BAT AYIN
LA PENSÉE 'HASSIDIQUE SUR LA PARACHA

בת עין

Chabbat 'Hayé Sarah · 27 'Hechvan 5787 · 7 novembre 2026 · כ״ז חשון תשפ״ז D'après le cours du Rav Daniel Béhar

Quand la terre révèle le Ciel : le secret des 127 années de Sarah

Une méditation sur les enseignements du Bat Ayin, à partir du cours du Rav Daniel Béhar — Parachat Hayé Sarah

À MÉDITER

על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך לקלס לבוראו

« Pour chaque respiration, l'homme doit louer son Créateur. »

Béréchit Rabba 14, 9

QUI EST LE BAT AYIN ? · בת עין

Rabbi Avraham Dov Ber d'Avritch (Ovroutch, vers 1765 – Tsfat, 1840) appartient à la troisième génération de la 'Hassidout. Disciple fervent de **Rabbi Na'houm de Tchernobyl**, l'auteur du Méor Eynaïm, lui-même élève du Baal Chem Tov et du Maguid de Mézeritch, il reste ensuite lié à son fils, Rabbi Mordekhaï de Tchernobyl. Il est l'un des maîtres de cette école de Volhynie qui fait de la conscience de la présence d'Ashem en toute chose le cœur du service divin.

Rav de Khmelnik, puis d'Ovroutch et de Jitomir, il monte en Erets Israël en 1831 et devient le chef de la communauté 'hassidique de Tsfat. Il y traverse le tremblement de terre de 1837 et les pillages druzes, organise les secours et encourage les habitants à rester. Il s'éteint à Tsfat en 1840. Ses enseignements sur la Torah paraissent à Jérusalem en 1847 sous le titre *Bat Ayin*, « la prunelle de l'œil ».

POURQUOI LE MONDE A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ ?

La paracha Hayé Sarah s'ouvre par un verset que nous connaissons depuis l'enfance : « וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה » — « La vie de Sarah fut de cent ans, vingt ans et sept ans : telles furent les années de la vie de Sarah » (Béréchit 23, 1). Rachi nous a habitués à entendre dans cette répétition du mot chana, « année », l'éloge de Sarah, dont chaque période de la vie possédait sa perfection. Mais le Bat Ayin, l'ouvrage de Rabbi Avraham Dov d'Avritch, ouvre une autre voie. Il annonce qu'il va lire ce passouk « על דרך המוסר », dans une perspective de travail intérieur. Les nombres ne raconteront pas seulement combien de temps Sarah a vécu ; ils révéleront comment elle a vécu, et ce qu'une vie humaine est appelée à accomplir. Pour comprendre sa réponse, il faut revenir au tout premier mot de la Torah, Béréchit, et même à la raison pour laquelle Ashem a créé le monde.

Le Bat Ayin rappelle l'enseignement selon lequel la création a pour finalité la yirah, la crainte révérencielle d'Ashem, appelée réchit, « commencement ». Le verset des Téhilim dit : « רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת ה׳ » — « Le commencement de la sagesse est la crainte d'Ashem » (Téhilim 111, 10). Le Zohar, dans son introduction, présente même la yirah comme la première porte par laquelle l'homme entre dans la vie de la Torah, la racine qui donne leur profondeur aux autres mitsvot. Ce n'est pas une invitation à vivre dans l'angoisse. La yirah dont il est question est cette conscience qui me fait réaliser que je me tiens devant Quelqu'un, que mon existence n'est pas autonome, qu'Ashem n'est pas seulement une vérité à laquelle j'adhère mais une présence dont je dépends et devant laquelle ma vie prend son sens. Si le monde a été créé pour cela, poursuit le Rav Béhar, chacun de nous est personnellement concerné : nous n'avons pas été placés ici simplement pour accomplir des gestes, mais pour apprendre à vivre devant Ashem.

Une mitsva peut être accomplie extérieurement et demeurer encore pauvre de cette conscience. Le Rav insiste sur la place de la yirah comme néchama, comme âme de l'action : ce qui donne à la mitsva son intensité, c'est aussi l'amour, la crainte, l'attention et la préparation intérieure qu'on y apporte. Le Zohar parle avec la rigueur de l'idéal spirituel ; il ne faut pas en déduire qu'une mitsva faite sans ferveur serait inutile ou qu'il faudrait cesser d'agir tant qu'on ne ressent rien. Au contraire, le Rav rappelle la règle des 'Hakhamim : « לְעוֹלָם יַעֲסוֹק אָדָם בַּתּוֹרָה וּבַמִּצְוֹת אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ, שֶׁמִּתּוֹךְ שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ בָּא לִשְׁמָהּ » — on doit étudier et accomplir les mitsvot même si l'intention n'est pas encore désintéressée, car cette pratique peut conduire à une intention plus pure (Pessa'him 50b). Cent actes peuvent préparer celui où, soudain, le cœur s'éveille. La difficulté demeure toutefois entière : si la yirah est le commencement de tout, comment parvenir à ce commencement ? Où trouver la première porte qui nous y donne accès ?

CHAQUE SOUFFLE EST DÉJÀ UNE RÉVÉLATION

La réponse du Bat Ayin est d'une simplicité désarmante. Il faut regarder ce qui se passe autour de nous, mais aussi ce qui se passe en nous : la vie qui nous est donnée, les événements qui se présentent, les créatures qui nous entourent, les ressources qui nous permettent d'exister. Tout cela tient, à chaque instant, à la bonté d'Ashem. Le Bat Ayin s'appuie sur le dernier verset des Téhilim : « כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ » — « Que toute âme loue Ashem » (Téhilim 150, 6). Le Midrach joue sur la proximité de néchama, l'âme, et de néchima, la respiration : « עַל כָּל נְשִׁימָה וּנְשִׁימָה שֶׁאָדָם נוֹשֵׁם צָרִיךְ לְקַלֵּס לְבוֹרְאוֹ » — pour chaque respiration, l'homme doit louer son Créateur (Béréchit Rabba 14, 9). Nous entendons généralement que nous devons remercier Ashem parce qu'Il nous laisse respirer.

Le Rav Béhar attire l'attention sur un déplacement beaucoup plus profond : pour le Bat Ayin, le souffle lui-même raconte déjà la grandeur du Créateur. La respiration n'est pas seulement une occasion de reconnaissance ; elle est le témoignage immédiat qu'une vie nous est donnée.

Nous respirons sans y penser. Nous avançons, nous parlons, nous travaillons, comme si le mécanisme était acquis, comme si l'existence allait de soi. Pourtant, un seul instant de véritable attention change le regard : cette respiration, que je n'ai ni créée ni commandée, porte ma vie. Le Bat Ayin explique que si la force de vie divine se retirait, ne serait-ce qu'un moment, la créature ne pourrait subsister. Il étend cette observation à toute la réalité et reprend la formule « לֵית אֲתַר פָּנוּי מִינֵּיהּ » — aucun lieu n'est vide de Sa présence. Il cite aussi : « וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת כֻּלָּם » — « Et Toi, Tu donnes vie à tous » (Né'hémia 9, 6). Le Rav souligne ici la précision du verbe : il n'est pas écrit qu'Ashem a donné la vie autrefois et aurait ensuite laissé le monde fonctionner seul, mais qu'Il donne la vie, au présent. Chaque instant est reçu. Le monde ne se contente pas d'avoir été créé ; il continue d'être soutenu dans l'existence.

C'est ici que le Rav rapproche le Bat Ayin des paroles du Rambam : « בְּשָׁעָה שֶׁיִּתְבּוֹנֵן ? וְהֵיאַךְ הִיא הַדֶּרֶךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרוּאָיו הַנִּפְלָאִים הַגְּדוֹלִים » — comment parvenir à L'aimer et à Le craindre ? Lorsque l'homme contemple Ses œuvres et Ses créatures merveilleuses et grandioses (Hilkhot Yessodé HaTorah 2, 2). Le Rambam décrit l'émerveillement devant une sagesse dont on ne perçoit pas les limites : cet émerveillement fait naître le désir ardent de connaître Ashem, puis une profonde humilité devant Sa grandeur. Le Rav fait sentir combien ces mots semblent venir d'une expérience vécue. Il ne s'agit pas seulement de regarder les astres ou les structures extraordinaires de la matière, le monde infiniment grand ou le monde infiniment petit. Il s'agit de laisser ce spectacle nous transformer, jusqu'à ce que la connaissance cesse d'être une simple accumulation d'informations et devienne amour, yirah et désir de proximité.

Mais un paradoxe apparaît aussitôt. Les mêmes phénomènes que l'un regarde comme une révélation peuvent conduire un autre à conclure que la nature se suffit à elle-même. La régularité des lois du monde donne parfois l'impression que tout fonctionne sans personne. Le Rav répond que la nature, le téva, se présente précisément comme un voile. On peut rester à la surface de ce voile, ne voir que des mécanismes ; on peut aussi chercher ce qui les fonde et la sagesse dont ils portent la trace. Cette seconde lecture ne vient pas automatiquement avec l'intelligence ou le savoir scientifique : elle suppose une disposition intérieure, une recherche sincère de la vérité. Le Rav raconte à ce propos une conversation avec un médecin qui s'émerveillait de raisonnements mathématiques et physiques présentés comme des arguments en faveur d'une réalité supérieure. Mais il ajoute immédiatement une limite essentielle : même si un raisonnement amène à envisager une puissance qui dépasse le monde, il ne donne pas à lui seul accès à la profondeur de la relation d'Israël avec Ashem. C'est pourquoi il rappelle l'approche du Kouzari, l'émouna transmise par Avraham, Its'hak et Yaakov et par l'histoire vécue du peuple d'Israël.

Le Rav apporte ici une distinction décisive. Le Rambam, dans le passage cité, ne cherche pas d'abord à démontrer l'existence d'Ashem à quelqu'un qui n'a aucune émouna ; il demande comment un homme qui connaît déjà Ashem peut progresser vers Son amour et Sa crainte. La contemplation nourrit cette relation, elle ne remplace pas nécessairement son point de départ. Et pour contempler avec justesse, notre état moral compte autant que notre capacité intellectuelle. Avraham Avinou n'a pas découvert la vérité seulement parce qu'il aurait formulé de brillants raisonnements sur le soleil, la lune ou l'ordre du monde. Il a aussi travaillé sur lui-même, sur ses middot, sur son orgueil et ses désirs, afin de devenir capable d'accueillir une vérité qui ne se plie pas à ses intérêts. Une intelligence immense peut expliquer comment fonctionne un mécanisme et rester incapable, pour autant, de dire à l'homme pourquoi il doit vivre. C'est un avertissement du Rav Béhar : il ne faut pas confondre la compétence dans un domaine avec l'autorité sur le sens de l'existence. Plus le cœur se raffine, plus le regard devient apte à percevoir ce qui est caché derrière les choses.

RECONNAÎTRE LA BONTÉ, MÊME LORSQUE LA VIE FAIT MAL

Jusqu'ici, nous avons contemplé la respiration, la beauté et l'ordre de la création, toutes ces choses devant lesquelles la gratitude vient assez naturellement. Mais le Bat Ayin nous conduit alors à un endroit bien plus difficile. Que devient ce regard lorsqu'une souffrance arrive, lorsqu'une épreuve s'installe, lorsqu'un homme ne voit plus de bonté dans ce qui lui arrive ? Il écrit que même lorsqu'un din, une rigueur, ou une détresse atteint l'homme, celui-ci est appelé à s'attacher à l'idée qu'Ashem ne veut pas son mal. Il invoque les paroles d'Eikha : « מִפִּי עֶלְיוֹן לֹא תֵצֵא הָרָעוֹת וְהַטּוֹב » (Eikha 3, 38), qu'il lit dans la perspective d'une Providence dont la finalité ne peut être réduite à une volonté de nuire. Ce n'est plus seulement contempler les bontés visibles ; c'est essayer de croire à une bonté lorsqu'elle est devenue invisible.

Le Rav Béhar éclaire cela en distinguant le bien véritable du plaisir immédiat. Nous appelons volontiers « bien » ce qui nous arrange, ce qui nous procure une réussite, une jouissance, un soulagement ; nous appelons « mal » ce qui nous contrarie ou nous fait souffrir. Pourtant, explique-t-il, ces critères ne disent pas encore si nous nous rapprochons ou nous éloignons de notre mission. Le bien profond d'une vie est de parvenir à sa réalisation, de devenir ce que la néchama a été envoyée accomplir. Il peut arriver qu'une difficulté révèle une dépendance que nous ignorions, brise une illusion, nous oblige à purifier une tendance qui nous dominait. Le Rav évoque à ce propos le travail des yissourim, des épreuves, et le raffinement de la part trop terrestre de l'homme. Il prend soin de préciser que « matière » ne signifie pas simplement posséder un corps, de l'argent ou des objets ; l'obstacle, c'est l'emprise intérieure qui empêche le cœur de s'ouvrir à Ashem. La vie corporelle n'est pas l'ennemie de la sainteté. Elle devient un obstacle lorsqu'elle prétend être toute la vie.

De là, le Bat Ayin éclaire un enseignement du Midrach : « צַדִּיקִים מְהַפְּכִים מִדַּת הַדִּין לְמִדַּת הָרַחֲמִים » — les justes transforment la mesure de rigueur en mesure de miséricorde (Béréchit Rabba 73, 3, référence reprise par le Bat Ayin). Nous pensons spontanément qu'un tsadik prie, que son mérite intervient, et qu'un décret sévère se change en délivrance. Cette lecture existe, mais le Bat Ayin fait apparaître une transforma-

tion plus intérieure : le tsadik est capable de discerner, même au sein de la rigueur, une miséricorde qui lui échappe encore. Il ne nie pas la difficulté ; il refuse de penser qu'elle est étrangère à Ashem. Le Rav souligne toutefois que le texte ne s'arrête pas à un changement de perception. Il semble aussi dire que cette émouna et cette confiance peuvent susciter un véritable retournement du din en ra'hamim, une miséricorde qui se manifeste concrètement dans la vie. Il faut garder ces deux niveaux : voir autrement l'épreuve, et espérer que l'épreuve elle-même se transforme.

Ce n'est pas une pensée facile, et surtout pas une formule à jeter au visage de quelqu'un qui souffre. Le Rav ne prétend pas que l'homme connaît les raisons particulières d'une tragédie. Il parle d'un travail de foi que chacun mène sur lui-même, au milieu de ses questions, et non d'un jugement sur la douleur d'autrui. La Guémara (Pessa'him 50a) enseigne qu'aujourd'hui nous distinguons deux bénédictions : « הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב » devant une bonne nouvelle, et « דַּיַּן הָאֱמֶת » devant une mauvaise ; dans le monde futur, dit-elle, tout sera perçu sous le signe du bien. Cela ne signifie pas qu'ici-bas nous voyons déjà ce que le monde futur dévoilera. Nous croyons qu'une unité existe au-delà de ce que nous savons comprendre. Le Rav élargit alors le regard à l'histoire d'Israël : la galout, l'exil, avec ses douleurs et ses obscurités, ne peut être une finalité. Dans le langage de la émouna, elle appartient à un chemin dont la destination est la guéoula, la délivrance, et le rapprochement d'Ashem. Garder cette espérance n'efface aucune larme ; elle refuse seulement de faire de la nuit le dernier mot de l'histoire.

POUR DÉCOUVRIR ASHEM DANS LE MONDE, IL FAUT DÉJÀ LE CHERCHER

Le Bat Ayin introduit ensuite une condition qui empêche de mal comprendre tout ce qui précède : cette contemplation ne peut porter ses fruits chez un homme entièrement vide de Torah et de mitsvot. Il cite la Michna : « אֵין בּוּר יָרֵא חֵטְא » — « Un ignorant ne peut être véritablement attentif à la crainte de la faute » (Avot 2, 5). Il ne s'agit pas d'affirmer que celui qui n'a pas encore étudié serait incapable d'être émerveillé ou de chercher la vérité. Le propos est plus précis : pour percevoir durablement la kedoucha à travers les occupations ordinaires, il faut former son cœur, son discernement et sa sensibilité par l'étude, les mitsvot et le désir de servir Ashem. Sinon, on risque de se tenir devant le même monde et de ne voir que sa surface. C'est bien la difficulté qu'avait soulevée la discussion sur les savants et sur Avraham : la vérité ne s'impose pas simplement parce qu'on possède des connaissances. Elle demande un être humain prêt à la recevoir.

Le Rav reprend également une distinction qu'il a souvent travaillée dans le Shem Mishmouel : la émouna est à la fois le point de départ et, à un autre niveau, l'aboutissement. On commence par la confiance simple, par la fidélité à une vérité transmise, par la témimout. À partir de là, on étudie, on approfondit, on contemple, on acquiert de la 'hokhma. Mais la connaissance la plus haute n'aboutit pas à une autosuffisance de l'esprit ; elle rend possible une simplicité plus profonde encore, parce qu'elle fait mesurer combien la grandeur d'Ashem dépasse ce que nous en avons compris. C'est dans ce sens que le Rav rappelle que le Rambam parle de connaître Ashem, et pas seulement de déclarer qu'on croit en Lui. La première émouna nous met sur le chemin ; la connaissance purifie et élargit notre regard ; puis cette connaissance nous reconduit à une émouna plus haute, moins naïve et plus humble.

Nous arrivons alors à l'une des phrases centrales du Bat Ayin. Celui qui apprend la Torah, accomplit les mitsvot avec une intention sincère et attache son cœur à Ashem devient capable, ensuite, lorsqu'il s'occupe des affaires de ce monde, de reconnaître également une présence de sainteté. Le mot « ensuite » est décisif. Le Rav le traduit dans notre vie : nul besoin d'entreprendre de longs voyages à la recherche d'un spectacle exceptionnel. Il suffit d'entrer dans sa journée avec un regard formé par la Torah. Dans une conversation, une activité professionnelle, une relation familiale, un événement heureux ou une contrariété, quelque chose peut devenir un lieu de rencontre avec Ashem. Cela ne vient pas remplacer le Beth Hamidrach : c'est justement parce que l'homme s'y est nourri qu'il peut faire descendre ce qu'il y a reçu dans le monde où il vit. Le Ciel lui apprend à regarder la terre ; la terre devient, à son tour, un endroit où le Ciel peut être reconnu.

AVRAHAM, KÉTOURA ET L'UNION DE L'ALEPH ET DU TAV

Le Bat Ayin revient maintenant à notre paracha. Lorsqu'Avraham fait jurer Eliézer de chercher une épouse pour Its'hak, il invoque « ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ » — « Ashem, Dieu du Ciel et Dieu de la terre » (Béréchit 24, 3). Pourquoi cette double expression ? Le Bat Ayin y découvre les deux voies que nous venons d'étudier : Elohé haChamaïm, parce qu'Avraham s'est attaché à Ashem par l'étude, les mitsvot et le service relevant du Ciel ; Elohé haArets, parce qu'il a aussi appris à voir Ashem dans les événements, les êtres et les réalités de la terre. Le Rav rappelle la remarque célèbre de Rachi sur quelques versets plus loin : quand Avraham parle du moment où Ashem l'a fait sortir de sa maison paternelle, il dit seulement « ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם » (Béréchit 24, 7), car alors les hommes ne connaissaient pas encore Ashem dans le monde ; par le travail d'Avraham, Son Nom est devenu familier sur terre. Rachi souligne la mission de diffusion d'Avraham ; le Bat Ayin éclaire, à partir de la même différence, les deux dimensions de son propre travail intérieur. Il ne suffit pas de savoir qu'Ashem règne au Ciel : il faut apprendre à vivre avec Lui sur terre.

Le Bat Ayin découvre ensuite ce mouvement dans le tout premier verset de la Torah : « בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ » — « Au commencement, Dieu créa le Ciel et la terre » (Béréchit 1, 1). Si réchit fait allusion à la yirah, les petits mots èt — « אֵת » — deviennent étonnamment importants. Ils sont formés de l'aleph, première lettre de l'alphabet, et du tav, dernière lettre. Dans la lecture du Bat Ayin, l'aleph évoque Aloufo chel olam, le Maître du monde, la source de toute existence ; le tav représente le dernier degré, jusqu'aux réalités les plus basses de notre univers. Le travail de l'homme consiste à les unir : retrouver l'aleph dans le tav, reconnaître la présence du Maître du monde dans le lieu qui paraît le plus éloigné de Lui. Il ne s'agit pas de faire venir Ashem dans un endroit où Il serait absent, puisque rien ne subsiste hors de Sa vitalité ; il s'agit de faire advenir cette présence dans notre conscience, de ne plus vivre comme si la terre était séparée du Ciel.

Le verset précise deux terrains sur lesquels s'accomplit cette union. « אֵת הַשָּׁמַיִם » désigne l'union réalisée dans les choses du Ciel, la Torah et les mitsvot. « וְאֵת הָאָרֶץ » désigne l'union que l'homme réalise ensuite dans les choses de la terre, lorsqu'il travaille, mange, parle, rencontre les autres et traverse les situations de sa vie sans perdre de vue leur source. Le Rav insiste sur cette audace de la hassidout : la seconde tâche ne rend pas la première superflue, mais la première ne dispense pas de la seconde. Quelqu'un pourrait se dire : puisque j'étudie la Torah, pourquoi chercher aussi Ashem dans la nature ou dans mes affaires ? Justement parce que la création elle-même a été faite pour que la conscience d'Ashem atteigne tous les degrés. La Torah n'est pas un refuge destiné à nous soustraire définitivement au monde ; elle nous donne la force et le regard nécessaires pour y faire vivre la kedoucha.

Une autre phrase de la paracha prend alors un sens neuf : « וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וּשְׁמָהּ קְטוּרָה » — « Avraham prit encore une épouse, dont le nom était Kétoura » (Béréchit 25, 1). Pourquoi « vayossef », il ajouta, plutôt que de dire simplement qu'il prit une épouse ? Et pourquoi le nom de Kétoura ? Rachi rapporte l'identification midrachique de Kétoura avec Hagar, que tous les commentateurs n'adoptent pas ; il explique son nom notamment par le parfum de ses actes et par l'idée d'un lien qu'elle avait préservé. Le Bat Ayin propose un autre éclairage, non comme une biographie littérale de ce second mariage, mais comme le langage symbolique d'une étape du service d'Avraham. Vayossef, « il ajouta », désigne ce qui vient en supplément : les activités du monde, secondaires par rapport à l'essentiel que sont la Torah et les mitsvot. Et Kétoura évoque ce qui est kachour, lié, attaché, uni à Ashem. Même ce qui paraît secondaire peut devenir un lieu de devekout, d'attachement au Créateur.

Le Rav Béhar développe cette image : avec Sarah, la vie d'Avraham manifeste tout particulièrement la dimension de sainteté, d'étude et de diffusion de la émouna. Après le décès de Sarah, le récit de Kétoura peut être lu comme le signe d'un prolongement : apporter cette conscience jusque dans la dimension de la terre. Il ne dit pas qu'Avraham aurait attendu cette période pour découvrir Ashem dans la vie concrète ; au contraire, c'était déjà toute sa mission. Il explique que la Torah met ici en lumière une nouvelle facette, une forme d'achèvement. Il faut aussi entendre une nuance importante : « secondaire » n'est pas synonyme de « méprisable ». Le travail, la maison, les besoins et les rencontres ne sont pas l'essentiel à la manière de la Torah, mais ils peuvent s'y attacher. Kétoura n'est donc pas seulement un nom dans une généalogie ; dans le commentaire du Bat Ayin, elle devient le symbole d'un monde relié à sa source.

Et c'est enfin que nous pouvons relire le verset initial sur Sarah. Le Bat Ayin observe que les mots « מֵאָה שָׁנָה », méa chana, « cent ans », ont la même valeur numérique que « אֵת », aleph-tav : méa vaut 46, chana vaut 355, ensemble 401, tout comme aleph (1) et tav (400). Ce calcul n'est pas une guématria ajoutée au cours : il figure expressément dans le texte. Les cent ans de Sarah expriment ainsi l'union du commencement et de la fin, du haut et du bas. Viennent les « וְעֶשְׂרִים שָׁנָה », les vingt ans : vingt s'écrit avec la lettre kaf, dont la forme courbée évoque kafouf, la soumission et l'humilité. Quand l'homme parvient à découvrir Ashem partout, même dans ce qui lui semblait ordinaire, il ne devient pas fier de sa connaissance ; il sent au contraire la grandeur de Celui qui soutient toute chose et sa propre petitesse devant Lui. C'est la hakhna'a, l'effacement de l'ego, l'anava véritable. Le Rav y retrouve la grandeur de Moché Rabbénou : plus il perçoit Ashem, plus il mesure combien il ne s'agit pas de lui.

Reste « וְשֶׁבַע שָׁנִים », les sept années. Le Bat Ayin les rapproche des sept middot inférieures, les qualités à travers lesquelles la vie divine se déploie et qui, chez l'homme, doivent trouver leur juste équilibre : 'hessed, guévoura, tiféret, netsa'h, hod, yessod et malkhout. Le Rav explique que lorsque les qualités humaines se contrarient et se dispersent, il manque une unité ; l'homme peut aimer sans mesure, se montrer sévère sans bonté, agir avec force mais sans direction. Lorsqu'elles se réordonnent dans l'humilité et l'attachement à Ashem, elles deviennent capables d'accueillir une harmonie plus haute. Le Bat Ayin écrit qu'à l'unification des sept qualités d'en bas répond celle des sept qualités d'en haut. C'est le dernier mouvement du cours : la conscience d'Ashem donne naissance à l'humilité, et l'humilité ouvre la voie à une circulation harmonieuse de la bénédiction. Les trois nombres du verset ne sont donc pas trois fragments de la vie de Sarah. Ils dessinent un chemin complet : l'union, la soumission du cœur, puis l'accord de toutes les forces de l'existence.

UNE VIE QUI NE SÉPARE PLUS LE CIEL DE LA TERRE

Le secret de Sarah est peut-être là : elle n'a pas vécu cent vingt-sept années simplement les unes après les autres. Elle a fait de sa vie un lieu où l'aleph pouvait être reconnu jusque dans le tav, où la grandeur d'Ashem conduisait à l'humilité, et où les qualités de l'âme pouvaient s'accorder. Le Rav Béhar nous ramène ainsi à une question très simple, mais qui accompagne chaque journée : où est Ashem dans ce que je suis en train de vivre ? Dans le temps de l'étude, certainement. Dans une mitsva, bien sûr. Mais aussi dans ma respiration, dans mon travail, dans une contrariété, dans une joie, dans une rencontre que je n'avais pas prévue. Le travail ne consiste pas à quitter la terre pour atteindre le Ciel ; il consiste à apprendre, grâce à la Torah, à ne plus voir la terre comme séparée du Ciel. Alors la parole « וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת כֻּלָּם » — « Et Toi, Tu donnes vie à tous » (Né'hémia 9, 6) cesse d'être seulement un verset que l'on récite. Elle devient une manière de respirer, de regarder et de vivre.

Chabbat Chalom שבת שלום

Ce texte est dédié leïlouy nichmat **הילד נתן יוסף בן יהודית** — pour l'élévation de l'âme de l'enfant Nathan Yossef ben Yehoudith.