

Yamcheltorah



Pour la Réfoua Chéléma de
David ben
Messaouda, 'Hanna Roza
bat Etsher et Naomie
Ra'hel bat Sim'ha



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



Pour le zivoug de,
Jenny Bat Étoile



Résumé de la Paracha

La Parachat Réé marque une étape décisive dans la préparation du peuple d'Israël à son entrée en Terre promise. Moshé y présente la bénédiction et la malédiction comme les deux chemins qui s'offrent désormais à Israël, selon qu'il choisira d'écouter ou de s'éloigner de la volonté divine. Une place centrale est ensuite accordée au sanctuaire où résidera la Chékhina, désigné à plusieurs reprises comme le lieu que Hachem choisira, ainsi qu'à l'obligation de détruire toute forme d'idolâtrie avant d'y établir le service divin. La paracha poursuit avec les lois relatives aux animaux permis et interdits, à la dîme, à l'année de Chemita, à la libération des esclaves hébreux, à la sanctification des premiers-nés du bétail et se conclut par les lois des trois fêtes de pèlerinage – Pessa'h, Chavouot et Soukot – durant lesquelles tout Israël montait au Beth Hamikdash pour se présenter devant Hachem.

Dans le chapitre 12 de Dévarim, la Torah dit :

ב/ אַבְדְּ תֵאבְדּוּן אֶת-כָּל-הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ-שָׁם הַגּוֹיִם,
אֲשֶׁר אָתָם יְיָ שִׁים אֹתָם--אֶת-אֱלֹהֵיהֶם: עַל-הָהָר יִם הָרִי
מִים וְעַל-הַגְּבוּעוֹת, וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעְיוֹן:

2/ Vous devez détruire tous les lieux où les peuples dépossédés par vous auront honoré leurs dieux, sur les hautes montagnes et sur les collines, et aux pieds des arbres verdoyants.

ג/ וּנְתַצְתֶּם אֶת-מִזְבְּחֹתָם, וְשִׁבְרֶתֶם אֶת-מִצְבֹּתָם, וְאֲשֶׁר
יָהִם תִּשָּׂר פֶּן בָּאֵשׁ, וּפָסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּ; וְאִבַּדְתֶּם
אֶת-שָׁמָיִם, מִן-הַמְקוֹם הַהוּא:

3/ Renversez leurs autels, brisez leurs monuments, livrez leurs bosquets aux flammes, abattez les images de leurs dieux; effacez enfin leur souvenir de cette contrée.

ד/ לֹא-תַעֲשׂוּן כֵּן, לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם

4/ Vous n'en userez point de la sorte envers Hachem, votre Dieu

ה/ כִּי אִם-אֶל-הַמְקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, מִכָּל-
שְׂבָטֵיכֶם, לְשׁוּם אֶת-שְׁמוֹ, שָׁם--לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ, וּבֵאתָ
שָׁמָּה

5/ mais uniquement à l'endroit qu'Hachem, votre Dieu, aura adopté entre toutes vos tribus pour y attacher son nom, Sa présence divine vous chercherez et là-bas vous irez.

Il est surprenant de constater que la Torah ne mentionne jamais explicitement l'emplacement du Beth Hamikdash. À aucun moment, elle ne cite Yérouchalaïm ni même le mont Moria, alors qu'il s'agit pourtant du lieu le plus saint du judaïsme, celui où la Présence divine doit résider de manière permanente. À chaque reprise, la Torah se contente de parler du lieu « *qu'Hachem choisira* ». Plus étonnant encore, cette absence de précision fut telle que même David Hamelekh ne connaissait pas l'emplacement exact du Temple et dut entreprendre des recherches avant d'en préparer la construction. Cette première constatation soulève une interrogation fondamentale : pourquoi la Torah dissimule-t-elle volontairement le lieu le plus important de toute la création ?

Une seconde difficulté apparaît dans la formulation même du verset. La Torah ne parle pas du lieu « *qu'Hachem a choisi* », mais du lieu « *qu'Hachem choisira* ». Cette expression semble suggérer que, lorsque ces paroles sont prononcées, le choix n'a pas encore été arrêté. Comment comprendre une telle formulation ? Faudrait-il penser que le Créateur n'avait pas encore déterminé l'emplacement de Sa demeure ?

Une troisième difficulté ressort des paroles du **Sifri**¹. Ce dernier enseigne qu'Israël ne doit pas attendre qu'un prophète lui révèle l'emplacement du Beth Hamikdash. Il doit d'abord le rechercher, le découvrir, puis seulement ensuite le prophète viendra confirmer cette découverte. Cette explication semble pourtant difficile à comprendre. Sur quelle base Israël est-il censé entreprendre cette recherche ? Comment commencer à chercher un lieu dont la Torah ne donne aucun indice précis ? Toute recherche suppose un point de départ, une direction ou au moins quelques repères. Or, ici, rien ne semble permettre d'identifier cet endroit.

Cette difficulté est d'autant plus grande que l'emplacement du Beth Hamikdash est, en réalité, connu depuis Avraham Avinou. Il s'agit du mont Moria, où eut lieu la Akédât Yitshak. Pourtant, là encore, la Torah adopte exactement la même démarche. Hachem ne révèle pas à Avraham le

nom de la montagne, mais lui dit simplement² :

וַיֹּאמֶר קַח-נָא אֶת-בְּנֶךְ אֶת-יִחִידְךָ אֲשֶׁר-אַהֲבָתָּ, אֶת-יִצְחָק, וְלֶךְ, אֶל-אֶרֶץ הַמֹּרְיָה; וְהַעֲלֵהוּ שָׁם, לְעֹלָה, עַל אֶחָד הֶהָרִים, אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים

Il reprit "Prends ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes, Yitshak; achemine-toi vers la terre de Moria et là offre-le en holocauste sur une montagne que je te désignerai."

Le lieu existe déjà, mais son dévoilement demeure progressif. Même Avraham ne le découvre qu'au moment où Hachem le lui montre. Pourquoi la Torah entretient-elle volontairement ce voile autour de l'endroit le plus saint du monde ? Pourquoi parle-t-elle constamment d'un lieu qui sera choisi, alors qu'il semble exister depuis les origines de la création ?

En partant du principe qu'Avraham a déjà été conduit en ce lieu, nous ne pouvons plus affirmer qu'il s'agit de la localisation qu'Hachem choisira dans le futur. L'endroit du temple est déjà défini depuis des siècles.

Par ailleurs, concernant le dernier verset cité, **Rachi** explique que « *cette terre de Moria* » désigne en réalité Yérouchalaïm, destinée à accueillir le Beth Hamikdash. Cependant, cette formulation soulève plusieurs interrogations. Tout d'abord, pourquoi parler d'une « terre de Moria » ? En réalité, Moria n'est pas le nom d'une région, mais celui d'une montagne bien précise : le mont Moria, sur lequel sera construit le Beth Hamikdash. Pourquoi la Torah présente-t-elle cet endroit comme une vaste terre comprenant plusieurs montagnes, au point qu'Hachem dise ensuite à Avraham : « *sur l'une des montagnes que Je te montrerai* » ? Cette formulation laisse entendre qu'Avraham pénètre dans une région montagneuse sans savoir sur quel sommet précis devra se dérouler la Akéda.

Pourtant, une fois le récit achevé, toute cette apparente étendue disparaît. La « terre de Moria » semble finalement se réduire à une seule montagne, celle que la tradition identifiera comme le mont du Beth Hamikdash. Pourquoi la terre de Moria

¹ Dévarim 12, 5.

² Béréchit 22, 2.

s'est-elle vue finalement restreinte au *Mont Moria* ?

Pour aborder ce sujet il nous faut approfondir les notions d'exil de la présence divine ainsi que le rapport entre la Torah et la terre d'Israël tel que les développe le **'Arvé Na'hal**³.

Le maître compare la relation entre la Chékhina et l'âme de l'homme à celle d'un roi et de son fils. Le fils du roi fréquente volontairement des lieux de débauche, de violence et de dépravation. Le roi craint qu'en entrant dans ces endroits, son fils ne soit agressé, dépouillé de ses vêtements royaux, humilié ou même qu'il ne s'y installe définitivement au point de ne plus jamais revenir au palais. Pour empêcher un tel scénario, le roi accepte de s'abaisser et de se rendre lui-même dans ces lieux indignes de sa dignité. Sa seule présence y impose le respect et empêche les habitants de faire du mal à son fils. Plus encore, le roi ne peut pas attendre que son fils soit déjà entré dans ces endroits.

Craignant qu'un dommage irréversible ne survienne avant son arrivée, il doit devancer chacun de ses déplacements. Dès qu'il comprend où son fils s'apprête à se rendre, il s'y rend le premier afin que, lorsque son fils arrivera, il le trouve déjà présent. Ainsi, le roi pourra ensuite l'encourager à quitter cet endroit et à revenir avec lui au palais.

Le **'Arvé Na'hal** applique ensuite cette image au fonctionnement spirituel de la faute. Chaque transgression constitue une entrée de l'âme dans un domaine d'impureté. Sans une intervention divine, il serait impossible pour l'homme d'en sortir et de revenir vers Hachem par la téchouva. C'est pourquoi la Chékhina réside également dans cet endroit. Cette présence divine au sein même de l'impureté est ce que les maîtres appellent « Galout HaChékhina – *l'exil de la Chékhina* ». Cette résidence de la Chékhina ne commence pas après la faute. Elle la précède. Hachem fait résider Sa Présence dans ces lieux avant même que l'homme n'y introduise son âme, afin que celle-ci, en y entrant, puisse déjà y trouver la Chékhina et conserve ainsi la possibilité de se relever, de réfléchir à la téchouva et de revenir.

³ Parachat Chéla'h, drouch 3, dibour hamatril Béhékdem divré haArizal.

Allons plus en avant dans cette idée. Toute la création est issue d'un enchaînement ininterrompu de mondes spirituels jusqu'à notre monde matériel. Tous ces mondes sont constitués de lumières et de lettres, car l'ensemble de la création procède des vingt-deux lettres de la Torah. Les quatre mondes généraux — Atsilout, Briah, Yétsira et Assiya — ne diffèrent pas par leur nature, mais par leur degré de dévoilement. Dans les mondes supérieurs, les lettres demeurent totalement cachées ; à mesure que l'on descend dans les mondes, elles deviennent progressivement plus perceptibles, jusqu'à se manifester dans la réalité matérielle.

L'homme lui-même, reflète la structure des quatre mondes. L'être humain possède quatre niveaux : l'intellect, la pensée, la parole et l'action. Chacun représente un degré supplémentaire de dévoilement. Une idée existe d'abord sous une forme intellectuelle, puis elle devient pensée, ensuite parole et enfin action. À tous ces niveaux, il s'agit toujours des mêmes lettres, mais plus ou moins révélées. Les lettres les plus apparentes sont celles qui s'écrivent sur un support matériel, comme le papier ou le parchemin. De la même manière, les quatre mondes correspondent à ces différents degrés de manifestation : Atsilout correspond au niveau de l'intellect, Briah à celui de la pensée, Yétsira à celui de la parole et Assiya au niveau où les lettres se revêtent de la matière et reposent sur l'ensemble des créatures du monde physique.

Le **'Arvé Na'hal** poursuit en expliquant que la faute de l'homme provoque effectivement une atteinte dans les lettres divines et dans les mondes supérieurs. Toutefois, cette atteinte ne concerne jamais l'essence même de ces mondes. En effet, si les Noms divins qui assurent leur existence étaient réellement altérés, toute la création disparaîtrait immédiatement. Les mondes étant organisés selon une chaîne de dépendance, chaque monde recevant son existence de celui qui le précède, toute dégradation de leur fondement entraînerait nécessairement l'anéantissement des mondes inférieurs.

Ainsi les Noms divins possèdent deux dimensions distinctes. La première est

constituée des lettres elles-mêmes. Cette dimension demeure toujours intacte, car elle est indispensable à la permanence de la création. La seconde est le remplissage des lettres, c'est-à-dire leur développement ou leur écriture pleine. C'est précisément ce niveau qui peut être affecté par les actions de l'homme.

Lorsque les lettres possèdent toute leur plénitude, leur capacité d'influence est considérablement renforcée. Elles transmettent alors une abondance et une vitalité importantes à l'ensemble des mondes inférieurs. Cette abondance affaiblit les forces des Klipot, qui perdent leur vigueur, tandis qu'Israël domine. Cet impact dispose d'une infinité de ramifications tant il est possible de remplir les lettres ayant elles-mêmes rempli la couche précédente. Plus la sainteté découle de nos accomplissements, plus l'aura des lettres s'accroît et se ramifie en ajoutant une étape supplémentaire de dévoilement des lettres.

À l'inverse, lorsque les Bné-Israël fautent, ils n'altèrent pas les lettres elles-mêmes, mais uniquement leur remplissage. Les Noms divins demeurent présents, mais ils sont privés de leur plénitude. Il n'en subsiste que les lettres essentielles, tandis que leur capacité de diffusion se trouve fortement réduite. Il en résulte une diminution de la vitalité et de l'abondance qui se répandent dans les mondes. Lorsque les hommes accomplissent une tchéouva, ce remplissage est restauré et les Noms retrouvent leur plénitude.

Nous trouvons un exemple concret de cette notion dans les propos de nos sages⁴ selon lesquels « *Tsour ne s'est remplie que de la destruction de Yérouchalaïm* », comme l'exprime le verset⁵ : « Je serai remplie puisqu'elle est détruite ». Il explique que le nom de chaque être ou de chaque réalité constitue le canal par lequel lui parvient sa vitalité. Lorsque la force d'une réalité s'accroît, c'est parce que les lettres de son nom retrouvent leur remplissage et que ses canaux de vie se multiplient. À l'inverse, lorsqu'elle s'affaiblit, ce n'est pas son nom lui-même qui disparaît, mais son remplissage qui se vide, diminuant ainsi le flux de vitalité qu'elle reçoit.

C'est dans cette perspective que l'auteur comprend le rapport entre Yérouchalaïm et Tsour. Chacune reçoit sa vitalité des lettres qui composent son propre nom. Les lettres essentielles des deux noms subsistent en permanence ; elles n'ont jamais disparu, puisque ni Yérouchalaïm ni Tsour n'ont cessé d'exister. En revanche, leurs remplissages évoluent de manière inverse. Lorsque le remplissage des lettres de Yérouchalaïm s'intensifie, celui de Tsour diminue ; inversement, lorsque Yérouchalaïm perd de sa plénitude, Tsour se renforce. C'est ce phénomène que le **Zohar** résume en affirmant que Tsour ne se remplit qu'à partir de la destruction de Yérouchalaïm : l'une se remplit précisément lorsque l'autre se vide.

Ce principe s'applique à la faute de l'homme. Lorsqu'une personne transgresse, elle affaiblit la sainteté non pas en détruisant les Noms sacrés, mais en diminuant leur remplissage. Parallèlement, elle renforce les forces des Klipot en augmentant le remplissage des noms qui leur correspondent. Ainsi, la diminution de la sainteté et le renforcement de l'impureté sont deux aspects d'un même processus.

Ce mécanisme existe dans chaque faute en particulier et comporte de nombreux développements. Il se limite toutefois à en exposer le principe général. La sainteté est désignée par le nom « אמת – *Émet* – la vérité », qualifié de sceau du Saint béni soit-Il, tandis que l'ensemble des forces d'impureté est désigné par le mot « שקר – *Chéker* – le mensonge ». Lorsqu'un homme faute, il donne de la force à ce « שקר – *Chéker* – le mensonge ». Lorsque nous analysons le remplissage des lettres qui composent ce mot : שי"ן, קו"ף, רי"ש, nous remarquons que les dernières lettres de ces trois remplissages forment le mot « נפש – *Nefech* ». Les Klipot reçoivent ainsi une « âme » ou une vitalité supplémentaire lorsque nous foulons le seuil de la faute. Cette vitalité provient de l'âme même du fauteur, qui est livrée aux forces d'impureté par sa propre transgression.

Les lettres centrales de ces mêmes remplissages sont י"י, dont la valeur numérique est vingt-six, correspondant au

4 Traité Méguila, page 6a.

5 Ye'hezkel 26, 2.

Nom de Hachem. En effet, la faute ne se limite pas à transmettre la vitalité de l'homme aux Klipot. Elle entraîne également la présence de la Chékhina au sein de cette impureté, conformément au principe déjà exposé selon lequel « ומלכותו בכל משלה – *Sa royauté domine partout* ». Cette idée rejoint la parabole du roi développée précédemment : de même que le roi entre lui-même dans les lieux où son fils risque de se perdre, et même l'y précède afin de pouvoir ensuite le sauver, de même la Présence divine accompagne l'âme jusque dans les domaines de l'impureté.

Le maître voit une allusion à cet ordre dans la structure même des remplissages du mot « שקר – *Chéker – le mensonge* », où les lettres correspondant au Nom de Hachem apparaissent avant celles qui composent le mot *Nefech*, traduisant ainsi le fait que la Chékhina précède toujours l'entrée de l'âme dans ces lieux.

Nous pouvons ainsi décrire les différentes étapes par lesquelles la faute entraîne progressivement l'âme vers la Klipah. Lors de la première transgression, l'homme ne fait que s'approcher de l'impureté. Lorsqu'il récidive une seconde fois, il complète le remplissage du mot « שקר – *Chéker – le mensonge* », c'est-à-dire qu'il renforce davantage encore les forces de la Klipah. Cependant, son âme n'y est pas encore introduite. C'est à ce moment précis qu'apparaît déjà le Nom יי, correspondant à la Présence divine évoquée précédemment. Ce n'est qu'au moment de la troisième faute que l'âme elle-même entre dans le domaine de l'impureté.

Cela rejoint les propos de nos sages⁶ : « *Lorsqu'un homme commet une faute puis la répète, elle lui devient permise.* » La **Guemara** précise immédiatement qu'il ne faut pas comprendre que la faute devient réellement autorisée, mais qu'elle lui paraît désormais comme permise.

À partir de notre explication, nous comprenons qu'à la deuxième transgression, l'homme s'est considérablement rapproché des forces du mal, sans que son âme y soit encore totalement introduite. Comme il existe désormais un risque qu'elle y pénètre définitivement, Hachem fait résider Sa Chékhina dans ce lieu afin que, si l'âme

y entre par la suite, elle y trouve déjà une possibilité de relèvement. Ainsi, selon cette lecture, c'est dès la deuxième faute que la Présence divine est attirée dans cet endroit. Ce n'est qu'à la troisième transgression que l'âme pénètre effectivement dans ce domaine. Mais, puisque la Chékhina s'y trouve déjà, l'homme conserve la possibilité d'éprouver un éveil à la téchouva et de revenir vers Hachem.

Le '**Arvé Na'hal** revient alors sur l'expression de l'a **Guemara** : « *elle lui devient permise* ». Il explique qu'elle ne signifie pas que la faute change de statut, mais qu'à partir de la deuxième transgression se met en place un mécanisme qui rend possible son retour. Il rapproche cette idée du mot « הותרה – *Houtra – permise* » qu'il relie au verbe « להחיר – *Léhatir – dénouer ou délier* ». La faute enchaîne l'homme et le lie à l'impureté ; la Présence de la Chékhina au sein même de cette impureté constitue désormais la possibilité de défaire ces liens lorsqu'il entreprendra la téchouva. C'est en ce sens que la **Guemara** affirme que la faute lui devient comme permise, non parce qu'elle serait désormais autorisée, mais parce qu'à partir de ce moment existe déjà la possibilité de dénouer les liens qu'elle a créés et de revenir vers Hachem.

Nous déduisons de tout ce qui précède que chaque faute attire la Chékhina ainsi que l'âme du fauteur au sein de la Klipah qui correspond à cette transgression. Toutefois, lorsque l'homme accomplit une téchouva complète, il retire de cette qelipa son âme ainsi que la Présence divine qui s'y était trouvée entraînée. En revanche, s'il ne revient pas vers Hachem, elles y demeurent. C'est dans cette perspective qu'il comprend les enseignements du **Zohar** selon lesquels l'âme du racha se retire de lui alors qu'il est encore vivant et descend au Guéhinam.

Le maître soulève alors une difficulté. De nombreuses personnes fautent sans accomplir une véritable téchouva. Si leur âme demeure dans la Klipah et que la Chékhina s'y trouve également, comment comprendre qu'Hachem laisse subsister une telle situation ? D'autant plus que l'âme humaine est d'une immense sainteté, et que la Présence divine est encore plus élevée. Comment ces réalités peuvent-elles rester enfermées dans la Klipah lorsque le

⁶ Traité Yoma, page 86b.

fauteur ne revient jamais vers Hachem ?

La réponse tient dans le fait que, lorsque le fauteur lui-même accomplit la téchouva, il récupère ce qui lui appartient en retirant son âme et la Chékhina de cette Klipah. Mais s'il ne se repent pas, un autre mécanisme intervient. Lorsqu'une autre personne commet la même faute puis accomplit une téchouva parfaite ou qu'elle est tentée et ne succombe pas, elle détruit la Klipah correspondant à cette transgression. Or, cette Klipah ne contient pas uniquement sa propre âme, mais également celles de tous ceux qui avaient été entraînés dans cette même faute, ainsi que les étincelles de sainteté de la Chékhina qui y avaient été attirées. En détruisant cette Klipah, ce baal téchouva libère tout ce qui y était retenu.

L'auteur ajoute que ces âmes et ces étincelles n'appartiennent plus à aucun propriétaire déterminé. Elles sont comparées à un bien abandonné. Dès lors, celui qui détruit cette Klipah par sa téchouva en devient le bénéficiaire et acquiert tout ce qu'elle contenait : les âmes qui y étaient retenues ainsi que les étincelles de la Chékhina que les différents fauteurs avaient attirées dans cette même Klipah, chacun selon le niveau de sa propre âme. C'est là le sens des propos de la **Guemara**⁷ : « *Celui qui en est digne reçoit sa part et la part de son prochain dans le Gan Eden.* » Il s'agit précisément de notre propos concernant les personnes refusant de revenir auprès d'Hachem et abandonnant les parts de sainteté leur étant destinées au profit des justes.

Cette idée nous apporte une explication à l'épisode des explorateurs et à l'enseignement des Sages⁸ selon lequel Yéhochoua et Calev reçurent la part spirituelle et l'héritage céleste des autres explorateurs. Comme nous le savons, Moshé pria pour que Yéhochoua soit préservé du conseil des explorateurs, tandis que Calev se rendit au tombeau des Patriarches afin de prier pour être sauvé de leur influence. Cette démarche soulève deux difficultés. D'une part, si Calev avait déjà compris que le projet des explorateurs constituait une faute, pourquoi avait-il besoin de prier ? Il lui suffisait, semble-t-il, de refuser de les suivre.

D'autre part, comment la prière peut-elle intervenir dans un domaine qui relève du libre arbitre, alors que les Sages enseignent⁹ que « *tout est entre les mains du Ciel, sauf la crainte du Ciel* » ?

La réponse découle directement de notre propos. Les explorateurs étaient, au départ, de grands justes. Lorsqu'ils décidèrent finalement de fauter, ils entraînaient leurs âmes ainsi que les étincelles de la Chékhina dans la Klipah correspondant à cette transgression. Selon les principes exposés précédemment, Yéhochoua et Calev ne pouvaient récupérer ces âmes et ces étincelles qu'en entrant eux-mêmes en rapport avec cette même Klipah, en étant eux-mêmes tentés d'agir comme eux.

C'est pourquoi, ils devaient éprouver une attirance pour cette faute, sans toutefois y succomber. Cette proximité avec la transgression leur permettait ensuite d'en retirer immédiatement les âmes des explorateurs, qui étaient des âmes élevées, ainsi que leur vitalité et les étincelles de sainteté qui les accompagnaient. C'est ainsi qu'ils héritèrent de leur part.

Cependant, cette démarche comportait un danger considérable. En s'approchant de cette faute et en ressentant eux-mêmes une attirance pour elle, ils couraient le risque que ce désir finisse par l'emporter et les entraîne à agir comme les explorateurs. C'est précisément pour cette raison que Moshé pria pour Yéhochoua et que Calev pria pour lui-même. Leur demande ne portait pas sur l'annulation de leur libre arbitre, mais sur le fait de pouvoir s'approcher de cette faute afin d'en accomplir la réparation sans être dominés par elle.

Cela nous fournit une approche de la façon dont la terre d'Israël a été conquise. La Torah raconte que Calev déclara¹⁰ : « *Celui qui frappera Kiryat Séfer et la prendra, je lui donnerai ma fille Akhsa pour épouse.* » Or, plusieurs difficultés apparaissent. Pourquoi cette ville était-elle plus difficile à conquérir que les autres, au point que Calev doive promettre une récompense particulière ? Pourquoi le verset précise-t-il

7 Traité Haguiga, page 15a.

8 Traité Baba Batra, page 118b.

9 Traité Brakhot, page 33b.

10 Yéhochou'a, chapitre 15, verset 16.

que Dévir s'appelait autrefois Kiryat Séfer ? Et pourquoi Calev parle-t-il de Kiryat Séfer plutôt que de Dévir, qui est pourtant le nom actuel de la ville ? Enfin, pourquoi le verset emploie-t-il une double expression : « *celui qui frappera Kiryat Séfer et la prendra* » ?

Les Sages¹¹ expliquent que Kiryat Séfer fait allusion aux trois cents halakhot qui furent oubliées pendant la période de deuil suivant la mort de Moshé, et qu'Otniel ben Kenaz retrouva grâce à son étude. Quel lien unit les deux notions ?

La conquête de la Terre d'Israël ne s'est pas accomplie selon les lois ordinaires de la guerre. La Torah étant le modèle à partir duquel le monde a été créé, chaque partie de la Terre d'Israël reçoit sa vitalité d'une portion particulière de la Torah qui lui correspond. Lorsque le peuple d'Israël reçut la Torah et la mit en pratique, il devint ainsi dépositaire de la vitalité spirituelle de la Terre d'Israël, ce qui lui permit de la conquérir sans effort naturel.

Nous avons vu à plusieurs reprises que le nom d'une chose exprime sa vitalité intérieure. Ainsi, lorsque le verset précise que Dévir s'appelait autrefois Kiryat Séfer, il ne s'agit pas seulement d'une ancienne appellation historique. Selon cette lecture, Kiryat Séfer représente l'identité profonde et la vitalité intérieure de cette région. Les trois cents halakhot oubliées constituaient précisément la source spirituelle de cette partie de la terre. Tant que ces enseignements demeuraient oubliés, Israël ne possédait plus la vitalité nécessaire pour conquérir cette région. C'est pourquoi Calev déclara : « *Celui qui frappera Kiryat Séfer* », c'est-à-dire celui qui retrouvera ces halakhot par son étude, « *la prendra* » ensuite naturellement. Otniel ben Kenaz retrouva effectivement ces enseignements grâce à son analyse, puis put conquérir la ville. La récupération de la vitalité spirituelle précéda ainsi la conquête matérielle.

Cela se rattache au principe selon lequel « *la Torah, Israël et le Saint béni soit-Il ne font qu'un* ». Les six cent mille lettres de la Torah correspondent aux six cent mille âmes d'Israël. Chaque âme est liée à une portion particulière de

la Torah, et chaque portion de la Terre d'Israël reçoit sa vitalité de cette même partie de la Torah. C'est pourquoi le partage du pays fut réalisé par tirage au sort sous inspiration divine : chaque membre du peuple reçut la parcelle correspondant à la racine spirituelle de son âme.

En revenant au cas des explorateurs nous comprenons que Yéhochoa et Calev se rapprochèrent eux aussi de la faute des explorateurs afin d'en accomplir la réparation, mais ils surent dominer cette attirance. Ils retirèrent alors immédiatement de cette Klipah toute la vitalité spirituelle des explorateurs et héritèrent de leurs âmes ainsi que de leur force vitale. Les explorateurs demeurèrent ainsi privés de cette vitalité. C'est ce qui explique, selon lui, pourquoi ils héritèrent de la part des explorateurs en Terre d'Israël. Certains commentateurs s'interrogent en effet sur ce point, puisque le partage de la terre ne concernait que ceux qui y entrèrent, alors que les explorateurs moururent dans le désert. L'auteur répond que l'attribution du pays dépend avant tout de la vitalité de l'âme. Dès lors que Yéhochoa et Calev héritèrent de la vitalité spirituelle des explorateurs, cette vitalité entra avec eux en Terre d'Israël ; ils purent donc recevoir également la part territoriale qui lui correspondait.

À la lumière des enseignements du 'Arvé Na'hal, une compréhension nouvelle de nos interrogations se dessine. Yérouchalaïm n'est pas un lieu comme les autres. Elle constitue le centre spirituel de toute la Terre d'Israël, le point à partir duquel la vitalité divine est appelée à se diffuser dans l'ensemble du monde. Or, de la même manière que chaque créature ne peut exister que grâce aux lettres de la Torah qui lui donnent vie, Yérouchalaïm ne peut pleinement se dévoiler que lorsque les lettres correspondant à sa racine spirituelle retrouvent leur plénitude et peuvent se ramifier jusqu'à notre réalité.

Dès lors, le secret entourant sa localisation prend un sens profond. Si la Torah ne révèle jamais explicitement où se trouve le Beth Hamikdash, ce n'est pas parce que son emplacement serait inconnu, mais parce que sa lumière est encore trop élevée pour être pleinement reçue dans notre monde. Il manque

¹¹ Traité Temoura, page 16a.

encore le « pont » constitué des lettres de la Torah permettant à cette lumière de descendre et de s'incarner dans la réalité. Tant que cette structure spirituelle n'est pas achevée, le lieu demeure voilé, bien qu'il existe déjà.

C'est précisément le sens des mots : « לְשֹׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ – Vous rechercherez Sa demeure ». À la lumière du **'Arvé Na'hal**, cette recherche ne consiste pas uniquement à parcourir la Terre d'Israël afin d'identifier un emplacement géographique. Il s'agit avant tout d'une recherche de Torah. Il faut retrouver les lettres capables de redonner leur plénitude aux Noms divins, de reconstruire les canaux spirituels et de permettre à la vitalité de parvenir jusqu'au lieu de résidence de la Chékhina. Ce n'est qu'à l'issue de cette recherche que le lieu devient perceptible, raison pour laquelle le **Sifri** affirme : « *Cherche et trouve, puis le prophète te le révélera.* » Le prophète ne désigne pas un endroit inconnu ; il confirme le dévoilement d'un lieu devenu accessible grâce au travail spirituel d'Israël.

Nous comprenons également pourquoi, aussi bien lors de la Akédat Yitshak que dans notre Paracha, la Torah situe cette révélation dans un contexte où l'idolâtrie est encore présente en Terre d'Israël. Dans notre Paracha, l'injonction de rechercher le lieu choisi par Hachem est d'ailleurs précédée par l'ordre de détruire tous les lieux de culte idolâtres. Cette succession n'est pas fortuite. Le **'Arvé Na'hal** expliquait que les Klipot se renforcent en recevant le remplissage des lettres dont la sainteté s'est vidée. Plus les forces de l'impureté se remplissent, plus elles retiennent les lettres qui devraient alimenter la sainteté. Tant que les idoles occupent la Terre d'Israël, elles empêchent ces lettres de parvenir jusqu'à leur destination. Les ramifications spirituelles ne peuvent atteindre Yérouchalaïm, et celle-ci demeure cachée. La première étape consiste donc à détruire le mal afin de le priver du remplissage des lettres qu'il détourne. Alors seulement peut commencer la véritable recherche : celle de la Torah capable de restituer à Yérouchalaïm les lettres qui constituent sa vitalité.

Cette idée éclaire également l'expression « לְשֹׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ » sous un autre angle. Le verset ne parle pas seulement de rechercher un lieu, mais de

rechercher la Chékhina elle-même. Or, le **'Arvé Na'hal** enseigne que la Chékhina accompagne l'homme jusque dans le lieu de sa faute. Elle entre en exil au sein même des Klipot afin de rendre possible le retour de l'homme. Dès lors, détruire les forces du mal ne consiste pas seulement à éliminer l'idolâtrie ; c'est également libérer les lettres de sainteté et les étincelles de la Chékhina qui y étaient retenues. Lorsque ces lettres retrouvent leur place, la Présence divine peut revenir à son lieu de résidence. Le dévoilement de Yérouchalaïm n'est donc rien d'autre que le retour de la Chékhina vers l'endroit qui lui est destiné.

Cette lecture permet enfin de comprendre la formulation employée lors de la Akéda. Hachem ne demande pas à Avraham de se rendre sur le « mont Moria », mais vers la « terre de Moria ». Pourtant, le récit s'achève sur une montagne unique. Cette évolution n'est sans doute pas anodine. À l'époque d'Avraham, la totalité de l'espace spirituel appelé à devenir le lieu de résidence de la Chékhina n'était pas encore révélée. Seule une partie de cette réalité pouvait apparaître dans notre monde, sous la forme du mont Moria. Les lettres qui devaient animer toute cette terre ne s'étaient pas encore pleinement déployées.

Cette compréhension trouve un écho dans les paroles du **Maharcha**¹², qui explique que, dans les temps futurs, la sainteté du Beth Hamikdash s'étendra à toute Yérouchalaïm. Ce qui n'apparaît aujourd'hui que comme une montagne retrouvera alors son ampleur originelle. Le « mont Moria » redeviendra véritablement la « terre de Moria », car toutes les lettres qui constituent sa vitalité auront retrouvé leur plénitude et se seront déployées dans l'ensemble de cet espace. Le secret de Yérouchalaïm n'est donc pas celui d'un lieu perdu, mais celui d'une lumière qui attend encore que les lettres de la Torah lui permettent de se révéler pleinement dans notre monde.

C'est là également la réponse à la dernière question laissée en suspens. Le verset évoque la position de Yérouchalaïm au futur « *le lieu qu'Hachem choisira* ». Cette formulation suggère qu'il n'est pas encore

¹² Traité Méguilah, page 29a.

désigné. Au vu de notre développement, nous pouvons comprendre qu'il ne s'agit pas tant du lieu mais de l'espace qu'Hachem acceptera de dévoiler sur le moment en fonction de l'état de destruction du mal et de l'étude du peuple juif.

Cette étude nous enseigne que le dévoilement de la Présence divine ne dépend pas seulement d'un lieu, mais avant tout de notre propre état spirituel. Chaque mitsva, chaque parole de Torah et chaque victoire sur le mal redonnent leur plénitude aux lettres de la sainteté et rapprochent la Chékhina de son lieu de résidence. En construisant notre propre sanctuaire intérieur, nous participons également à la reconstruction de Yérouchalaïm. Ainsi, la recherche du Beth Hamikdach commence par une recherche de Torah et par le travail de chacun sur lui-même, jusqu'au jour où la lumière de la Chékhina pourra à nouveau se dévoiler pleinement au milieu d'Israël pour nous mener à la délivrance tant attendue, *amen véamen*.

Chabbat Chalom.

ים של תורה Yam Chel TORAH

Conférence, Édition & Diffusion de Torah aux Francophones

Yamcheltorah c'est près de 300 vidéos en ligne et d'articles de Torah diffusés chaque semaine sur internet, **5 livres sur la Paracha déjà parus et distribués gratuitement en France et en Israël**, une Hagada commentée et illustrée accessible à tous, **un podcast quotidien d'halakha**, des conférences toutes les semaines, et l'espoir de multiplier encore les projets avec une étude sur les prophètes ainsi que de nombreuses autres **éditions d'ouvrages gratuits à prévoir...**

Dynamisez votre table de Chabat

avec

la Collection TOME 1



Berechit



Chémot



Vaylkra



Bamidbar



Dévarim

Téléchargez notre Application

disponible sur

iphone & android



Yam Chel Torah

Retrouvez les Chiourim

sur
Youtube / Facebook

& Yamcheltorah.fr



Flashez le QR code ci-contre à l'aide de votre smartphone pour faire un don. Merci!!

**DEVENEZ
PARTENAIRES**

**SOUTENEZ L'ASSOCIATION
EN ENVOYANT UN DON EN LIGNE**