5a)

Le terme désignant D. ieu dans cet enseignement de Rabbi Shimon Ben Yo'hai est הקדוש que nous traduirons par « le *Kadosh* source de bénédiction ». Pourquoi nos Maîtres ont-ils choisi ce terme ? Le « *Kadosh* » signifie Celui qui est essentiellement séparé de toute matérialité. Qu'est-ce que la matérialité ? C'est la manière instinctive d'aborder les choses. Le *Kadosh* est source de bénédiction, c'est-à-dire qu'Il donne à Israël la possibilité de participer de Sa *Kedousha*, de vivre une dimension autre que l'approche instinctive, première, que l'on pourrait appeler matérielle. Ce sont ces שלש מתנות טובות, ces trois « bons cadeaux », qui donnent la possibilité de participer de sa *Kedousha*, c'est en cela qu'ils sont bons. Mais pour accéder à ces « bons cadeaux », il faut se mettre à niveau, affiner sa personne, affiner son être. C'est

ce que dit Resh Lakish (traité *Berakhot* 63b, *Shabat* 83b, *Guittin* 57b) :

אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל וגו' (ברכות סג):

« Resh Lakish dit : les paroles de Torah ne prennent consistance que chez celui qui se tue sur elles, comme dit le verset : "Voici la Torah, un homme s'il meurt dans la tente." »

Rav Avraham Yecha'yahou Karelitz ז"ל, le 'Hazon Ish, explique dans une de ses lettres de quelle mort il s'agit (קרבן אגרות חלק א', ג') :

המיתה שבכאן הוא הנטיה מפשרטו של החיים לעומק של החיים.

« La mort dont il est question ici (dans l'enseignement de Resh Lakish), c'est une inclination de la manière première de vivre dans la manière profonde de vivre. »

Ceci est une source de souffrances, mais ces souffrances sont positives, elles constituent l'éducation nécessaire pour mériter de participer à des choses élevées, comme le dit la *Mishna* dans *Pirkei Avot* (chapitre XI, *Mishna* 4) :

כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא

« Ainsi est le chemin de la Torah : du pain trempé dans le sel tu mangeras, de l'eau dans un gobelet tu boiras, sur le sol tu dormiras, une vie de souffrance tu vivras et dans la Torah tu portes ton labeur. Si tu agis ainsi, heureux es-tu et bien pour toi, heureux es-tu dans ce monde-ci, et bien pour toi dans le monde futur. »

Cette dimension de souffrances vient de la propre dynamique de la personne qui assume d'étudier la Torah et de mériter ses bienfaits.

Il est possible qu'il y ait une seconde dimension, qu'*Hakadosh Baroukh Hou* envoie à cette personnes des souffrances pour l'aider à se rapprocher de lui, qu'il y ait dans les souffrances elles-mêmes une dimension de cadeau.

En quoi des souffrances peuvent-elles être des cadeaux ? Rabbenou Nissim de Gérone (le Ran) analyse cela magnifiquement.

(דרשות הר"ן דרוש עשירי)

כשאדם הוא בימי שלוה אינו מכיר ובוהן הדברים על אמתתן מפני הדמיון הנטוע באדם, שהוא טורדן ומראה לו תמיד העולם הזה ותאוותיו. אבל כאשר צר לו, אינו יכול לפתורו על דרך זה, ולפיכך מכיר האמת על בוריה, ומבקש השם לא להמלט מהצרה לבד, אלא

בכל לבבו ובכל נפשו, שהשכל נוטה למה שבטבעו לנטות כשאין לו מונע.

*« Lorsque l'homme est tranquille, il ne porte pas son attention à analyser les choses dans leur vérité, du fait de sa recherche naturelle des fantasmes qui le torturent et ne lui montrent que ce monde-ci et ses jouissances. Quand il souffre, ses fantasmes s'effondrent, il reconnaît alors clairement la vérité et recherche D. ieu, non pour se débarrasser seulement de sa souffrance, mais de tout son cœur et de toute son âme, car l'intellect est enclin à ce que sa nature le porte, lorsque ce qui le tord disparaît. »*

[Il est à remarquer que pour notre Maître le Ran ז"ל, l'homme recherche profondément la vérité, ce que dit le verset dans *Kohelet* (chapitre VIII) :

לכד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונו רבים

*« Seulement regarde, voilà ce que j'ai trouvé : l'Éternel a créé l'homme droit mais ils ont cherché de multiples calculs. »*

C'est sa recherche incessante de plaisirs qui rend la pensée de l'homme partielle. Des « coups durs » peuvent être alors de véritables cadeaux, en cela qu'ils peuvent redonner à la personne la capacité de se remettre à réfléchir. Ce point est étonnant car on pourrait penser que bien au contraire, dans une telle situation critique, la personne serait plutôt tentée de croire en n'importe quoi plutôt que de réfléchir.]

V. En vérité, tout ce que nous avons rapporté jusqu'à présent entre dans la catégorie générale de ce que nos Maîtres appellent של אהבה, יסורין, « souffrances d'amour », du type de l'enseignement de Rav Houna (Berakhot 5a) :

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין

*« Rava dit au nom de Rav Se'horah qui le dit au nom de Rav Houna : tout celui en qui Hakadosh Baroukh Hou porte son désir, il le casse par des souffrances. »*

Rashi donne une définition profonde de ces « souffrances d'amour » :

וזה לשונו: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עוון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכויותיו עכ"ל

*« Hakadosh Baroukh Hou le fait souffrir dans ce monde-ci sans aucune faute pour agrandir sa récompense dans le monde futur bien au-delà de ses seuls mérites. »*

L'analyse de ce commentaire particulièrement profond de Rashi nécessiterait une étude

spécifique, nous aimerions dans le cadre de l'étude présente relever l'expression, « sans aucune faute », qui laisse entendre qu'a priori, les souffrances viendraient en conséquence de fautes. C'est ce que disent les *Hakhamim* en introduction au passage traitant des souffrances dans le traité *Berakhot* (ברכות ה.) :

אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר: נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד השם

*« Rava dit, certains rapportent cet enseignement au nom de Rav 'Hisda : si un homme voit que des souffrances viennent sur lui, qu'il scrute ses actes, comme dit le verset : "recherchons nos chemins et analysons, et retournons jusqu'à Hachem" (Eikha, chapitre III, verset 40). »*

La première fonction des souffrances est de nous indiquer nos fautes, de nous donner la possibilité d'en revenir et de retourner à Hachem, comme le dit le verset : עד ונשובה עד « et retournons jusqu'à Hachem ». Nous avons volontairement, depuis le début de cette étude, omis de mentionner cette dimension des souffrances. En effet, il nous semble que toucher à une réflexion sur nos fautes, c'est toucher à une zone extrêmement délicate. Il nous semblerait même que si nous avons un tel refus d'aborder nos souffrances, c'est que nous avons l'intuition qui si l'on commençait à gratter, il nous faudrait assumer une culpabilité qui nous viendrait d'on se sait où, et qui nous submergerait. Alors tout va bien, ou bien ce n'est pas juste ce qui nous arrive. La perception épidermique est que le phénomène dit religieux a inventé la culpabilité. Alors, dégageons, il n'y a rien à voir.

C'est pourquoi dans la première partie de notre étude nous n'avons abordé que le côté « positif » des יסורין, des souffrances. Pour ne pas rentrer de front dans ce triangle des Bermudes de la pensée.

VI. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו

*« Si un homme voit que des souffrances viennent sur lui, qu'il scrute ses actes. »*

Le terme מעשיו, « ses actes », bien qu'évident et non ambigu, nous semble nécessiter développement et analyse.

Le troisième chapitre des *Hilkhot Talmoud Torah* du Rambam ז"ל dit :

הלכה ג: אין לך מצווה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות

כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום

Le Rambam a une question : que signifie l'expression de la première *Mishna* du traité *Pea*.

ותלמוד תורה כנגד כולם

« et l'étude de la Torah est équivalente à toutes les *Mitzvot* » ?

Il répond sur la base de la *Guemara*, traité *Kidoushin* 40b :

תלמוד גדול שמביא לידי מעשה

« Grande est l'étude car elle amène à l'acte ».

Pourquoi l'étude de la Torah est-elle équivalente à l'ensemble des *Mitzvot* ? Car l'étude amène à l'acte.

Qu'est-ce que cela signifie ? Il y a pourtant sur terre des milliards d'individus qui agissent mais n'étudient pas la Torah pour autant ! D'autre part, n'accuse-t-on pas les quelques rares personnes dans l'humanité qui étudient la Torah de ne pas agir ! Or ici, Rambam nous explique que l'étude de la Torah est équivalente à l'ensemble des *Mitzvot* parce qu'il n'existe pas d'acte sans étude préalable. L'étude est la juste mesure de l'acte, et c'est pourquoi, nous enseigne-t-il, l'étude de la Torah précède l'acte en toute circonstance.

[Rambam, dans sa lecture de l'expression « grande est l'étude car elle amène à l'acte », s'oppose à Tossefot dans *קידושין מ*, qui explique que l'étude ne précède l'acte que chez celui qui n'a jamais étudié et se demande quelle sera sa priorité, s'investir d'abord dans l'étude ou dans l'action. Tossefot pense que dans ce cas, l'étude prime, tandis que Rambam dit : « l'étude prime en toute circonstance. »]

Comment comprendre l'idée qu'il n'y ait pas d'acte sans étude ?

הלכה ד' : היה לפניו עשיית מצווה ותלמוד תורה אם אפשר למצווה להעשות על ידי אחרים לא יפסוק תלמודו, ואם לאו יעשה המצווה ויחזור לתלמודו.

*Halakha 4* – « Si se présente à lui l'accomplissement d'une *Mitzva* ou bien l'étude de la Torah, s'il est possible que cette *Mitzva* (ce commandement) soit accomplie par d'autres, il n'interrompra pas son étude ; si cette *Mitzva* ne peut être accomplie que par lui, il fera cette *Mitzva* et retournera ensuite à son étude. »

Entre l'étude et l'acte, lequel est le plus important ? Il est bien clair que l'acte est plus important : premièrement, l'expression « grande est l'étude car elle amène à l'acte » montre que la grandeur de l'étude lui vient précisément de sa capacité à amener l'acte, ce qui lui confère une

plus grande importance ; d'autre part, nos Maîtres disent (פרקי אבות פ"א מ' י"ז) :

לא המדרש עיקר אלא המעשה

« L'analyse n'est pas le principal, mais l'acte. »

De plus, si l'on réfléchit quelque peu, on peut comprendre que le garant de la volonté d'une chose est bien la capacité que l'on a à l'accomplir.

Si c'est ainsi, pourquoi dans la Halakha 4 notre préoccupation est-elle en premier lieu de voir qui peut accomplir la *Mitzva* à notre place ? Au contraire, il faudrait courir après les *Mitzvot* en toute circonstance et accomplir avec empressement les commandements de D. ieu ? Il nous semble que Rambam nous enseigne ici ce qu'est une *Mitzva* et par conséquent un acte.

Une *Mitzva* n'est pas seulement la volonté de D. ieu, c'est un commandement de D. ieu. Un commandement s'adresse à quelqu'un, c'est l'étude de la Torah qui donnera corps à mon existence dans cette relation de *Mitzva*, en me faisant poser la question : est-ce que cette *Mitzva* s'adresse à moi ? Et c'est d'ailleurs ce que le Rambam ברוח קדשו, dans son souffle inspiré, conclut : ויחזור לתלמודו, et reviendra ensuite à son étude, c'est-à-dire que si l'accomplissement de la *Mitzva* va tellement l'accaparer qu'il ne pourra retourner à son étude, il ne devra pas accomplir cette *Mitzva*. L'étude est le garant que c'est bien lui qui accomplit la *Mitzva*, que c'est bien lui qui agit. Sans l'étude, il n'est que le jouet d'actes qui se font par lui. Ce n'est pas un acte, c'est le maelström du monde qui le lamine, ce n'est pas *Hakadosh Baroukh Hou* qui s'adresse à lui en lui donnant une *Mitzva*.

Nous passons toute notre vie à faire des choses parce qu'il faut les faire, en nous disant : « c'est bien de faire cela », « c'est important de faire cela », ou encore « c'est bien vu de faire cela ». Mais nous devrions nous demander : « qu'est-ce que moi je dois faire, qu'est-ce qu'il m'incombe à moi de faire ? » C'est l'étude de la Torah qui va définir avec précision ce qu'il incombe à chacun de faire. C'est pourquoi si à cause d'un acte il ne peut revenir à son étude, cet acte n'est pas un acte, c'est un conformisme, et il ne doit pas interrompre son étude pour cela. Pour qu'il y ait acte, il faut que ce soit moi qui agisse.

הלכה ה' - תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו

*Halakha 5* – « Le début du jugement de l'homme n'est que sur l'étude, et ensuite sur le reste de ses actes. »

Bien que le sens apparent de cet enseignement ne soit pas ainsi, nous serions tenté de

dire que l'homme est d'abord jugé sur l'étude, car s'il n'y a pas d'étude, il n'y a pas de jugement. On ne peut en effet accuser quelqu'un en lui disant : « qu'est-ce que tu as fait ? » si ce n'est pas lui qui a agi, s'il a agi parce qu'il fallait le faire, parce que c'était un ordre, parce que ses instincts ont agi à sa place, parce qu'il a eu une enfance malheureuse, que sais-je ! En fait, il est innocent dans tous ces cas de figure.

C'est l'étude de la Torah qui va nous faire découvrir que l'on est responsable, et que l'on doit rendre compte de nos actes. L'étude de la Torah nous sort de la culpabilité. La culpabilité, c'est rendre des comptes pour quelque chose où l'on se sent innocent, ou tout au moins où l'on n'a rien fait. La responsabilité n'a rien à voir avec la culpabilité. Et une réflexion sur les souffrances, sur ce qui se joue dans ma réalité la plus intime, peut commencer.

VII. וְיָדַע ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ (תהלים י"ט, ח)  
« La Torah de D. ieu est parfaite, elle ramène l'âme. » (Tehilim XIX, 8)

Nous pourrions traduire : elle ramène l'âme de l'homme à lui-même, elle ramène l'homme à sa propre existence.

C'est à ce moment qu'une réflexion sur notre insertion dans ce monde peut commencer.

Le commentaire de Rashi cité plus haut parle de deux mondes, ce monde-ci et le monde futur.

Dans la tradition juive, la dimension du monde futur n'est pas de l'ordre de la croyance, mais de l'ordre de l'expérience. La personne qui étudie la Torah découvre qu'elle existe, que ce qu'elle fait sont ses actes à elle, et qu'elle doit en rendre compte. Le Shabbat est aussi de l'ordre de ce vécu et de cette expérience, l'expérience que ce qu'il nous est donné de vivre nous est proche, l'expérience d'une utopie vécue, « מעין עולם הבא יום שבת מנוחה, avant-goût du monde futur le jour paisible du Shabbat ».

Le monde futur est appelé chez nos Maîtres עולמו, « son monde », c'est-à-dire son monde à lui-même, selon l'expression :

יש קוֹנָה עוֹלָמוֹ בְּשֵׁעָה אַחַת (עבודה זרה י"ז).  
« Il arrive que quelqu'un acquière son monde en un instant » (traité Avoda Zara 18a)  
« Son monde » signifie le monde futur.

VIII. « Le début du jugement de l'homme est sur l'étude de la Torah, et ensuite sur le reste de ses actes. » (Rambam cité plus haut).

Etre jugé, c'est-à-dire devoir rendre compte de ses actes, est l'expression de la grandeur de l'humain.

Il est écrit dans le livre de Shmouel II, chapitre XXI, verset 1 :

וַיְהִי רֵעַב בְּיָמֵי דָוִד שְׁלֹשׁ שָׁנִים שְׁנָה אַחֲרֵי שְׁנָה  
« Il y eut une famine à l'époque de David pendant trois ans, année après année. »

וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת פְּנֵי ה'

« Et David demanda au visage de D. ieu. »

[Le traité Yevamot 78b explique pourquoi David attendit la troisième année pour demander à D. ieu l'origine de ce malheur. Mais quoi qu'il en soit, nous voyons dans notre tradition une attitude consistant à rechercher une origine spirituelle aux catastrophes, et non une causalité matérielle.]

וַיֹּאמֶר ה' אֶל שָׁאוּל וְאֵל בֵּית הַדְּמִים וְעַל אֲשֶׁר הִמִּית אֶת הַגִּבְעוֹנִים

« D. ieu répondit : c'est à cause de Shaoul, de sa maison sanguinaire, et à cause du fait qu'il a tué les Guibéonites. »

Il y a trois causes profondes à cette famine. La Tradition Orale (Yevamot 78b, rapportée dans le commentaire de Rashi sur ce verset) nous les explique ainsi :

Première cause : lorsque Shaoul mourut, le peuple juif ne lui fit pas les honneurs qui lui revenaient.

Deuxième cause : Shaoul commit des crimes, en particulier l'extermination des habitants de la ville de Nov, et le peuple juif ne s'y opposa pas.

Troisième cause : la ville de Nov ayant été dévastée par Shaoul, les Guibéonites qui vivaient de l'entretien de cette ville se trouvèrent sans ressources, et personne ne se souciait de leur donner des compensations.

La Guemara demande : D. ieu demande des comptes sur le fait que l'on n'a pas assez honoré le roi Shaoul, et en même temps, demande des comptes sur ses crimes impunis ? Oui, répond la Guemara, באשר משפטו שם פעלו, là où se trouve son jugement, là se trouvent ses actes. C'est précisément là où l'on juge l'homme que ressort la grandeur de ses actions (Rashi).

IX. Aborder les souffrances, c'est dans une certaine mesure s'interroger sur sa propre vie. On s'interroge plus sur les souffrances parce qu'elles nous déstabilisent, mais c'est de notre vie qu'il s'agit : ai-je une intimité avec ce que je vis, ou bien suis-je étranger à ma vie ? Rav Shlomo

Zalman Auerbach ז"ל donne dans un *responsa* rapporté dans son livre *Min'hat Shlomo* (tome 1, p. 558) un impact légal aux nuances de cette problématique :

« La question des malades en phase terminale suscite un grand débat. Certains pensent que de même que nous avons l'obligation de profaner Shabbat pour sauver ne serait-ce que quelques moments de vie, de même avons-nous l'obligation de contraindre le malade à allonger sa vie, car il n'est pas propriétaire de lui-même pour s'enlever la possibilité de vivre encore un peu. Toutefois, il nous paraît juste que si le malade souffre terriblement ou se trouve dans un état de détresse morale intense, nous avons l'obligation de le nourrir et de lui fournir de l'oxygène contre son gré, en revanche, il sera permis de ne pas lui donner de médicaments qui lui causent de trop grandes souffrances si telle est sa demande. »

Mais si le malade est ירא שמים, craint le Ciel, et que sa raison n'est pas atteinte, il est vraiment approprié de lui expliquer qu'une heure de Teshouva, de repentir, dans ce monde-ci, est plus précieuse que toute la vie du monde futur, comme nous le voyons dans le traité *Sota* (20a) : « vivre sept ans de grandes souffrances est considéré un mérite plutôt que de mourir tout de suite. » Que Hashem nous garde de tout mal et accomplisse en nous le verset : « j'enlèverai toute maladie de ton sein » et nous fasse mériter que nous le servions dans la joie. »



## פֶת הַבָּאָה בְּכִסְנֵיַן

Par Y. Magnichever

La Thora dit au sujet d'*Erets Israël* : « Pays ou tu mangeras du pain à discrétion » (Deutéronome 8, 9) et « Tu mangeras, tu seras rassasié et tu béniras Hachem ton D... » (Deutéronome 8, 10). On apprend de là qu'on a l'obligation de faire le *birkath hamazon* lorsqu'on a mangé du pain, dès l'instant où l'on est rassasié. Les *H'akhamim*, nos sages, ont toutefois institué de faire le *birkath hamazon* dès un *kazaïth* consommé (environ 30 g). Nos sages ont également institué des bénédictions avant de consommer quelqu'aliment que ce soit. Une *berakha* pour ceux poussant sur les arbres, et une pour ceux poussant directement dans la terre ou dont les branches sur lesquelles ils poussent se renouvellent chaque année (les légumes et certains fruits). Toutefois les *H'akhamim* ont institué des *berakhoth* particulières pour certains aliments, notamment pour les produits des cinq céréales, sur lesquels on fait *mezonoth* (ne pas faire de conclusions hâtives, c'est un sujet en soi). Les *H'akhamim* ont néanmoins donné une *berakha* particulière au pain du fait de son importance, et également institué de faire *netilath yadaïm* (se laver les mains) avant de le consommer.

Voilà pourquoi aujourd'hui nous faisons *netilath yadaïm* et *hamotsi* sur le pain, et *mezonoth* sur les gâteaux, crêpes et autres produits des céréales qui ne sont pas du pain.

La Guemara dans le traité *Berakhot* (41b) parle d'une sorte de pain, fabriqué d'une façon particulière, qui s'appelle פֶת הַבָּאָה בְּכִסְנֵיַן. Nous pourrions traduire cela par : le pain qui vient dans des כִּסְנֵיַן, ou le pain qui vient sous forme de כִּסְנֵיַן. Ce pain (פֶת signifie pain, mais en l'occurrence il s'agit plutôt de gâteau) est *mezonoth*. La raison en est qu'on ne le mange pas en général pour se nourrir véritablement, mais plutôt pour grignoter ou pour le plaisir ; il n'a donc pas l'importance qui est à l'origine de la *berakha* particulière du pain.

Il y a trois avis différents quant à la nature de פֶת הַבָּאָה בְּכִסְנֵיַן.

D'après Rachi les כִּסְנֵיַן sont des grains grillés qui sont bons pour le cœur (cela signifie qu'ils sont forts). On les apportait à table à la fin des repas (après avoir fait *birkath hamazon*) avec du pain, qui n'était donc là que pour les accompagner. D'après Rachi כִּסְנֵיַן se traduit donc par :

« le pain qui vient avec les **בִּיִּסְנִין** ». Ce pain est malgré tout fabriqué d'une façon particulière. D'après Rachi, et Rambam le rejoint sur ce point, c'est une pâte qui a été pétrie avec du miel, de l'huile, du lait ou dans laquelle on a mélangé toutes sortes de condiments. Puis qu'on a cuit. Ce qui pour Rachi se comprend parfaitement, en effet, pour atténuer la force des grains grillés, il fallait un pain plutôt sucré ou ayant un goût particulier.

D'après Rabbénoù H'ananel, le Aroukh, le Rachba et le Tour, il s'agit d'une pâte classique à laquelle on donne une forme de poche dans laquelle on met du sucre, des amandes, des noix ou autres. Mais si on y met des aliments qui servent d'habitude lors des repas tel que de la viande du poisson ou même du fromage, ces pains auront le statut du pain normal. Selon eux **בִּיִּסְנִין** se traduit par : « Le pain qui vient sous forme de **בִּיִּסְנִין** ». Le mot **בִּיִּסְנִין** n'étant pas très éloigné du mot **כֵּיס** qui signifie « poche ».

Enfin, d'après Rav Haï Gaon, il s'agit d'une pâte qui, même si elle n'est faite que d'eau et de farine, est cuite de façon à donner un pain extrêmement sec. Dans les trois cas on fait sur ce pain *mezonoth* et *al hamih'ia* (Rachi pense qu'on ne fait que Boré Nefachoth comme sur le riz. En effet Rachi considère que même par rapport à du *mezonoth* classique, le **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** perd de l'importance car on ne le mange qu'en toute petite quantité. Son avis n'est pas suivi dans la *halakha*).

Je vous propose de voir, dans un premier temps, le texte de la Guemara qui s'exprime au sujet de **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין**, puis comment les Richonim le comprennent ; et enfin les conclusions des Ah'aronim sur le sujet.

Guemara Berakhot 42a : (En gras le texte de la Guemara, et en italique le commentaire tiré des explications de Rachi).

**Rav Houna mangea 13 pains – de **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** – dont 3 d'entre eux font un kav, – un kav étant l'équivalent d'un volume de 24 œufs, cela fait un total de 104 œufs – et ne fit pas de berakha – birkath hamazon d'après Rachi –.** Rav Nah'man lui dit : « **mais c'est un vrai repas !!!** » – Cela sous-entend qu'il aurait dû faire *birkath hamazon*. Rachi pense que si Rav Nah'man ne s'étonne pas du fait que Rav Houna n'ait pas fait

*Hamotsi*, c'est qu'il suppose qu'au moment où il a commencé à manger, Rav Houna n'avait l'intention que de grignoter, et donc il est normal qu'il n'ait fait que *mezonoth*. Par contre une fois atteinte la quantité sur laquelle les gens basent leurs repas il doit faire *birkath hamazon* (**פֶּת הַבָּצָה**). Et Rav Nah'man de continuer – Et le principe est : Tout ce sur quoi les gens basent leurs repas appelle une *berakha*.

Rav Yéhouda s'occupait de son fils dans la maison de Rav Yéhouda fils de H'aviva – expression utilisée par la Guemara pour nous dire qu'il le fiançait, probablement à la fille de Rav Yéhouda bar H'aviva – on emmena devant eux – devant tous les gens présents – du **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין**. Il les entendit – Rav Yéhouda entendit les convives – faire *hamotsi*. Il leur dit : « C'est quoi ces « tsi tsi » que j'entends ? Vous ne seriez quand même pas en train de faire *hamotsi* ? » Ils lui répondirent : « Si ! Comme il est enseigné dans une Beraïta : « Rabbi Mouna dit au nom de Rabbi Yéhouda : « **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** il faut faire dessus *hamotsi* » ; et Chmouel a dit que la *Halakha* est comme Rabbi Mouna. » Rav Yéhouda leur répondit : « la *halakha* n'est pas comme Rabbi Mouna ». – Et donc il ne faut pas faire *Hamotsi* sur **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** mais bien *mezonoth* ; ne perdez pas le fil ! – Ils lui répondirent : « pourtant c'est toi-même qui a dit au nom de Chmouel – son maître – que des petits pains – que la Guemara assimile au **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** et qui sont *mezonoth* – peuvent servir pour érouvé th'oumine – procédure qui permet le *chabbat* en déposant un repas (ou en l'occurrence des petits pains) à un endroit, de se déplacer de plus de (environ) 1 150 m au-delà des dernières maisons de la ville –, et on fait dessus *hamotsi* !!! » Rav Yéhouda leur répondit : « C'est différent là-bas où il s'agissait de baser son repas dessus ». – Confirmation de ce que disait Rav Nah'man au début du texte, que lorsqu'on base son repas sur du **פֶּת הַבָּצָה בְּבִיִּסְנִין** il faut faire *hamotsi* et *birkath hamazon* –.

Voyons maintenant les Richonim.

Le RIF (Rav Ytsh'ak Elfassi – 1013-1103) explique que la remarque de Rav Nah'man à Rav Houna est à comprendre de la façon suivante : « monsieur a encore faim ? ! ». C'est à dire : « tu n'as pas fait *birkath hamazon* en pensant que le fait que tu aies encore faim indiquait que pour toi ça ne s'appelle pas encore « baser un repas

sur du pain ». Or le principe est que si tu as mangé la quantité sur laquelle les gens basent d'habitude leur repas, tu dois faire *birkath hamazon*, [et si tu as mangé une quantité sur laquelle les gens ne basent pas leur repas, tu ne dois pas faire *birkath hamazon*] ». Rabbénou Yona (commentaire du RIF) (Dans le traité Berakhot sous le nom de Rabbénou Yona se cachent en réalité ses élèves.) explique que si le Rif rajoute la partie entre crochets, que Rav Nah'man n'a pas dit, c'est que le Rif pense que s'il mange moins que la quantité sur laquelle les gens basent leur repas, même si lui base son repas dessus, il ne doit pas faire *birkath hamazon*. En conclusion le RIF dit : « Si on mange du פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי par plaisir ou pour grignoter, on fait *mezonoth*, et si on le mange en tant que repas, il faudra faire *motsi* et *birkath hamazon* ».

Rambam (1134-1204) dit (3<sup>e</sup> chapitre des lois des bénédictions) que bien que ce soit du pain, on fait *mezonoth* sur פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי, et que si on base son repas dessus on fait *hamotsi*. Le Kesef michné (commentaire de Rambam) dit que c'est ce que l'on voit dans la Guemara. En effet celle-ci dit que si Rav Yéhouda a dit qu'il fallait faire *hamotsi* sur פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי c'est qu'il s'agissait de baser son repas dessus. Mais la Guemara dit aussi que bien que Rav Houna, lui, ne considérait pas avoir fait un repas (malgré la quantité astronomique qu'il avait ingurgitée), le fait qu'il ait atteint la quantité sur laquelle en général les gens basent leurs repas l'obligeait à faire *birkath hamazon* quand même.

Le Tour (Rabbi Yaakov ben Acher (Env. 1280-1340), il est le fils du Roch.) reprend les idées du Rif et de Rambam et y ajoute ce que dit son père, le Roch, à savoir que si au début il avait l'intention d'en manger moins que cette quantité, qu'il a fait *mezonoth*, et qu'il a finalement dépassé cette quantité, il doit faire *birkath hamazon*, et ce bien qu'il n'ait pas fait *hamotsi* au début.

Le Choulh'an Aroukh, reprenant à peu de chose près les mots du Tour, dit que s'il mange la quantité sur laquelle les gens basent d'habitude leur repas, il doit faire *hamotsi* et *birkath hamazon* (ce qui semble finalement être dit explicitement dans la Guemara). Qu'il soit rassasié ou pas ! Il dit également que si au départ il avait l'intention de n'en manger qu'un peu, qu'il a donc fait

*mezonoth*, et que finalement il a atteint cette fameuse quantité, il doit faire *birkath hamazon*, et ce bien qu'il n'ait pas fait *motsi*. Et finalement, que s'il n'atteint pas la quantité sur laquelle les gens basent leur repas, même si lui base son repas dessus il ne fait que *mezonoth* et *al hamih'ia*.

Le Choulh'an Aroukh se prononce également sur les avis concernant la nature de פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי. Il faut bien comprendre l'importance de ces trois avis les uns par rapport aux autres. Si on penche, par exemple, plutôt comme Rambam, à savoir que פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי est une pâte qui a été pétrie avec du miel ou autres, avant d'être cuite, cela impliquera peut-être de considérer les deux autres recettes comme étant du vrai pain sur lequel il faut faire *motsi* même lorsqu'on ne fait que les grignoter. Or le Choulh'an Aroukh dit que l'on applique les lois de פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי aux trois différentes natures de פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי.

Le Baèr heitev explique que si le Choulh'an Aroukh tranche ainsi, c'est que fondamentalement la *berakha* de « *Boré miné mezonoth* » « qui crée des choses nourrissantes » s'applique même au vrai pain. En effet le pain, comme les gâteaux, fait partie des choses qui nourrissent (*mazone*). Cependant, comme nous l'avons expliqué en introduction, nos sages ont institué une *berakha* particulière pour le pain du fait de son importance. Or cette bénédiction particulière du pain, elle, ne s'applique pas au gâteaux (et autres *mezonoth*). Alors lorsqu'on se retrouve dans un cas où on a des difficultés à définir le statut exact de ce que l'on a devant soi, c'est-à-dire pour savoir si ça a l'importance du pain ou pas ; il est préférable de se contenter de faire *mezonoth* que de faire, à mauvais escient, *hamotsi*.

Les Richonim, comme vous avez pu le constater, sont grosso-modo sur la même longueur d'onde, et il semble maintenant établi que c'est le fait de « baser son repas » sur פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי qui va nous obliger à faire *motsi* et *birkath hamazon* dessus.

Nous allons maintenant voir dans les Ah'aronim ce qui entre dans le cadre de « baser son repas » et ce qui n'y entre pas. Deux directions ont été prises :

Le Maguen Avraham, commentaire du Choulh'an Aroukh, a une lecture inédite de la Guemara ; il dit : « Il me semble que lorsqu'il base son repas sur פת הַבָּצָה בְּכִסְנֵינִי, même s'il

mange de la viande ou d'autres choses avec, et que s'il avait mangé ce pain seul il n'aurait pas été rassasié, il fait *motsi* et *birkath hamazon*. C'est ce que l'on peut déduire des mots même de la Guemara lorsqu'elle dit : « Tout ce sur quoi les gens basent leur repas appelle une *berakha* ». En d'autres termes, pour le Maguen Avraham, c'est le fait d'utiliser ce *mezonoth*, en remplacement du pain lors d'un repas, qui s'appelle « baser son repas dessus » et qui le rend *motsi*. Toutefois en dessous de la quantité de pain que les gens ont l'habitude de prendre pendant un repas cela ne pourra pas s'appeler « l'utiliser comme du pain ».

Lorsqu'il le mange sans accompagnement, s'il atteint la quantité que les gens ont l'habitude de prendre lorsqu'ils n'ont que du pain comme repas, et même si lui ne l'a pas mangé en tant que repas et qu'il n'est pas rassasié, il doit également faire *motsi*. Dans le cas où il base son repas sur du פת הבצקה בכיסנין en le mangeant sans accompagnement mais qu'il n'atteint pas la quantité que les gens prennent lorsqu'ils n'ont que du pain comme repas ; il faudra, pour faire *motsi*, qu'il soit rassasié et ait au moins atteint la quantité que les gens prennent lorsqu'ils mangent le pain accompagné d'un repas.

Le Kapot temarim pense que la quantité dont parle la Guemara est celle fixée par les *H'akhamim* dans le cadre de *érouv*, et qu'à partir d'une quantité correspondant à un volume de 4 œufs (230 g) (3 œufs seulement d'après certains) cela s'appelle « baser un repas ». Mais qu'en dessous de cette quantité il fait *mezonoth* et *al hamih'ia*.

Le Michna Beroura rapporte que certains décisionnaires dont le Gaon de Vilna ne sont pas d'accord avec le Kapot Temarim. Ils pensent que la quantité en question correspond à ce que les gens, en général ont l'habitude de prendre lorsqu'ils se nourrissent de pain. C'est cette quantité qui montre que nous utilisons ce gâteau ou pain *mezonoth* comme du vrai pain. Il prend alors la même importance que le pain et il devient donc justifié de faire dessus la même *berakha* que pour le pain. Le Michna Beroura précise toutefois qu'il est bien de faire attention lorsqu'on mange du פת הבצקה בכיסנין à ne pas atteindre 230 g, au risque d'avoir un doute quant à la *berakha* à faire.

La plupart des décisionnaires achkenaze se sont ralliés au Maguen Avraham, et la plupart des décisionnaires séfarade au Kapot temarim.

Pour les achkenazim il y a donc deux éléments qui vont faire qu'on entre dans le critère de la Guemara qui est « Tout ce sur quoi les gens basent leurs repas appelle une *berakha* », de façon à devoir faire *netilath yadaïm*, *motsi* et *birkath hamazon* sur du פת הבצקה בכיסנין (ou assimilés).

1 – Le fait de le manger en remplacement du pain dans le repas. Prenons comme exemple les petits pains *mezonoth* qu'on trouve dans les repas de mariage ; quoiqu'en disent les personnes bien intentionnées qui ne manquent jamais de prendre le micro pour annoncer, deux points ouvrez les guillemets avec des pincettes : « LES PETITS PAINS SONT MEZONOTH » fermez les guillemets (toujours avec des pincettes), ces petits pains sont *motsi* puisqu'ils remplacent notre pain pendant le repas. L'intérêt de tels pains est d'ailleurs loin d'être évident et l'on peut se demander pourquoi certains s'obstinent à en fabriquer alors que bien loin de faciliter la vie des gens ils ne font que la compliquer. (Pour sortir de tout *safek* (doute), mieux vaut de toutes façon faire *motsi* sur les *haloth* de la table d'honneur). C'est également vrai pour une pizza dont la pâte serait initialement *mezonoth*, si on en prend juste une ou deux parts pour grignoter, on fait *mezonoth*, mais si on mange cette pizza comme repas on doit faire *netilath yadaïm*, *motsi* et *birkath hamazon*.

2 – Le fait de manger sans accompagnement du פת הבצקה בכיסנין : soit on en mange une toute petite quantité, inférieure à celle prise par les gens lorsqu'ils mangent du pain accompagné d'un repas, auquel cas même si on a basé un repas dessus et qu'on est rassasié, on ne fait pas *birkath hamazon*. Soit on en mange plus que ça, auquel cas si on est rassasié, on fait *birkath hamazone*.

Le seul cas où il y a un doute étant celui où on en mangerait plus que le volume de quatre œufs sans en être rassasié, mais sans toutefois atteindre la quantité que les gens prennent pour se nourrir (de vrai pain) lorsqu'ils n'ont que ça à manger. (Il reste à évaluer cette quantité, mais c'est en tout cas supérieur à quatre œufs).

Pour les Sefaradim un seul critère sera pris en compte, c'est celui de la quantité. En effet d'après le Kapot temarim la quantité de trois

ou quatre œufs (selon les avis), est la quantité de pain sur laquelle on « base un repas ». Ce qui signifie que si nous en consommons moins de trois œufs, même si nous basons notre repas dessus et que nous sommes rassasiés, il ne faut faire que *mezonoth* et *al hamih'ia*. Si nous en consommons entre trois et quatre œufs (situation à éviter si possible), au titre du doute il ne faut faire que *mezonoth* et *al hamih'ia*. Enfin si nous en mangeons plus que quatre œufs, même si nous ne basons pas notre repas dessus, il faut faire *netilath yadaïm*, *motsi* et *birkath hamazon*. Il est important de remarquer que d'après le Maguen Avraham qui dit que le פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין s'additionne avec les autres aliments du repas, on aurait pu imaginer que s'il n'a pris que l'équivalent d'un volume de deux œufs de פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין mais qu'avec le reste de son repas il atteint quatre œufs, il ferait *motsi* et *birkath hamazon*. Mais le Kaf hah'aïm rejète le Maguen Avraham et pense qu'en aucun cas les aliments ne s'additionnent avec le pain et que donc pour devoir faire *motsi* il faudra manger trois ou quatre œufs de פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין seul.

Il me semble intéressant de remarquer qu'il ressort du langage employé par le Michna Beroura qu'encore à son époque (fin XIX<sup>e</sup> siècle, début XX<sup>e</sup>) la quantité de pain que les gens prenaient dans un repas était bien supérieure à 230 g (rappelons qu'une baguette fait 250 g). Mais Rav Moché Feinstein dit dans le Igroth Moché qu'aujourd'hui cette quantité est peu importante. Par le passé les gens mangeaient tous leurs plats avec du pain, alors que de nos jours, nous ne mangeons que de petites quantités de pain pendant le repas. Rav Moché Feinstein prend comme exemple les petits pains des repas de mariage (décidément), et dit que dans le cas de ces petits pains, si on ne veut pas en manger (et donc ne pas faire *motsi*) pour ne pas avoir à attendre le zimoun, (*birkath hamazon* collectif à partir de trois personnes qui mangent ensemble, qui a souvent lieu très tard lors des repas de mariage) il ne faudra pas, pendant le repas, en manger ne serait – ce qu'une petite quantité en faisant *mezonoth* dessus, car même avec une petite quantité ce serait déjà l'utiliser comme du pain.

L'aspect halakhique de cet article m'a poussé à faire appel à des Rabbanim pour savoir ce qu'ils diraient à quelqu'un qui viendrait leur poser des questions sur פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין. Et là, surprise ! Certains Rabbanim Sefarades ont adopté l'avis

du Maguen Avraham et pas celui du Kapot Temarim. Sur le conseil d'un de ces Rabbanim j'ai consulté le « Beith Menouh'a » de Rav Yéhouda Chmouel Ashkénazi (1780 – 1849) (qui, comme son nom ne l'indique pas, est Sefarade) qui tranche comme le Maguen Avraham. Je suggère donc au lecteur Sefarade de poser la question à son rav. En effet de l'Irak au Maroc en passant par la Tunisie, l'Algérie, l'Égypte et la Turquie, les décisionnaires n'ont pas tous tranché la halakha de la même façon.

NB. J'ai voulu vous faire partager l'étude d'un texte de la Guemara, mais je n'ai pas abordé l'autre aspect de פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין formé notamment des critères de densité de la pâte et du mode de cuisson. Ces critères ont néanmoins une importance capitale pour pouvoir définir ce qui est assimilable au פת הַבָּצָה בְּכִיסְנִין et ce qui ne l'est pas.



## בני בכורי ישראל

« Mon fils aîné Israël » (Shemot, IV, 22)

## Réflexion sur la notion d'identité juive

Par G. Zyzyk

I. *Mitzvat Yiboum*, le commandement du lévirat (lévir signifie beau-frère en latin)

L'épouse d'un frère est considérée par la Torah comme une *ערוה*, *Erva*, c'est-à-dire une femme interdite. Concrètement, si quelqu'un a un frère qui divorce de sa femme ou meurt, il ne pourra jamais épouser la divorcée ou la veuve de son frère, comme le dit le verset :

ויקרא י"ח ט"ז: ערות אשת אחיך לא תגלה ערות אחיך היא

« La nudité de la femme de ton frère tu ne dévoileras pas, c'est la nudité de ton frère. » (*Vayikra*, XVIII, 16)

Toutefois, si son frère est mort sans enfant, ce sera pour lui une *Mitzva* de la Torah d'épouser la veuve de son frère, c'est le *Yiboum*.

כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם וכן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה(דברים כ"ה ה')

« Si des frères vivent ensemble et que l'un d'eux meurt sans laisser d'enfant, la femme du défunt ne se mariera pas au dehors, à un étranger ; son beau-frère s'unira à elle, la prendra pour épouse et lui fera ainsi le *Yiboum*, le lévirat. » (*Devarim*, XXV, 5)

Quel est l'objectif de ce commandement ?

Le verset suivant répond à cette question, mais un grand problème se pose quant à sa traduction. Nous rapporterons donc dans un premier temps la traduction qui nous viendrait spontanément à l'esprit, et dans un second temps la traduction qu'en donnent les *Hakhamim* dans la *Mishna* du traité *Yevamot* (24a).

והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל

« Le *Be'hor*, le fils aîné qu'elle enfantera se lèvera au nom de son père défunt, et son nom ne sera pas effacé d'Israël. »

Le sens premier du verset semble le suivant : le premier enfant qui naîtra de cette nouvelle union se tiendra à la place du défunt, prendra son nom, de sorte que le nom du défunt ne soit effacé, perdu.

Mais la tradition orale déchiquette complètement la structure évidente du verset, comme

nous allons le voir à partir de la huitième *Mishna* du second chapitre du traité *Yevamot* (יבמות כ"ד).

II. מצוה בגדול לייבם ואם קדם הקטן זכה  
 « C'est le plus grand des frères qui doit faire la *Mitzva* de *Yiboum*, si le petit l'a devancé, il a gagné » (*Mishna*).

Qu'a-t-il gagné ? Regardons la *Guemara* :

תנו רבנן, והיה הבכור מיכן שמצוה בגדול לייבם

« Nos Maîtres enseignent : "ce sera le *Be'hor*, le fils aîné", c'est de ce verset que l'on apprend que la *Mitzva* de *Yiboum* incombe au plus grand des frères. »

Nous voyons de cet enseignement que le terme *Be'hor* du verset ne parle pas du fils à naître mais se rapporte au *Yavam*, au frère du défunt ; si c'est ainsi, que signifient les mots אשר תלד, « qu'elle enfantera », puisqu'à priori le mot *Be'hor* est le complément d'objet direct de אשר תלד, « qu'elle enfantera » ? C'est la question que pose la *Beraïta* :

אשר תלד פרט לאיילונית שאין יולדה

« "Qu'elle enfantera" ceci exclut la *Ailonit* qui ne peut enfanter. »

Les mots אשר תלד, « qu'elle enfantera », ne sont pas à mettre en relation directe avec le début du verset, mais sont à comprendre dans le sens suivant : dans quel cas y-a-t-il obligation de *Yiboum* ? Dans le cas où la veuve n'était pas une *Ailonit*, c'est-à-dire une femme qui congénitalement ne peut avoir d'enfant.

Que signifie alors : יקום על שם אחיו המת, « se lèvera au nom de son frère défunt » ?

יקום על שם אחיו לנחלה

« Se lèvera au nom de son frère » pour l'héritage.

אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם יוסף קורין אותו יוסף יוחנן קורין אתו יוחנן נאמר כאן יקום ונאמר להלן על שם אחיהם יקראו בנחלתן מה שם האמור להלן לנחלה אף שם האמור כאן לנחלה

« Tu dis : pour l'héritage, ou bien ce serait pour nous dire que si le défunt s'appelait *Yossef*, on appellera l'enfant qui naîtra du *Yiboum* *Yossef*, que si le défunt s'appelait *Yo'hanan*, on appellera l'enfant qui naîtra du *Yiboum* *Yo'hanan* ?

Nous trouvons une expression similaire : "ils seront nommés au nom de leurs frères", dans le livre de *Bereshit*, de la même manière que dans *Bereshit* le contexte parle de l'héritage, de même dans le sujet de *Yiboum*, "se lèvera au nom de son frère" parlera d'héritage. »

C'est-à-dire que par cette règle de la tradition orale consistant à effectuer un rapproche-

ment entre deux termes similaires (appelée גזירה שוה, *Guezero Shava*, soit « décret de similitude »), on déduit que le terme *Be'hor* ne s'applique pas à l'enfant à naître mais bien au *Yavam*, au frère du défunt (voir commentaire de Tossfot דה"מ: או אינו אלא לשם).

La *Beraïta* demande : ולא ימחה שמו מישראל פרט לסריס ששמו מחורי

« Si c'est ainsi, que signifie l'expression : "et ne sera pas effacé son nom d'Israël"? Cela vient nous dire que si le défunt était Sariss, c'est-à-dire quelqu'un qui congénitalement ne peut avoir d'enfant, la *Mitzva* de *Yiboum* ne s'applique pas à sa veuve car son nom était effacé dès le départ. »

III. Résumons : bien que le sens premier, évi- dent du verset soit de nous dire que le but de la *Mitzva* de *Yiboum* est de donner une postérité au défunt et que cet enfant prendra le nom du défunt, la tradition orale vient bouleverser notre compréhension du verset en disant que l'expression *Be'hor*, fils aîné, s'applique au frère du défunt, et que l'expression « se lèvera au nom de » signifie « héritera des biens du défunt ».

La traduction spontanée aurait été :

« Le fils aîné qu'elle mettra au monde sera appelé au nom de son frère défunt (au nom du frère du *Yavam*) et son nom ne sera pas effacé d'Israël. »

L'accent est mis sur l'enfant à naître.

La tradition orale vient nous donner la traduction suivante :

« Et ce sera l'aîné (c'est-à-dire l'aîné des frères du défunt), si elle enfante (si la belle-sœur est physiquement capable d'enfanter) qui succédera au nom de son frère défunt, et ainsi son nom ne sera pas effacé d'Israël. »

La *Guemara*, dans la suite du traité *Yevamot*, relève l'incompatibilité entre les deux lectures : אמר רבא אע"ג דבכל התורה כולה אין מיקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי

« Rava dit : bien que nous ayons le principe dans toute la Torah qu'un verset ne sort pas de son sens simple, néanmoins, dans notre cas, la *Guezero Shava*, le "décret de similitude" vient complètement arracher le verset de son sens simple. »

« Un verset ne sort pas de son sens simple » : bien que la tradition orale nous enseigne souvent une multitude de *halakhot*, de lois, à partir de chaque mot de la Torah, et parfois même à partir de lettres de la Torah, il n'en reste pas

moins que le sens premier, la cohérence interne, première, du verset garde toujours sa pertinence et ses impacts légaux. Rava nous dit qu'il y a une seule exception à ce principe, c'est notre verset concernant le *Yiboum* : d'un point de vue légal, il ne sera jamais question que l'enfant qui naîtra du *Yiboum* porte le nom du défunt (voir le commentaire de Rashi sur l'enseignement de Rava).

Nous comprenons maintenant parfaitement la *Mishna* de *Yevamot* (24a) :

מצווה בגדול לייכם

« C'est le plus grand des frères qui doit faire le *Yiboum* », puisqu'il est appelé *Be'hor*, aîné, par le verset.

ואם קדם קטן זכה

« Si le petit a devancé le plus grand dans l'accomplissement du *Yiboum*, il a gagné. » (d'être considéré désormais comme l'héritier des biens de son défunt frère, c'est ce que signifie le verset : יקום על שם אחיו, « il se lèvera au nom de son frère »).

IV. Les *Hakhamim* demandent : si le frère du défunt est appelé par la Torah *Be'hor*, fils aîné, est-ce à dire qu'il n'y aurait que le frère aîné du défunt qui pourrait faire *Yiboum* ?

La *Guemara* répond : le premier verset du passage qui traite du *Yiboum* commence par les mots *כי ישבו אחים יחדו*, « si des frères vivent ensemble », la tradition orale nous explique que ces mots viennent exclure l'obligation de *Yiboum* dans le cas où un frère n'aurait pas vécu du vivant de son défunt frère, c'est-à-dire que si après la mort de cet homme ses parents ont mis au monde un garçon, ce garçon n'a pas l'obligation de *Yiboum* à l'égard de la veuve du frère qu'il n'a pas connu, ce que l'on appelle dans la *Guemara* *אשת אחיו שלא היה בעולמו*, « la femme du frère qui n'était pas dans son monde ».

Or si la Torah vient exclure ce cas en précisant : « si des frères vivent ensemble », c'est bien pour nous dire qu'un frère cadet peut accomplir la *Mitzva* de *Yiboum*.

Mais alors, si la *Mitzva* peut être accomplie par un frère autre que l'aîné, pourquoi la Torah l'appelle-t-elle *Be'hor*, fils aîné ? C'est pour nous dire que le *Yavam*, le frère du défunt, a des droits dans l'héritage de son défunt frère dans la même mesure qu'un fils aîné dans la seconde part qu'il reçoit de l'héritage de son père (nous reviendrons dans la suite de notre étude sur cette notion).

V. Rava nous a enseigné que notre sujet est le seul endroit dans toute la Torah où la tradition orale vient arracher le verset de son sens simple, אפיקתיה מפשטיה לגמרי. Qu'y a-t-il de si insupportable dans le sens premier du verset pour qu'exceptionnellement, la tradition orale fasse une telle action commando ?

[Cet enseignement de Rava est tellement à prendre au sérieux que tous les commentateurs s'interrogeront au sujet de l'interdit de :

לפני עור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט י"ד)

« devant un aveugle tu ne mettras pas d'em-bûche » (*Vayikra, XIX, 14*)

pour savoir si le sens simple subsiste – voir sur le verset le *Min'hat Hinoukh* et le commentaire magnifique du *Meshe'h Hokhma* de Rabbi Meir Simha Hacoen de Dvinsk.]

En quoi serait-ce grave que parallèlement au fait que le frère du défunt qui accomplit le *Yiboum* hérite de son frère subsiste la nécessité de nommer l'enfant à naître au nom du frère défunt, ce qui est somme toute la compréhension première de la *Mitzva* de *Yiboum*, que l'enfant qui naîtrait prendrait la place du défunt ?

Il nous semble possible de répondre ainsi :

Premièrement, il est artificiel de dire que l'enfant qui naîtra du *Yiboum* sera à la place du défunt comme si le défunt allait revivre par lui. Nous avons naturellement tendance à nous raconter des histoires, à « prendre des vessies pour des lanternes », comme on dit familièrement. Les *Hakhamim* nous apprennent à aborder les choses de façon réaliste.

[Voir le début du chapitre XVI de *Bereshit* : ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר

« Et Saraï la femme d'Avram ne lui avait pas donné d'enfant, et elle avait une servante égyptienne du nom d'Agar. » (verset 1)

ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם לקול שרי

« Saraï dit à Avram : voici, D.ieu m'a retenue d'enfanter, viens s'il te plaît avec ma servante, peut-être me construirais-je d'elle. Et Avram écouta la voix de Saraï. »

Que signifie l'expression « se construire d'elle », אבנה ממנה ?

L'explication la plus fréquemment proposée est que l'enfant qui naîtra d'Agar sera considéré un peu comme l'enfant de Saraï, ce que l'on appellerait un « enfant de substitution ».

Rashi rapporte l'explication des *Hakhamim* qui exclut cette lecture.

אבנה ממנה: בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי

« Je me construirai d'elle, par le mérite que j'introduis une rivale au sein de mon couple. »

L'explication est la suivante : Saraï se sent détruite, elle n'a pas d'enfant ; par l'effort qu'elle fait d'aller à l'encontre de sa nature féminine en introduisant elle-même une rivale au sein de son couple, D.ieu aura pitié d'elle et lui donnera à son tour la possibilité d'avoir un enfant.

Nous aimerions faire la remarque suivante : la Torah, la parole d'Hashem, on a toujours la possibilité d'en faire un truc religieux (religieux est dans mon propos un terme péjoratif), quelque chose de déconnecté de notre réalité, un rêve, voire un idéal, ce qui est la même chose. La tradition orale, reçue au Sinaï par l'intermédiaire de nos Maîtres, nous apprend à toujours analyser les choses en prenant comme point de départ notre réalité, à ne pas se raconter des histoires, à « appeler un chat, un chat ».

La Torah nous apprend à voir la réalité comme décrite dans la prophétie de Yaacov :

והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה

« Et voici une échelle dressée sur la terre dont l'extrémité atteint le ciel. » (*Bereshit, XXVIII, 12*).

Ce verset vient nous rappeler qu'il convient de servir D.ieu à partir de sa réalité à soi, comme ici Saraï qui refuse de sublimer son désir d'enfant, qui refuse de s'oublier dans sa relation à D.ieu, et c'est ce qui lui donnera sa dimension de prophétesse, comme le dit le verset :

וישמע אברם לקול שרי

« Avram écouta la voix de Saraï. »

Rashi explique : pourquoi le verset ne dit-il pas tout simplement : « Avram écouta Saraï » ? Qu'est-ce que la voix de Saraï ? C'est le souffle prophétique qui est en elle.

La nuance opérée par nos Maîtres en expliquant que « je me construirai d'elle » signifie que « par le mérite qu'elle met une rivale dans son couple, D.ieu lui donnera un enfant » est la fine différence qu'il y a entre quelque chose d'insipide, de vide, et un texte prophétique.]

Deuxièmement, nous aimerions nous interroger sur l'utilisation du terme בכור, aîné, dans le verset. Selon l'acception première, le terme בכור, aîné, aurait signifié le premier enfant à naître ; selon l'acception finale qui nous est enseignée par la tradition orale, ce terme parle de celui des frères du défunt qui accomplira le commandement du *Yiboum*, du lévirat.

C'est ce que nous enseigne la *Mishna* du traité *Yevamot* :

« A priori, c'est au plus grand des frères de

faire le *Yiboum*, si un frère plus petit l'a devancé, il a gagné. » (24a)

La *Guemara* demande : si finalement nous apprenons que celui qui fera le *Yiboum* ne doit pas absolument être le frère aîné, pourquoi la Torah l'appelle-t-elle בכור, aîné ? La *Guemara* répond : pour lui donner dans l'héritage dont il est question le même statut qu'un *Be'hor* dans les héritages habituels.

מה בכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק אף האי אינו נוטל בראוי כבמוחזק

« De la même manière que le *Be'hor* ne prend pas dans l'héritage le potentiel comme l'effectif, de la même manière le *Yavam* ne prend pas dans l'héritage le potentiel comme l'effectif. » (24b)

Pour mettre au clair notre propos, il est nécessaire de développer ces notions.

VI. Les lois de l'héritage forment une partie conséquente du droit civil dans la Torah. A l'intérieur de ces lois, le statut du fils aîné, le *Be'hor*, occupe une place à part. Voir le verset dans la *Parashat Ki Tetsé* (Devarim, XXI, 17) :

כי את הבכור... יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו

« Car le fils aîné (...) il reconnaîtra, pour lui donner deux parts dans tout ce qu'on lui trouvera. »

Sans entrer dans tous les détails, lorsqu'un homme a des garçons, ce sont ces garçons qui héritent de lui (במידבר כז'ה).

L'héritage, la *Na'hala* (נחלה), se fait sur tous les biens que possédait le défunt au moment de sa mort, mais aussi sur les droits qu'il avait.

Prenons deux exemples : si quelqu'un était débiteur du père, et ne l'avait pas encore remboursé au moment du décès, cette créance est appelée « potentiel », ראוי, dans la terminologie des *Hakhamim*. De même, si le père du père, le grand-père paternel donc, était toujours vivant lors du décès de son fils, le droit du défunt dans l'héritage que ses propres fils auront de leur grand-père est appelé « potentiel ».

Habituellement, un héritier hérite à la fois de l'« effectif », מוחזק, c'est-à-dire des biens que le défunt possédait de manière tangible à sa mort, et du « potentiel », ראוי, c'est-à-dire des biens par rapport auxquels le défunt n'avait qu'un droit lors de son décès.

Le fils aîné, le *Be'hor*, a deux parts dans l'héritage de son père, cependant, nous apprenons des mots :

בכל אשר ימצא לו

« dans tout ce qu'on lui trouvera »

que le *Be'hor* n'a droit à sa seconde part dans l'héritage que pour l'« effectif », et non pour le « potentiel ».

Et c'est ce que nous enseigne la *Guemara* dans le traité *Yevamot* : pourquoi la Torah désigne-t-elle le *Yavam*, le frère du défunt, sous le nom de *Be'hor* ? Pour nous enseigner que dans l'héritage de son frère défunt, en accomplissant le commandement du *Yiboum*, il aura le même statut qu'un fils aîné, en cela qu'il prendra dans l'héritage l'« effectif », et non le « potentiel ».

[Voir la discussion entre Rashi et Rabbenou 'Hananel sur les détails de cette notion.]

VII. « De la même manière que le *Be'hor* ne prend pas dans l'héritage le potentiel comme l'effectif, de la même manière le *Yavam* ne prend pas dans l'héritage le potentiel comme l'effectif. » (*Yevamot* 24b)

Cette *Halakha* constitue, nous semble-t-il, la clé de notre sujet. D'après la tradition de nos Maîtres, c'est le *Yavam*, le frère du défunt, qui est appelé *Be'hor*. Le *Be'hor*, c'est celui qui prend des responsabilités. Il y a deux dimensions dans l'héritage : la part simple, classique, commune à tous les frères, et la part exceptionnelle, la deuxième part, celle du *Be'hor*.

La première part inclut le potentiel, la seconde n'inclut que l'effectif. Nous pouvons dire de même qu'il y a deux attitudes par rapport à un patrimoine. Un patrimoine est quelque chose que l'on hérite. L'héritage est quelque chose que l'on acquiert sans rien faire, indépendamment de nos mérites, d'où le nom de נחלה, qui vient du mot נחל, rivière. L'héritage, c'est le potentiel que l'on reçoit de ses proches. Le *Be'hor*, le fils aîné, est celui qui prend en compte cet héritage pour en faire quelque chose, pour concrétiser quelque chose. Le *Be'hor* est traditionnellement celui qui prend ses responsabilités, qui transforme ce potentiel en effectif.

Le *Be'hor* est l'intermédiaire entre la génération de son père et celle de ses frères, c'est celui qui donne le ton dans la famille. D'où la position constamment problématique des *Be'horot*, des premiers nés dans la Torah, un refus ou une incapacité à prendre des responsabilités, comme le dit le verset (*Beresheet*, XXV, 34) :

ויבז עשיו את הבכורה

« *Essav dénigra la Be'hora.* »

Rashi explique : « le verset nous montre son vice car il dénigra le service de l'Omniprésent. »



Le *Be'hor* est celui qui prend des responsabilités, c'est pourquoi sa part est l'effectif, non le potentiel.

Nous comprenons maintenant parfaitement l'impact de la lecture que font nos Maîtres du verset relatif au Yiboum. Le *Yavam*, c'est celui qui prend sur lui de faire la *Mitzva* de *Yiboum* :

יקום על שם אחיו

« Il se lèvera au nom de son frère. »

Prendre le nom de son frère ne se limite pas à la dimension passive de prendre le nom du défunt comme on aurait pu le croire, il s'agit de prendre en charge l'œuvre que son frère avait ébauchée et n'a pas eu le temps de concrétiser, à savoir son patrimoine ainsi que son épouse. C'est une *Mitzva* de solidarité à l'égard de son frère défunt.

L'enjeu de la lecture de nos Maîtres est la notion de בכור, *Be'hor*. D'après la lecture spontanée, le premier enfant qui naîtrait serait *Be'hor* naturellement, passivement. La lecture des *Hakhamim* nous apprend que le *Be'hor* est celui qui prend sur lui quelque chose, activement. La Torah a d'abord un impact d'enseignement, c'est-à-dire de *Halakha*, de *Mitzvot*. Le verset s'adresse à celui qui doit accomplir la *Mitzva* de *Yiboum* consistant à prendre en charge le patrimoine au sens large de son défunt frère, et de lui donner la possibilité d'une pérennité. C'est le *Be'hor* qui assumera cette responsabilité, cette *Mitzva*. [Voir note à la fin du texte.]

VIII. Pourquoi *Hakadosh Baroukh Hou* aime-t-il le peuple juif? Vaste question, qui d'ailleurs est traitée à la fin de la *Parashat Vaet'hanan*, dans le livre de *Devarim* (chapitre VII). Les enfants d'Israël vont entrer en terre de Canaan, Moshe Rabbenou leur interdit de se mélanger aux peuples cananéens et de conclure alliance avec eux. Pourquoi ?

כי עם קדוש אתה לה' אלוֹקִיךָ

« Car tu es un peuple différent, *Kadosh*, pour l'Eternel ton D.ieu. »

Verset 7 :

לא מרובכים מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם

« Ce n'est pas parce que vous êtes plus nombreux que les autres peuples que Hashem s'est attaché à vous et vous a choisis »

כי אתם המעט מכל העמים

« Car vous êtes le plus petit de tous les peuples. »

Il y a deux lectures de ce verset. Ramban dans son commentaire traduit de la manière suivante :

« Ce n'est pas parce que vous êtes les plus nombreux que Hashem s'est attaché à vous et

vous a choisis, car en fait vous êtes le plus petit des peuples, mais c'est par amour d'Hashem pour vous », etc. (verset suivant)

En revanche, Rashi, sur la base de la *Guemara* du traité *Houlin* (89a), indique que la seconde partie du verset (« car tu es le plus petit ») est l'explication de la première partie du verset, et c'est ainsi qu'il faut comprendre :

« Ce n'est pas parce que vous êtes les plus nombreux, bien au contraire, c'est parce que vous êtes le plus petit de tous les peuples. »

Nous pouvons nous interroger : en quoi le fait que le peuple juif soit un petit peuple justifie-t-il l'attachement et le choix d'*Hakadosh Baroukh Hou* ? Est-ce parce que ce qui est petit est mignon ? C'est peu vraisemblable.

La *Guemara*, rapportée par Rashi, répond à cette question :

אמר להם הקב"ה לישראל; חושקני בכם! שאפילו בשעה שאני משפיעה לכם גדולה אתם ממעטים עצמכם לפני

« *Hakadosh Baroukh Hou* dit à Israël : je porte mon désir ardemment en vous parce qu'au moment où je vous prodigue de la grandeur, vous vous faites petits devant moi. »

נתתי גדולה לאברהם; אמר לפני: ואנכי עפר ואפר (בראשית יח)

« J'ai donné de la grandeur à Avraham et il dit devant moi : "je suis poussière et cendre" (Bereshit, XVIII), j'ai donné de la grandeur à Moshe et à Aharon et ils dirent : "nous sommes quoi" (Shemot, XVI) »

לדוד, אמר לפני ואנכי תרלעת ולא איש (תהלים כב)  
« A David et il dit devant moi : "je suis un ver et non un homme" (Tehilim, XXII) »

אכל עוברי כוכבים אינן כן

« Mais les idolâtres ne sont pas ainsi »

נתתי גדולה לנמרוד אמר הבה נבנה לנו עיר (בראשית יא)

J'ai donné de la grandeur à Nemrod, il a dit : « construisons-nous une ville [pour se révolter contre Hashem] (Bereshit, XI) »

לפרעו אמר מי הישמות ה'?

« A Pharaon, il dit : "qui est Hashem" (Shemot V) »

לסנחריב אמר מי בכל אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי(מלכים ב, יח)

« A San'hérv, il dit : "qui de tous les dieux de la Terre ont sauvé leur terre de ma main ?" (Rois II, XVIII)

(etc.)

Les *Hakhamim* font un jeu de mots : Hashem aime le peuple juif, non parce qu'il est le plus petit des peuples, mais parce qu'il se fait petit. Les *Hakhamim* opèrent ici une révolu-

tion totale dans la conception de l'identité même du peuple juif.

Le sens premier du verset est que D.ieu aime le peuple juif parce qu'il est le plus petit des peuples. Interprétons, que peut signifier l'expression : « le plus petit des peuples » ? Peut-être pourrions-nous dire que D.ieu nous aime parce que nous sommes un peuple honnis, un peuple paria. L'antisémitisme et les souffrances que nous subissons justifieraient l'amour de D.ieu pour un petit peuple victime de l'humanité. Notre histoire douloureuse serait la preuve de l'amour de D.ieu pour son peuple. Notre identité se réduirait donc à la mémoire de nos persécutions.

Les *Hakhamim* font exploser cette lecture. Tour d'abord, cette vision du destin d'Israël est fautive, il y a eu des périodes où Israël était au pinacle. Avraham était ainsi la grande personnalité de son époque, tout d'abord il fut sauvé miraculeusement de la fournaise, ensuite il fut l'homme qui révolutionna la culture de son époque, et puis il vainquit avec une poignée d'hommes les grandes puissances de son temps, et tous reconnurent sa grandeur. Le verset dit :

אל עמק שרה הוא עמק המלך (בראשית יד, יז)

« Dans la vallée de Shavé qui est la vallée du roi » (Bereshit, XIV, 17)

Rashi explique : « c'est la vallée où toutes les nations se mirent d'accord pour nommer Avraham leur roi et leur chef. »

Lorsqu'Avraham intercède auprès de D.ieu pour qu'il épargne les habitants de Sodome et Gomorrhe, il parle ainsi devant son Créateur :

ויען אברהם ויאמר : הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר (בראשית יח, כז)

« Avraham reprit et dit : je me suis permis de parler à l'Éternel, moi qui suis poussière et cendre. » (Bereshit, XVIII, 27)

Que signifie l'expression « poussière et cendre » ? Et d'ailleurs, que vient faire cette humilité, n'y a-t-il pas quelque chose de ridicule, de compassé, dans cette expression « poussière et cendre » ?

Rashi explique : « **poussière** : j'aurais dû être réduit en poussière lors de la guerre entre les rois, et **cendre** : j'aurais dû être réduit en cendre par Nemrod lorsqu'il me jeta dans la fournaise, si ta pitié ne m'avait pas soutenu. »

Avraham, avec toute la grandeur que D.ieu lui a prodigué, alors qu'il a la capacité inouïe de parler avec le Maître du monde, ne s'abstrait pas de ce qu'il est, de ce qu'il a vécu, de là où il vient, de poussière et de cendre. Il fait l'effort de

ne pas être manipulé par sa grandeur, de pas être passif par rapport à la gloire qui l'accompagne.

Les idolâtres ne sont pas ainsi, ils vivent passivement leur grandeur, ils s'identifient à leur grandeur.

« Ne lis pas : "car vous êtes le plus petit des peuples" mais "car vous vous faites petits." »

Même dans les moments de gloire, vous n'êtes pas passifs par rapport à cette gloire. Vous êtes des interlocuteurs pour l'Éternel. [Voir le commentaire du Ramban sur ce verset.]

Nous avons ici une définition inédite de l'identité nationale. L'héritage est quelque chose que nous recevons automatiquement, sans acte d'acquisition, c'est un potentiel. Chaque peuple se définit par l'identité qu'il reçoit, mais le peuple d'Israël se définit par sa capacité à assumer activement ce patrimoine, activement c'est-à-dire effectivement, dans l'effectif.

C'est la première chose que Hashem demande à Moshe de dire à Pharaon (*Shemot, IV, 22*) :

ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל

« Tu diras à Pharaon : ainsi a dit Hashem, mon fils aîné Israël. »

Ibn Ezra explique : « ce peuple dont les pères ont été les premiers à me servir. »

Là se trouve la pierre d'achoppement de tous les peuples, avec toute la grandeur de leurs penseurs, en dernière instance, ils n'arrivent pas à ne pas s'identifier à leur destin national, certains ne trouvant pas d'autre issue que de vomir leur patrimoine (voir Thomas Bernhardt).

Le peuple d'Israël quant à lui ne se définit que dans sa capacité ou non à assumer son patrimoine. Il n'y a donc pas de destin du peuple juif, ni spécialement tragique, ni spécialement glorieux, il y a l'aventure redoutable d'un peuple qui se mesure à son patrimoine.

Note sur la fin du 7<sup>e</sup> paragraphe.

כי ישבו אחים יחדו

« Si des frères vivent ensemble »

La mitsva de *Yiboum* ne s'applique que si les frères ont pu être ensemble, s'ils ont pu se connaître.

Ce qui exclut le cas où un frère naîtrait après le décès du premier.

Je ne peux être solidaire et assumer mes responsabilités que par rapport à un vécu tangible, non à partir d'une abstraction.

Cabinet  
d'Expertise  
Comptable

☛ **Recherche collaborateur**  
BTS ou niveau BTS, avec  
expérience 3 ou 4 ans, pour  
travaux comptables et sociaux.

11, rue Tronchet 75008 PARIS

*Adressez votre courrier à l'attention de  
Jocelyne Baroukh*

*Le Keren Tsivia,*

Caisse d'entraide et de solidarité, aide depuis quelques années  
des dizaines de familles.

C'est une caisse de prêt sans intérêt, ce que l'on appelle  
traditionnellement un Guema'h, ק"מג.

Pour pouvoir aider encore mieux des personnes ou des  
familles qui affrontent des difficultés, nous comptons sur vos  
dons généreux.

Tout don est à libeller au nom de

Keren Tsivia et à envoyer à 85 rue Sedaine 75011 PARIS

Renseignements : 01 43 38 68 27 ou 01 43 14 60 14