

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: Esquisse d'une éthique religieuse juive
Autor: Safran, Alexandre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960806>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Esquisse d'une éthique religieuse juive

par Alexandre Safran

Lorsque nous nous penchons sur quelques aspects de la conception juive d'une science qui a pour objet la juste conduite de l'homme, à savoir l'Éthique, ou sur la manière de mettre en pratique les prescriptions d'une telle science, c'est-à-dire la Morale, il nous apparaît que ces termes d'Éthique et de Morale ne sont pas appropriés.

En effet, le vocable grec *éthos*, qui veut dire «mœurs» et qui est à l'origine du mot Éthique, répond au vocable latin *mores*, qui signifie «mœurs» et qui est à l'origine du mot Morale. Aristote considère l'éthique comme l'ensemble des constantes du comportement humain, et Kant considère la morale comme l'ensemble des facultés rationnelles universelles de l'homme qui doivent guider sa conduite. Toutefois, l'un et l'autre reconnaissent que l'éthique concerne l'appréciation du bien et du mal, et la morale considère leur application dans des actes qualifiés de bons ou mauvais. Mais tous deux voient la source de l'éthique et de la morale dans l'homme lui-même, et, donc, à fortiori, dans l'incohérence subjective de la raison humaine et dans l'inconstance des sociétés humaines¹. Le judaïsme, lui, si soucieux de rectitude dans le comportement individuel et d'équité dans la vie sociale, se défend de fonder une éthique et d'inventer des valeurs morales.

Le judaïsme connaît une *Tora*, un «Enseignement», qui a son origine en Dieu, et vit à travers les *Mitsvot*, les «Commandements», qu'elle transmet. C'est la *Da'at Tora*, le «Savoir de la Tora», qui indique au juif ce que sont le bien et le mal², comment les distinguer³, et plus encore: comment transformer le mal en bien⁴, pour que la créature humaine soit digne d'une vraie vie, telle qu'elle est voulue par son Créateur^{4a}.

Or, la *Tora*, précise le Maharal (Rabbi Löw de Prague, 16e s.), signifie *Halakha*, «Loi»⁵. Cette loi, bien que constante, «inchangeable», n'est point fixe, rigide, mais, comme l'indique son nom, toujours en «marche», avec Dieu et les hommes⁶. Et le 'Hazon Iché (Rabbi Abraham Isaïe Karelitz, 20e s.) de souligner que la *Halakha* recouvre la plus grande partie de ce qu'on appelle morale. A tel point que l'obligation morale qui incombe à l'homme est généralement désignée dans le Talmud par le mot *Mitsva*, «ordonnance» religieuse⁷.

Au vrai, le juif est *Metsouvé VeOssé*⁸, il reçoit l'«ordre» de Dieu et «agit» donc, en toute connaissance et en libre volonté: ce qu'on appelle communément Morale, se fonde sur la relation entre Dieu et l'Homme.

L'homme ajuste sa raison et sa volonté⁹, les deux ressorts de l'éthique et de la morale, sur la Raison et la Volonté de Dieu, Principe de ce qu'on appelle Éthi-

* Grand Rabbin Alexandre Safran, 1, rue Crespin, CH-1206 Genève.

que et Origine de ce qu'on appelle Morale. L'homme s'efforce d'élever sa volonté et de la conformer à Celle de Dieu.

Le juif est donc *Metsouvé VeOssé*; il est «ordonné» par Dieu et «fait» avec Dieu...

En effet, tout ce que le Créateur a «fait» – œuvre splendide – doit encore être «fait», c'est-à-dire, parachevé, par Lui en coopération avec l'Homme¹⁰.

Rabbi Moïse 'Hayim Luzzatto (18e s.) observe que le Créateur a intentionnellement laissé des «manques», des «vides» dans Sa magnifique création, pour que l'homme les découvre et les comble¹¹. Le Créateur et Sa créature privilégiée accomplissent ensemble cette œuvre de parachèvement de la création, dans la mesure où est recherché par l'homme le but inscrit dans la pensée originelle créatrice: le bien. Alors l'homme devient «l'associé de Dieu dans l'œuvre de la création»¹², qui «se poursuit», «se renouvelle chaque jour grâce à la bonté divine»¹³ à laquelle répond la disponibilité humaine. Utilisant la force que le Créateur lui offre et la matière qu'Il met à sa disposition¹⁴, l'homme agit avec un légitime intérêt mais surtout avec désintéressement *Le Chem Chamayim*¹⁵, «pour le Nom des Cieux», pour Dieu qui lui commande d'agir et dont le Nom est Miséricorde, Créateur du bien. En retour, Dieu agit en tout pour le «bien» de l'homme, *LeTov Lakh*¹⁶.

La création tout entière, que le Créateur a conçue conformément à la *Tora* qui Lui fait face¹⁷, doit permettre à l'homme d'accomplir sa vocation. Dans le même but, la *Tora* et les *Mitsvot* ont été préparées pour le conduire à son bien, à ce vrai bien que Dieu seul connaît parfaitement, car c'est Lui qui a fait l'homme et le monde où celui-ci occupe une place centrale¹⁸. C'est pourquoi la création, que le Livre de la Genèse nous présente, dans ses étapes successives, au service de l'homme, atteint son couronnement dans la déclaration de Dieu: «c'était bien, *Tov*;» seul le bien plaît à Son regard et Lui donne la satisfaction que l'Ouvrier attend de Son œuvre.

Ainsi le *Tov*, le Bien, que la richesse de sa substance matérielle et spirituelle ne permet pas de circonscrire, est, selon la conception juive, le terme le plus adéquat pour désigner ce qu'on appelle communément Morale: «Et il n'y a de *Tov* que la *Tora*»¹⁹. Le *Tov* unit Dieu et l'homme²⁰. Le *Tov* divin offert à l'homme et le *Tov* humain accompli pour Dieu, relient Dieu et l'Homme. En d'autres termes, la *Tora Mine HaChamayim*, la *Tora* qui vient des Cieux et que Dieu donne à l'Homme, et les *Mitsvot LeChem Chamayim* les *Mitsvot* que l'Homme accomplit sur terre «pour le Nom des Cieux» et qu'il offre à Dieu, consacrent le mariage entre le Saint, béni soit-Il, et la Communauté d'Israël²¹.

La Sagesse unique et la Volonté créatrice, divines, se manifestent sous deux formes à deux moments donnés à un seul but: le Bien. Ces deux moments, celui de la création matérielle et celui de la création spirituelle, sont complémentaires.

Rabbi 'Hayim Vital (16e s.) commence son livre *Eits 'Hayim* («Arbre de la vie»), qui contient l'enseignement de son maître Ari HaKadoche (Rabbi Isaac Louria), par ces mots: «Dieu, béni soit Son Nom, a voulu créer le monde pour *faire du bien* à ses créatures et pour qu'elles méritent de s'attacher à Lui...»²².

A cette création matérielle du monde, révélation faite par bonté, répond la création spirituelle du monde, elle aussi révélation faite par bonté; cette dernière

est représentée par la promulgation de la *Tora* sur le Sinaï: elle justifie et valorise la première²³. Les Sages d'Israël disent: «Dieu a voulu témoigner Sa bonté à Israël en lui donnant la *Tora* et les *Mitsvot* en grand nombre»²⁴, en leur accordant le «mérite» de garder la *Tora* et d'observer les *Mitsvot*.

Or, la bonté est l'expression de l'amour. Dieu manifeste Son amour aux hommes pour que, à Son instar, ceux-ci manifestent leur amour les uns pour les autres. Et les *Mitsvot* sont «en grand nombre».

Rabbi Akiba (le *tanna* du 2^e siècle) nous indique leur point de convergence. Il met en évidence la quintessence de ces nombreuses *Mitsvot* en affirmant: «“Tu aimeras ton prochain comme toi-même”, voilà le fondement de la *Tora*», la «grande règle» la «contenant» tout entière: *kelal gadol*²⁵. En vérité, le commandement de l'amour du prochain, *kolel*, «comprend» potentiellement, «contient» virtuellement les autres commandements de la *Tora*, même pris au sens strictement juridique du terme. «Si les gens observaient la *Mitsva* de l'amour du prochain, s'exclame Rabbi Moïse Alcheikh (16^e s.), ils observeraient par là-même toutes les autres *Mitsvot*». Or, toutes les *Mitsvot* découlent de la *Mitsva* de la crainte de Dieu^{25a}. «Méconnaître le précepte de l'amour du prochain signifie méconnaître le précepte de la crainte de Dieu», s'écrit Rabbi Elimélékh de Lizensk (18^e s.)! *VeYaréta MeElohékha, Ani HaChem*, «Et tu craindras ton Dieu! Je suis l'Eternel»²⁶. Ce précepte précède et suit celui de l'amour du prochain, qui, lui, conduit à l'amour de Dieu, comme il en découle aussi²⁷. Il est significatif que dans la Bible hébraïque le précepte de l'amour du prochain (comme celui de la crainte révérentielle de Dieu) soit suivi de l'affirmation: *Ani HaChem*, «Je suis L'Eternel!» Donc, «tu aimeras ton prochain comme toi-même», sachant que Moi, L'Eternel, qui suis ton Créateur, Je suis aussi le sien et que Je te demande de l'aimer, car *Ani HaChem*. Ainsi ton amour pour ton prochain ne dépendra ni de tes bonnes ou mauvaises dispositions, ni de tes intérêts; tu aimeras ton prochain «comme toi-même», *kamokha*, le considérant avec la même bienveillance, le jugeant avec la même tolérance que tu as pour toi-même²⁸; ton amour est ancré dans l'Absolu en Dieu, qui vous a créés tous deux pour vous faire du bien, pour que vous vous fassiez l'un à l'autre du bien²⁹. «N'avons-nous pas tous un seul Père? n'est ce pas un seul Dieu qui nous a créés?, demande le prophète Malachie³⁰. «Comment ne pas aimer ton prochain, demande Rabbi Israël Ba'al Chem Tov (18^e s.), quand tu sais que Dieu, que tu prétends aimer, l'aime»³¹? Plus encore, Dieu Lui-même se reflète en ton prochain; Il est en lui et à travers son regard Il te regarde. En ton prochain qu'Il a fait à Son image et qui est *kamokha*, «comme» toi-même, tu vois Dieu. «Le Saint, béni soit-Il, Lui-même, est appelé (ton) prochain», observe Rachi, Rabbi Salomon ben Isaac (11^e s.)³². Et Rabbi Mena'hem Recanati (13^e-14^e s.) démontre que la valeur numérique du mot *kamocha* («comme toi») est la même que celle du mot *Elokim* («Dieu»)!³³

L'amour du prochain est vrai, réel lorsqu'il émane de notre reconnaissance de la paternité de Dieu et de Sa souveraineté. Le Décalogue, fondement de tout ce qu'on appelle Morale, commence par la déclaration *Anokhi*, «Moi», Je suis l'«Eternel», et se termine par le mot *LeRéiékhá*, «à ton prochain». Le respect de «ton prochain», *Reiékhá* n'est authentique et fécond que s'il est fondé sur l'*Anokhi*. «Moi Je suis l'Eternel». La Royauté et l'Eternité de Dieu sont l'Origine et la

Garantie du respect porté à l'être qu'Il a fait et qu'Il veut à Son image: libre et bon. C'est ainsi que le Chelah Hakadoche (Rabbi Isaïe Horowitz, 17e s.) relie l'*Ano-*

khi, du commencement du Décalogue à *LeRéiékhà* de sa fin.

La Tora de Dieu devient ainsi identique aux *Guemilout 'Hassadim*, aux «actions de bien». Le mot *Tora* et les mots *Guemilout 'Hassadim* ont la même valeur numérique³⁴. Le Talmud nous avait déjà enseigné: «la *Tora*, par son commencement et par sa fin – ce qui veut dire aussi: dès son commencement jusqu'à sa fin – est *Guemilout 'Hassadim*»³⁵. Les *Mitsvot* qui découlent, directement ou indirectement, des *Guemilout 'Hassadim*, s'intègrent dans une *Mitsva* exceptionnelle entre toutes: «tu aimeras ton prochain comme toi-même». C'est ce qu'affirme le Rambam (Maïmonide, 12e s.) dans son *Sépher HaMitsvot* («Livre des Mitsvot») ³⁶ et ensuite dans son Code, *Michné Tora*³⁷. «Toutes ces actions et celles qui leur ressemblent, réalisées en tant que *Guemilout 'Hassadim*, s'intègrent dans une *Mitsva* exceptionnelle entre toutes: “tu aimeras ton prochain comme toi-même”».

Cependant le terme même de *Guemilout 'Hassadim* traduit à juste titre par «charité» – une «charité», ainsi qu'observe le Talmud, qui touche «aussi bien riches que pauvres»³⁸ car personne ne peut s'en priver – laisse entrevoir dans la vertu de la charité une autre dimension: il véhicule la relation intrinsèque qui unit l'amour du prochain et l'équité sociale³⁹. Toute la *Tora*, écrite et orale, nous rend attentifs aux conséquences pratiques d'ordre éducatif, juridique, psychologique, moral et spirituel, qui résultent de cette relation. Le verbe *gomel*, d'où dérive le terme *Guemilout 'Hassadim*, concentre en lui la grandiose vision juive de l'homme, de la société, de l'humanité. Ce verbe *gomel*, qui se réfère à l'accomplissement d'une œuvre de «charité», de *'Hessed*, invite aussi à s'acquitter d'un devoir, à rendre à autrui ce qui lui est dû, à récompenser chacun selon ses mérites et même, comme le souligne le Rambam, à payer à son prochain une dette en l'absence de tout mérite⁴⁰.

L'œuvre humaine de l'amour du prochain, liée à l'œuvre divine de la création du monde, nous rappelle que Dieu, ayant créé le monde, *BeMiddat HaDine*, avec la «mesure de la rigueur», qui est limitée, a associé à celle-ci, «pour que le monde subsiste», la *Middat HaRa'hamim*, la «mesure de la miséricorde», qui est infinie⁴¹. Certes, la vocation de l'homme consiste à «rassembler à Dieu»⁴². Or, le Talmud et l'ensemble de la doctrine juive, et tout particulièrement Maharal⁴³, précisent que cette imitation de Dieu doit se limiter à l'imitation de Sa miséricorde. En effet, nous ne comprenons pas assez Sa justice pour pouvoir l'imiter; la théodicée ne nous permet pas toujours de déceler ici-bas la bonté divine, sous-jacente à la justice divine, dans ses effets immédiats, et moins encore dans son aboutissement lointain, peut-être même méta-éthique, méta-historique. «Ah! qu'elle est grande, Ta bonté, que Tu caches pour ceux qui sont Tes adorateurs, que Tu témoignes à ceux qui ont foi en Toi...», nous assure le roi David. La foi que nous communiquent les disciples de Rabbi Israël Ba'al Chem Tov (à la lumière de l'enseignement de la Kabbale) nous apprend que «la racine de la bonté est dans la justice, et la racine de la justice est dans la bonté»⁴⁴.

Ne t'arroe donc pas, homme, le droit d'imiter Dieu dans ce que tu considères être Sa justice, en faisant souffrir ceux dont tu penses qu'ils méritent d'être pu-

nis par Dieu et en pensant Lui servir ainsi d'instrument de son Pouvoir, d'exécuteur de Sa volonté. Mais sache que Dieu déclare, par la voix du prophète Isaïe: «Mes pensées ne sont pas vos pensées, et Mes chemins ne sont pas vos chemins...»⁴⁵.

Et toi, homme, qui souffres, en te demandant à l'instar des grands croyants comme Abraham, Moïse, David..., où est la justice de Dieu, sache que tes horizons sont trop limités pour que tu puisses embrasser le passé, le présent et l'avenir, et saisir la cause et le sens de ta souffrance. Quand on voit *tout*, comme Dieu qui embrasse tout d'un seul regard, on voit que c'est bien, même très bien: «même la souffrance, et même la mort» sont comprises dans le «très bien»⁴⁶.

Reconnais donc, homme, dans ta foi qui est supérieure et non opposée à la raison, que tu es, comme te le demandent les Sages d'Israël, *'hayav*, «obligé de bénir Dieu pour ce que tu considères le mal que tu subis, comme tu dois bénir Dieu pour ce que tu considères le bien» qu'Il t'offre⁴⁷.

Voilà pourquoi les Sages d'Israël sont catégoriques lorsqu'ils exigent que nous ressemblions à Dieu, par ces mots lapidaires: «“Marchez après l'Eternel, votre Dieu”, dit la Tora, et cela signifie: comme Lui est miséricordieux, sois miséricordieux...»⁴⁸.

Toutefois, «pour que le monde subsiste», tu dois associer la *Middat HaDine*, ta vertu de justice dans tes rapports sociaux, à la *Middat Hara'hamim*, à ta vertu de bonté, dans tes relations personnelles, comme Dieu le fait dans Son œuvre de création: Il associe la *Middat Hara'hamim*, la «mesure de la miséricorde», à la *Middat HaDine*, à la «mesure de la rigueur»⁴⁹.

Quant à la justice que tu dois pratiquer, en toutes circonstances, tu la pratiqueras conformément aux *Mitsvot* qui te sont clairement prescrites dans la Tora. Laisse donc «les choses cachées (qui) appartiennent à L'Eternel notre Dieu, mais (sache que) les choses révélées nous sont destinées, afin que nous mettions en pratique – *LaAssot* – toutes les paroles de cette Tora...»⁵⁰.

C'est ainsi que tu peux harmoniser l'adage de Siméon le juste avec celui de Rabbi Siméon ben Gamliel se trouvant dans le même traité des Pères. Le premier dit: «Le monde subsiste par trois choses: la loi, le culte et la charité – *Guemilout Hassadim* et *Dine* se complètent.

Au vrai, la justice est partout alliée à la charité. On retrouve tout au long de la Bible hébraïque le couple «charité et justice», «justice et charité» – *Tsedaka OuMichpat*, *Michpat OuTsedaka* –; ces deux partenaires marchent toujours ensemble, l'un solidaire de l'autre. Dieu avait ainsi recommandé à Abraham et à sa descendance ce couple uni, inséparable, aux droits égaux: justice et charité, ce qui veut dire en même temps: charité et justice⁵². Le psalmiste et les prophètes ont relevé l'interférence de ces deux valeurs, apparemment contradictoires mais complémentaires dans leur essence, dans leur vocation: les kabbalistes y voient la complémentarité de l'homme et de la femme. Les maîtres de la pensée juive, guides de la conscience juive, ont célébré cette influence réciproque, cette «aide» mutuelle, par laquelle la justice fortifie et guide la charité et la charité vivifie et inspire la justice. Elles ont besoin l'une de l'autre pour s'accomplir ensemble. La charité, libre par sa nature, est ainsi prise en tant que justice, considérée comme un devoir; et la justice, obligatoire par son ordre, est appréciée en tant que charité, recherchée

dans sa spontanéité⁵³. Tout se réalise à l'instar de l'amour et du droit, de la grâce et du devoir, conjugaux, entre l'homme et la femme, entre eux et Dieu, entre la Communauté d'Israël et son Dieu; charité et justice, justice et charité trouvant leur inspiration, leur garantie et leur aboutissement dans l'*Emouna*, dans la «foi», en Dieu qui les prodigue à ceux qui savent en bénéficier⁵⁴.

La charité vécue en tant que justice humaine, et la justice réalisée en tant que charité humaine⁵⁵, sont gouvernées par le couple rigueur et miséricorde, justice et bonté divines, que le roi David magnifie, en s'écriant: «La justice et le droit sont la base de Ton trône, ô mon Dieu, l'amour et la vérité marchent devant Toi!»⁵⁶.

Charité et justice, justice et charité sont contenues dans les ordonnances de la Bible hébraïque. En vérité, le précepte de l'amour du prochain est précédé, dans le dix-neuvième chapitre du Lévitique, par la loi du *Lékète*⁵⁷. Cette loi prévoit que l'israélite propriétaire d'un champ doit «laisser la moisson inachevée au bout de son champ et ne point ramasser la glanure de sa moisson: il doit les abandonner au pauvre et à l'étranger (lesquels, en raison de circonstances particulières, sont temporairement privés de ce qui leur revient de droit)». La moisson et sa glanure n'appartiennent pas au propriétaire du champ. Cette loi relève de l'amour du prochain dans la justice et du respect du prochain dans l'amour. L'indigent entre dans le champ d'autrui, il y prend lui-même ce qui lui appartient; c'est là son droit. Il ne s'agit pas d'une aumône⁵⁸: ce n'est pas la main d'autrui qui lui donne ce qu'il ramasse. Le Talmud de Jérusalem le considère comme un *associé* de celui qui, à tort, pourrait se considérer propriétaire^{58a}. (Maïmonide stigmatise «celui qui empêche les pauvres de ramasser le *Lékète*, en le traitant de «voleur»!)^{58b}. C'est plutôt ce dernier qui doit «se considérer comme s'il était lui-même *Imakh*, le pauvre», observe Rachi, dans son commentaire des mots bibliques: «le pauvre avec toi», *Et HeAni Imakh!*⁵⁹ Et, à l'instar de Rabbi Yehouda Hé'Hassid (Juda le Pieux, 13e s.), les 'hassidim interprètent ainsi le verset biblique «Que ton frère vive avec toi», *VeKhei A'hikha Imakh*⁶⁰: ce que ton frère possède est en dépôt chez toi, *Imakh*; fais en sorte que ce qui est à lui revienne chez lui..., afin que «celui qui a le droit récupère son droit», *VeYaguia Ba'al 'Hok Le 'Houko*, exige Maïmonide⁶¹.

Suivant le Talmud, Maïmonide stipule que le tribunal peut contraindre toute personne refusant de pratiquer la «charité», la *Tsedaka*, à faire un don lorsque cela est nécessaire: *Kofina Al HaTsedaka*⁶². Voilà donc un exemple de principe éthique, faisant appel à la conscience individuelle, qui est transformé en loi à caractère social.

La *Tsedaka*, l'acte de charité, est une *Mitsva*, une «ordonnance divine», objective⁶³, et non seulement une manifestation de la compassion humaine, subjective, aussi louable soit-elle⁶⁴. Plus encore, selon les Sages d'Israël, la *Mitsva* de la *Tsedaka* «équivalait à toutes les autres *Mitsvot*»⁶⁵: elle est appelée «la *Mitsva*»⁶⁶ par excellence. En réalité, la *Mitsva* de *Tsedaka* ne diminue pas l'importance des autres *Mitsvot*, mais les influence.

Et pourtant, paradoxalement, le juif qui accomplit la *Mitsva* de *Tsedaka*, est dispensé de prononcer une *Berakha*, une bénédiction pour Dieu, comme il est tenu de le faire avant d'accomplir une autre *Mitsva*. Pourquoi? se demandent les 'hassidim. Et ils répondent: pour qu'il n'ait pas le temps, pendant qu'il se prépare à la récitation de la *Berakha*, de maîtriser son sentiment de pitié, d'affaiblir sa dis-

ponibilité initiale, de se reprendre et de diminuer le montant qu'il s'était proposé d'offrir à l'indigent; on ne lui demande pas de *Berakha*, mais on exige de lui, dans le langage de la Bible: «S'il y a chez toi un indigent, ouvre-lui plutôt la main, tu ne manqueras point de lui donner, et de lui donner sans que ton cœur le regrette; car à cause de cela l'Eternel ton Dieu te *bénira* dans tout ton labeur». (Il te bénira, bien que tu n'aies prononcé de bénédiction à Son égard!))⁶⁷ On ne lui demande pas de *Berakha*, ajoutent les rabbins, car une *Berakha* doit être prononcée avec joie; or, celui à qui est demandé de faire un don n'éprouve peut-être pas de joie à la pensée d'avoir à donner de son bien^{67a} (oubliant que tout appartient à Dieu et qu'il tient tout ce qu'il a de Dieu, et qu'en donnant au pauvre, il rend à Dieu⁶⁸; en vérité: «donne-Lui (à Dieu) du Sien, car toi et tout ce que tu possèdes, vous êtes à Lui; ainsi dit David: «Tout nous vient de Toi et nous ne donnons que par Ta main)»⁶⁹.

C'est le Rachba (Rabbi Salomon ben Abraham Adrat, 13e s.) qui explique le mieux pourquoi le juif qui accomplit la *Mitsva* de *Tsedaka* n'est pas tenu de prononcer une *Berakha*. Le célèbre halachiste, fin psychologue, dit qu'il ne convient pas de prononcer une *Berakha* pour un acte (en l'occurrence un don) susceptible de gêner, voir d'offenser le bénéficiaire, à savoir l'indigent («car heureux celui qui donne de la *Tsedaka* au pauvre sans l'offenser!») ⁷⁰. C'est pourquoi le Midrache rappelle au donateur qu'en fait «l'indigent fait beaucoup plus pour le donateur, que le donateur pour l'indigent»⁷¹: l'indigent permet au donateur d'accomplir la *Mitsva* qui est la quintessence de toutes les *Mitsvot*, celle de l'amour du prochain; ainsi «l'indigent préserve de la rigueur de la géhenne celui qui hésite à l'aider»! remarque Rabbi Akiba⁷².

L'adage midrachique cité plus haut met en relief le lien vivant qui unit donateur et indigent; il nous aide à comprendre un important enseignement que nous transmettent les maîtres de la pensée juive de tous les temps: Dieu a voulu que le monde soit gouverné par le principe de *Notène* et *Mekabbel*, l'un «influe» et l'autre «reçoit», ou *Machpia* et *Mekabbel*, l'un «influe» et l'autre «reçoit»⁷³.

Le Talmud et surtout le Zohar l'ont déjà enseigné: «Tout ce que Dieu a créé dans le monde, Il l'a créé *Zakhar OuNekéva*, «mâle et femelle»⁷⁴. Le donateur reçoit de celui à qui il donne; celui qui reçoit donne à celui dont il reçoit. «En toute union, écrit Maharal, l'un reçoit de l'autre, et les deux reçoivent l'un de l'autre»⁷⁵. Personne, sans exception aucune, n'échappe à ce principe primordial d'échange complémentaire, d'assistance mutuelle créatrice. Dieu Lui-même, loin de Se soustraire à cette loi, désire s'y conformer. En restreignant Ses prérogatives, par une sorte de *Tsimtsoum*, de «limitation», Il accorde à l'homme, qu'Il a créé à Son image, le libre-arbitre, la liberté de choisir⁷⁶, une liberté, certes, toute relative face à Sa liberté absolue. Mais en accordant à l'homme la liberté – restreinte, il est vrai, par les lois qu'Il a Lui-même «déterminées» –, Dieu entre dans l'histoire de l'homme, qui devient une histoire de l'homme et de Dieu, une histoire de Dieu avec l'homme, qu'Il «aide» pour l'encourager dans le *bon* exercice de sa liberté⁷⁷. Dieu désire que Sa collaboration avec l'homme L'amène, Lui qui ne cesse de donner, à recevoir de l'homme. (Dieu, lorsqu'Il donne, est au masculin; lorsqu'Il reçoit, au féminin, observe Rabbi Eliyahou (Rabbi Elie, le Gaon de Vilna, 18e s.)...⁷⁸). Car l'homme, qui accomplit les *Mitsvot*, donne à Dieu de la joie, *Na'hat*

Roua'h, de la «satisfaction»; il Lui apporte un *Réa'h Ni'hoa'h*⁷⁹, une «odeur agréable», qu'Il aime et reçoit avec joie⁸⁰. En effet, le vrai juif étudie la *Tora* et accomplit les *Mitsvot* non pour en tirer profit⁸¹, mais seulement pour «donner» le «*Na'hat Roua'h* à son Créateur». Et lorsque Dieu reçoit le *Na'hat Roua'h*, à Son tour Il donne Sa *Berakha*, Sa «Bénédiction»; à travers la *Beré'ha*, le «canal»⁸², Il répand Sa grâce sur le monde d'en bas. En répondant au «besoin d'en haut», *Tsoré'h Gavoah*⁸³, l'homme agit pour Dieu: il «augmente», pour ainsi dire, «la force de Celui qui est la Force», il «fortifie», en quelque sorte, le désir qu'a Dieu de faire du bien⁸⁴.

Dieu souhaite donc recevoir de l'être humain, pour mieux pouvoir lui donner. Recevoir de qui? D'un être qui, conscient de sa précarité, de sa petitesse, de sa pauvreté (ne lui a-t-on pas dit: «Si tu agis bien, *Tsadakta*, que Lui donnes-tu» à Dieu?⁸⁵), connaît pourtant sa grandeur: il se sait digne de servir Dieu, d'offrir le *Réa'h Ni'hoa'h* à Celui qui possède toutes choses⁸⁶. Dieu aime recevoir de Lui sans en éprouver de gêne. L'homme sait qu'il reçoit de la main du Donateur un «don gratuit». Mais le Donateur désire que ce don, offert dans le respect de la dignité humaine, dans le «droit», soit reçu comme un don «mérité», et non comme un «pain de la honte»⁸⁷. L'homme qui s'abaisse devant Dieu est aussi celui qui est «debout» devant Dieu⁸⁸; et «à l'endroit même où Dieu s'élève dans Sa grandeur, Il se montre dans Sa modestie»⁸⁹. Ce sont deux partenaires qui ont besoin l'un de l'autre. Humblement, l'homme prie Dieu de le bénir et Dieu le bénit; modestement, Dieu dit: «Ismaël, mon fils, bénis-Moi»⁹⁰, et Ismaël Le bénit. L'homme est en quête de Dieu et Dieu est en quête de l'homme. «Dieu désire les prières des justes»⁹¹; Il aime recevoir les actes bons de l'homme⁹² afin de lui répondre avec abondance, en faisant descendre sur lui le bien. C'est lorsque «l'homme» est, qu'«une exhalaison s'élève de la terre pour imprégner toute la surface du sol»; alors la pluie descend et fait fructifier la terre⁹³. Ainsi, l'amour et le désir font-ils du ciel et de la terre, du monde d'en haut et du monde d'en bas un seul monde. L'initiative vient d'en haut et d'en bas. Le «désir d'en bas» vient à la rencontre du «désir d'en haut»⁹⁴. Le désir d'en bas est accueilli avec une joie particulière dans le monde d'en haut, sur lequel il agit, car il sera bénéfique pour le monde d'en bas. Le désir d'en haut est accueilli avec gratitude dans le monde d'en bas, sur lequel il agit, car il sera bénéfique pour le monde d'en haut, grâce à l'adoration de la *Tora* et la pratique des *Mitsvot* dans le monde d'en bas⁹⁵. La communication entre les deux mondes est ininterrompue; elle se poursuit, se renouvelle grâce à l'accomplissement de la *Tora* et des *Mitsvot* dans le monde d'en bas et de ses répercussions favorables dans le monde d'en haut. La *Tora* et les *Mitsvot* ont été, dans l'intention du Créateur, l'instrument de la création du monde⁹⁶ et elles sont la finalité du monde parachevé⁹⁷. A travers leur accomplissement, Dieu fait descendre les cieux sur la terre et l'Homme fait monter la terre vers les cieux. «Les cieux sont à Dieu, pour que les enfants de l'Homme fassent de la terre, des cieux»⁹⁸ et y établissent une «demeure pour la *Chekhina*, pour la «Présence Divine»⁹⁹. Oui, Dieu, «attiré»¹⁰⁰, «désire habiter dans le monde d'en bas»¹⁰¹, parmi les hommes. Il est «tout proche de tous ceux qui L'appellent, de tous ceux qui L'appellent en vérité»¹⁰². Il a «sa résidence en eux», car ils constituent le «sanctuaire de Dieu»¹⁰³.

NOTES

1. TB Soucca 52a; TB Avoda Zarah 5b. Gen. R. 16 et 34,11; Esther R. 10. Pessikta Rabbati, Gen. 8, 21. Maharal, Dérèkh 'Hayim, Avot, p. 17; idem, Be'ér HaGolah, II, p. 20.
2. TB Sota 49a; TJ Berakhot V, 2. Zohar III, 53b. R. Juda Halévi (12e S.), Kouzari, III,7. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Temoura IV, 13. Ramban (R. Moïse Na'hmanide, 13e s.), Hakdamah, Peirouche Al HaTora.
3. TJ Berakhot V, 2.
4. TB Nedarim 32b. Zohar I,96a, 144b. Chelah HaKadoche (R. Isaïe HaLévi Horowitz (16e-17e s.), Chenei Lou'hot HaBerit, 3 vol., Jerusalem 5730-5732, II, p. 100b.
- 4.a Cf. Seforno (16e s.) ad Deut. 30,19.
5. TB Sanherine 87a. Maharal, Dérèkh 'Hayim, Avot I, p. 15,35; III, p. 120.
6. Cf. Exode 18,2. R. Shmouel Shmelke Horowitz (18e s.), Divrei Shmouel, Jérusalem 5734, p. 82.
7. Hazone Iche, Al Inyanei Emouna, Bitahon VeOd, Jérusalem 5714.
8. TB Kiddouchine 31a; TB Bava Kama 38a, 87a. Zohar III,82a; Tikkounei HaZohar 30 (74a). Tossafot, ad TB Avoda Zarah 3b.
9. Avot III, 4. Zohar I,24b. R. Ba'hya ibn Pakouda (11e s.), ad Lev. 27,34. R. Samson Raphaël Hirsch, Der Pentateuch, Frankfurt am Main 1893, ad Gen. 20,5. R. Abraham Yits'hak HaKohen Kouk (1863-1935), Orot Hakodèche, 3. vol., Jérusalem 5710, 5723, 5724, II, p. 559, III, p. 85.
10. Gen. R. 11,7; Nu. R. 13,7; Peti'hta Esther R.
11. Ram'hal (R. Moshé 'Hayim Luzzatto), Pit'hei 'Hokhma, Cracovie 5640, 30, p. 33 a-b; 37, p. 49a; 131, p. 108 b. Cf. Tan'houma, Tazria.
12. Cf. TP Chabbath 119b.
13. R.'Hayim de Volojine (18e s.), Néphèche ha'Hayim, Vilna 5634, I,1.
14. Lev. R. 27,2.
15. Avot II,12; III, 3. TB Berakhot 63a; TB Beitsa 16a. Rambam, Chemona Perakim, V; idem, Michné Tora, Hilkhhot Yessodei HaTora, V, 10. Rema (R. Moshé Isserles, 16e s.), Choul'han Aroukh, Ora'h 'Hayim, I,1.
16. Deut. 10,13.
17. Gen. R. I,1. Zohar I, 5a.
18. TB Chabbath 30b. Eccl. R. 7,28. Zohar I, 208a.
19. Avot VI, 3. TB Berakhot 5a; TB Avoda Zarah 19b; TB Mena'hot 53b; Kala 8. TJ Roche HaChana III, 8. Tan'houma Re'ei 8. Zohar I, 242b. Maharal, Netivot Olam, I, Netiv Guemilout 'Hassadim, Tel-Aviv 5716, p. 58b.
20. Chelah HaKadoche, II, p. 108a. Maharal, Dérèkh 'Hayim, Avot, VI, p. 215-216.
21. R. Yehouda Arié Leib de Gour (19e-20e s.), Sefat Emet (5 Vol.), Jérusalem 5731, II, p. 30-31.
22. Michna Berakhot, IX (TB Berakhot 54a); TB Gittine 34a; Rachi, ad TB Sanhédrine 81b. R. Aharon HaLévi de Barcelone (13e s.), Sépher Ha'Hinoukh, Jérusalem 5721, Mitsva 428. R. Mena'hem Na'houm de Tchernobyl (19e s.), Meor Einaïm, Lublin 5688, VaYéchev.
23. Cf. TB Chabbath 88b. Zohar II,84a.
24. TB Maccot 23b.
25. Lev. 19,18 et Rachi ad loc.; Sifra, Kedochim, 4,13; TJ Nedarim IX, 4; Gen. R. 24. Rambam, Peirouche Ha-Michnayot, Pêa I,1; idem, Sépher Ha-Mitsvot, Mitsvat Assé 204; idem, Michné Tora, Hilkhhot Déot VI, 3. R. Aharon HaLévi de Barcelo-

- ne, Sépher Ha-Hinoukh, Mitsva 243. Cf. TB Pessa'him 75a; TB Maccot 7a. TJ Sota 1,5. Cf. TB Chabbat 31a.
- 25.a Rambam, Moré Nevoukhim, III,42.
26. Lev. 19,14,32. Cf. TB Chabbath 31b; Eccl. 3,14. Zohar III,145 b. R. Dov Ber de Mezeritch (Magguide, 18e s.), Magguide Devarav Le'Ya'akov, Jerusalem 5736, p. 253-254.
27. Avot VI,1. Cf. Gen. 21,33; TB Sota 10a. Cf. TB Yoma 85b. Lev. 5,21 et 25,17. Zohar III,73a. R. Yehouda Arié Leib de Gour, Sefat Emet, II, p. 178. R. Eliyahou Eliézer Dessler, Mikhtav MeEliyahou, I, Jerusalem 5719, p. 141.
28. Cf. Ramban, ad Lev. 19,17. R. Mena'hém Na'houm de Tchernobyl, Meor Einaïm, 'Houkat.
29. Tikkounei HaZohar, 39a. R. 'Hayim Vital, Eits 'Hayim, Lemberg 1864, I.
30. Malachie 2,10. Cf. Abraham ibn Ezra (12e s.), ad Lev. 19,18. Korban HaEida ad TJ Nedarim IX,4. Avot de Rabbi Nathan (éd. Schechter), p. 64.
31. Cf. Deut. 10,18-19: «(Dieu) témoigne Son amour à l'étranger: vous aimerez l'étranger». Avot III,14. Zohar I,186b.
32. Rachi, ad Prov. 7,10.
33. Matnot Kehouna, ad Gen. R. 24,8. Cf. Avot III,14. Gen. R. 24,8. Lev. R. 33,3. Chela HaKadoche, II, p. 106a.
34. Cf. TB Avoda Zarah 17b; Eccl. R. 7. TB Bava Batra 15a; TB Ketoubot 8b.
35. TB Sota 14a. Zohar 199a. Maharal, Netivot Olam, I, Netiv Guemilout 'Hassadim, I, p. 57b.
36. Rambam, Sépher HaMitsvot, Chorèche HaCheini.
37. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Eivel, XIV,1.
38. TB Soucca 49b. TJ Péa I,1.
39. TB Kiddouchine 40a. TB Bava Metsia 30b. Cf. Jér. 9, 23.
40. TB Berakhot 60b. TB Chabbath 104a. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Berakhot, X,8; idem, Moré Nevoukhim, III,42. Tour et Choul'han Aroukh, 219,2. Voir Michna Berakhot IX, TB Berakhot 54a.
41. Gen. R. 12,15. Zohar I,182b; Rachi, ad Gen. 1,1.
42. TB Chabbath 133b. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Déot, I,6.
43. Maharal, Dérékh 'Hayim, Avot IV,8, p. 135; idem, Netivot Olam, I, Hakdama, p. 2; Netiv Guemilout 'Hassadim, I, p. 58; idem, Be'eir HaGolah, II, p. 19-21. C. TB Sanhédrine 17a; Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Sanhédrine, IX,1.
44. R. Ya'akov Yossef de Polonnoye (18e s.), Toledot Ya'akov Yossef, Jérusalem 5722, Noa'h, Balak; R. Moché 'Hayim Ephraïm de Sudylkov (18e s.), Déguel Ma'hné Ephraïm, Pietrkow 5672, Balak. Ram'hal, Pit'hei 'Hokhma, 136, p. 112.
45. Isaïe 55,8. Cf. Ps. 92,6.
46. Gen. R. 9; Gen. 1,31. Zohar, I,14a, 47a, 144a; II,68b, 149b, 163a; III,63a, 185a. TB Berakhot 7a; Zohar III,231a. Chelah HaKadoche, II, p. 5a. R. Dov Ber de Mezeritch, Magguide Devarav LeYa'akov, p. 254; Deut. 1,17. R. Shmouel de Sokhatchov (20e s.), Shem MiShemouel, Jérusalem 5734, I, p. 25. R. Abraham Yits'hak HaKohen Kouk, Orot HaKodèche, II, p. 499, 501. R. Ya'akov Moshé 'Harlap (20e s.), Mikhtevei Merom, Jérusalem 5748; Ps. 136,1.
47. Michna Berakhot IX,8; TB Berakhot 54a. Zohar II,174a.
48. Deut. 13,5; TB Sota 14a; Zohar III,278a.
49. TJ Meguila III,6; Zacharie 8,16. Ps. 33,5; 89,3,15; 94,4. Prov. 29,4. Jér. 9,23. TB 'Haguiga 14a; TB Sanhédrine 38b. Gen. R. 12,15.
50. Deut. 29,28 et R. Samson Raphaël Hirsch, ad loc. R. Eliyahou, Gaon de Vilna. Likkoutei HaGra Al Sifra DiTseniouta, Jérusalem s. d.p. 78.
51. Avot, I,2,18. Zohar III,146b.

52. Gen. 18,19 .
53. Nu. R. 11. Cf. Ps. 19,10. TB Sanhédrine 6b.
54. Hosea 2,21,22.
55. Cf. R. Shmouel de Sokhatchov, Shem MiShmouel, Shoftim, p. 115.
56. Ps. 89,15.
57. Lev. 19,9,10.
58. R. Yehouda Hé'Hassid, Sépher 'Hassidim, éd. Margalio, Jérusalem 5724, 297, p. 415.
- 58a. TJ Péa, VII,5.
- 58b. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Matnot Aniim, IV,12.
59. Rachi, ad Exode 22,24.
60. Lev. 25,36.
61. Rambam, Moré Nevoukhim, III,52. Cf. R. Moshé Alcheikh (16e s.), Behar, R.'Hayim Attar (18e s.), Or Ha'Hayim, ad Exode 22,24.
62. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Matnot Aniim, VII,10. TB Bava Batra 8b, mais voir aussi Tossafot, ad loc. Voir aussi TB Sota 46a. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Eivel XIV.
63. TJ Péa I,1. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Matnot Aniim, X,1. R. Shnéour Zalman de Lyady (18e-19e s.), Tanya, Likkoutei Amarim, Kfar 'Habad - New York 5726, 34, p. 86.
64. TB Chabbath 151b; TB Beitsa 32b; TB Yevamot 79a. Pessikta Zoutarta, VaYe'hi, 3,17. Maharal, Tiféret Yisraël, Tel-Aviv 5714, 16.
65. TB Bava Batra 9a; cf. TB Bava Batra 10b, 11a. Tana Devei Eliyahou Rabba 10.
66. Rachi, ad TB Chabbath 156a. TB Chabbath 104a. TB Bava Batra 6a. Zohar, I,199a; Tikkounei HaZohar 21 (58a). Yalkout Chimoni, Tehillim, 17,671. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Matnot Aniim, X,1; idem, Moré Nevoukhim, III,53.
67. Deut. 15,7,8,10.
- 67a. R. Kelonimos Kalman Epstein (19e s.), Maor VaChéméche, Mikraot Guedolot, Jérusalem 5736, ad Nu. 26,16, p. 439.
68. Cf. Prov. 19,17; TB Bava Batra 10a.
69. Avot III,7 et Rachi ad loc; Chr. I,29,14. Cf. TB Berakhot 35a. Cf. Ps. 24,1; 104,24. Cf. R. Yossef Karo (16e s.), Choul'han Aroukh, Ora'h 'Hayim, 41 (Maguène Abraham, 7).
70. Metsoudat David, ad Ps. 41,2. Michna, Chekalim V,6; TJ Chekalim V,4. TB Chabbath 104a; TB Soucca 49b et Rachi, ad loc. TB Roche Hachana 6a; TB 'Haguiga 5a; TB Bava Batra 9b et Tossafot, ad loc.; Prov. 21,14. Lev. R. 33,1. Avot DeRabbi Nathan, 13. Rachi, ad Eccl. 12,4. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Matnot Aniim, X,4. Alcheikh, ad Eccl. 11,1.
71. Lev. 34,10; Ruth R. 5,9. Zohar I,13b; 208a.
72. TB Bava Batra 10a.
73. Exode R. 31,5; 33,4. Zohar I,159a. R. Eliyahou Eliézer Dessler, Mikhtav MeEliyahou, I, p. 140-145.
74. TB Bava Batra 74b. Zohar I,157b. Ari HaKadoche (R. Yits'hak Louria, 16e s.), Likkoutei Tora, Jérusalem 5732, p. 29b. Chela HaKadoche, II, p. 103b-104a. R. Eliyahou, Gaon de Vilna, Biourei HaGra Al Aggadot, Israël 5731, Likkoutei HaGra p. 71-72. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, New York 5738, Tetsavé, p. 82b. Alexandre Safran, La Cabale, 3e éd., Payot, Paris 1972, p. 345ss.
75. Zohar I,13b. Maharal, Netivot Olam, I, Netiv HaAvoda, 16, p. 49.
76. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Techouva, V,2-3. Cf. Rachi, ad Gen. 3,22.
77. TB Soucca 52a; TB Chabbat 104a. Zohar I,62a, 77b; II,79b. R. Yehouda Arié Leib de Gour, Sefat Emet, II, p. 30-31.

78. R. Eliyahou, Gaon de Vilna, Likkoutei HaGra Al Sifra DiTseniouta, p. 74,77. R. Lévi Yits'hak de Berditchev (18e-19e s.), Kedouchat Lévi, Munkacz 5623, Tazria.
79. Sifrei, Chela'h, 14,15. Zohar, II,173b; Zohar «Hadache, 22b. Tossafot, ad TB Me-na'hot 110a.
80. Exode R. 36,3; Lev. R. 31; Nu R. 15. R. Dov Ber de Mezritch, Magguide Devarav LeYa'akov, p. 10,40,92. R. Lévi Yits'hak de Berditchev, Kedouchat Lévi, Tazria. Alexandre Safran, Sagesse de la Kabbale I, Stock, Paris 1986, p. 114.
81. Avot, I,3. Zohar, II,119a.
82. Gen. 12,2; Gen. R. 39,12. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, Chemot, p. 53b; Cf. ibidem ,Va'Yé'hi, p. 106a. R. 'Hayim de Volojine, Roua'h 'Hayim, Avot, Jérusalem s.d., I,3. R. Yehouda Arié Leib de Gour, Sefat Emet, II, p. 159.
83. Cf. TB Sota 38b et Rachi, ad loc.
84. Ps. 68,35. Thr. R. 1. Zohar, II,133a; III,7b. Cho'heir Tov, 20. Yalkout Chimeoni, Pekoudei, 418. R. 'Hayim Vital, Peri Eits 'Hayim, Lemberg 1864, Cha'ar Keriat Chema, 12; idem, Cha'arei Kedoucha, Istanbul 1731, II, Cha'ar 7. Chelah HaKadoche, III, p. 75b. R. Lévi Yits'hak de Berditchev, Kedouchat Lévi, Eikev. R. Ya'akov Moshé Harlap, Mikhtevei Merom, p. 74.
85. Job 35,7. Cf. Gen. R. 44,1
86. Ps. 24,1; 104,24.
87. TJ Orla, I,3. R. Aharon HaLévi de Barcelone, Sépher Ha'Hinoukh, Mitsva 428. R. Eliyahou Eliézer Dessler, Mikhtav MeEliyahou, I, p. 17
88. TB Berakhot 28b, 62b. Cf. Rois, II,5,16.
89. TB Meguila 31a. R. Eliyahou, Gaon de Vilna, Likkoutei HaGra Al Sifra DiTseniouta, p. 74
90. TB Berakhot 7a.
91. TB Yevamot 64a; TB Sota 38b; TB Avoda Zarah 4a. Exode R. 21; 36. Zohar, I,137a; II,15a.
92. Nu. R. 10.
93. Rachi écrit dans son commentaire sur Gen. 2,5-6: «L'herbe des champs ne poussait pas encore». Pour quelle raison? C'est parce qu'il n'y avait point d'homme pour travailler la terre. Lorsque l'homme est arrivé, il a compris que le monde a besoin de pluie, et il a prié pour la pluie. La pluie est tombée et a fait pousser arbres et végétaux». Cf. aussi Rachi, ad TB Ketoubot 5a. Cf. TB 'Houline 60b. TJ Ta'anit I,3. Zohar, I,35a, 97a. Ari HaKadoche, Likkoutei Tora, Tehillim, 84. Chelah HaKadoche, II, p. 100a.
94. Cf. Zohar, I,83b; II,128b. R.A. Aharon Halévi de Barcelone, Sépher HaHinoukh, Mitsva 433.
95. Cf. Zohar, I,77b, 80b; III,66a, 92a, 112b, 122a; Tikkounei HaZohar 39a. Ari HaKadoche, Likkoutei Tora, HaAzinou. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, VaYichla'h, p. 25.
96. Gen. R. 1,1. Rachi, ad Gen. 1,1.
97. Cf. TB Chabbath 146a; TB Avoda Zarah 22b. Zohar, I,47a.
98. Metsoudat David ad Ps. 115,16. Ram'hal, Pit'hei 'Hokhma, 30. R. Abraham Yits'hak HaKohen Kouk, Orot HaKodèche, III, p. 365.
99. Cf. TB Nedarim 32b; Zohar I,96a. Gen. R. 19; Nu. R. 12. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, MiKets, p. 40b.
100. Cf. Gen. R. 19,13. R. Elyahou, Gaon de Vilna, Adéret Eliyahou, Tel-Aviv s.d., p. 59. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, Chemot, p. 53b
101. Tan'houma Be'Houkotaï, 3 et Nasso, 16. Chelah HaKadoche, III, p. 75a-b. R. Shnéour Zalman de Lyady, Tora Or, Chemot, p. 53b.
102. Ps. 145,18.

103. Cf. Ps. 78,60; Jér. 7,4. TB Sota 3b. Zohar, I,76a; III,29b, 238b; Tikkounei HaZohar, 13a, 22b. Rambam, Michné Tora, Hilkhhot Chemitta VeYovel, XIII. Ramban, ad Deut. 11,22. Alcheikh, Terouma. Chelah HaKadoche, II, p. 105a. R. 'Hayim Attar, Or Ha'Hayim, ad Lev. 26,11. R. Na'hman de Braslav, Sépher HaMiddot, Bnei Brak 5730, Tsaddik, 20,101.