

Yamcheltorah



Pour la Réfoua Chéléma de David ben Messaouda, Rav Moshé ben Raziél, Chímone ben Messaouda



Pour l'élévation de l'âme de Yítshak Ben Chímone, Yéhouda Ben David, Chímone Ben Yítshak, Aaron Ben Chímone, 'Haïm ben David, David Ben yaakov, Yéhía ben Yaakov, Messaouda bat Guemra, et 'Hanna Bath Esther



Pour le zéoung de Sarah bat Avraham, Azriel ben Sarah et David ben Julie, Jenny Bat Étoile



Résumé de la Paracha

La Paracha de Choftim enjoint le peuple à la création d'un système judiciaire par la nomination de juges et d'officiers chargés de faire régner l'ordre dans le peuple. Bien évidemment, la torah précise l'importance pour le juge de s'éloigner de toute forme de corruption afin de ne pas déformer la justice. La suite du texte se poursuit par un rappel contre l'idolâtrie et les punitions qu'encourent ceux qui la pratiquent. La torah énonce ensuite les règles pour la nomination d'un roi lorsque les bné-Israël seront installés dans le pays. Ce dernier, ainsi que tout le peuple devra se soumettre intégralement à la loi juive et ne devra jamais dévier de la torah en prenant garde de s'éloigner de toute forme de sorcellerie pour ne se référer qu'aux prophètes. Vient ensuite la loi concernant la création de villes de refuge pour les personnes ayant commis un meurtre involontaire afin d'éviter de subir la vengeance de la famille du défunt. La paracha se conclut avec quelques règles concernant la guerre.

Dans le chapitre 17 de dévarim, la torah dit :

ח / כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט, בֵּין-דָּם לְדָם בֵּין-דִּין לְדִין וּבֵין נֹגַע לְנֹגַע--דְּבַרֵי רִיבֹת, בְּשַׁעֲרֵיךָ : וְקָמְתָ וְעָלִיתָ --אֶל-הַמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ

8/ Si tu es impuissant à prononcer sur un cas judiciaire, sur une question de meurtre ou de droit civil, ou de blessure corporelle, sur un litige quelconque porté devant tes tribunaux, tu te rendras à l'endroit qu'aura choisi Hachem, ton Dieu;

ט / וּבָאתָ, אֶל-הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, וְאֶל-הַשֹּׁפֵט, אֲשֶׁר יִהְיֶה בְיָמֶיךָ הֵהֵם ; וְדִרְשָׁתָ וְהִגִּידוּ לְךָ, אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט

9/ tu iras trouver les pontifes, descendants de Lévi, ou le juge qui siégera à cette époque; tu les consulteras, et ils t'éclaireront sur le jugement à prononcer.

י / וְעָשִׂיתָ, עַל-פִּי הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ, מִן-הַמָּקוֹם הַהוּא, אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה ; וְשִׁמְרַתָּ לְעֲשׂוֹת, כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹדְךָ

10/ Et tu agiras selon leur déclaration, émanée de ce lieu choisi par Hachem, et tu auras soin de te conformer à toutes leurs instructions.

יא / עַל-פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹדְךָ, וְעַל-הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר-יֵאמְרוּ לְךָ--תַּעֲשֶׂה : לֹא תִסּוּר, מִן-הַדְּבָר אֲשֶׁר-יִגִּידוּ לְךָ--יָמִין וּשְׂמָאל

11/ Selon la torah qu'ils t'enseigneront, selon la règle qu'ils t'indiqueront, tu procédera; ne t'écarte de ce qu'ils t'auront dit ni à droite ni à gauche.

Sur ce verset, **Rachi** rapporte l'enseignement du Sifri : « *Même s'il te présente la droite comme étant la gauche et la gauche comme étant la droite, et à plus forte raison s'il te dit de la droite qu'elle est la droite et de la gauche qu'elle est la gauche.* »

Avant même d'en faire l'analyse, la simple lecture de ce commentaire est intéressante dans la mesure où il se conclut avec une évidence : qui n'écouterait pas une loi qu'il juge lui-même logique ? Avons-nous vraiment besoin d'une injonction pour nous inviter à suivre ce qui est clair et ne nécessite pas d'érudition particulière ? Se tourner vers un sage s'avère à priori nécessaire lorsque les choses nous dépassent et que nous peinons à les appréhender. Par contre, pourquoi aller voir un maître pour qu'il nous explique une chose que nous comprenons nous-même ? Nous parlons bien évidemment de choses que nous savons maîtriser et non pas de sujets que nous pensons connaître. Dans ce cas, il s'agit d'orgueil que de ne pas se tourner vers un talmid 'hakham. Toutefois, une personne qui a étudié un sujet et le connaît n'a pas nécessairement besoin de poser de questions à son rav. Pourquoi alors, **Rachi** évoque-t-il le cas d'une personne se trouvant face au rav pour entendre « *de la droite qu'elle est la droite et de la gauche qu'elle est la gauche.* » ?

Avant d'aborder la réponse à cette première question, il nous faut soulever un bien plus gros problème. En effet, la guémara¹ apporte la loi de façon diamétralement opposée : « *Nous aurions pu penser que s'ils (les sages) te disent de la droite qu'elle est la gauche et de la gauche qu'elle est la droite, nous devons les écouter, seulement la Torah apporte le verset suivant : " Pour aller à droite et à gauche " à savoir que nous devons les suivre que lorsqu'ils nous disent que la droite est la droite et que la gauche est la gauche !* » Sans plus d'explications, les deux textes sont en confrontation directe.

Ces interrogations que nous avons déjà abordées, nous ouvrent la porte vers une nouvelle réflexion quant à la nature des sages. Le '**Hatam Sofer**² voit

1 Talmud Yérouchalmi, traité Orayot, chapitre 1, halakha 1.

2 Torat Moshé sur ce passage.

dans ces versets une allusion à la façon dont nous concluons la prière. Après avoir parlé au Maître du monde, nous prenons congé en témoignant notre respect. Pour cela, nous reculons de trois pas et procédons à des inclinations. Les sages expliquent que ces trois pas correspondent aux trois mondes séparant le notre de celui où nous nous tenons lors de notre prière. Chaque pas permet donc la descente du résultat d'un monde vers l'autre afin d'arriver à notre dimension. Une fois cette position atteinte, nous nous inclinons vers la gauche, vers la droite et enfin au centre. Ces trois directions visent les trois canaux de transfert que nous avons évoqué en parlant des Séfirot la semaine dernière. Nous sommes naturellement surpris de l'ordre évoqué débutant par la gauche lorsque nous avons à l'esprit que la droite est toujours initiatrice des Mitsvot tant elle caractérise le côté de la miséricorde. C'est pourquoi la Guémara³ explique qu'il s'agit de s'incliner en face de la droite de Dieu car c'est face à lui que nous nous tenons lors de notre retrait. En penchant vers la gauche nous ciblons la droite de la présence divine, et de même en orientant notre face à droite nous la faisons correspondre à la gauche qui nous fait face.

Cette disposition nous explique d'ailleurs pourquoi au moment de la récitation de Lékha Dodi le Vendredi soir, nous inversons cet ordre à la conclusion du texte lorsque se tenant debout, nous nous tournons pour accueillir le Chabbat. Cette fois, nous sommes alignés avec la présence divine et ne devons plus intervertir les positions. Nous commencerons cette fois par la droite avant de nous incliner à gauche.

Le '**Hatam Sofer** applique cette idée aux propos de **Rachi** suggérant d'écouter les sages même lorsqu'ils affirment que la droite est la gauche et vice versa. Il s'agit de positionner le juste en face d'Hachem et alors d'appliquer sa pensée à la présence divine. Dans cette position, nous appliquerons les paroles du sages évoquant la gauche et affirmant qu'elle est la droite. Cette phrase est donc une allusion à la configuration des sages vis-à-vis du Maître du monde. Le maître évoque par la suite une autre posture et distingue le simple juste du juste parfait. La deuxième catégorie est plus

3 Traité Yoma, page 53b.

proche encore du Créateur au point de le refléter, de laisser le divin s'exprimer au travers de sa personne. Il devient alors un pilier de l'expression céleste, en alignant les deux démarches. Dans cette situation, il fait correspondre sa droite et à sa gauche à celles de la Chékchina.

Approfondissons la réflexion à ce propos. Le **Sfat Emet**⁴ s'interroge sur les versets suivants⁵ :

בְּעֵלְתֵי הַהָרָה, לְקַחַת לִוְחֹת הָאֲבָנִים לְוִחַת הַבְּרִית, אֲשֶׁר-
כָּרַת יְהוָה, עִמָּכֶם; וְאָשַׁב בְּהָר, אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעַיִם
לַיְלָה--לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי, וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי

Je m'étais retiré sur la montagne pour recevoir les tables de pierre, les tables de l'alliance contractée par Hachem avec vous. Je restai sur la montagne quarante jours et quarante nuits, ne mangeant pas de pain, ne buvant point d'eau

...

וְאֵנֹכִי עֹמֵדְתִי בְּהָר, בַּיָּמִים הָרִאשׁוֹנִים--אַרְבָּעִים יוֹם,
וְאַרְבָּעִים לַיְלָה; וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי, גַּם בַּפְּעַם הַהוּא--לֹא-
אָבָה יְהוָה, הַשְׁחִיתֵנִי

Je me suis tenu sur la montagne, comme la première fois, quarante jours et quarante nuits; et Hachem m'exauça cette fois encore, il ne voulut pas t'exterminer

Que Moshé passe quarante jours dans le ciel pour recevoir une première fois la Torah est cohérent car il lui faut le temps d'assimiler son contenu afin de le transmettre ensuite au peuple. Concernant le deuxième don, nous ne comprenons pas la nécessité de devoir y rester à nouveau quarante jours. N'est-il pas sensé déjà connaître les enseignements en question ?

Le maître distingue alors la situation. Lors du premier don de la Torah les bné-Israël n'ont pas encore fauté et se présentent comme des justes dépourvus de faute, statut auquel ils ne peuvent prétendre au moment du deuxième don. À cet instant, le peuple postule à une élection différente, il s'agit de recevoir la Torah en tant que repentit. Dans cette nouvelle configuration, Hachem entreprend un nouvel apprentissage à Moshé, une Torah compatible avec la réalité face à laquelle il

4 Sur Para, année 631.

5 Dévarim, chapitre 9, verset 9 et chapitre 10, verset 10.

va maintenant faire face. Afin d'assimiler ce nouvel état, Moshé passe à nouveau quarante jours dans le ciel.

Nos sages remarquent une différence entre les deux moments en question. Lorsque Moshé reçoit la première Torah, celle des Tsadikim parfaits, il dit « וְאָשַׁב בְּהָר - *Je restai sur la montagne* » dont la traduction littérale est « je me suis assis » tandis que pour la deuxième occurrence, il précise « וְעֹמֵדְתִי בְּהָר *Je me suis tenu sur la montagne* ». Cette différence de langage en apparence anodine est pleine de sens, au vu des paroles de nos sages⁶ : « *Nos sages ont enseigné : depuis le temps de Moshé jusqu'à Rabban Gamliel, ils n'étudiaient la Torah qu'en étant debout. Depuis la mort de Rabban Gamliel, la faiblesse est descendue dans le monde et ils étudiaient la Torah assis. C'est d'ailleurs ce qu'il est enseigné : depuis la mort de Rabban Gamliel, le respect de la Torah a été perdu* ».

Au vu des propos du **Sfat Emet**, nous assimilons la position assise à celle des justes et la position debout à celle des repentis. À l'inverse notre texte semble présenter l'étude assise comme une faiblesse.

Allons plus loin dans l'analyse de cette attitude.

La Guémara rapporte⁷ : « *Rabbi 'Hiya Bar Abba enseigne au nom de Rabbi Yo'hanan : Tous les prophètes se sont limités à prophétiser la récompense des repentis, mais concernant les justes parfaits il est écrit : "jamais œil humain n'avait vu un autre dieu que toi" (en ce sens où la grandeur de leur récompense est inaccessible). Et cela s'oppose aux paroles de Rabbi Abbahou qui a enseigné : מְקוֹם שֶׁבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה עוֹמְדִין צְדִיקִים גְּמוּרִים - à l'endroit où les repentis se tiennent, les justes parfait ne se tiennent pas* »

Le Talmud semble présenter deux avis contradictoires affirmant respectivement la supériorité d'une catégorie sur l'autre. Comment comprendre ?

Beaucoup de commentaires expliquent ce

6 Traité Méguila, page 21a.

7 Traité Brakhot, page 34b.

passage et les maîtres⁸ distinguent la Téchouva faite par crainte de celle faite par amour de Dieu. La première a pour vertu de transformer les fautes volontaires en fautes involontaires là où le deuxième les inverse pour en faire des mérites. Ainsi, un repentir par crainte sera inférieur à un juste parfait n'ayant aucun crime à son actif. Toutefois, une personne reniant la faute par amour pour Hachem profitera d'une source puissante de mérite au point de le faire dépasser le statut de juste parfait.

Il semble finalement que la personne n'ayant jamais trahit la volonté du Maître du monde soit lésée vis-à-vis de celle qui a goûté à la faute. Certes, l'effort afin de revenir et d'exprimer un amour total envers Hachem est extrêmement difficile justifiant que le repentir soit récompensé à hauteur de son mérite, seulement n'est-ce pas finalement accepter que le fauteur connaisse une situation plus favorable que le juste ?

La réponse à cette question se trouve finalement dans la notion de transformation de la faute en mérite. Pour mieux comprendre, penchons-nous à nouveau sur la différence entre le premier et le deuxième don de la Torah.

Le **Chem Michmouël**⁹ souligne une différence importante entre les deux moments. Lors du premier don, les bné-Israël sont de retour au niveau d'Adam avant qu'il ne soit contaminé par le serpent. La lumière qu'ils parviennent à percevoir leur permet, à la simple lecture du texte des tables, de déduire tous les secrets de la Torah, d'en interpréter tous les détails, d'en extraire toutes les lois. Lors du deuxième don, après que le peuple ait fauté, une telle performance n'est plus de mise, la Torah apparaît comme un simple texte, la lumière qui en jaillit n'est plus assez puissante pour pénétrer toutes les merveilles cachées dans le texte.

Cela met en relief un commentaire extraordinaire d'u **Péri Tsadik**¹⁰. Ce dernier remarque que les premières tables comptent 17 lettres de moins que les deuxième tables. Il s'avère justement que le nombre 17 correspond à la valeur numérique du

mot « טוב *bon* ». Cette différence de 17 lettres, correspond à la remarque de nos sages¹¹ qui soulignent que le mot « טוב *bon* » est absent des premières tables de la loi tandis qu'il est présent dans les deuxième. Le **Péri Tsadik** explique que la différence se trouve dans la lumière que la Torah cache, cette fameuse lumière qu'Hachem a réservé à ceux qui l'étudient. Dans les premières tables, cette lumière n'a pas besoin d'être mentionnée, puisqu'elle est apparente, la Torah se dévoile dans toute sa splendeur à la simple lecture du texte. Par contre, le mot « טוב *bon* » se doit d'être présent dans la dernière table, pour avérer le fait que la lumière est dorénavant cachée, là où jusqu'alors il n'était pas nécessaire tant cela était visible.

Lorsque nous portons le raisonnement jusqu'au bout, nous nous apercevons que 17 est également la valeur numérique du mot « חט - *la faute* » à l'origine de cette perte d'intensité. En somme, c'est bien celle-ci qui a eu pour conséquence la disparition de la lumière et donc le besoin de mentionner le mot « טוב *bon* », de même valeur numérique, pour expliquer au peuple comment inverser la faute en une chose positive. C'est en ce sens que le **Sfat Emet** qualifiait le deuxième don de la Torah comme une version destinée aux repentis, car elle présente la faculté de supprimer la faute pour en faire un mérite, une chose positive.

La Torah rapporte¹² :

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה, וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד; וַיְהִי-
עָרֵב וַיְהִי-בֹקֶר, יוֹם הַשְּׁשִׁי

Dieu examina tout ce qu'il avait fait c'était éminemment bien. Le soir se fit, puis le matin; ce fut le sixième jour.

Le Midrach¹³ explique que les mots en gras sont une référence au mauvais penchant de l'homme ici qualifié positivement. Il s'agit ici d'affirmer toute la quintessence de l'humain disposant du pouvoir d'inverser la nature négative du mal pour l'élever vers une disposition pure. Il est d'ailleurs remarquable de noter que le mot « מְאֹד - *éminemment* » peut se réécrire « אָדָם - *Adam - Homme* ».

8 Traité Yoma, page 86a.

9 Sur Chémot, Parachat Ki Tissa, année 673.

10 Dévarim, Parachat Ékev, alinéa 2.

11 Traité Baba Kama, page 55.

12 Béréchit, chapitre 1, verset 31.

13 Béréchit Rabba, chapitre 9, paragraphe 9.

Cette capacité est finalement la définition profonde de la création d'Hachem et de la Téhouva et s'avère accordée à tout individu, fauteur ou non. Il s'avère donc qu'un juste ne fautant jamais dispose lui aussi du potentiel de transformer le mal en bien et à ce titre peut accéder à la même dimension que le repent. Aucun des deux n'est discriminé. Seulement, un juste se focalisant sur la fuite de la faute sans se charger d'annuler le mal, restera inférieur à celui oeuvrant dans ce sens.

Nous pouvons sur cette base caractériser les deux positions de Moshé pour le don de la Torah. À la première occasion, le peuple est parvenu à réparer la faute d'Adam, et à s'affranchir du mal. Il entre dans la dimension où les forces négatives n'ont plus leur place, celle du monde futur. La première fois que le verbe « לשבת – s'asseoir » est employé s'avère être dans le verset suivant¹⁴ :

וַיָּשָׁב אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה; וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה

Dieu mit fin, le septième jour, à l'œuvre faite par lui; et il se reposa (s'assit), le septième jour, de toute l'œuvre qu'il avait faite.

Le Chabbat est ce jour que le Maître du monde qualifie par une position assise en rapport avec les propos de nos sages¹⁵ qualifiant ce dernier comme une expression réduite du monde futur. Il s'agit d'un jour où le mal perd son impact de façon marquée plaçant le monde dans une configuration assise où l'effort n'est plus celui de la transformation du mal mais de l'intensification du bien. Cela correspond parfaitement à la situation des hébreux lors du premier don où la faute ne faisait plus partie de leur pensée. Cet état contraste avec la position debout qui connote l'affrontement et l'opposition, celui qui caractérise le deuxième don des tables où à nouveau le peuple doit combattre le mauvais penchant.

Nous comprenons alors plus en profondeur les propos de Rabbi Abahou : « מְקוֹם שֶׁבָּעָלֵי תְשׁוּבָה - עוֹמְדִין צְדִיקִים גְּמוּרִים אֵינָם עוֹמְדִין - à l'endroit où les repentis se tiennent, les justes parfait ne se tiennent pas »

Le texte est finalement précisément en accord avec

notre propos et ne traite pas tant de la supériorité des uns sur les autres. Il ne fait que caractériser une posture, les repentis sont « debout » là où les justes parfaits ne le sont pas, ils restent assis en s'inscrivant dans la dimension du Chabbat. Dans notre état d'existence, celui où le mal existe, cette position n'est pas adéquate offrant une supériorité aux repentis se chargeant de détruire le mal. Seul le jour du Chabbat correspond à cet dimension et réclame un aspect « passif », celui d'une assise dans un monde parfait.

Le **Yisma'h Moshé**¹⁶ révèle un écart de position entre les deux démarches en analysant le verset suivant¹⁷ :

אַתֶּם רְאִיתֶם, אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם; וְאַשָּׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְפֵי נְשָׂרִים, וְאַבֵּא אֶתְכֶם אֵלַי

Vous avez vu ce que j'ai fait aux Égyptiens; vous, je vous ai portés sur l'aile des aigles, je vous ai rapprochés de moi.

Le maître s'appuie sur les propos du **Ya'arot Dévach**¹⁸ distinguant deux états de proximité avec Hachem. Il existe des justes se tenant à l'extérieur de sa résidence et d'autres postés à l'intérieur. L'écart entre les deux états se résume par la crainte véritable de Dieu affichée lors de l'étude de la Torah. Cet état ne s'exprime que pour ceux au contact direct de la présence divine et se distingue d'une étude où la joie et la légèreté s'installent caractérisant une certaine distance. Le **Yisma'h Moshé** comprend en ce sens pourquoi la traversée de la mer s'est conclue par un chant entonné par le peuple là où le don de la Torah n'a pas connue une telle démarche bien que les miracles y étaient supérieurs. Nos sages soulignent¹⁹ en effet que la plus petite des servantes a vécu, durant la traversée de la mer, un dévoilement supérieur à celui connu par le prophète Yé'hézel. Nous pourrions alors penser que le peuple avait atteint le paroxysme de la proximité avec Hachem. C'est pourquoi notre verset vient contredire cette erreur et affirme que ce n'est qu'après s'être débarrassé des égyptiens que le Maître du monde a conduit le peuple « vers Lui », dans une plus grande proximité. Il s'agit

¹⁶ Sur Parachat Yitro, chapitre 7.

¹⁷ Chémot, chapitre 19, verset 4.

¹⁸ Tome 2, Drouch 1, à l'analyse de propos du Téhilim 119, verset 54.

¹⁹ Mékhilta sur Béchala'h.

¹⁴ Béréchit, chapitre 2, verset 2.

¹⁵ Traité Brakhot, page 57b.

évidement du don de la Torah dépassant le dévoilement de l'ouverture de la mer. À ce titre, lors du premier événement, le peuple se met à chanter la louange d'Hachem comme le ferait la foule à distance du roi. Seulement au moment où le roi est présent et s'adresse directement à la foule, tout le monde se tait et craint la parole sortie de sa bouche. Lorsque le peuple a atteint le mont Sinaï, le Maître du monde les a accueillis dans sa demeure et s'est adressé à eux. L'heure n'était plus à la légèreté ni au chant, le silence impérial s'installe en signe de soumission face au Créateur. L'arrivée du peuple devant la montagne conclue précisément un processus de repentir durant lequel les hébreux sont sortis de la 49ème porte de la l'impureté vers la 49ème porte de la sagesse. Les hébreux se tenant sur le mont Sinaï ont bien vécu un processus de Téchouva total leur offrant d'entrer à l'intérieur du royaume de Dieu, dans la dimension Chabbatique de la Torah. Ils se disposent alors en position assise car le mal n'a plus sa place à ce moment de l'histoire.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le premier don s'est réalisé un Chabbat²⁰ et le deuxième au jour de Kippour. La différence est précisément celle que nous évoquons. Arrivés au premier don, les hébreux avaient effacés la faute de ce monde et entraient dans la dimension du Chabbat en tant que conclusion de leur démarche. À l'inverse, lors du deuxième, le peuple a fauté à nouveau et ne peut plus rester assis, il doit se lever. Il reçoit la Torah dans un jour comparable au Chabbat car Kippour porte lui aussi ce nom, seulement il peut tomber un jour de semaine, un jour où l'effort est de mise et la réparation en cours. Il n'est d'ailleurs pas anodin de noter la démarche insistante des anciens de se tenir debout durant tout ce jour. Le peuple doit à nouveau se repentir pour inverser le mal et en faire le bien, Moshé reçoit la Torah debout en signe d'une version adéquate à la Téchouva, seule capable de faire entrer à nouveau les bné-Israël dans la résidence privée du Créateur.

Cela nous fournit une manière de résoudre la contradiction entre les deux assertions ayant initié notre réflexion. D'une part, le Talmud affirmait qu'il ne faille pas écouter les sages s'ils déclaraient que la droite était la gauche alors que **Rachi** soutenait le contraire. En réalité, les deux propos sont identiques comme le prouve d'ailleurs une

lecture méticuleuse de **Rachi** concluant son commentaire par : « *et à plus forte raison (devra-t-on écouter le sage) s'il te dit de la droite qu'elle est la droite et de la gauche qu'elle est la gauche.* » Ces mots en apparence superflues sont en réalité le fond de la pensée du maître. Nous devons suivre les décisions des sages, même s'ils se trouvent en face de la présence divine et doivent inverser la droite et la gauche pour déterminer la vérité. Seulement il existe une seconde catégorie, celle qui ne se tient plus à l'extérieur mais à l'intérieur tant sa proximité est grande. À fortiori devons-nous respecter ces maîtres d'une stature plus élevée. Cela va dans le sens des propos du Talmud insistant pour pousser les sages à placer la droite à droite. Par cela, la Guémara évoque le besoin pour les maîtres encore à l'extérieur d'intensifier leurs efforts pour franchir la porte et atteindre une réalité où ils reflètent la pensée divine.

Telle est l'objectif de la Téchouva, telle est la démarche que nous devons adopter afin de supprimer toutes distances avec Hakadoch Baroukh Hou.

Chabbat Chalom.

²⁰ Voir traité Chabbat, page 86b.