





© Editions Lichma, Paris - ISBN 978-2-91553-44-7 - Novembre 2019

Tous droits réservés

Ouvrage publié avec
le soutien de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah

Fondation
pour la
Mémoire
de la
Shoah





Réflexions

sur le sens profond de la Torah

Commentaire de la section hebdomadaire du Pentateuque

Rav Moché Botschko

Original hébraïque établi par Yehouda Etsion

Traduction française : Jean-David Hamou

Supervision de la version française : Rav Shaoul David Botschko







TABLE DES MATIÈRES

Lettre du Rav Israël Méïr Lau	13
Préface	15
Sur l'auteur	17
Au seuil des pages	19
Les Parachiot	
Béréchit	
La Création : de la conception à la réalisation	25
Noa'h	
L'énigmatique personnalité de Noé	33
« Certains l'entendent de manière élogieuse »	33
« D'autres l'entendent de manière dépréciative »	34
Misère de la médiocrité	37
Et Noé ouvrit la fenêtre	38
Lekh lékha	
Quel est le chemin ?	43
Éclairages sur le sens littéral des versets	45
Vayéra	
Abraham, incarnation de la bienfaisance	51
Quelles sont les limites de la bienfaisance ?	56
L'énigme de la ligature d'Isaac	59
'Hayé Sarah	
La prière d'Éliézer : une fuite devant ses responsabilités ?	67
Toledot	
Habiter la terre d'Israël : la voix intérieure et le commandement extérieur	73



Rébecca face à Isaac :
comment doit vivre la nation 76

Vayétsé

On ne se fie pas au miracle,
mais on l'aide à s'accomplir 85

Vayichla'h

De la nuit de l'exil à l'aube de la délivrance 87
Ce qui distingue Jacob d'Ésaü, et Israël des autres peuples 89

Vayéchev

Réouven, aîné de la *téchouva* 93

Miqets

Le miracle est à la portée de l'homme 97

Vayigach

« C'est la folie de l'homme qui pervertit sa voie » 101

Vaye'hi

Commencement de la délivrance
et vision de la délivrance 107

Chémot

Éclairages sur le sens littéral des versets 111

De l'introduction au propos principal 111

*Racines de l'exil, prémices de la haine
et naissance du libérateur* 111

« Celui-ci, l'homme Moïse » 112

Au sein de l'obscurité, la foi 114

Mystère au gîte 117

Face à Pharaon 120

Vaéra

Foi des patriarches et foi de Moïse 123

Formation de la foi d'Israël 127

**Bo**

Contrainte et volonté devant la justice divine	131
Années de servitude – des années comptent double	135
L'interdit de consommation du <i>'hamets</i> et la délivrance d'Israël	138
Lève-toi et agis : mange de la <i>matsa</i> .	140
La matsa, avant et après la sortie d'Égypte	142
Du sanctuaire domestique au Temple	144

Bechala'h

La force du chant	147
<i>Le chant, par la force de la foi</i>	147
<i>Le cas d'Ezéchias et le cantique de David</i>	149
<i>Le cantique de l'avenir et la résurrection des morts</i>	150

Yitro

Nous ferons et nous entendrons	153
--------------------------------	-----

Michpatim

Le statut de l'esclave	159
Si Dieu a poussé sa main	160
Loi et justice – différences entre Israël et les nations	165
Car Je n'absoudrai pas le méchant	168

Térouma

Les chérubins, qui étendent leurs ailes	169
Tabernacle et sacrifices	170
« Son regard sur moi est amour »	173

Tetsavé

L'occultation du nom de Moïse : un dévoilement au sein d'une éclipse	177
Perfection et assiduité dans la sainteté	178



Ki tissa

Moïse et Aaron se tiennent sur la brèche	181
Des premières aux secondes tables	183

Vayaqhel-Peqoudé

La construction du tabernacle :	
par le cœur et par l'âme	187
Unité, non uniformité	190
Sanctuaire et Chabbat :	
sanctification de la création	193

Vayiqra

L'intention cachée dans le rituel des sacrifices	197
Les sacrifices comme service de Dieu	198

Tsav

Ceci est la loi de l'holocauste	205
---------------------------------	-----

Chemini

La faute de Nadav et d'Avihou	209
-------------------------------	-----

Tazria'

Le sacrifice de la femme accouchée :	
une offrande particulière	213

Métsora'

L'impureté de la <i>nida</i> et sa purification	
– sainteté du couple	215

A'haré mot

Le rôle du propitiatoire	219
L'expiation de l'homme selon sa faute :	
le taureau d'Aaron et les boucs d'Israël	221
Blanc et or :	
deux parures, pour deux voies de sainteté	222
Le nuage d'encens :	
controverse entre Saducéens et Pharisiens	223



Une aspersion vers le haut, sept vers le bas	224
Trois aspersions dans le sanctuaire, pour une expiation à l'extérieur	225
<i>Aspersion sur le propitiatoire</i>	226
<i>Aspersion sur le voile</i>	226
<i>Aspersion sur l'autel</i>	227
<i>Le bouc envoyé au désert</i>	228
« Et le prêtre sortira » : particularité du service accompli à l'extérieur du Temple	229
« L'espérance d'Israël est l'Éternel » : l'expiation en l'absence du Temple	230
<i>Le dix du septième :</i> élection du mois et choix du jour	231
Qedochim	
La vertu de sainteté au sein du peuple d'Israël	233
Emor	
Complétude et permanence	237
Béhar	
Pourquoi <i>Chémïta</i> et Mont Sinäï figurent-ils côte à côte ?	241
Be'houqotäï	
La loi de rétribution dans la pensée juive	245
Bamidbar	
Quand la qualité tire ses vertus de l'accroissement quantitatif	247
Nasso	
Sens de la bénédiction des <i>cohanim</i>	253
Beha'alotekha	
Structure de la <i>ménora</i>	259





La prophétie « extérieure » d'Eldad et de Médad	260
Chéla'h lékha	
La faute des explorateurs	263
Qora'h	
La colère de Moïse	269
Le reniement de Qora'h	271
La faute des grands personnages	275
'Houqat	
Moïse a-t-il fauté aux eaux de Mériba ?	279
Balaq	
Bénédictio et malédiction, par la force de l'âme	287
L'école de Balaam face à l'héritage d'Abraham	292
Balaam, annonciateur du roi messie	295
Pin'has	
Ce qui différencie Moïse de Pin'has	297
De Moïse à Josué	304
Sacrifices perpétuels et sacrifices additionnels des jours de fête	307
Un bouc expiatoire pour l'Éternel	312
Matot-Mass'é	
La force du vœu	315
Le versant oriental du Jourdain, face à la terre sainte	316
Devarim	
La force locutoire de Moïse : d'où procédait-elle ?	319
Relation de Moïse à la faute des explorateurs	321





Vaet'hanan	
Jusqu'ou va la force de la prière	325
'Éqev	
Ce qu'attend de nous l'Éternel	331
Reéh	
L'amour de Dieu : jusqu'ou ?	333
Chofétim	
Roi et royauté en Israël	337
Ki-tétsé	
Se porter en défense : jusqu'à quel point ?	339
Ki-tavo	
Ce qui distingue Israël des autres peuples	343
<i>Miqra bikourim</i> :	
la lecture faite pendant l'offrande des prémices	350
Nitsavim	
Comment Israël perdurera	353
Savoir, libre arbitre et essence de la vie	355
Vayélekh	
Le chant de la Torah	361
Haazinou	
L'Éternel est juste	367
Vé Zot habérahka	
La bénédiction de Joseph :	
préparation à la pleine délivrance	371
Conclusion de la Torah	
par les bénédictions de Moïse	374







LETTRE DU RAV ISRAËL MÉÏR LAU

**Grand-Rabbin de Tel Aviv,
ancien Grand-Rabbin d'Israël (1993-2003)**

Avec l'aide du Ciel, le 23 *Tichri* 5762 / 10 octobre 2002

À l'attention du Rav, le *gaon* Moché Botschko – qu'il jouisse de bons et longs jours –, Directeur spirituel de la Yéchiva Hékhhal Elyahou

Kokhav Yaakov 90622

Paix et bénédiction,

C'est avec joie et délectation que j'ai reçu le livre *Héguioné Moché*, fruit de votre labeur. La première partie s'intitule *Sur le sens profond de la Torah* – réflexions sur les *parachiot* du Pentateuque. La deuxième partie a pour titre *Sur les fêtes d'Israël et leur sens* ; elle porte bien son nom, et suit le cycle de l'année et des fêtes juives. La troisième partie est consacrée aux *Problèmes de notre temps* – *articles et lettres*.

Bien que ces trois parties traitent de sujets différents, un point commun les rassemble : l'amour d'Israël, et en particulier l'amour de la *terre d'Israël*, est le socle sur lequel reposent ces paroles. Ces notions ne sont pas que théorie, elles sont vérifiées par les faits ; cela, par le transfert même de ce joyau qu'est la Yéchiva Ets 'Haïm, de Montreux en Suisse, à la terre d'Israël. En cela, une nouvelle pierre sera apportée à la délivrance d'Israël, comme le suggèrent nos sages : « Les synagogues et les maisons d'étude de Babylonie sont destinées à être établies en terre d'Israël, comme il est dit : “Comme le Thabor parmi les monts et comme le Carmel, par la mer il viendra¹” (JR 46, 18). Or ne devons-nous pas le déduire a fortiori ? Si le Thabor et le Carmel, qui ne vinrent apprendre la Torah que ponctuellement, sont fixés en terre d'Israël, les synagogues et les maisons d'étude, où l'on récite et

1. Le sens littéral du verset pourrait être : de même que le Thabor et le Carmel sont bien établis parmi les monts, ainsi est-il fermement établi que l'armée de Babylone marchera, par voie maritime, contre l'Égypte. Mais selon la lecture midrachique de ce verset, ce sont ces deux monts eux-mêmes qui, miraculeusement, traversèrent la mer pour être présents lors du don de la Torah. (Sauf mention spéciale, les notes sont celles du traducteur.)





où l'on enseigne la Torah de manière permanente, à combien plus forte raison ! » (MÉGUILA 29A).

La Torah que l'on apprend en Erets Israël diffère de celle que l'on apprend en diaspora, car « l'air de la terre d'Israël rend sage¹ ». Dans la dernière période, tandis que débute la fin manifeste des temps, les multitudes de la maison d'Israël reviennent, comme des colombes en leur cache, dans le giron de la terre d'Israël, héritage des patriarches. À nos yeux, s'accomplissent les paroles des prophètes, et de même que l'aube se lève, ainsi avons-nous mérité de voir poindre le bourgeon de la renaissance du pays. La terre haletante s'est transformée en jardin florissant. À ma grande joie, l'étude de la Torah en terre d'Israël redouble, elle aussi, de succès ; *la voix de la Torah se fait entendre dans notre pays*².

Que Dieu fasse que ce livre trouve sa place sur la table des rois (or « qui est appelé roi ? ce sont nos maîtres ! »), comme il sied à son haut rang. Que son honorable auteur mérite de poursuivre ses entreprises en faveur de la grandeur et de la gloire de la Torah.

En vous bénissant de tout cœur,

Israël Méïr Lau
Grand-Rabbin d'Israël

1. *Baba Batra* 158b.

2. Référence à Ct 2, 12 : « La voix de la tourterelle se fait entendre dans notre pays ». Jeu de mot entre *tor* (tourterelle) et *Torah*.





PRÉFACE

Rav Shaoul David Botschko

De tous ses écrits, le *Héguioné Moché* est l'œuvre majeure que nous ait laissée mon père, le Rabbin Moshé Botschko (1917-2010).

Il dirigea pendant de longues années la Yéchiva de Montreux, qu'il transféra plus tard en Israël, à Jérusalem, puis à Kokhav Yaakov où elle est toujours établie. Dans cette Yéchiva, les étudiants allient l'étude de la Thora et le service militaire.

Cette réunion de deux activités de prime abord si contrastées est caractéristique de la personnalité du Rav Botschko. Un des thèmes essentiels de son enseignement, que l'on retrouve dans toute son œuvre et en particulier dans cet ouvrage, est l'harmonie ; harmonie entre études et service national, entre vie religieuse et travail professionnel, harmonie au sein du couple. C'est aussi, dans des sphères plus profondes, l'harmonie entre la stricte justice et la miséricorde. L'ouvrage comporte, dans sa version originale hébraïque, trois parties, dont seule la première, consacrée au Pentateuque, est ici proposée au public francophone (les deux autres sont, comme l'indique l'auteur dans son introduction, respectivement consacrées aux fêtes du calendrier juif et à l'examen de grands problèmes contemporains). Cette première partie se présente sous la forme de commentaires de la péricope (*paracha*) hebdomadaire ; mais elle constitue en réalité une *présentation du judaïsme*, de sa philosophie, de ses valeurs et de son éthique.

L'auteur cherche, de manière récurrente, à comprendre l'essence de l'homme, sa faiblesse, la notion de faute, nécessaire pour exister, et l'aspiration à la sainteté. Il s'intéresse vivement aux problèmes posés par les relations humaines, et puise dans les conflits dont la Torah fait le récit des enseignements essentiels, sur la nécessité de comprendre les différences des êtres. Passant de l'individuel au collectif, il explique en quoi consiste l'élection d'Israël, ainsi que la place prépondérante de la terre d'Israël dans la Torah.





C'est aussi un ouvrage plein d'humanité que ces *Méditations de Moché*, qui montrent du judaïsme un visage rayonnant ; non celui d'une religion de mortification, mais bien d'une voie vivifiante, où la saine joie est constamment présente.

L'auteur étudie les passages les plus difficiles du Pentateuque, et offre des clés pour les comprendre : la faute d'Adam, le crime de Caïn, la ligature d'Isaac, le reproche de Dieu à Moïse.

Le sens des *mitsvot* est également très présent dans ce commentaire. À l'instar de la Cabale, l'auteur ne voit pas dans les commandements de simples signes ou symboles ; à ses yeux, elles ont toutes une valeur intrinsèque.

On rencontre dans son livre une réflexion logique, mais qui n'est jamais séparée d'un souffle, d'une haute spiritualité. Harmonie, disions-nous ; et c'est en effet l'harmonie qui règne ici, entre l'intelligence analytique et le sentiment religieux le plus profond.

Ce livre apporte des réponses à des questions de première importance, comme le rôle de l'homme face à l'intervention divine, sa liberté, et sa faculté de choix face à la toute-puissance divine.

Dans sa version originale, cet ouvrage fut publié pour la première fois en 2001 ; il a connu deux rééditions depuis lors.

Nous avons entrepris sa traduction, car nous pensons qu'il permettra de faire connaître aux lecteurs de langue française un judaïsme que beaucoup ne connaissent pas ; judaïsme caractérisé, précisément, par cette harmonie entre authenticité et ouverture, cette possibilité d'allier le cœur et l'esprit. Grâce à une expression à la fois compréhensible et profonde, ce livre contribuera à faire aimer le judaïsme et se rapprocher de Dieu.

Kokhav Yaakov, *Roch 'Hodech Iyar* 5779 (6 mai 2019)





SUR L'AUTEUR

Le Rav Moché Botschko naquit en Suisse, en l'an 5677 (1917), du Rav Yera'hmiel Elyahou et de Rivka, née Sternbuch, que leur souvenir soit béni à jamais.

Son père était né en Lituanie, où il avait étudié à la Yéchiva de Grodno et à celle de Novardhok. Il grandit dans l'étude de la Torah, acquit la réputation de *'ilouï* (prodige), et servit ensuite comme Rabbin d'une des villes de Lituanie. Avant la Première guerre mondiale, il arriva en Suisse, où il épousa Rivka Sternbuch, née d'une famille hassidique connue pour la bienfaisance exceptionnelle qui se prodiguait en ses demeures.

En 5687 (1927), le Rav Yera'hmiel Elyahou fonda la Yéchiva, institut des hautes études talmudiques de Montreux, sur le lac de Genève, et en fut le directeur spirituel (*Roch Yéchiva*) jusqu'à son dernier jour. Pour sustenter son foyer, il dirigeait une petite entreprise avec son épouse, mais il consacrait la majorité de son temps à la Yéchiva, en y étudiant et en y délivrant un enseignement de haut niveau, assorti d'une formation morale approfondie. La Yéchiva de Montreux, qui était pratiquement la seule d'Europe occidentale à ses débuts, eut le mérite, au cours des années, de former des élèves par milliers.

Moché, fils du Rav Yera'hmiel Elyahou et auteur du présent livre, fut lui aussi familier de la Yéchiva, y étudia et y grandit ; il fut ordonné Rabbin dans sa jeunesse. Comme son père, il dirigea une petite entreprise commerciale, avec sa sœur, partageant son temps entre l'étude de la Torah et la direction de ce commerce.

En l'an 5716 (1956), son père, Rav Yera'hmiel Elyahou, mourut ; alors, Rav Moché fut appelé à assurer la direction de la Yéchiva. La figure de son père et celle de sa mère, dont l'effort au service de la Torah et de la bienfaisance avait été prodigieux, lui servirent d'exemple ; et c'est ainsi que le Rav Moché porta sur ses épaules la fonction de *Roch Yéchiva*, en donnant cours et homélies suivant un ordre invariable.





En 5745 (1985), la Yéchiva *monta*, avec ses maîtres et ses étudiants, en Erets Israël ; elle y devint *yéchivat hesder*¹, et prit le nom de son fondateur : Hékhhal Elyahou (« le palais d'Elyahou »).

À ses débuts en Israël, la Yéchiva avait ses activités à Jérusalem ; puis elle s'installa dans le village de Kokhav Yaakov, sis dans la région de Binyamin. Le fils du Rav Moché, le Rav Shaoul David – qu'il jouisse de bons et longs jours –, qui avait fondé et dirigé une Yéchiva en France (Paris), s'établit à son tour en Erets Israël, pour y aider son père. Le temps passant, le Rav Moché demanda à son fils de prendre la tête de la Yéchiva Hékhhal Elyahou. Aujourd'hui, le Rav Shaoul David remplit cette mission, et a le mérite d'œuvrer pour la plus grande gloire de la Torah, à la satisfaction de son père².

Le Rav Moché, auteur de ce livre, n'a pas abandonné la Yéchiva, lieu même de sa vitalité. Il se rend régulièrement de son domicile de Jérusalem à Kokhav Yaakov, pour y étudier et y enseigner.

Yehouda Etsion

1. Yéchiva sous contrat avec l'État, et dans le cadre de laquelle les étudiants font aussi leur service militaire.

2. Le Rav Moché Botschko quitta ce monde le 9 *Tichri* 5771, 17 septembre 2010.





AU SEUIL DES PAGES

*Quant à moi, par ta grâce abondante,
je viendrai en Ta Maison.*

(PSAUME 5, 8)

Je rends grâce à Dieu qui, dans sa bonté, m'a permis de naître et de grandir auprès de mes parents, mon père, le Rav Yera'hmiel Elyahou Botschko – que la mémoire du juste soit bénie – ma mère, la Rabbanite Sarah Rivka – que la paix soit sur elle ; ils furent envoyés du Ciel pour servir d'exemple à leur génération, afin de pérenniser une vie de Torah sur la terre égarée d'Europe occidentale. Par leurs actions et par toutes leurs voies, par leur souci d'autrui sur les plans matériel et spirituel, mes parents ont sanctifié le nom divin, tous les jours de leur vie. Tout cela, nous nous en sommes imprégnés, nous leurs enfants, et ils furent un modèle pour nous, tandis qu'ils nous éduquaient dans la voie de la Torah et de la bienfaisance.

Dès mon enfance, j'eus la chance de grandir au sein d'une Yéchiva, la Yéchiva Ets 'Haïm de Montreux, que mon père avait fondée et qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Je puis dire que, de ma jeunesse jusqu'à ce jour, la Yéchiva fut pour moi une sorte de seconde maison : c'est là que je grandis, là que je priai, que j'étudiai, et c'est là encore que j'enseignai.

Je dois encore exprimer ma reconnaissance envers Dieu pour m'avoir donné le mérite de fonder un foyer avec une femme d'exception, Hélène (Tova Elka), fille du Rav et docteur Ye'hezkel Epstein, de mémoire bénie, qui dirigeait le séminaire rabbinique d'Angleterre. Avec elle, j'ai pu fonder une famille bénie – un fils et quatre filles, qui tous ont fondé à leur tour, avec l'aide du Ciel, leur propre et beau foyer. Je dois louer et bénir ma chère épouse, qui s'est tenue à mes côtés chaque jour, et m'a aidé en tout ce qui m'était nécessaire, dans la direction de la Yéchiva comme dans la rédaction du présent livre. Non seulement elle a élevé notre famille – tout ce bien lui étant imputable – mais je lui sais gré de tout cœur des merveilleux liens, remplis d'amour et d'affection, qu'elle a su entretenir avec nos enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants, eux et leurs familles ; de sorte que nous tous sommes devenus une seule et même famille, unie par l'amour.



Une mention particulière revient à mon fils unique, le Rav Shaoul David Yehouda, qui a fondé une Yéchiva à Paris, puis est monté en Erets Israël pour m'assister. Il a pris sur ses épaules l'effort qu'implique notre Yéchiva, avant d'en assurer la direction. Mon cher fils a grandement agi, étudié et enseigné, tant selon la voie de la *béqiout*¹ que selon celle du *'iyoun*², animé d'un raisonnement droit. C'est lui qui s'est tenu à mes côtés pour rédiger ce livre, grâce à ses remarques et conseils, qui furent extrêmement importants.

Quelques mots sur ce livre, que l'Éternel, dans sa grâce, m'a fait mériter de faire paraître. Il me faut insister sur le fait que les articles ici rassemblés – à l'exception de ceux qui constituent la troisième partie de l'ouvrage³ – n'ont pas été écrits dès l'abord, pour être imprimés dans un livre. Tous ces enseignements sont d'abord oraux ; il m'a été donné de les prononcer à la Yéchiva, devant ses étudiants, généralement le Chabbat, entre les offices de *Min'ha* et de *Ma'ariv*, comme c'est l'usage, ou les soirs de fête, ainsi qu'à *Roch Hachana*, avant la sonnerie du *chofar*. Ces miennes paroles, je les reportais, à l'issue de ces jours saints, sur les pages de cahiers, afin de m'en souvenir.

Généralement, mon intention n'était pas de prononcer quelque « beau discours », ni de subtils développements ; j'ai toujours essayé d'approfondir ma réflexion et de comprendre ce qu'était l'intention profonde des versets, quel était le propos du texte. La méditation profonde des récits de nos sages, de mémoire bénie⁴, ou des versets bibliques eux-mêmes, voilà ce que j'ai voulu exposer dans ces paroles. Bien entendu, je n'aurai pas la prétention de dire que j'ai certainement touché à la vérité, et il est évident que chaque verset, chaque mot, possède soixante-dix facettes. Malgré cela, je me suis efforcé de parvenir au sentiment que, en effet, tel est bien d'après moi l'intention de la Torah, tel est le message que le verset me délivre,

1. Étude générale des textes, en particulier talmudiques, destinée à en maîtriser la chaîne et la trame.
2. Étude approfondie des textes et de leurs commentaires.
3. Dans sa version originale hébraïque, ce livre comporte trois parties, comme le Rav Shaoul David Botschko l'a indiqué dans sa préface, et comme l'auteur l'indiquera lui-même dans la suite de cette introduction. Seule la première partie, relative aux sections hebdomadaires de la Torah, est proposée en traduction française dans le présent volume.
4. Les sages du Talmud et du *Midrach*.

et que je me propose de transmettre à mes élèves. Ces paroles, j'ai tenté, comme je le disais, de les reporter par écrit, et je prie l'Éternel pour qu'il m'aide à atteindre la vérité de la Torah.

Le livre est divisé en trois parties : la première (qui est à mon avis la principale) est consacrée aux *parachiot* (sections hebdomadaires) de la Torah ; j'ai tenté, autant que je l'ai pu, d'y cerner le sens profond des versets choisis ; la deuxième partie aborde les fêtes d'Israël ; des articles sur Yom Ha'atsmaout (jour de l'indépendance de l'État d'Israël) et sur Yom Yerouchalaïm (jour de la libération de Jérusalem) y sont inclus ; la troisième partie traite de sujets qui étaient, et sont toujours, d'actualité en Israël, et à propos desquels j'ai eu à cœur d'exprimer mon opinion de manière claire, face aux doutes et aux hésitations qui se rencontrent également au sein des milieux religieux.

Et maintenant, au soir de ma vie, j'ai pensé qu'il valait peut-être la peine de rassembler et d'imprimer ces paroles. Aussi ai-je demandé à Yehouda Etsion d'assurer la rédaction finale des textes manuscrits figurant sur les différents cahiers, quand il les trouverait dignes d'être imprimés. Avec son formidable talent, il a reformulé ces paroles dans un style harmonieux et limpide, style qui donne au contenu un esprit vivant, car il est agréable à lire et profond pour l'esprit. Dans la dernière partie de l'ouvrage sont reproduits, avec de menues variations de style, des propos qui avaient déjà paru auparavant, propos généraux et positions de principe sur des thèmes contemporains, de même que quelques extraits de correspondance qui ont, au-delà de leur époque même, quelque importance.

Je prie l'Éternel pour que ces paroles soient agréées par leurs lecteurs, et pour qu'elles constituent une strate supplémentaire dans l'édification de l'esprit d'Israël, pour la plus grande gloire de la Torah.

Moché Botschko

*Ville sainte de Jérusalem,
puisse-t-elle être reconstruite bientôt et de nos jours, amen ;
été 5761 (2001)*





LES PARACHIOT







BÉRÉCHIT

(GN 1, 1 – 6, 8)

LA CRÉATION : DE LA CONCEPTION À LA RÉALISATION

La *paracha* de *Béréchit* est obscure. Tout le thème du jardin d'Éden, avec la longue description qui en est faite, reste opaque, impénétrable, et relève d'un monde qui n'est pas le nôtre. De même que la Torah ne parle pas explicitement du monde futur, car « jamais œil humain ne le vit¹ » – au même titre que l'on ne saurait décrire une couleur à un aveugle – de même est-il impossible d'expliquer par des mots l'essence du jardin d'Éden. Il se situe tout entier au-delà de notre compréhension. Du reste, tout le dictionnaire, tout le langage, ne reposent-ils pas sur les notions de notre monde connu ?

Malgré cela, il nous incombe de tenter de comprendre *quelle idée* exprime le récit d'une réalité antérieure à l'expulsion de l'homme de l'Éden.

De même, la grande question est de savoir pourquoi l'Éternel a interdit à l'homme de goûter le fruit capable de lui permettre la « connaissance du bien et du mal » : qu'y a-t-il de mal à cette connaissance, et pourquoi cela est-il passible de mort ?

Si l'on examine certains textes du *Midrach* (cités, dans leur majorité, par Rachi), on trouve l'idée étrange selon laquelle la Création ne fut pas réalisée suivant l'intention initiale du Créateur :

1. Il est d'abord écrit : « Au commencement *Dieu* créa... » (GN 1, 1)² ; par la suite, on trouve : « Le jour où *l'Éternel Dieu* fit la terre et le ciel » (IBID. 2, 4)³ : cette variation fait dire aux maîtres du *Midrach* que le Saint-béni-soit-Il voulut créer le monde par le seul effet de l'attribut de rigueur ; puis, voyant que le monde ne pourrait subsister ainsi, Il y associa l'attribut de miséricorde.

1. Is 64, 3.

2. Le nom divin qui apparaît dans le verset est Elohim. Les sages du *Midrach* associent ce nom à l'attribut divin de rigueur, de stricte justice (*midat ha-din*).

3. Le verset cite deux noms divins : le tétragramme (YHWH), traditionnellement associé à l'attribut de grâce et d'amour (*midat ha-'Hessed*), et Elohim.



2. La terre fut maudite¹ parce qu'elle aussi transgressa l'ordre divin. Dieu avait ordonné que la terre produisit des « arbres-fruits » (GN 1, 11)², c'est-à-dire que le goût de l'arbre fût semblable à celui du fruit ; or la terre ne produisit pas cela, mais bien des « arbres *portant fruit* » (IBID., VERSET 12)³ ». Cet écart doit être expliqué.
3. Il est d'abord écrit : « Les *deux grands* luminaires » ; ensuite : « Le grand luminaire... et le petit luminaire » (GN 1, 16), ce que le *Midrach* élabore : « La lune dit : "Il est impossible que deux rois disposent de la même couronne." Le Saint-béni-soit-Il lui dit : "Va, amoindris-toi." » Cela non plus n'est guère compréhensible.
4. Chamaï enseigne : « Les cieux furent créés en premier, ainsi qu'il est dit : "Au commencement, Dieu créa le ciel..." » ; Hillel enseigne : « C'est la terre qui fut créée la première, ainsi qu'il est dit : "le jour où l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel." » Rabbi Tanhouma dit : « Tous deux ont raison : s'agissant de la Création proprement dite (*bria*), le ciel précéda la terre ; s'agissant de son perfectionnement (*chikhloul*), c'est la terre qui précéda le ciel. »
5. Lorsque le Saint-béni-soit-Il créa le premier homme, « Il le fit à l'état brut⁴, s'étendant d'un bout à l'autre du monde » (GN RABBA 8, 1). La présence de l'homme remplissait véritablement tout l'univers ; or par la suite, il lui est dit : « Le moustique te précéda⁵ ».
6. Rabbi Abahou a dit : « Cela⁶ nous apprend que le Saint-béni-soit-Il créait des mondes et les détruisait, jusqu'à ce qu'il créât ceux-ci. Il dit alors : "Ceux-ci conviennent" » (GN RABBA 9, 2).

1. Gn 3, 17.

2. « Que la terre produise... des arbres fruitiers portant fruit (*'Ets peri ossé peri*) selon leur espèce... », ce que le *Midrach* entend littéralement : « *arbre-fruit* faisant fruit ».

3. « La terre produisit... des arbres faisant fruit (*'Ets ossé peri*) ».

4. Golem : état premier, ébauché, encore informe.

5. *Sanhédrin* 38a : « Pourquoi l'homme fut-il créé à la veille de Chabbat ? [...] Afin que, s'il s'enorgueillissait, il lui fût rappelé que le moustique le précéda dans l'ordre de la Création. »

6. Rabbi Abahou commente le verset : « Dieu vit tout ce qu'Il avait fait, et voici : cela était très bon » (Gn 1, 31). Cette formulation suggère l'idée de mondes créés avant le nôtre



7. Par la lumière que le Saint-béni-soit-Il avait créée le premier jour, l'homme pouvait contempler le monde d'une extrémité à l'autre. Quand le Saint-béni-soit-Il regarda la génération du Déluge et celle de la Tour de Babel, dont les actions étaient corrompues, Il enfouit cette lumière primordiale et la tint en réserve pour les justes, aux temps à venir.

Tous ces extraits du *Midrach* montrent nettement qu'il y eut un changement essentiel dans le processus de la Création, et qu'elle ne se réalisa pas suivant sa conception initiale.

Il semble donc que le mode de création de la terre et de ses habitants fut le lieu d'un délicat dilemme : le monde sera-t-il créé avec une pleine capacité de faire le mal, quitte à être détruit si le mal l'emporte, ou bien faut-il créer l'homme de manière telle que lui apparaisse immédiatement ce qu'est le bien ? Partant, il choisirait le bien et n'éprouverait aucun désir de faire le mal. L'homme serait alors une sorte d'ange terrestre, mais ses bonnes actions n'auraient pas lieu d'être louées, car ne serait-il pas contraint de les accomplir, comme un arbre produisant ses fruits, conformément à sa nature ? C'est seulement dans le cas où il lui est donné la possibilité de faire le mal, et où, de par sa propre volonté, il parvient à la connaissance véritable et choisit le bien, que ses bonnes actions auront une valeur. Certes, il y a là un danger, car il se peut que l'homme se rebelle au contraire, choisisse le mal, et ruine ainsi le monde entier.

Or l'Éternel décida de créer le monde à ce risque : il vaut la peine que vivent mille impies pour qu'apparaisse un seul juste. Mais d'un autre côté, nous tenons pour principe que « ce n'est pas de la bouche du Très-haut que viennent les maux¹ » ; Dieu ne voulut point être tenu responsable de tout le mal qui règne dans le monde. Comment Celui qui est tout bien et toute droiture peut-Il créer une réalité incluant le mal ? N'est-il pas à craindre que la création de l'homme n'entraîne le monde dans une terrible catastrophe ?

(soit en raison de l'inclusion du mot *tout*, qui laisse entendre que la Création de notre monde est elle-même l'aboutissement d'une suite de créations antérieures, soit parce que l'adverbe intensif *très*, dans « cela était très bon », laisse entendre que de *moins bons* mondes précédèrent celui-ci).

1. Lam 3, 38.



Il est permis d'avancer que, en la circonstance, Dieu choisit un stratagème. Ce n'est pas Lui-même qui décida de confier le libre-arbitre à l'homme : Il transmet cette autorité – *la clé donnant accès au libre-arbitre* – au choix de l'homme même. « Ce n'est pas de la bouche du Très-haut que viennent les maux » : Lui, pour sa part, a créé un monde entièrement bon ; un monde si bon qu'il est capable de subsister, quand bien même la stricte justice s'exercerait exclusivement ; un monde où le goût de l'arbre équivaut à celui du fruit, où tous les éléments de la Création sont accordés en une pleine harmonie ; un monde où le soleil et la lune rayonnent d'une même lumière, celle des six jours de la Genèse, réservée aux justes. Dans ce monde de bien, le Saint-béni-soit-Il plaça l'homme devant un choix : « Tu pourras jouir de chaque arbre du jardin ; par cela, tu vivras perpétuellement, dans l'harmonie universelle à laquelle tu prendras part. Cependant, de l'arbre de la *connaissance* du bien et du mal, c'est-à-dire celui par lequel tu pourras aimer le bien ou le mal et disposer du libre-arbitre, il ne convient pas que tu manges – et cela est dit sur le mode du conseil –, de crainte que tu ne meures. » L'homme est ainsi mis en garde : « Si tu en manges, ta faculté de choix risque de te conduire, précisément, à l'attraction du mal, et tu risques d'amener la catastrophe sur le monde entier. »

Adam a donc été tenu de choisir, et c'est lui qui, avec le conseil de sa femme, a choisi : il voulut être un homme et non un ange ; « Je disais : vous êtes des anges, vous tous, des fils du Très-haut. Mais comme des hommes vous mourrez » (Ps 82, 6-7). L'homme décide donc ici de prendre ce risque, comme le Saint-béni-soit-Il avait Lui-même pris un risque en créant l'homme : s'il ne le créait pas, afin d'empêcher la survenance du mal, les justes n'existeraient pas non plus. La seule possibilité pour que les justes parvinssent à l'existence, était que les impies pussent vivre eux-mêmes ; pour cela, il fallait adjoindre l'attribut de miséricorde à celui de stricte justice.

Bien sûr, toute la Création en fut changée. Ce n'était plus la Création parfaite et harmonieuse ; le goût de l'arbre n'était plus semblable à celui du fruit, et, la nuit, seule la lumière de la lune, le petit luminaire, apparaissait désormais.



L'« intrigue » conçue par Dieu consista donc à imputer à l'homme la responsabilité de tout le mal qui est au monde, comme le disent nos sages, de mémoire bénie, dans le *Midrach* (TAN'HOUMA, VAYÉCHEV 4) : « C'est une trame¹ dont Il fit dépendre de l'homme la réalisation, de sorte que l'homme fût celui qui introduit la mort dans le monde, ainsi qu'il est dit : "Car du jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement" (GN 2, 17). » En effet, tout ce que Dieu créa était, *sur le plan divin* – si l'on peut s'exprimer ainsi –, parfait ; seul l'homme, par l'exercice de son libre-arbitre, corrompit la Création. Toutefois, malgré cela, il valait la peine de créer le monde, en vue des justes qui descendraient d'Adam, et en vue du repentir (*téchouva*), dont la possibilité demeure. Nous devons en effet comprendre ceci : la Création du monde et de l'homme tels qu'ils furent initialement conçus, dans leur plénitude et leur absence de tout défaut, est celle qui porte l'idéal de perfection, en tant que point de départ et qu'aboutissement, dont le défi constant se dresse devant nous : il nous appartient de revenir à elle, de nous rapprocher d'elle autant que nous le pouvons. Ainsi, dès le commencement de la Création, fut institué le « joug de la *téchouva*² » ; l'on peut même dire que le principe même de la *téchouva*, l'appel de Dieu à l'homme, précéda l'œuvre de la Création, comme le dit Rabbi Abahou bar Ze'ira (*Midrach* TÉHILIM SUR PS 90) : « Grande est la *téchouva*, qui précéda la Création du monde. Qu'était-ce alors que la *téchouva* ? C'était une voix céleste qui proclamait : "Revenez, fils de l'homme." »

Nous pouvons à présent comprendre que, dans l'ordre de la Création, le ciel fut créé d'abord : c'est que la terre elle-même avait statut céleste ; mais dans l'ordre du perfectionnement, c'est-à-dire de l'action pratique, c'est la terre qui fut créée la première ; en d'autres termes : elle fut créée avec tous ses manques. Alors le Saint-bénédict-Il y associa l'attribut de miséricorde, comme il est dit : « Le jour où l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel ».

1. *Alila* : litt. « action prodigieuse » (cf. Ps 66, 5) ; dans le *Midrach*, le mot désigne une intrigue, dans le sens de *trame événementielle*. Ici, le scénario est conçu par Dieu de façon telle que sa réalisation soit provoquée par l'homme. Celui-ci n'y est pourtant pas contraint : nous l'avons vu, le choix de rester dans la contemplation édénique ou d'initier la roue de l'histoire est remis entre ses mains.

2. Cf. *Mo'ed Qatan* 16b.



Un autre point obscur de notre *paracha* peut s'expliquer à la lumière de ce principe : à la fin du chapitre 2, il est dit : « L'Éternel façonna le côté qu'Il avait pris à l'homme, et en fit une femme. [...] L'homme dit [...] : "Celle-ci sera appelée femme (*icha*), car c'est de l'homme (*ich*) qu'elle fut prise." » Avant cela, il est écrit : « Selon telle appellation que donnerait l'homme à chaque espèce animée, tel serait son nom. » Après tout le récit de la faute et de sa punition, le texte conclut : « L'homme appela sa femme Eve (*'Hava*), car elle était la mère de tout vivant (*'Hai*)¹. » Pourquoi donc Adam donna-t-il à sa femme un nom particulier après la faute, alors qu'il lui avait déjà attribué, auparavant, le nom général d'*icha* (femme) ?

Nous devons comprendre qu'il existe deux types de noms. Lorsque Adam donna leurs noms aux animaux, il ne s'agissait pas là de noms particuliers à chaque animal, mais de la qualification de toute l'espèce. Tous les membres de la race chevaline s'appellent *cheval*, car le cheval isolé n'a pas d'individualité. Avant la faute, en l'absence du libre-arbitre, l'homme connaissait la pure vérité et ressemblait à un ange – suivant la formule du psalmiste : « Je disais : vous êtes des anges » ; alors, quand bien même les hommes eussent été des myriades, ils se fussent tous ressemblé l'un l'autre, et aucun n'eût possédé son nom propre. Tout homme se fût appelé *ich*, toute femme *icha*. Après la faute, en revanche, et après que l'homme eut été doté du libre-arbitre, de même que le visage de l'homme ne ressemble point à celui de son prochain, de même leurs pensées diffèrent ; dès lors, il convenait à chacun d'avoir son nom propre, particulier. C'est pourquoi Adam appela alors sa femme selon son nom propre, Eve, car par le choix qu'elle fit d'endosser le libre-arbitre, elle devint véritablement la mère de tout vivant, celle de chaque individu, chacun de ses descendants ayant vocation à être appelé selon son nom, propre à lui seul.

1. 13 *'Hava* et *'Hai* sont bâtis sur des racines proches, ה.ו.ה et ה.י.ה signifiant toutes deux *vivre* (le ו et le י sont parfois interchangeables).



CAÏN ET ABEL : POUR COMPRENDRE LES CIRCONSTANCES DU MEURTRE

Il est difficile de comprendre pourquoi la Torah amorce la chronique de l'humanité par le récit d'une totale injustice : le meurtre d'Abel le juste par Caïn l'impie. Peut-être est-ce pour nous faire sentir combien rapidement s'accomplit la menace divine contre Adam, père de ces deux fils et ancêtre des générations suivantes : « Car du jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement » (GN 2, 17). Adam prend à présent conscience, devant le corps de son fils tué, que son libre choix en direction du bien ou du mal risque d'éveiller, envers les justes eux-mêmes, le décret de mort.

Cependant, il nous faut peut-être examiner plus attentivement les propos de Caïn. Alors, nous découvrirons une possibilité toute différente d'interprétation du texte. Il se peut qu'Abel – bien que son offrande à Dieu fût choisie parmi les premiers-nés de son troupeau et ses parties grasses, et bien que Dieu l'eût agréé, lui et son offrande – ne fût pas un juste parfait. Il se peut que, d'un certain point de vue, il fût lui-même responsable de sa chute, et que s'il avait été autre, et s'était conduit autrement, ses relations avec Caïn ne se fussent pas détériorées à un point tel, jusqu'au meurtre commis aux champs.

Le texte relate les événements de façon lacunaire : « Caïn parla¹ à Abel son frère ; et il advint, comme ils étaient aux champs, que Caïn se leva contre Abel, son frère, et le tua » (IBID. 4, 8). La question que se posent les commentateurs est bien connue : que dit réellement Caïn à Abel, et pourquoi le texte rapporte-t-il qu'il *parla*, sans préciser ce qu'il dit ?

Il semble qu'il faille comprendre les choses ainsi : après que le Saint-béni-soit-Il eut agréé l'offrande d'Abel et non la sienne, Caïn se sentit dépité : « Caïn en conçut une grande affliction, et son visage fut abattu » (VERSET 5). Alors il chercha un sentier vers le cœur de son frère : peut-être Abel pourrait-il le guider ? Peut-être lui expliquerait-il le secret du service divin, et lui dirait-il pourquoi Dieu n'agréa

1. Littéralement : « Caïn *dit* à Abel son frère. »





que son offrande, à lui Abel, non l'offrande produite par la terre de Caïn ?

« Caïn parla à Abel son frère » : Caïn s'adressa à Abel *en tant qu'il était son frère*, et cette requête, que le texte n'explique pas, était porteuse de fraternité ; elle recherchait l'amour d'Abel et son assistance. Cependant, la requête de Caïn se heurta à des oreilles scellées. Abel n'écoula pas son frère, peut-être même le méprisa-t-il, le traitant avec orgueil. Et dès lors qu'il ne l'accueillit pas favorablement – parce qu'entre eux n'existait aucun lien, ni ne se tissait aucune réciprocité –, la parole de Caïn resta suspendue au-dessus du néant, comme planant dans le vide. C'est bien pourquoi cette parole n'est pas explicitée : c'est qu'elle n'eut aucune prise.

À partir de là, « Caïn se leva contre Abel, son frère, et le tua ». La désunion entre les frères, désunion qu'Abel, précisément, causa, trouve sa cruelle extrémité dans l'acte de Caïn. Ce fut un acte unilatéral et violent, venant en réaction à l'absence de partage qui le précéda. Bien sûr, si Abel repoussa son frère Caïn et ne voulut point parler avec lui, c'est qu'il le considérait comme un impie, qui ne méritait pas d'être conduit sous les ailes de la Présence divine. Mais qui sait si, comme nous l'avons vu, Abel ne commit pas en cela une grande erreur ? S'il avait été plus souple, s'il avait eu pitié de son frère, s'il avait joint à sa rigueur l'attribut de miséricorde – car même un frère pécheur reste un frère, et il est interdit de désespérer de l'amener au repentir –, peut-être lui-même n'aurait pas été tué. Et si Caïn n'avait pas chuté jusqu'au meurtre, il eût certainement trouvé la façon d'être agréé devant Dieu. Alors, les âmes des deux frères eussent été sauvées tout ensemble, et se fussent élevées devant Dieu, elles et toute leur descendance. Un double bienfait eût rayonné, pour toutes leurs générations, pour tous les fils de l'homme de par le monde.





NOA'H

(GN 6, 9 – 11, 32)

L'ÉNIGMATIQUE PERSONNALITÉ DE NOÉ

« Certains l'entendent de manière élogieuse »

Noé était un homme juste, il était intègre en ses générations¹ ; c'est avec Dieu que cheminait Noé. (GN 6, 9)

Certains de nos maîtres comprennent l'expression *en ses générations* de manière élogieuse pour Noé, d'autres de manière critique². Ceux qui l'entendent de manière dépréciative mettent en avant l'incapacité de Noé à influencer les hommes de sa génération, afin qu'ils rectifient leurs voies. De l'avis même de ceux qui l'entendent élogieusement – et selon lesquels, si Noé avait vécu en une autre génération, il *aurait pu* devenir un juste plus grand encore –, une certaine réserve se laisse entendre quant à sa personnalité : quoi qu'il en soit, sa qualité de juste n'était point parfaite.

Malgré cela, il semble que l'accent doive être mis sur la part de l'éloge ; car en fin de compte, c'est la Torah elle-même qui témoigne que Noé était un juste (*tsadiq*), intègre (*tamim*) parmi ses contemporains, et qu'il cheminait avec Dieu.

En vérité, nous estimerons Noé à sa juste valeur lorsque, précisément, nous examinerons les gens de sa génération, qui tous, sans exception, avaient perverti leurs voies, et fait de la faute et de la violence leur idéal de vie. Il n'y avait pas de frein à leurs passions, et celui qui pouvait s'écarter le plus gravement du droit chemin était reconnu comme le plus fort. Telle était la mode dominante. Et bien entendu, si un individu tentait de s'attacher à quelque idéal moral, il était la proie des moqueries et de la dérision.

1. *Bédorotav* : certaines traductions proposent « parmi ses contemporains », ou encore « en son temps ». « En ses générations » est plus littéral, et fait sentir que la longue vie de Noé s'étendit sur plusieurs générations.

2. Les deux opinions figurent en *Sanhédrin* 108a et sont rapportées par Rachi. Selon la première, « *a fortiori*, s'il avait vécu dans une génération de justes, [Noé] eût été plus juste encore » ; selon la seconde, « c'est à l'aune de sa génération qu'il était juste ; s'il avait vécu dans la génération d'Abraham, on ne l'eût point considéré ».



Noé était alors le seul homme, parmi tous ses contemporains, qui, avec une force incomparable, s'attachait aux règles de vie qu'agréait l'Éternel. « C'est avec Dieu que cheminait Noé » : *il marchait en ses voies, était juste en ses actes, et intègre en ses mœurs*. Noé ne s'est pas soumis à la mode, n'a pas hésité à passer pour fou aux yeux des hommes de son temps, ni craint d'aller à contre-courant.

C'est à cette fin que l'homme fut créé seul : afin de nous enseigner que « quiconque préserve la vie d'un seul homme, c'est comme s'il avait préservé le monde entier¹ ». La Torah nous révèle ici la puissance prodigieuse d'un homme unique, solitaire et *tsadiq* parfait ; ce n'est pas seulement une vie qu'il préserve, mais véritablement le monde entier qu'il sauve.

Il ne fait donc pas de doute que Noé fut un grand *tsadiq*. C'est lui qui, en définitive, préserva la pérennité du monde. C'est par son mérite et par son biais que s'opéra le miracle manifeste² du sauvetage, l'arche, pierre angulaire du monde nouveau.

« D'autres l'entendent de manière dépréciative »

Toutefois, avec tout ce que nous venons de dire, résonnent encore les propos de ceux qui envisagent négativement le caractère de Noé : « S'il avait vécu dans la génération d'Abraham, on ne l'eût point considéré. » Quelle est donc cette différence, si saillante, qui sépare Noé d'Abraham ?

C'est un fait que, malgré les longues années durant lesquelles il bâtit l'arche et mit en garde ses contemporains, seul face à la multitude des artisans d'iniquité, Noé ne réussit pas à conduire ne fût-ce qu'une seule âme au repentir (*téchouva*). Aussi, puisque personne d'autre n'en était digne, seuls lui, Noé, et sa famille, entrèrent finalement dans l'arche. Tel n'est pas Abraham. Dès sa première apparition, avant même sa venue en terre de Canaan, des milliers et des myriades s'étaient réunis à lui : ce sont « les âmes qu'il avait faites à Haran³ ».

1. *Michna Sanhédrin* 4, 5.

2. *Nes galouï* : miracle manifeste, directement observable, par opposition à *nes nistar*, miracle voilé, opéré par le truchement de la nature et de l'histoire.

3. Gn 5,12 : « Abram prit Saraï sa femme [...] et tous les gens qu'ils avaient acquis à Haran ». L'expression וְאֵת הַנַּפְשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ peut se lire, à la lettre : « et toutes les âmes qu'ils avaient



Tentons à présent de bien examiner l'intention du verset suivant : « Noé vint, et avec lui ses fils, sa femme, et les épouses de ses fils, dans l'arche, pour échapper aux eaux du Déluge » (Gn 7, 7). Rachi commente : « Noé lui-même était de ceux dont la foi (*émouna*) est petite : il croyait, sans y croire, que le Déluge viendrait ; et il n'entra dans l'arche que lorsque les eaux l'y contraignirent. » Cela ne contredit pas l'éloge que nous énoncions ci-dessus. Tout au long de sa vie, Noé fut un homme de foi, dont la confiance en Dieu était irréprochable ; *juste en ses œuvres, il était intègre et pieux en ses voies*. Il est également certain que, chaque jour, il priait avec une grande ferveur, et qu'il conversait, avec chacun, du Créateur de l'univers et de sa grâce envers toutes ses créatures. Cependant, dans une certaine mesure, il est facile d'être juste et de croire, tant que la foi ne place pas l'homme, directement et frontalement, devant l'épreuve. Cent vingt années durant, Noé prévenait tous ceux qui l'entouraient que la calamité était imminente. Mais dès lors qu'il lui fut prescrit d'entrer dans l'arche et de s'y enfermer, dans une atmosphère obscure et étouffante, en compagnie des bêtes des champs et de leur puanteur, c'est une épreuve nouvelle qu'il eut à connaître.

À présent, ce n'est plus à la seule connaissance, ni à la seule compréhension intellectuelle que nous avons affaire. Pour vivre pendant une période prolongée *sur le mode miraculeux* (*al pi nes*), en dehors des règles habituelles de la nature, il ne suffit pas d'une foi superficielle. Car tant qu'il y a, dans les replis de l'âme, ne serait-ce que l'ombre d'un doute, ce doute, au moment d'une épreuve telle que le déclenchement du Déluge, émerge, se dévoile, et ternit l'homme dans la clarté de sa foi. C'est ce qui arriva à Noé ; par conséquent, lorsque les eaux du Déluge commencèrent à couler et à le pousser vers l'arche – car il n'avait pas trouvé en lui-même les forces psychiques nécessaires pour y entrer hardiment – il apparut rétrospectivement que sa foi n'était point parfaite, mais hésitante.

Il s'avère donc que, pour rapprocher de Dieu ceux qui en sont éloignés, de beaux discours et de merveilleuses réponses apportées à des questions épineuses ne suffisent pas. Ce qui est requis, c'est une

faites » ; d'où l'élaboration midrachique, voyant dans ce verset le témoignage de l'œuvre prosélyte accomplie par Abraham et Sarah, avant leur marche vers Canaan.



« communication de la foi ». Quand l'homme croit en vérité, d'une foi parfaite, celle-ci rayonne à l'extérieur, d'une lumière particulière, qui convainc ceux qui le voient, sans qu'il soit même besoin de paroles. L'*émouna* suprême se révèle sur sa face ; le courant vivace de la confiance en Dieu (*bita'hon*) éclaire de l'intérieur, au point que chacun désire s'approcher, se réchauffer à sa lumière. Ainsi était Abraham. Nombreux sont ceux qui, de façon naturelle, furent attirés par sa personnalité, l'entourèrent, devinrent ses élèves : ce sont *les gens de la maison d'Abraham* (CF. MAÏMONIDE, 'AVODAT KOKHAVIM 1, 3).

Ce n'est qu'au terme d'un processus – après une série de neuf épreuves qui purifièrent sa foi – qu'Abraham fut soumis à la plus difficile de toutes les épreuves, lorsqu'il lui fut ordonné de brandir le couteau sur son fils. Alors seulement, Celui qui connaît tous les secrets du cœur témoigna en sa faveur : « Maintenant Je sais que tu crains Dieu » (GN 22, 12). Cependant, là encore, la puissance de la foi qui se révéla au terme de ce processus rayonnait déjà certainement à son commencement ; et tous ceux qui, dès l'abord, voyaient Abraham l'avaient reconnu. Car une sorte de *perle de la foi* était attachée aux tablettes de son cœur¹. Aussi, quiconque contemplait la lumière de son visage s'enthousiasmait immédiatement à son tour, et voulait passionnément puiser auprès de lui l'*émouna* pure et parfaite, sans défaut ni reproche.

Tel n'était pas Noé. Au fond de lui-même, de manière inconsciente, il lui manquait *l'once du soupçon*² de l'*émouna* parfaite. Aussi ne pouvait-il influencer, par l'effet de sa foi, sur les autres – de même, une chose doit être elle-même humide pour en humecter une autre à son contact. Noé restait donc à part, isolé parmi ses contemporains ; il put seulement préserver la pérennité même de l'existence humaine, jusqu'à ce qu'après lui se levât Abraham – surnommé Ethan l'Ezra-hite³ –, lequel fit briller⁴, par la lumière de sa foi, les yeux de toute l'humanité.

1. Selon l'expression de Pr 3, 3.

2. Litt. « le huitième du huitième ».

3. Personnage biblique cité en I Rois 5, 11, et réputé pour son extraordinaire sagesse. Le Talmud l'identifie thématiquement avec Abraham (*Baba Batra* 15a).

4. *Hizria'h* : « fit briller », jeu de mot sur *Ezra'hi*, bâti sur la même racine : זרה, briller, luire.



MISÈRE DE LA MÉDIOCRITÉ

Une autre découverte nous est réservée dans cette *paracha*. Nous voyons ici deux camps en présence. D'un côté, « la terre s'était remplie de violence » (GN 6, 13) : une génération de pervers accomplis se voit condamnée à la destruction, parce que l'on ne trouve pas en eux le moindre mérite. De l'autre, un homme juste (*tsadiq*). Quant à l'homme moyen, dont les mérites et les fautes s'équilibreraient, on ne le voit pas apparaître.

Car en réalité, une telle catégorie, celle d'« homme moyen », n'existe pas. Chacun est nécessairement ou juste ou impie. Il n'y a pas de voie intermédiaire, car ce sont bien *deux chemins* que « J'ai placés devant vous » (DT 30, 15) : le bien et le mal. De troisième chemin, médian, il n'y a pas. Et bien que trois livres soient ouverts, à *Roch Hachana*¹, ils ne le sont que pendant une semaine : celle qui, précisément, sépare *Roch Hachana* de *Yom Kippour*. Mais à l'heure où se scelle le jugement, l'homme est inscrit soit dans le livre des justes, soit dans celui des impies.

Bien entendu, l'homme peut fauter, « car il n'est pas d'homme juste sur la terre qui ne fasse que le bien et ne faute point » (ECC 7, 20). Mais en termes de choix, l'homme ne peut *décider d'être médiocre* et de vivre suivant ce semblant d'équilibre, moitié péchés, moitié mérites. Chaque homme doit aspirer à la perfection, aspirer à être un *tsadiq*, et agir en toute chose comme il convient. Et si l'on faute, c'est seulement parce qu'un esprit de folie est entré en soi, non parce que l'on a décidé de fauter ; car si l'on avait pris une telle décision, ne serait-on pas considéré comme impie ?

Même si Noé n'était pas un aussi grand juste qu'Abraham, il n'en restait pas moins fidèle à sa stature, agissait selon ses possibilités ; cela seul suffit à ce qu'il soit considéré comme juste, car, comme nous l'avons dit, cela n'est qu'une question de choix : ou bien l'on choisit le

1. *Roch Hachana* 16b : « Trois livres sont ouverts, à *Roch Hachana*. Dans l'un, figurent les justes accomplis ; dans l'autre, les impies accomplis ; dans le troisième, les hommes moyens. Les justes accomplis sont immédiatement inscrits et scellés pour la vie ; les impies accomplis sont immédiatement inscrits et scellés pour la mort ; le sort des hommes moyens est suspendu de *Roch Hachana* à *Yom Kippour*... »



bien – « tu choisiras la vie » (Dt 30, 19) –, ou bien l'on choisit le contraire du bien. Or celui qui choisit le bien est appelé *tsadiq*, même si son penchant au mal le contraint parfois. Car l'homme est constamment engagé dans un processus, et non maintenu dans un état statique : soit il s'élève, soit il descend. Tout le propos de l'homme doit consister à s'élever sans interruption, *gravir la Montagne de l'Éternel, et se dresser sur le lieu de son Sanctuaire*¹.

ET NOÉ OUVRIT LA FENÊTRE

Ce fut au terme de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche... Il lâcha la colombe d'auprès de lui pour voir si les eaux avaient diminué... Elle retourna auprès de lui dans l'arche, car les eaux étaient sur la face de toute la terre... Il attendit encore sept autres jours, et de nouveau lâcha la colombe... La colombe retourna auprès de lui au temps du soir, et voici : une feuille d'olivier fraîche était en son bec ; et Noé sut qu'en effet les eaux avaient diminué... Il patienta encore sept autres jours et lâcha la colombe, mais elle ne retourna plus auprès de lui.

(GN 8, 6-12)

Quel est donc le sens de ce récit, et que nous importe que Noé ait ouvert la fenêtre et que la colombe soit revenue vers lui ?

Il semble que deux enseignements s'offrent ici à nous. Le premier est que la délivrance ne vient pas d'un seul coup, de manière soudaine, mais progressivement. Parfois, une feuille d'olivier paraît déjà, sans que le terme soit atteint pour autant : il faut continuer d'attendre.

Le second enseignement – qui paraît être l'essentiel – est que l'homme se doit d'interroger et de rechercher par lui-même, d'ouvrir la fenêtre et de regarder les événements extérieurs. En les examinant de manière fine et profonde, il doit observer si les eaux ont déjà diminué, si l'heure de la délivrance a déjà sonné. L'homme doit se fonder sur des révélations d'ordre naturel, afin de savoir s'il se trouve encore dans la période d'obscurité, d'exil, ou si l'on peut déjà – car le temps est venu – distinguer les étincelles de la délivrance.

1. D'après Ps 24, 3.



C'est en vérité une grande question : l'homme a-t-il l'obligation – et en a-t-il même la possibilité – de déceler la volonté de Dieu ? Existe-t-il une *mitsva*, et est-il même possible, d'identifier à quelle période de l'histoire nous nous trouvons, celle du voilement de la face divine (*hester panim*)¹ ou, au contraire, celle du dévoilement des luminaires (*guilouï haméorot*)² ? Et si la chose est effectivement possible, de quels instruments de mesure disposons-nous pour trouver la réponse à cette question ?

Il serait difficile de croire que, d'un côté, la Torah nous soit donnée, et avec elle les quatre parties du *Choul'han 'Aroukh* et les autres traités de *halakha*, pour que nous puissions connaître, sur chaque détail de l'existence, ce que cette Torah dit et ordonne, et que, de l'autre, précisément sur une question aussi élevée, celle de savoir à quelle époque nous nous trouvons, nous restions dans l'obscurité. Très difficile aussi de croire que le Saint-béni-soit-Il nous laisse dans un espace vide, sans possibilité de savoir ce qu'est sa volonté, alors que parmi le peuple la controverse est à son plus fort sur cette question : sommes-nous toujours en exil, voire dans un exil intérieur au sein même de l'exil, ou au contraire dans une période de commencement de la délivrance ? Comment donc saurons-nous que nous avons raison, quant à notre conception de l'époque, quant au fait de louer Dieu et de lui exprimer notre reconnaissance pour la création de notre État, et pour les méandres qui y ont mené ? Où se trouve la réponse à notre perplexité ?

Nos maîtres, de mémoire bénie, enseignent :

Rabbi Yo'hanan a dit : « Du jour où le Temple a été détruit, la prophétie fut retirée des prophètes et donnée aux fous et aux petits enfants ». (BABA BATRA 12B)

1. Dt 31, 18 : « Et moi, je cacherai assurément ma face, en ce jour, pour tout le mal que [ce peuple] aura commis, car il se sera tourné vers d'autres divinités. »
2. *Méorot* (luminaires) : autre nom pour les *séfirot*, véhicules fondamentaux de la lumière divine selon la Kabbale. C'est par leur biais que Dieu révèle aux créatures sa présence et sa conduite du monde. Une période de « dévoilement des luminaires » est marquée par la proximité de Dieu d'avec l'homme. Dans la suite du texte, l'auteur oppose plus simplement le *hester panim* (voilement de la face divine) au *guilouï panim* (dévoilement de la face divine).





Cela signifie que certes, il n'y a plus, après la destruction du Temple, de révélation accordée à des prophètes, mais qu'il reste une révélation prophétique, faite par d'autres canaux, auxquels tout homme peut puiser ; et les petits enfants sont, en effet, prédisposés à cela, plus encore que les adultes, parce qu'ils n'ont pas d'idées préconçues. Il nous incombe seulement d'observer la vie, les événements, et de comprendre, à partir de ceux-ci, à quelle période nous nous trouvons : celle du voilement de la face divine (*hester panim*) ou celle du dévoilement de la face divine (*guilouï panim*).

Réfléchissons : pendant la dernière guerre mondiale, contre Hitler – que son nom soit effacé –, rien de ce que tentèrent les Juifs n'a servi. Le Président des États-Unis n'a même pas consenti à recevoir des délégations juives, pour envisager de venir en aide à leurs frères, martyrisés dans les camps d'extermination. C'était une période de voilement du divin ; quiconque observait la situation pouvait comprendre que Dieu avait caché sa face à Israël, et que les Juifs étaient livrés en pâture aux bêtes sauvages.

En regard de cela, après la guerre, après que les Juifs eurent été piétinés à mort et que, de prime abord, toute lueur d'espoir se fut éteinte, apparut l'État d'Israël. Cela, c'est un temps de dévoilement du divin ; cela, c'est une période de commencement de la délivrance (*at'halta di-guéoula*).

Le Talmud rapporte ainsi que, lorsque l'empire romain mandata Néron pour détruire Jérusalem, celui-ci tira ses flèches en direction des quatre points cardinaux, et que toutes tombèrent sur Jérusalem. Cela signifiait que toutes les tactiques de guerre qu'il adopterait contre Jérusalem réussiraient. Néron comprit alors que le Saint-béni-soit-Il avait décrété la destruction de son Temple. Mais quand il demanda à un petit enfant : « Dis-moi quel verset tu étudies en ce moment ! », et que l'enfant lui répondit : « J'exercerai ma vengeance contre Edom » (Ez 25, 14), Néron comprit qu'il lui serait rendu la pareille. Il s'enfuit alors et se convertit (GUITIN 56A). De même, le *Midrach* rapporte que Mardochee, rencontrant les petits enfants qui sortaient de l'école, leur demandait quel était leur verset. L'un d'eux récita : « Ne crains pas la terreur soudaine » (PR 3, 25) ; le second : « Élaborez des plans, ils





seront anéantis ; formez des discours, ils ne tiendront pas, car Dieu est avec nous » (Is 8, 10). Alors Mardochée éprouva une grande joie, et comprit que l'heure était favorable à Israël (ESTHER RABBA 7).

Le Talmud enseigne encore :

Si une épidémie sévit dans la ville, on marchera sur le bord des chemins, car l'ange de la mort se tient au milieu des chemins. Si la paix règne dans la ville, on marchera au milieu des chemins. (BABA QAMA 60B)

En d'autres termes, l'homme doit regarder et estimer à quelle époque il vit. Il y a des périodes d'épidémie, et il y a des périodes de paix.

Par conséquent, l'attente dans laquelle se trouve Noé (« il attendit encore sept jours ») représente les périodes d'expectative. Après cela, « il lâcha la colombe, mais elle ne retourna plus auprès de lui [...] ; il écarta le plafond de l'arche, et vit : voici que la face de la terre avait séché » (VERSETS 12-13). En d'autres termes, il faut ouvrir la fenêtre et observer les événements, afin de connaître à quelle phase de l'histoire on vit.

C'est donc cela que nous apprenons : nous n'avons plus de prophètes, mais le Saint-béni-soit-Il se révèle au-dedans de l'existence temporelle. Il y eut une période où, malgré toute la sagesse d'Israël, les cieux étaient fermés, et où la catastrophe (*Choa*) advint – que Dieu nous en préserve. Il y a à présent une période nouvelle : qui eût rêvé que, après la grande destruction, le peuple d'Israël se relèverait et ressusciterait ? Or voici qu'il est revenu sur sa terre, a fondé un État, et que s'accomplit en nous le verset : « L'Éternel construit Jérusalem, Il rassemblera les dispersés d'Israël » (Ps 147, 2). Des événements qui ne se produisirent pas durant deux mille ans, quand la terre d'Israël était désolée, sont soudainement advenus, ainsi que l'annonçaient nos sages au traité *Sanhédrin* (98A) :

Rabbi Aba a enseigné : « Il n'y a pas de terme¹ plus manifeste, comme il est dit : "Et vous, monts d'Israël, vous donnerez votre ramure, et vous porterez vos fruits

1. *Qets* : terme, dans le sens de dénouement de l'exil.





pour mon peuple Israël ; car ils sont près de revenir¹ »

(Ez 36, 8)

Ce que Rachi commente : « Lorsque la terre d'Israël donnera ses fruits en abondance, alors le terme sera proche, et il n'y a pas signe plus manifeste.

Et si, malgré tout, Noé attendit que le Saint-béni-soit-Il lui dise : « Sors de l'arche », c'est parce qu'il y était entré sur ordre divin, et que seule la bouche qui a interdit est à même de lever l'interdit. Notre exil, en revanche, n'a pas commencé sur ordre divin, contrairement à l'exil de Babylone ; même après la destruction du Temple, de nombreux enfants de notre peuple restèrent, pendant des siècles, en terre d'Israël, ce qui comprend aussi des académies d'étude (*yéchivot*) et leurs chefs. Seules les circonstances les conduisirent finalement à l'exil.

Heureux l'homme qui peut ouvrir largement sa fenêtre, et se pénétrer de cette promesse : *il n'y a pas signe plus manifeste*.

Ouvrons donc la fenêtre et prenons conscience !

1. *Ki qerevou lavo* : littéralement, « ils sont près de venir » ; on peut comprendre que le sujet du verbe est *Israël* (ou *les enfants d'Israël*, pour s'accorder au pluriel), de retour sur la terre ancestrale ; mais on peut aussi soutenir que le prophète vise, plus largement, *les jours de la délivrance*.





LEKH LÉKHA

(GN 12, 1 – 17, 27)

QUEL EST LE CHEMIN ?

C'est comme un avertissement adressé à chacun, dans toutes les générations, que résonne l'instruction donnée à Abraham : « Va-t'en de ton pays, de ta patrie et de ta maison paternelle, vers la terre que Je te montrerai. » *Que Je te montrerai* : dans l'avenir, car le chemin est encore long, et long encore le combat. Les obstacles seront encore nombreux avant que tu n'aperçoives le « nuage attaché à la montagne¹ »...

Il est impossible qu'Abraham devienne un grand peuple tant qu'il se trouve en terre étrangère. La naissance du peuple d'Israël emprunte une voie particulière, surnaturelle, et les chemins de l'Éternel sont secrets. Ce sont précisément les épreuves, les souffrances, qui pavent la voie vers la naissance du peuple hébreu, vers l'héritage du pays et vers la condition de peuple particulier entre tous. Car de forces naturelles, ne peut naître qu'un peuple naturel ; seules des forces supérieures à la nature, peut-être même *non* naturelles, sont à même d'engendrer un peuple surnaturel.

Il n'est pas impossible qu'il y ait eu ici une discussion profonde entre le Saint-béni-soit-Il et Abraham notre père, discussion que la Torah aurait occultée. Abraham, dont l'inclination était d'être un homme universel, père d'une multitude de peuples, aspirant à parfaire non seulement ses descendants, mais l'ensemble de l'humanité – et ce, de manière conforme aux lois de la nature –, se refuse à prendre sur lui de créer un peuple isolé, un peuple d'élection. Il sait que cela n'est pas naturel, craint que la mission ne dépasse ses forces, et demande

1. Allusion à l'épisode de la ligature d'Isaac : « Le troisième jour, Abraham leva les yeux et vit l'endroit de loin » (Gn 22, 4). Le *Midrach Tan'houma*, cité par Rachi, élabore : « Il vit un nuage attaché à la montagne. » Le *Yefé Toar* explique : « Le nuage était très épais, comme s'il eût été attaché et saisi dans la montagne, à la différence des autres nuages, qui sont suspendus dans l'air. » Cette vision, inhabituelle, fit comprendre à Abraham qu'il était arrivé à destination, bien que rien d'explicite ne lui eût été dit en ce sens (*Mizra'hi*).



le droit de « se contenter de peu » (comme le reflèteront par la suite ses mots : « Puisse Ismaël vivre devant toi¹ »).

Mais le Saint-béni-soit-Il anticipe et prévient : de cette manière, c'est impossible. Ce n'est que lorsque tu sortiras d'ici, de ton pays – de tes conceptions et de ton universalisme – que *Je ferai de toi un grand peuple* ; et c'est précisément depuis *cette terre-là*, la terre de Canaan, que tu influeras sur le monde entier ; alors seulement, *toutes les familles de la terre seront bénies par ton biais*.

C'est conformément à sa tendance universaliste que, dès la première épreuve – « Il y eut une famine dans le pays² » – Abraham descendit en Égypte. Voyez ce qu'en dit Na'hmanide, d'après qui Abraham, en cela, fauta, et qui voit là le motif de l'exil des Hébreux en Égypte. Vers la fin de la *paracha*, également, Abraham interroge l'Éternel : « Comment saurai-je que j'en hériterai³ ? » Abraham guette un signe, se demande par l'effet de quel mérite il recevrait un tel héritage (et le Saint-béni-soit-Il lui répond, comme le raconte le *Midrach*, que cet héritage lui sera assuré par le mérite des *sacrifices*⁴ : les sacrifices que sont les souffrances et l'exil). Nous voyons donc qu'Abraham est en proie au doute : comment peut-on créer un tel peuple élu ? d'où tirera-t-il les forces et les mérites nécessaires ? Plutôt que de s'inscrire dans une vision d'élite, vision fondée sur la qualité, n'est-il pas préférable de se contenter de peu ? n'est-ce pas justement ainsi que l'on peut se préoccuper du monde dans son ensemble ?

De ces deux fautes, Abraham connaît la peine escomptée : « Sache que ta descendance sera étrangère sur une terre qui n'est pas la sienne⁵ » : ne crois pas que tu pourras, en étant étranger sur une terre étrangère, influencer sur les peuples. Où que tu habiteras, tu seras étranger, et tu ne récolteras que haine et persécution. Même si, au début, on te flatte et l'on fait de toi un roi – comme Joseph (qui,

1. Gn 17, 18. C'est la prière d'Abraham à Dieu, qui vient de lui annoncer que Sarah lui enfanterait Isaac.

2. Gn 12, 10.

3. Gn 15, 8. La question porte sur la possession du pays de Canaan.

4. Dans la suite immédiate de ce passage, Dieu scelle avec Abraham l'*alliance entre les morceaux*, en lui prescrivant d'offrir des sacrifices (verset 9).

5. Verset 13.



lui aussi, fera la même erreur, en imaginant pouvoir influencer sur les Égyptiens) – la calamité viendra finalement ; un roi nouveau émergera, « qui ne connaîtra point Joseph¹ ».

Pour influencer sur tous les hommes, il faut d'abord créer le peuple particulier, le peuple élu : « Certes, ce peuple réside solitaire, et ne se confondra point parmi les nations². »

ÉCLAIRAGES SUR LE SENS LITTÉRAL DES VERSETS

Car Je le connais pour ce qu'il prescrira à ses enfants et à sa maison après lui de garder le chemin de l'Éternel, d'accomplir la justice et le droit. (GN 18, 19)

C'est parce que le Saint-béni-soit-Il avait une semblable connaissance d'Abraham et de ses facultés qu'Il le choisit pour fonder la nation élue, son peuple particulier. Dans ces deux *parachiot*³, *Lekh lékha* et *Vayéra*⁴, la Torah mentionne les vertus particulières d'Abraham, et les étapes de son ascension sur l'échelle dont « le sommet arrive au ciel⁵ ».

Dans les trois premiers versets de notre *paracha*, sont expliqués les fondements qui président à la création de la nation :

Va-t'en de ton pays : afin de devenir le père de la nation, en toutes ses générations.

Vers le pays que Je te montrerai : la nation que tu es destiné à former a pour lieu la terre d'Israël, car c'est en ce seul lieu que repose la Présence divine (la *Chékhina*) ; seule cette terre, en effet, peut servir de cadre au peuple appelé à recevoir et à porter la Torah. (Nous avons entendu un beau commentaire sur l'expression « vers le pays que **Je te montrerai** » : « La sainteté intérieure de la terre d'Israël n'est pas visible à l'œil humain ; seul Moi, l'Éternel, suis en mesure de te la montrer et de te la révéler. »)

1. Référence à Ex 1, 8.

2. Nb 23, 9.

3. *Parachiot*, ou *parachiot* : pluriel de *paracha*. Section ou péricope hebdomadaire du Pentateuque.

4. La *paracha Vayéra* (Gn 18, 1 – 22, 24) suit immédiatement celle de *Lekh lékha*.

5. Référence au rêve de Jacob (Gn 28, 12).



Et Je ferai de toi un grand peuple (GN 12, 2). Le dessein divin est de créer un peuple (*goi*) et une nation (*ouma*) ; non le groupement de myriades d'individus particuliers, mais une entité unique et unitaire, car c'est l'essence même d'une nation. Ce n'est qu'en vertu de l'appartenance au peuple d'Israël que la Présence divine reposera sur tel particulier ; tandis qu'un individu qui, en son propre nom, se rapprocherait de Dieu – fût-il aussi grand que Moïse notre maître –, ne serait pas exaucé par le Saint-béni-soit-Il.

La mission d'Abraham consiste donc dans la création d'une nation avec laquelle Dieu conclura une alliance perpétuelle ; ce n'est en effet qu'à un peuple, en tant que tel, que l'Éternel donnera la Torah : « En ce jour, tu es devenu un peuple » (DT 27, 9). La prière d'Israël, elle aussi, est écoutée, non par l'effet des individus qui s'y joignent, mais par l'effet du peuple dans son ensemble. Alors, le Saint-béni-soit-Il « écoute la prière de son peuple Israël », ainsi qu'il est dit : « Car quel est le grand peuple dont Dieu soit proche, comme l'est l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'appelons ? » (DT 4, 7).

Et Je grandirai ton renom (GN 12, 2). Bien entendu, il est de nouveau question du peuple d'Israël en toutes ses générations. C'est un fait que l'on ne saurait nier, que, à chaque génération, tous les êtres humains considèrent le peuple d'Israël comme un grand peuple. Les nations haïssent Israël, le persécutent, veulent le détruire, parce qu'elles reconnaissent en lui un grand peuple, et que l'existence et la présence mêmes d'Israël dans le monde éveillent parmi les peuples un sentiment d'infériorité. Cette petite nation, tout le monde en parle, tout le monde l'aime ou la déteste, mais il est clair pour tous qu'on la considère de manière particulière, comme une entité qui sort de l'ordinaire.

Et tu seras bénédiction (IBID.). Rachi cite ici le *Midrach* : « C'est à ce propos que l'on dit [dans la bénédiction *Maguen Avraham* de la



'Amida¹] : "Dieu d'Abraham"²... » Il est clair que l'intention est ici de mettre en relief le privilège que confère la grandeur. Jusqu'à la fin des générations, les membres du peuple s'honoreront d'être la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et d'avoir reconnu la divinité de l'Éternel, de même que leurs ancêtres l'avaient reconnue. Car, dans l'expression *Dieu d'Abraham*, est contenue la proclamation d'une allégeance. Quelle autre nation existe-t-il au monde, dont la descendance, au cours de toutes ses générations, se relie à ses fondateurs, préserve sa proximité d'esprit avec l'ancêtre fondateur, et s'attache à la vertu de bienfaisance que personnifie celui-ci, au point que cette vertu devienne le signe de reconnaissance permanent de ladite nation ? Ainsi qu'il est dit : « Quiconque possède ces trois qualités est compté parmi les disciples d'Abraham notre père [...] : un regard bienveillant, un esprit humble et un caractère retenu » (MAXIME DES PÈRES, CHAP. 5, *michna* 19).

Mais il faut encore expliquer le propos de la suite du *Midrach* cité par Rachi : « Pour autant, conclut-on en les mentionnant tous ? » (c'est-à-dire : cette première bénédiction de la 'Amida s'achève-t-elle par la mention des trois patriarches ?)³. Il semble que l'on puisse avancer ceci : comme on le sait, Abraham symbolise la vertu de la bienfaisance (*'Hessed*), Isaac, celle de la justice (*din*), et en Jacob, en plus de la combinaison de ces deux éléments, s'exprime aussi la notion de l'exil.

Le Saint-béni-soit-Il dit à Abraham : ne crains pas que la mesure de justice⁴ ne se renforce, et que ne soit décrété contre Israël un exil

1. Prière récitée debout, à voix basse, et dont la première bénédiction s'achève par les mots : « Béni sois-Tu, Éternel, bouclier d'Abraham. »
2. « Et tu seras bénédiction » peut se comprendre : « Tu seras source de bénédiction [pour toutes les nations] » ; mais le *Midrach* prend au mot le verset, et le relie à la première bénédiction de la 'Amida, où le Juif s'adresse à l'Éternel en tant qu'Il est le Dieu d'Abraham. Le patriarche, dans cette lecture, incarne la bénédiction.
3. La bénédiction commence par mentionner les trois patriarches : « Béni sois-Tu, Éternel, notre Dieu et Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob... » ; mais elle s'achève par la seule mention d'Abraham : « Béni sois-Tu, Éternel, bouclier d'Abraham. » Le *Midrach* veut souligner cette différence, et voit dans la fin de notre verset, « tu seras bénédiction », l'annonce de ce que seul le nom d'Abraham scellera la bénédiction.
4. Comprise ici comme mesure de rigueur, tendant à la stricte application de la loi, sans que celle-ci soit tempérée par la miséricorde.



perpétuel ; car la conclusion de la bénédiction – et toute chose va d’après la fin – sera marquée par ton propre trait de caractère, la bienfaisance et la grâce. En d’autres termes, même sans mérites propres, et par l’effet du seul mérite d’Abraham notre père, Israël bénéficiera de la délivrance ; ce, dans le cas même où, si l’on se fondaient sur la seule mesure de stricte justice, les Israélites ne le mériteraient pas.

Je bénirai ceux qui te bénissent, et ceux qui te maudissent Je maudirai (GN 12, 3). Nous ne voyons pas que quiconque ait jamais maudit Abraham ; et après que lui a été faite la promesse de « grandir son renom », quel sens y a-t-il à lui faire savoir qu’il peut s’attendre à la malédiction ? Nous sommes obligés de dire que cette phrase, elle aussi, ne s’applique pas à Abraham même, en tant qu’individu, mais à la nation israélite, tout au long des générations. Ici, l’Éternel signifie à Abraham que, durant toutes les générations, la nation israélite se trouvera au centre de l’attention mondiale. D’un côté, les peuples verront constamment en elle une nation supérieure, nation d’élite par son niveau spirituel et moral ; de l’autre, et précisément pour cela même, s’éveillera leur colère et enflera leur jalousie. Dans leur fureur, ils se dresseront contre nous pour nous détruire – comme l’enseigne le *Midrach*, qui commente ainsi le nom Sinaï : « Du jour où la Torah fut donnée, la haine (*sina*) surgit dans le monde. » Ils nous détruiraient effectivement, si l’Éternel, dans sa bonté, ne nous avait promis de se porter à notre secours.

*Et toutes les familles de la terre seront bénies à travers toi*¹ (IBID.). Rachi explique : « Il y a [à propos de ce verset] de nombreuses *agadot*². Mais en voici le sens premier : l’homme dira à son fils : “Puisses-tu être comme Abraham³.” » À notre grand regret, nous n’avons pas

1. Littéralement : « Et seront bénies en toi toutes les familles de la terre. »

2. *Agada*, pl. *agadot* : parole des sages, compilée dans le Talmud ou le *Midrach*, et dont le caractère n’est pas juridique, mais narratif, spéculatif ou sapientiel. Le commentaire *agadique* (midrachique) de la Bible se distingue du *pchat*, le sens simple, premier.

3. Rachi entend : « Et se béniront par toi [c’est-à-dire par la mention de ton nom] toutes les familles de la terre. »



trouvé ces *agadot* ; quant au commentaire retenu par Rachi, selon lequel le verset annoncerait une formule de bénédiction, adressée au fils par son père, il semble lui-même éloigné du *pchat*, le sens premier du texte. Et l'on ne voit pas, en pratique, qu'une telle formule de bénédiction soit devenue courante.

Il semble donc que le *pchat* du verset soit le suivant : *bekha* (littéralement *en toi*) veut dire en réalité, *par ton biais*, ou *à travers toi*. Car ce n'est qu'à travers la fondation d'une nation – nation qui, grâce à la stature d'Abraham, est destinée à recevoir et à accomplir la Torah – qu'il y a un sens et un but à l'existence des nations du monde dans leur ensemble. Leur pérennité même, elles la doivent au *peuple du Dieu d'Abraham*.

C'est bien le sens de la parole divine adressée au prophète Jérémie : « Si mon alliance avec le jour et la nuit pouvait ne pas subsister, et si Je n'avais point fixé les lois des cieux et de la terre, alors seulement Je pourrais repousser la postérité de Jacob et celle de David mon serviteur, en ne prenant pas de rois en sa postérité pour régner sur la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, quand Je ramènerai leurs exilés et les prendrai en miséricorde » (JR 33, 25-26). Le sens de cette prophétie est qu'une alliance est scellée entre Dieu et Israël, et que la validité de cette alliance est perpétuelle, véritablement au même titre que la permanence des lois de la nature qui, elles aussi, constituent une forme d'alliance entre le Saint-béni-soit-Il et son monde créé.

Le sens de cette comparaison, établie par le prophète, est que le monde et ce qu'il contient se maintiennent et suivent leur cours régulier grâce au fait que le peuple d'Israël existe et tienne fermement son alliance avec le Dieu qui élit Abraham, et qui édifie, parmi sa descendance, la maison de David. Ainsi s'éclaire donc ce que le verset énonce ici : « Et toutes les familles de la terre seront bénies à travers toi » : grâce à ton existence et à ton élection en tant que père de la nation unie à Dieu par l'alliance, toutes les familles de la terre profiteront, elles aussi, de cette alliance ainsi scellée, et jouiront, à la suite d'Israël, de la pérennité dans l'être et dans la bénédiction.







VAYÉRA

(GN 18, 1 – 22, 24)

ABRAHAM, INCARNATION DE LA BIENFAISANCE

Lorsque Abraham notre père aperçut les trois personnages qui s'approchaient de sa tente, à la chaleur du jour, il dit, tandis qu'il courait à leur rencontre et se prosternait : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne te détourne pas, de grâce, de ton serviteur » (GN 18, 3). Dans le Talmud, on peut voir les sages partagés quant au fait de savoir si cette requête d'Abraham appartient au registre du saint (*qodech*) – ce qui signifierait qu'il s'adresse au Saint-béni-soit-Il – ou au registre du profane (*'Hol*) – de sorte qu'il s'adresserait aux visiteurs eux-mêmes¹.

Voici les termes du Talmud (CHEVOU'OT 35B) :

Tous les noms [usuellement saints] cités par la Torah dans l'histoire d'Abraham sont [effectivement] saints, sauf celui-ci qui est profane, ainsi qu'il est écrit : « Il dit : "Mes seigneurs... Si j'ai trouvé grâce à tes yeux²..." » 'Hanina, neveu de Rabbi Yehochoua, ainsi que Rabbi Eléazar fils d'Azaria au nom de Rabbi Eléazar Hamoda'i ont dit, quant à eux : "Celui-ci aussi est saint." À quelle opinion l'enseignement qui suit – transmis par Rav Yehouda au nom de Rav – est-il conforme : « Grande est l'hospitalité, plus encore que l'accueil de la Présence divine » ? [Cette maxime s'accorde-t-elle avec la première opinion citée plus haut ou avec la seconde ? Réponse :] À celle de ces deux maîtres [Hanina et Rabbi Eléazar fils d'Azaria, qui estiment que la requête d'Abraham à ses visiteurs

1. Le nom A-donaï peut être, selon le contexte, un nom divin (*Seigneur*) ou une appellation déférente adressée à des personnes de marque (*mes seigneurs*). Le verset peut donc s'interpréter dans un sens ou dans l'autre : soit comme une prière à Dieu, soit comme un salut déférent adressé aux visiteurs.
2. Le passage du pluriel au singulier (« si j'ai trouvé grâce à *tes* yeux ») s'explique par le fait qu'Abraham s'adresse alors à celui des trois visiteurs qui lui semble être le principal ; mais dans la suite immédiate de son discours, Abraham revient au pluriel, pour s'adresser aux trois visiteurs : « Que l'on prenne donc un peu d'eau, lavez vos pieds et reposez-vous sous l'arbre. » La fin du discours renseigne donc, selon cette première opinion talmudique, sur l'intention de ce qui précède.



constituait également, dans le même souffle, une prière au Ciel, mentionnant un nom divin¹].

Une clé d'une particulière importance nous est livrée ici pour comprendre la vertu de miséricorde d'Abraham, vertu qu'il enracina en nous, sa descendance, en toutes nos générations. Voyons jusqu'à quel point va cette miséricorde : il y a de nombreuses *mitsvot* qui gouvernent les relations de l'homme avec Dieu (*mitsvot bein adam la-Maqom*) ; mais il semble que toutes servent de marches, ou de degrés d'une échelle, dont chacun vise à nous rapprocher du Créateur et à nous attacher à Lui, car Il est la source de notre vie, comme il est dit : « Et vous, qui êtes attachés à l'Éternel votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui » (Dt 4, 4). Quel est donc le but commun à toutes ces *mitsvot* ? Accueillir la face de la Présence divine. Celui qui parvient à cela se trouve au sommet, au-delà de toute chose élevée.

D'autre part, il existe de nombreuses *mitsvot* gouvernant les relations de l'homme avec son prochain (*mitsvot bein adam la'havéro*) : la bienfaisance en actes (*gmilout 'Hassadim*), la « charité » en argent (*tsédaqa*)², et bien d'autres *mitsvot* de cette catégorie. Toutes ont pour propos de faire du bien à son prochain, de vivifier son corps et son âme. Or il semble que l'hospitalité soit plus facile que toute autre *mitsva* de cet ordre, car elle n'est pas permanente, mais occasionnelle : dès lors que quelqu'un entre chez toi, reçois-le avec un visage accueillant, donne-lui quelque chose à manger et à boire, raccompagne-le quelque peu en son chemin : par cela, tu te seras acquitté de ton obligation. Cela ne vaut pas seulement quand le visiteur est un pauvre, qui n'a pas à sa suffisance, mais encore quand c'est un homme fortuné qui est en voyage, cas dans lequel il est certainement agréable à l'hôte de se divertir un long moment à son contact. Il semble donc raisonnable de penser, de prime abord, que l'on ne

1. Avant qu'Abraham n'aperçût les trois visiteurs, Dieu venait de se révéler à lui (verset 1 : « L'Éternel se révéla à lui... », ce à quoi le Talmud se réfère quand il mentionne « l'accueil de la Présence divine »). Selon 'Hanania et Rabbi Eléazar fils d'Azaria, la parole citée au verset 3 (« Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux... »), en ce qu'elle s'adresse à Dieu, exprime la demande d'Abraham que Dieu, venu se révéler à lui, ne l'abandonne point tandis qu'il s'empresse de recevoir les voyageurs.

2. Le mot *tsédaqa* signifie littéralement justice. Le don d'argent aux pauvres est donc bien plus que de la charité : il rétablit la justice bafouée par les inégalités sociales.



saurait obliger l'hôte à déployer une grande activité pour accomplir cette *mitsva*, et qu'il lui suffit de l'accomplir selon le *besoin réel*, celui qu'éprouve le visiteur passant par chez lui – pas davantage.

C'est là qu'Abraham fraya un chemin parfaitement nouveau.

Car ces visiteurs – qui semblaient être, aux yeux d'Abraham, des Arabes¹ – approchèrent de sa tente au moment où Abraham était au sommet de son élévation spirituelle, véritablement au moment même où il se livrait à *l'accueil de la Présence divine*. En effet, le Saint-béni-soit-Il vint en personne et dans toute sa gloire rendre visite au malade qui se rétablissait, quoique difficilement, de la *mitsva* de la circoncision. Malgré cela, et bien qu'en de telles circonstances il fût évidemment exempté de toutes les autres *mitsvot*, Abraham pria le Saint-béni-soit-Il, en invoquant son nom saint, de ne pas l'abandonner et, si l'on peut s'exprimer ainsi, de bien vouloir l'attendre, car il devait pratiquer l'hospitalité. Nous observons donc un degré extraordinaire de bienfaisance, degré grâce auquel la moindre des *mitsvot* liant l'homme à son prochain s'élève au-delà du sommet des relations entre l'homme et Dieu que constitue l'accueil de la Présence divine. Tel est l'ordre de priorités qu'Abraham apprit du Saint-béni-soit-Il en personne, comme l'enseignent nos sages : « Là où tu trouveras sa grandeur, tu trouveras sa modestie² » ; en effet, les prémices comme le but de la Torah résident dans la bienfaisance. La plus précieuse attente de l'Éternel envers ses créatures, c'est que toujours elles dispensent des bienfaits envers leur prochain, qu'il soit riche ou pauvre ; ce n'est qu'après cela, et grâce à cette bienfaisance même, qu'elles pourront se plaire à accueillir la Présence du Très-Haut.

Cependant, ces considérations ne se suffisent pas à elles-mêmes, et il nous faut approfondir davantage la question. Il est merveilleux de voir à quel point Abraham fit abstraction de sa propre personne et de sa situation, et combien il s'appliqua à cacher ses efforts, afin que les visiteurs ne sentissent pas ses difficultés.

1. Selon *Baba Metsia* 86b rapporté par Rachi.

2. *Méguila* 31a.



Voici : Abraham est souffrant et contrit, au troisième jour de sa circoncision – jour où la douleur est la plus intense. Ce n'est plus un adolescent, mais un vieil homme de cent ans. Les trois personnages qui se présentent à lui paraissent être des Arabes, qui pourraient, de prime abord, se suffire d'une petite portion de pain et d'une mesure minime d'eau. Mais pour Abraham, tout fils de l'homme est un fils de Roi, qui porte sur soi la signature de Dieu. Aussi convient-il de lui servir un repas royal ; aussi y a-t-il lieu d'égorger trois veaux afin de servir à chacun une langue à la moutarde. Bien plus : combien Abraham s'est-il appliqué pour que ses invités ne s'aperçoivent pas de toute sa peine, qu'ils pensent qu'en fait tout était prêt, et que l'effort de réception déployé par lui et par les gens de sa maison était réellement très léger !

Telles sont à ce propos les allusions que recèle le récit biblique : « Il vit, et il **courut** à leur rencontre » (GN 18, 2) : immédiatement, ils sentirent combien il était agile, ce par quoi ils purent penser que leur venue n'avait rien de dérangeant. « Que l'on prenne un peu d'eau... je prendrai une miche de pain, et vous vous restaurerez » (IBID. 4-5) : cela laisse entendre que tout était déjà prêt. « Abraham entra en **hâte** dans la tente, vers Sarah, et lui dit : “**Hâte-toi** de prendre trois *séa* de farine de semoule [qui cuit rapidement]...” Et au troupeau Abraham **courut**, il prit un veau tendre et bon [qui cuit en peu de temps] et le confia au serviteur, qui **se hâta** de le préparer » (IBID. 6-7). Toute cette hâte et cette précipitation n'avaient d'autre but que de donner aux visiteurs l'impression que tout était fort simple, et que le repas était prêt depuis longtemps. Ainsi, les trois invités ne se sentiraient pas obligés de se confondre en remerciements et en louanges envers Abraham ; sa propre attitude serait exempte de toute secrète attente d'être remercié, et tout acte de bienfaisance envers les hommes viserait la seule gloire de la Présence divine.

À présent, nous pouvons comprendre, avec la profondeur requise, la parole du Talmud rapportée ci-dessus : « Grande est l'hospitalité, plus encore que l'accueil de la Présence divine. » Ce n'est pas simplement qu'Abraham interrompit, comme nous l'avons dit, son accueil de la Présence divine afin de recevoir ses invités, mais au contraire : si l'on veut connaître le secret de cette vertu – la source à laquelle Abraham



puisa cette extraordinaire capacité de pratiquer une telle hospitalité, avec des voyageurs étrangers –, la réponse est bien établie : ce secret réside dans l'accueil de la Présence divine.

Car en vérité, tout provient d'une source unique et constante, et il n'y a pas de contradiction entre les *mitsvot* de l'homme envers son prochain et celles de l'homme envers Dieu : les unes et les autres s'entrecroisent, étroitement ajustées ; l'une complète l'autre et la renforce, et la moindre d'entre elles est attachée à la plus sublime, parce qu'ensemble elles constituent un système circulaire et unifié, qui afflue de son commencement à son terme et ainsi de suite. Par le fait qu'il accueille la face de la Présence divine, l'homme prend véritablement connaissance de ce qu'est l'amour de la bienfaisance ; et par l'amour de la bienfaisance, il s'élève et se perfectionne, jusqu'à devenir apte à recevoir la face de la Présence divine – et à en avoir le mérite.

En effet, lorsque nous agissons à l'imitation des vertus divines, il nous revient d'aimer notre prochain comme le Saint-béni-soit-Il aime *son prochain*, c'est-à-dire ses créatures. Tel est le secret du commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19, 18), qui est un « grand principe de la Torah¹ » en ce qu'il la contient tout entière : les bienfaits de l'homme envers son prochain, et l'attachement entre semblables, sont à la fois le reflet et le socle de ce même lien suprême qui relie le Saint-béni-soit-Il à ses enfants, *comme deux amis qui ne se séparent point*.

Cet enseignement, c'est Abraham notre père qui l'implanta en nous, de sorte que, si l'on voit une personne dispenser des bienfaits de cette manière, on doit y voir le signe qu'elle descend d'Abraham... Aussi n'est-il pas étonnant que ce soit précisément en cette circonstance – l'accueil des trois visiteurs – qu'il fut annoncé à Abraham et à Sarah qu'une descendance leur serait accordée prochainement : « Je reviendrai certainement à toi à pareille époque, et voici, ta femme Sarah aura un fils » (GN 18, 10).

Qu'il me soit permis d'ajouter un élément personnel : dès l'enfance, il me fut donné d'observer un tel caractère, capable d'œuvres

1. Parole de Rabbi Aqiba, *Sifra* ad loc., Talmud de Jérusalem, *Nédarim* 9, 4.



grandioses et doté d'un esprit d'une telle élévation, en la personne de ma mère, puisse-t-elle reposer en paix. Je fus d'abord stupéfait : où avait-elle appris à agir ainsi, et quel était son secret ? Puis j'y méditai, et compris que tout cela venait de l'enseignement d'Abraham notre père.

QUELLES SONT LES LIMITES DE LA BIENFAISANCE ?

Dès le commencement de notre *paracha* – et c'est un fait remarquable –, deux caractères opposés se distinguent :

D'un côté, se tient Abraham notre père, qui révèle ici suprêmement ce que peut être, au sein de l'humanité, la vertu de bienfaisance (*'Hessed*), lorsqu'il fait tous les efforts possibles pour accueillir ceux qu'il prend pour trois Arabes, et demande même à Dieu, qui lui rendait visite, de suspendre à cette fin leur entretien : « Ne te détourne pas, de grâce, de ton serviteur » (GN 18, 3)¹.

De l'autre côté de la barricade, se dressent devant nous les gens de Sodome, « mauvais et pécheurs devant l'Éternel, à l'extrême » (IBID. 13, 13), antithèse absolue de la bienfaisance ; car dans cette ville, l'accomplissement d'un quelconque acte de bienfaisance était passible de mort.

L'un construit le monde, les autres le détruisent.

Or, grâce au mérite de son action – constituant le sommet de la bienfaisance –, il fut annoncé à Abraham : « Je reviendrai à toi à pareille époque, et voici : ta femme Sarah aura un fils » (IBID. 18, 10). Comme le raconte le *Midrach*, « l'ange fit une entaille dans le mur et lui promit que, l'an suivant, au moment où le soleil éclairerait cet endroit, Sarah serrerait contre elle son fils. » C'est là le signe que, grâce à son acte exceptionnel de bienfaisance, Abraham mériterait la naissance surnaturelle de son fils. La naissance du peuple d'Israël, dans sa racine même, émane donc d'un acte de *'Hessed* ; on peut dès lors comprendre les propos de nos sages, selon lesquels, lorsqu'on

1. C'est-à-dire, selon cette lecture midrachique : « Attends-moi, de grâce, tandis que j'accueillerai ces visiteurs » ; cf. début de l'article précédent.



possède de telles vertus de miséricorde, c'est le signe que l'on descend d'Abraham notre père.

Certes, le Saint-béni-soit-Il reconnut le *'Hessed* particulier dont fit preuve Abraham, et le désigna pour cette raison comme père d'une nation entière, et, spirituellement, de toute l'humanité ; le verset 19 en témoigne : « Car Je le connais pour ce qu'il prescrira à ses enfants et à sa maison après lui de garder le chemin de l'Éternel, d'accomplir la justice (*tsédaqa*)... » Cependant, l'Éternel vit la nécessité de lui enseigner également, au même moment, les limites de la bienfaisance, et de lui apprendre ce qu'est le pendant de la *tsédaqa* : le droit (*michpat*)¹.

Tel est le sens profond de la parole divine (AU VERSET 17) : « Cacherai-Je à Abraham ce que Je vais faire [contre Sodome] ? » C'est précisément parce qu'Abraham fut attiré par la bienfaisance et s'éleva à son sommet, que l'Éternel dut lui faire connaître l'arrêt prononcé contre Sodome l'impie, ville incarnant l'opposé absolu de l'inclination d'Abraham, de sa nature et de sa mission ; cela, afin qu'il connût en son for intérieur les limites du *'Hessed*. Car le *'Hessed* non circonscrit par les limites du droit, le fait d'être bon envers tous, le juste et le méchant, aboutissent à la destruction de la société et du peuple tentés d'agir ainsi.

En effet, même l'accomplissement d'un acte de bienfaisance, quand il est déplacé, peut receler la faute. « Quiconque est miséricordieux avec les cruels devient finalement lui-même cruel². » L'exemple de Saül, qui eut pitié d'Agag, le prouve ; comme le raconte le *Midrach*, une voix céleste se fit entendre à ce moment, qui dit : « Ne sois pas juste à l'excès... tu ne seras pas impie à l'excès³. » L'enseignement que Dieu délivre à Abraham, selon lequel il y a une limite à la vertu

1. La notion de *tsédaqa* (justice) est ici conçue comme tendance au don, au bienfait prodigué à tous, indépendamment de leurs mérites ; le *michpat* (droit), lui, se dresse dans son objectivité, examine les œuvres de chacun. Ces deux notions, opposées mais qui se complètent l'une l'autre, apparaissent côte à côte dans le verset cité : « ... accomplir la justice et le droit ».

2. D'après *Midrach Tan'houma, Métsora'*.

3. Ecc 7, 16-17. Saül fut miséricordieux envers les cruels en épargnant Agag, roi d'Amaleq ; mais plus tard, il fit passer Nob, ville des prêtres, par le fil de l'épée (I Sam 22, 19), ce en quoi il fut cruel envers les miséricordieux.



de bienfaisance, *implique* que le peuple de Sodome et Gomorrhe soit jugé, précisément parce que ce peuple poursuit la destruction de toute bienfaisance. En aucun cas la charité ne doit épargner ceux qui œuvrent à sa destruction. La stricte justice doit, en ce cas, faire plier la valeur de la charité, dans le but même de la sauvegarder. S'agissant du cas de Sodome, Abraham est donc tenu de quitter le registre du seul *'Hessed*, et de franchir la frontière qui le sépare du jugement (*din*) : le verdict conforme au droit exige qu'il ne soit pas donné de légitimation au mal, sous couvert de bienfaisance.

D'après ce principe – que l'Éternel enseigne à Abraham au moment crucial de leur conversation –, on peut comprendre ce verset difficile (18, 33) : « L'Éternel partit, quand Il eut terminé de parler à Abraham, et Abraham retourna à sa demeure. » Rachi commente : « Dès lors que le défenseur se tut, le Juge s'en alla. » Cependant, on peut objecter que c'est bien le Saint-béni-soit-Il qui se retira le premier ; ce n'est qu'alors qu'Abraham s'en retourna. Ce *retrait* du Saint-béni-soit-Il à l'égard d'Abraham, sorte de distanciation intentionnelle, nous enseigne qu'Abraham ne doit point persévérer dans sa tentative d'obtenir miséricorde en faveur de Sodome et de Gomorrhe. Maintenant est l'heure du jugement, aussi le Saint-béni-soit-Il n'est-Il plus disposé à considérer les demandes de *'Hessed*. De cette façon, Abraham apprendra lui-même quel est le juste alliage de *tsédaqa* et de *michpat* ; il pourra ainsi *retourner à sa demeure*, c'est-à-dire au lieu d'équilibre qui convient.

Il nous faut à présent comprendre l'ordre de priorité selon lequel s'ordonnent ces deux notions. Dans les treize attributs de miséricorde (*cheloach-ésré midot chel ra'hamim*)¹, le texte évoque en premier lieu le « Dieu miséricordieux et clément » ; ce n'est qu'à la fin qu'il mentionne le strict jugement : « mais qui n'absout nullement » le méfait, le péché et la faute. Nous avons entendu un beau commentaire sur la parole de nos sages selon laquelle *le Saint-béni-soit-Il s'enveloppa de la nuée comme un officiant de son talith et dit à Moïse* : « Chaque fois que les enfants d'Israël suivront ce rituel², ils

1. Ex 34, 6-7.

2. La récitation des treize attributs de miséricorde.



seront immédiatement délivrés. » L'accent doit être mis sur **ce rituel** (littéralement « cet ordre » : *ha-séder hazé*¹). Si Israël n'use de la mesure de strict jugement (*din*) que dans le cas où *tous les recours ont été épuisés* du côté de la mesure de grâce (*'Hessed*), quand il n'y a plus aucune possibilité de faire pencher davantage la balance du côté du mérite, alors ils seront délivrés. Nous avons donc l'obligation de toujours commencer par le *'Hessed* ; et dans le cas seul où, finalement, le *'Hessed* n'a plus rien à quoi s'appliquer, et seulement alors, il y a lieu de recourir à la formule « mais qui n'absout nullement », conformément au jugement qui convient aux gens de Sodome.

L'ÉNIGME DE LA LIGATURE D'ISAAC

Le récit de la ligature d'Isaac (*'Aqedat Yits'haq*) est, parmi les récits bibliques, l'un des plus difficiles. Comment peut-on expliquer que l'Éternel ordonne à Abraham d'attacher et de sacrifier son fils ? Le meurtre n'est-il pas un interdit fondamental ? Particulièrement quand il s'agit d'offrir son propre fils en sacrifice. Vois ce qu'en dit la Torah : « Tout ce qui est abominable à Dieu, et qu'Il déteste, ils l'ont fait ; car même leurs fils et leurs filles, ils les livrent au feu pour leurs dieux » (Dt 12, 31)².

Certes, Rachi explique ici (Gn 22, 12) : « Je ne t'ai pas dit de l'égorger mais de l'élever³ » ; cela laisse donc entendre que Dieu n'eut jamais l'intention que le père tuât son fils. Mais notre étonnement demeure, car cette interprétation repose sur une compréhension *a posteriori* du verset : a priori, le Saint-béni-soit-Il s'était exprimé de manière telle qu'Abraham comprît que le commandement consistait à égorger son fils. Et si Abraham réussit cette épreuve, cela n'en reste pas moins difficile à comprendre, car quelle sorte d'épreuve est-ce là, où le Saint-béni-soit-Il ordonnerait une chose qui contredit les lois de la Torah et toutes les voies divines ?

1. L'accent est mis ici sur l'ordre dans lequel sont énoncés les attributs.
2. Le verset parle des peuples cananéens. Cf. encore Dt 18, 10 : « Qu'il ne se trouve personne, chez toi, qui fasse passer son fils ou sa fille par le feu. »
3. Le verset (2,22) dit littéralement : « ... et là, élève-le en élévation (והעלהו שם לעולה) sur l'un des monts que Je t'indiquerai. » Le mot *'ola* peut signifier *élévation*, mais aussi *holocauste*, ce qui introduit une ambivalence dans le texte. De même, *véha'aléhou* signifie *élève-le*, mais peut aussi s'entendre comme *offre-le*.





Nous avons l'habitude de résoudre la difficulté en expliquant que l'on est ici en présence d'un plan divin, touchant au domaine psychologique : Abraham fut élevé chez Térah, son père. Dans cette contrée, le sacrifice des enfants aux idoles était chose admise. On pouvait craindre de voir apparaître le désir de transférer, de l'idolâtrie au service de Dieu, les formes alors connues du culte religieux. La Torah témoigne de ce danger : « Prends garde de ne point t'enquérir de leurs divinités, en disant : "Comment ces peuples-là servaient-ils leurs dieux ? Je ferai ainsi, moi aussi" » (Dt 12, 30). Pour déraciner cette tendance du cœur d'Abraham, il fallait l'éprouver à cet égard. L'épreuve, qui se termine bien sûr par l'ordre « Ne porte pas la main sur le jeune homme ! », est une sorte de traitement psychique : une mise en évidence du problème en vue de son arrachement à la racine. De cette façon, fut enracinée dans le cœur d'Abraham la conscience du fait que le service de Dieu s'opère par la vie et non par la mort. Même si l'homme doit être prêt à faire don de sa vie, notre dessein essentiel doit être de sanctifier la vie au service de l'Éternel, et non de la sacrifier.

Pourtant, la difficulté principale se trouve dans l'attitude d'Abraham notre père. En faveur des gens de Sodome, il se tint en prière : « Peut-être se trouvera-t-il dix justes ? » (Gn 19, 32), et : « Celui qui juge toute la terre ne ferait-il pas justice ? » (IBID. 18, 25). Ici, en revanche, non seulement Abraham ne demande pas comment l'Éternel peut ordonner d'égorger un juste, innocent de tout péché, et ne s'écrie pas : « Où est ta promesse, par laquelle tu disais "c'est par Isaac qu'une descendance sera appelée de ton nom"¹ ? », mais encore, quand Dieu lui ordonne de « ne point porter la main sur le jeune homme », il demande (comme le rapporte Rachi) : « Suis-je venu vainement ici ? Je lui ferai une blessure pour faire jaillir un peu de sang². »

Déjà, dans la *paracha Lekh lékha*, il paraissait étrange que, lorsque Dieu lui promit, au sujet de Sarah : « Je l'ai bénie, et t'ai aussi accordé par elle un fils », Abraham pût s'entêter en demandant : « Naîtrait-il

1. Gn 21, 12.

2. *Gn Rabba* (56, 7). Le *Midrach*, se référant à la suite du verset, se poursuit ainsi : « Dieu lui dit : "Ne lui fais rien : ne lui cause pas de défaut." »





un enfant à un centenaire ? [...] Puisse Ismaël vivre devant Toi¹. » Abraham ne se réjouit-il pas d'être gratifié d'un fils provenant de son épouse Sarah ?

Si l'on examine les versets, il apparaît distinctement qu'Abraham était lié à Ismaël par un lien d'affection. Peut-être même peut-on dire qu'il n'aimait pas Isaac, de même qu'Isaac n'aimait pas Jacob, mais Ésaü. Sarah, elle aussi, sentit l'inclination d'Abraham pour Agar, dès le moment où celle-ci fut enceinte. Ainsi réprimande-t-elle Abraham : « L'offense qui m'est faite est sur toi ! [...] Que l'Éternel juge entre moi et toi². »

Puis, dès lors que l'enfant d'Agar fut né, Abraham le nomma Ismaël³, bien qu'il n'eût pas entendu la parole de l'ange adressée à Agar⁴. Il semble que, dans la bouche d'Abraham, l'appellation Ismaël faisait référence à une requête, à une prière, afin que Dieu l'entendît. De même, quand la ligature de son fils est ordonnée à Abraham, Rachi rapporte le *Midrach* qui décrit un dialogue entre Dieu et lui :

« Prends donc ton fils. – J'ai deux fils. – Ton unique. –
Chacun est unique pour sa mère. – Celui que tu aimes.
– Je les aime tous deux⁵. »

Il semble que l'on puisse avancer l'explication suivante : l'inclination d'Abraham pour Agar et pour son fils n'était pas une simple et prosaïque inclination naturelle. Nous assistons véritablement à un **débat** entre Abraham et le Saint-béni-soit-Il. Moïse notre maître ainsi que les prophètes Jérémie et Jonas essayèrent, eux aussi, chacun pour les raisons qui lui étaient propres, de repousser l'ordre divin, de se soustraire à la mission que Dieu leur confiait. Peut-être assistons-nous ici, avec Abraham, au premier cas de refus, exprimé devant l'Éternel par un prophète, refus motivé par la conviction que les choses *devraient se passer autrement*.

1. Gn 17, 16-18.

2. Ibid. 16, 5.

3. « Dieu entendra » (16, 15).

4. « Tu l'appelleras Ismaël » (ibid. 11).

5. *Sanhédrin* 89b.





L'histoire du fils de la Sunamite (II R 4, 8-37), qui forme la *Haftara*¹ de notre *paracha*, est bien connue. Elle nous enseigne que, lorsqu'un enfant est né par miracle, grâce à la prière d'un prophète, *toute sa vie dépend de ce prophète*, qui doit, chaque jour de sa vie, lui « donner souffle » ; car cet enfant n'a pas la force de subsister de façon naturelle. Lors même qu'il grandira, si le lien devait se rompre, il ne saurait vivre ni disposer d'une force autonome ; il sera toujours « bouche contre bouche, yeux contre yeux, paumes contre paumes ».

Abraham comprit que telle était exactement l'intention de l'Éternel, quant à la naissance d'Isaac par une voie supranaturelle. Sarah n'était-elle pas née, dès l'abord, stérile, dépourvue d'utérus – comme le suggère l'expression « elle n'avait pas eu d'enfant² » ? De plus, Abraham s'étonna : « Naîtrait-il un enfant à un centenaire ? et est-ce que Sarah, qui a quatre-vingt-dix ans, enfanterait³ ? » Sarah elle-même devait penser : « Après avoir flétri, aurais-je la jeunesse ? Et mon seigneur est âgé⁴... » Puis, quand Isaac naquit, elle s'exprima dans un sens proche : « C'est un sujet de rire que Dieu m'a fait ; quiconque entend rira pour moi⁵. »

Nous voyons donc ici, au fondement même de l'existence du peuple juif, que *c'est de manière miraculeuse qu'il apparut*⁶. Les Juifs n'ont pas de possibilité autonome et naturelle d'existence ; tout leur être est d'essence surnaturelle, ce qui est à la fois leur faiblesse et la source de leur force. C'est leur faiblesse, car s'ils se détachent de leur source, ils n'ont plus aucune possibilité de se maintenir : les ennemis l'emportent sur eux, et eux perdent immédiatement la possibilité de se

1. Passage tiré des Prophètes, dont on donne lecture le Chabbat, à la synagogue, après la lecture de la *paracha*.

2. Gn 30, 11, litt. : « Et Sarah était stérile ; *elle n'a pas d'enfant* ». Cette formule apparemment répétitive ainsi que le passage du passé au présent (lequel indique une idée de permanence) suggèrent que, non seulement Sarah avait été stérile jusqu'alors, mais qu'elle ne pouvait, organiquement, avoir d'enfant. Cette compréhension est renforcée par le fait que **לולד** (enfant) peut signifier aussi *embryon* ; de sorte que la fin du verset peut se lire : « elle n'a pas (la possibilité de développer) un embryon. »

3. Gn 17, 17.

4. Ibid. 18, 12.

5. Ibid. 21, 6.

6. Selon l'expression de *Méguila* 2b.





défendre. Mais c'est aussi la source de leur puissance, comme le dit l'Éternel à Abraham, lorsqu'il le *fait sortir* pour qu'il contemple les étoiles du ciel : « *Sors* de ton conditionnement astral » (RACHI SUR GN 15, 5) ; car la naissance de ton fils, et de toutes les générations issues de lui, excipera aux lois de la nature, si bien que le peuple né de toi ne dépendra pas des constellations ni de la nature.

Or c'est précisément cela que craignait Abraham : que toute sa descendance, durant des milliers d'années, fût suspendue à un cheveu... Il choisit donc Ismaël – « Puisse Ismaël vivre devant toi ! » – car celui-ci est le fils né de manière naturelle, de sorte que sa descendance pourra toujours mener une vie humaine ordinaire, sans particulière providence surnaturelle. Tel était donc le motif de la confrontation entre son épouse et lui : Abraham voulait que son héritier fût Ismaël et non Isaac, et Sarah dit : « Renvoie cette servante et son fils, car le fils de cette servante n'héritera pas avec mon fils, avec Isaac¹. » Pour Abraham, c'était plus qu'il ne pouvait supporter : « La chose déplut fort à Abraham² »... En effet, celui-ci souhaitait être le patriarche de l'humanité dans son ensemble, faire entrer tous les hommes sous les ailes de la Présence divine. À ce projet, Ismaël convenait, précisément, afin que le rapprochement d'avec la Présence divine eût lieu suivant les voies de la nature.

C'est alors qu'intervient le commandement de la ligature.

Nous avons vu que, lorsque Dieu désigna à Abraham « ton fils... celui que tu aimes », Abraham répondit : « Je les aime tous deux. » Selon le *Midrach* de nos sages, Ismaël, lui aussi, était présent lors de la ligature d'Isaac. La chose requiert d'être approfondie, car, par les mots *celui que tu aimes*, tout se passe comme s'il était exigé d'Abraham de trancher : qui, de ses deux fils est destiné à la vie, qui à la mort.

Aussi, quoique nous proposons là une explication osée et non admise, on peut comprendre qu'Abraham se rendit avec joie, avec Isaac, au lieu de la ligature, parce qu'inconsciemment il souhaitait,

1. Gn 21, 10.

2. Ibid. 11.



encore à cette heure, qu'Ismaël vécût pour être son héritier ; tandis qu'Isaac était, de prime abord, son enfant non désiré, précisément à cause du haut miracle qui marqua sa naissance et son existence.

Nous ne visons pas ici le côté révélé des choses. De ce côté-là, il ne fait pas de doute qu'Abraham montra son attachement à l'ordre divin et sa suprême abnégation, en étant prêt à sacrifier son fils unique. Mais dans des strates de l'esprit inaccessibles à la conscience, il fit cela volontiers parce qu'il n'avait jamais voulu d'Isaac...

Lors de la ligature, ressurgissaient les doutes d'Abraham : il prévoyait que sa descendance serait livrée à la souffrance et à la détresse, à l'exil et à la catastrophe... Tous les peuples mèneraient, d'une génération l'autre, une vie naturelle ; seul le peuple juif ne pourrait vivre qu'en s'agrippant à une sorte de *corde venue d'en haut* ; et si, à Dieu ne plaise, il devait desserrer un instant son étreinte, il n'aurait plus rien à quoi se raccrocher, et serait exposé à tous les décrets funestes capables de le poursuivre...

Et de nouveau son ancienne requête lui traversait l'esprit : « Puisse Ismaël vivre devant Toi. » Peut-être est-il préférable que ce soit Ismaël, l'enfant de la nature, né suivant les lois de la nature, qui devienne le prince héritier du judaïsme ? Il fut décrété qu'il vivrait devant Toi ; ne pourrait-il donc être le père d'Israël, d'un Israël universaliste plutôt que séparé, distinct, « peuple habitant solitairement¹ » ?

C'est pourquoi Abraham fut si frustré, surpris, quand il lui fut soudain ordonné : « Ne porte pas la main sur le jeune homme, et ne lui fais rien » ; au point que, selon le *Midrach* cité plus haut, il s'entêta : « Serais-je venu ici pour rien ? Je lui ferai une blessure pour faire jaillir un peu de sang... »

Cependant, l'intention divine – que le Saint-béni-soit-Il avait fait connaître de prime abord par les mots « car c'est par Isaac qu'une descendance sera appelée de ton nom » – apparaît à présent en pleine lumière, précisément sur l'arrière-plan des hésitations d'Abraham. Le peuple d'Israël émanera seulement d'Isaac, parce qu'en effet le fondement même de ce peuple réside dans le fait de *tenir la corde*

1. Nb 23, 9.



venue d'en haut. L'acceptation, par le père, de cette vérité portée par le fils, et la reconnaissance de ce que tel est bien le trait qui convient, à lui comme à toute sa descendance, ne furent rendues possibles que par le biais de la ligature, par le fait que le fils se trouve tout près de la mort, séparé d'elle de l'épaisseur d'un cheveu... Par cette épreuve, le Saint-béni-soit-Il a conduit notre premier patriarche, lorsqu'Isaac descendit de l'autel, à le *découvrir* pour la première fois, et à le choisir d'une pleine volonté. C'est l'ordre de *ne point porter la main sur le jeune homme* – jeune homme qui était tel un fils non désiré –, qui révèle à Abraham son erreur ; et c'est cette parole qui relie, à partir de maintenant, la volonté d'Abraham à celle de Dieu.

Ce n'est que maintenant qu'Abraham se dégage, tout d'un coup, de ses émotions et de ses doutes anciens ; et Isaac, vivant par ses mains, « naît une nouvelle fois », comme le disent nos sages dans le *Midrach*. Maintenant, Abraham est enfin délivré de ses perplexités : le « premier » Isaac est comme mort, et le père accueille et reconnaît Isaac de manière renouvelée. Maintenant, Abraham mérite aussi, de nouveau, la bénédiction divine envers lui et sa descendance, bénédiction universelle – « seront bénis par ta postérité tous les peuples de la terre¹ » –, et reconnaît que le chemin de cette bénédiction passe de lui à son fils unique et aimé, Isaac, et de celui-ci aux générations d'Israël, à jamais.

Ce n'est que par le biais d'Isaac que pourra se développer le peuple élu, petite minorité au sein du monde – car la supériorité n'est possible qu'au sein d'une minorité –, peuple dont le dévouement et la loyauté sont sans fin, ce qui inclut la disposition à se sacrifier. L'influence de ce peuple, dans la seule mesure où il répond effectivement à ces qualités, s'étendra, se répandra dans le monde, jusqu'à ce que « chaque créature sache que Tu l'as créée, que tout être comprenne que Tu l'as formé, et que tout ce qui porte une âme en son sein déclare : "L'Éternel, Dieu d'Israël, est roi, et son règne s'étend sur tout l'univers² !" »

1. Gn 22, 18.

2. Rituel de *Roch Hachana*.







'HAYÉ SARAH

(GN 23, 1 – 25, 18)

LA PRIÈRE D'ELIÉZER : UNE FUITE DEVANT SES RESPONSABILITÉS ?

La prière d'Éliézer près du puits suscite des interrogations. Nos sages, dans le *Midrach*, suggèrent que la requête d'Éliézer n'était pas pertinente. Certes, d'un côté, s'en remettre au choix du Saint-béni-soit-Il est une belle et bonne chose ; mais de l'autre, d'où sait-on que l'Éternel agréera le principe même d'une telle demande, et comment donc peut-on prendre un tel risque¹ ?

De plus, la voie d'Éliézer, qui semble fuir devant sa responsabilité, tout en exigeant que Dieu décide à sa place, a-t-elle la moindre justification éthique ? N'est-ce pas l'obligation de l'homme, doté du libre arbitre, que d'apprécier par lui-même ce qu'est la volonté du Saint-béni-soit-Il, et non de prendre le pari que Celui qui siège dans les cieux agira en tout point selon sa volonté ?

Il semble donc que, dans cette *paracha*, nous soit transmis un enseignement essentiel, et d'importance pratique, propre à résoudre la grande question : peut-on connaître la volonté de Dieu ?

Il nous faut tout d'abord préciser qu'il existe, en cette matière, différentes sortes d'actions et de personnes, comme on va le voir :

Les actions se divisent en trois catégories : la première consiste en actes clairement prescrits et obligatoires, dans le cadre des *mitsvot* ; nous avons ordre de les accomplir de par notre Torah. La deuxième catégorie comprend les transgressions, les actes qui contredisent la Torah. Puisque l'homme a l'obligation de vivre et d'agir conformément à la Torah, même si tous les « signes » imaginables paraissent lui indiquer qu'il devrait faire le contraire, il lui faudra comprendre que ces « signes » ne sont rien d'autre que des épreuves – de même qu'Abraham fut éprouvé, sur le chemin qui le menait à la ligature

1. La question posée ici ne porte pas sur le fait de prier pour que son choix soit éclairé, mais sur le fait de demander à Dieu de manifester sa volonté par tel signe déterminé, comme le fait Eliézer.



d'Isaac, par différentes « preuves et démonstrations » qu'initia l'Accusateur¹ afin de le conduire à refuser d'accomplir la volonté divine, ainsi que le raconte le *Midrach*.

La troisième catégorie d'actes est l'ensemble des choses pour lesquelles la *halakha* n'est pas tranchée ; ainsi de tel commerce auquel on voudrait s'adonner, ou de la volonté de se fiancer à telle ou telle personne. Une personne éduquée dans le cadre de la Torah voudra passionnément connaître la volonté divine : ce conjoint potentiel est-il réellement souhaitable pour moi ? Cette question se pose, bien sûr, à la condition que les signes extérieurement observables soient déjà positifs. C'est à cette catégorie d'actes qu'Éliézer, serviteur d'Abraham, fit référence ; et pour que son action réussisse, et soit conforme à la volonté de Dieu, il pria en ces termes : « Éternel, Dieu de mon maître Abraham, suscite cela devant moi, de grâce, aujourd'hui... Voici, je me tiens auprès du puits d'eau... La jeune fille à qui je dirai : "Veuille pencher ta cruche, pour que je boive", et qui me répondra : "Bois, et j'abreuverai aussi tes chameaux", puisses-tu l'avoir placée face à ton serviteur Isaac²... » (GN 24, 12-14). Lorsque c'est l'homme lui-même qui choisit la voie qu'il emprunte, alors on peut parler de signe³ : si le signe que l'on s'est donné à soi-même se réalise, cela signifie que l'Éternel fait réussir ce que l'on entreprend, comme Éliézer le reconnaît : « Je m'inclinai et me prosternai devant l'Éternel, et je bénis l'Éternel » (IBID. 48).

Nous voyons dans la Torah trois sortes d'hommes : ceux dont la volonté est, si l'on peut s'exprimer ainsi, plus forte que celle de Dieu ; ceux dont la volonté propre est forte, mais qui, en pratique, effacent leur opinion devant la volonté divine ; et ceux qui, a priori, modèlent leur volonté d'après celle de Dieu.

1. Le *Satan*, ange accusateur, qui s'emploie à faire pécher le juste et Israël.

2. C'est-à-dire l'avoir destinée à Isaac.

3. Éliézer n'a pas abandonné le choix à Dieu en se mettant à l'écart du processus de décision, mais s'est donné à lui-même un signe, de manière rationnelle (comme on va le voir dans la conclusion, où il apparaît que le signe choisi permettait d'apprécier la pratique de la bienfaisance chez la jeune fille). La prière d'Éliézer à cet égard n'a consisté qu'à demander à Dieu de le faire réussir dans la voie qu'il s'était tracée.



Nous trouvons un exemple de la première catégorie en la personne de Balaam : bien que le Saint-béni-soit-Il place de nombreux obstacles sur son chemin, Balaam pense avoir la possibilité de changer la volonté divine, car il est sûr et certain de sa volonté propre. Un exemple de la deuxième catégorie se trouve en Laban et Béthuel. Ils étaient opposés, dans leur for intérieur, à ce que Rébecca s'en allât avec Eliézer ; mais lorsque celui-ci leur raconta les événements, et qu'ils comprirent que telle était en effet la volonté de Dieu, ils résilièrent leur volonté et dirent : « C'est de l'Éternel que cela émane ; nous ne pourrons rien te dire, ni en mal, ni en bien » (IBID. 50).

Quant à la troisième catégorie, on en voit un exemple en la personne d'Eliézer. Dans la mesure où il se livrait à une activité qui n'était ni une *mitsva* ni une transgression, il est évident qu'il aspirait ardemment à connaître la volonté de l'Éternel à cet égard ; et bien sûr, il se réjouit vivement quand il comprit – d'après le signe qu'il s'était fixé – ce qu'était cette volonté, d'autant plus que celle-ci correspondait tant à ce qu'il désirait lui-même. La controverse entre nos sages, quant au fait de savoir si Eliézer a agi de manière adéquate, a certes lieu d'être a priori, lorsqu'il se fixa ce moyen de « divination » ; en effet, comment pouvait-il être certain que le Saint-béni-soit-Il lui révélerait ainsi sa volonté ? Mais finalement, a posteriori, quand les signes se manifestent, il n'y a plus place à la controverse : il n'est pas douteux qu'il fallait voir la volonté divine dans la disposition de la jeune fille à désaltérer Eliézer et à abreuver ses chameaux. Nous comprenons donc clairement pourquoi Eliézer bénit l'Éternel qui l'a « conduit dans un chemin de vérité » (IBID. 48). En d'autres termes : *s'il constate que l'œuvre de ses mains prospère, c'est une preuve en faveur de cette voie et un encouragement à y poursuivre ; et s'il avait vu de nombreux obstacles sur sa route, c'eût été le signe que, du Ciel, on voulait l'empêcher.*

Aussi semble-t-il bien qu'il n'y a point ici le moindre pari ni la moindre supputation : Eliézer, de lui-même, a estimé que la jeune fille capable de lui répondre « bois, et j'abreuverai aussi tes chameaux » serait précisément celle qui serait digne d'entrer dans la maison d'Abraham, *parce qu'une telle jeune fille se caractériserait par sa bienfaisance* ; toute sa prière consistait donc à demander que



le Saint-béni-soit-Il la fasse apparaître, qu'elle se trouve en effet au bon endroit, au bon moment.

Combien ces considérations sont importantes de nos jours ! Certains, en effet, se demandent : « Est-ce une *mitsva* que de construire la terre d'Israël, de la peupler, et de tenir tête également aux nations du monde ? » D'après le principe que nous avons vu, cela peut se déduire a fortiori : quand nous voyons de nos propres yeux la réussite – comme une petite nation, dans le combat qui l'oppose à des nations nombreuses, au monde entier même, tient bon, l'emporte et vainc –, quand nous voyons combien la terre de ce pays est bénie, combien l'immigration juive (*l'alya*) se développe et la construction s'affermir, force est de dire qu'il y a là un signe évident que le Saint-béni-soit-Il nous vient en aide, et que telle est bien la volonté de Dieu.

Ajoutons un autre beau commentaire que nous avons lu dans le *Sfat Emet*¹ : la prière d'Eliézer était mue par son intérêt moral, sur le plan individuel. Eliézer savait bien que, en cette affaire, il avait un intérêt particulier. Nos sages enseignent en effet, dans le *Midrach*, qu'Eliézer avait une fille, et qu'il cherchait à la donner pour épouse à Isaac. À cela fait allusion le verset : « Je dis à mon maître : “*Peut-être* ne marchera-t-elle pas à ma suite ?” » (IBID. 39), verset dans lequel le mot *peut-être* (*oulai*) est orthographié comme à moi (*élai*)². Aussi Eliézer craignait-il fort de souhaiter, inconsciemment, qu'aucune fiancée ne fût trouvée pour Isaac. C'est pourquoi il pria l'Éternel de l'aider à n'être en rien influencé par ses intérêts personnels, afin de pouvoir se hâter d'accomplir tout effort nécessaire à l'exécution de sa mission.

Or de prime abord, nous rencontrons, ici encore, une difficulté : l'homme ne doit-il pas surmonter *par lui-même* son penchant au mal ? Ne disons-nous pas : « Tout est entre les mains du Ciel, sauf

1. Vaste commentaire hassidique de la Torah et des fêtes, par Rabbi Yehouda Aryé Leib Alter, Rabbi de Gour (5607-5665 / 1847-1905).

2. Dans ce verset, le mot אולי, contrairement à toutes ses autres occurrences dans la Bible, est écrit de manière défective, sans la lettre ו : or les lettres ולי sont aussi celles qui forment le mot *élai* (« à moi »). Cette particularité suggère aux maîtres du *Midrach* l'idée que, tout en servant fidèlement son maître, Eliézer ne peut s'empêcher d'espérer que sa propre fille soit jugée digne d'être épousée par Isaac.



la crainte du Ciel¹ » ? Et cependant, toutes nos prières sont remplies de demandes de cette nature : « Rapproche-nous, ô notre Roi, de ton service » ; « Purifie notre cœur, afin que nous te servions en vérité » ; « Que le penchant au mal ne domine point sur nous, mais attache-nous au penchant au bien », etc. Comment donc expliquer cela ?

Effectivement, le principe de libre arbitre suppose que le Saint-béni-soit-Il ne tranche pas, ni ne contraigne l'homme à suivre tel côté plutôt qu'un autre. « Là où l'homme veut aller, on le conduit². » Cependant, « celui qui vient se purifier, on lui vient en aide³. » Par conséquent, si un homme prie l'Éternel de tout son cœur de l'aider à atteindre la plénitude, alors l'Éternel remplira, si l'on peut s'exprimer ainsi, cette mission, et exaucera sa demande. Car, de même qu'il incombe à l'homme d'user de tous les subterfuges au monde afin de faire le bien, de même la prière est-elle un bon et juste moyen à cette fin. Si Dieu entend la voix de l'homme – qui prie du plus profond de son cœur, debout, demandant qu'Il l'aide à accomplir ses commandements –, cela ne contredit en rien le principe de libre arbitre, mais s'y conjugue au contraire. Car c'est l'homme qui aura choisi de prendre courage et de prier. Il mérite donc, comme celui qui *vient pour se purifier*, que le Saint-béni-soit-Il lui réponde et lui vienne en aide.

1. *Berakhot* 33b.

2. *Makot* 10b.

3. *Yoma* 38b.







TOLEDOT

(GN 25, 19 – 28, 9)

HABITER LA TERRE D'ISRAËL : LA VOIX INTÉRIEURE ET LE COMMANDEMENT EXTÉRIEUR

Au début du chapitre 26, face à la famine qui sévissait dans le pays, le Saint-béni-soit-Il adresse à Isaac un double commandement : dans un premier temps, Il se révèle à lui, lui ordonne de ne pas descendre en Égypte, et ajoute : « Réside dans le pays *que Je te dirai* » (GN 26, 2) ; dans un second temps, Il lui ordonne en des termes explicites : « Habite *ce pays-ci...* » (IBID. 3).

Deux questions se posent ici : que signifie cette répétition ? et pourquoi ce changement d'expression ?

Il semble que, dans ces deux manières d'exprimer le commandement, il faille déceler deux significations de la *mitsva* d'habiter la terre d'Israël.

Commençons par rappeler la question classique : de ces deux personnes, laquelle est la plus grande ? Celle qui est assujettie à telle obligation, et l'accomplit, ou celle qui n'y est pas assujettie, et l'accomplit néanmoins ? L'avantage de celui qui l'accomplit sans y être assujetti réside dans le fait que son acte émane du sentiment profond que telle est la vérité, et que tel est ce qu'il est juste de faire, bien que l'on n'y soit pas tenu. Cependant, celui qui est assujetti à l'obligation et l'accomplit a, lui aussi, un avantage : il fait cela afin d'accomplir le commandement de son Créateur, et non simplement parce que son opinion l'y conduit. Il faut donc comprendre que, lorsque nos sages déclarent que « celui qui est assujetti à la *mitsva* et l'accomplit est plus grand », c'est parce que celui-là accomplit **aussi** un commandement, en plus du sentiment profond qu'il peut éprouver, et non à la place de celui-ci ; car seul l'assemblage des deux aspects permet d'accéder à la perfection.

Dans le premier verset que nous avons cité, Dieu dit à Isaac : « Réside dans le pays (*chekhon ba-arets*) » ; quel pays ? celui *que Je te dirai* (*acher omar élekha*). Cette instruction est parallèle à celle qui fut



donnée à Abraham, dans la *paracha Lekh lékha* : « Va-t'en... vers le pays *que Je te montrerai* » (GN 12, 1). Lors de la ligature d'Isaac également, l'ordre était ressemblant : « sur l'un des monts *que Je te dirai* » (IBID. 22, 2). Or il n'apparaît pas, dans la suite du récit, que le Saint-béni-soit-Il ait effectivement montré ce mont à Abraham ; nos sages enseignent qu'Abraham *reconnut* le mont Moria quand il vit le nuage qui y était comme accroché¹. Il nous faut donc comprendre que l'intention du verset est comme suit : va-t'en (*Lekh lékha*), et tu trouveras ce lieu par toi-même, avant que Je ne te le montre. Car l'âme juive aspire vivement à sa source, au lieu depuis lequel elle fut créée, et elle ne trouve point de repos dans quelque autre lieu.

Ainsi de notre *paracha*. Dieu béni soit-Il dit à Isaac : « Réside dans le pays *que Je te dirai* »... et c'est à toi de comprendre cela ainsi : *avant même que Je ne te le dise*, tu dois le sentir par toi-même, et trouver le lieu qui convient à ton âme². Ne te rends pas sur une terre étrangère, même s'il y a ici des difficultés, car que sont les difficultés et la souffrance face à l'aspiration passionnée à respirer l'air de ton pays ? Pourtant, en plus de cela, je t'ordonne **aussi** de manière claire et explicite : « Habite *ce pays-ci*. » Il y a donc deux aspects complémentaires dans l'obligation de vivre sur la terre d'Israël : la puissante aspiration intérieure, d'un côté, le commandement explicite de l'autre.

À présent, nous pouvons approfondir davantage ces deux notions. La première est entièrement spirituelle : « Réside dans le pays que Je te dirai » signifie : choisis la terre d'Israël en raison de sa sainteté, parce que ce n'est qu'en ce pays que Je me révélerai à toi, ce n'est qu'en ce pays que Je me dévoilerai à toi et que Je te communiquerai ma parole. C'est là le pays où la parole divine se distingue ; c'est là le pays sur lequel repose ma Présence ; c'est là qu'est la source de l'esprit supérieur.

La seconde notion est terrestre : la terre d'Israël n'est pas seulement le pays céleste, mais encore une « terre d'ici-bas », ainsi que le psalmiste le dit de Jérusalem, « ville unifiée en un parfait ensemble » (Ps

1. *Midrach Tan'houma* 23, cité par Rachi sur Gn 22, 4.

2. Le futur « que Je te dirai » suggère une réalité restant toujours à *dire*. L'homme, par sa réflexion personnelle, tentera de comprendre ce qu'est cette parole divine qui reste à advenir.



122, 3), c'est-à-dire qu'elle rassemble la Cité d'en haut et la Jérusalem terrestre. C'est là le pays qui appartient au peuple d'Israël. C'est là ton pays, tandis que tous les autres sont des terres étrangères, où réside l'impureté de la terre des peuples. « Habite ce pays-ci... car c'est à toi et à ta descendance que Je donnerai toutes ces contrées » : seulement ici sont tes provinces, et c'est ici que tu dois vivre.

À partir de là, on peut comprendre pourquoi, malgré deux objections classiques, Isaac reçoit pour mission d'édifier le pays.

Première objection : comment peut-on concevoir de construire un pays en supplantant les peuples étrangers qui y demeurent ? Ceux-là n'auraient-ils aucun droit ? Aussi la Torah explique-t-elle que, s'il est vrai que « Je donnerai à ta descendance toutes ces contrées » (GN 26, 4), dans le même temps « c'est par ta descendance que seront bénis tous les peuples de la terre » (IBID.). Et précisément : le fait que tu t'établisses dans le pays et que tu en prennes possession prodiguera la bénédiction à toutes les nations du monde ; cela, à la façon dont le Talmud rapporte le message proféré du ciel : « Le monde entier est nourri grâce au mérite de 'Hanina mon fils¹. » Ainsi, le monde entier dépend de la bénédiction du peuple juif sur sa terre. Si Israël est en exil, alors le monde entier est en exil et sa vie n'est point normale. Mais lorsque Israël revient sur sa terre et s'y installe, la bénédiction se prodigue au monde entier, comme y font allusion les soixante-dix taureaux placés sur l'autel, durant la fête de *Soukot*, lesquels correspondent aux soixante-dix nations du monde qui monteront sur la montagne de Dieu pour y célébrer la fête avec nous.

Seconde objection : comment la descendance d'Abraham peut-elle mériter cette terre durant toutes les générations ? Qui peut garantir que les fils seront dignes de l'héritage des pères ? À cela, le verset répond : « En récompense de ce qu'Abraham a écouté ma voix » (IBID. VERSSET 5) ; car Abraham, qui a « veillé sur ma charte², mes commandements, mes lois et mes enseignements », a reçu en possession

1. *Berakhot* 17b, *Ta'anit* 24b. Il est question de Rabbi 'Hanina ben Dossa, dont le mérite est tel qu'il dispense l'abondance à toute l'humanité.

2. Ibid. : וישמור משמרתי, littéralement : « il a gardé ma garde » ; c'est-à-dire : il a gardé, conservé et perpétué l'ensemble de ce que Dieu a prescrit de garder, de conserver et de perpétuer.



le pays pour lui-même *et pour sa descendance*, jusqu'à la fin des générations. Et puisque toutes les générations d'Israël sont appelées *enfants d'Abraham*, « Je maintiendrai le serment que J'ai fait à Abraham ton père » (IBID. VERSET 3). Car le serment consiste dans le don du pays, à lui et à sa descendance ; aussi appartient-il dès l'abord au peuple d'Israël en toutes ses générations, que celles-ci veillent ou non sur la charte divine.

Or cette question délicate est précisément au cœur de la grande difficulté que présente notre *paracha* : la bénédiction que Jacob obtient d'Isaac par ruse¹.

Peut-être faut-il voir en cela une illustration du principe : « Les actes des pères constituent un signe pour les enfants² ». Des temps viendront où, si l'on en jugeait d'après la droiture, les descendants de Jacob n'auraient pas droit à la bénédiction, et ne la pourraient obtenir que de manière indirecte. Quand bien même Jacob chuterait et revêtirait les habits d'Ésaü afin d'accéder à la bénédiction ; quand bien même les mains – qui représentent les actes et les traits de caractère – seraient semblables à celles d'Ésaü (GN 27, 22) ; malgré tout, rien n'y changerait : « il sera aussi béni » (IBID. 33). Car en dernière analyse, la faute n'a prise que sur ses *vêtements*, c'est-à-dire sur l'extériorité. Mais dans son intériorité, il reste pour toujours Jacob : « La voix est la voix de Jacob. » La voix profonde de Jacob n'est point sujette à changement, même si, de l'extérieur, il peut ressembler à Ésaü. Enfin, Jacob sera amené à se révéler pleinement – par le mérite, la vérité et la droiture. Car ils sont dignes de la délivrance et de la bénédiction, les fils, et *eux aussi seront bénis*.

RÉBECCA FACE À ISAAC : COMMENT DOIT VIVRE LA NATION

Les fils s'entre-poussaient (vayitrotsetsou) dans son sein (GN 25, 22). Rachi explique que les fœtus « *luttaient* l'un contre l'autre et combattaient pour l'héritage des deux mondes³ ».

1. Gn 27, 27-29.

2. Na'hmanide, commentaire de Gn 12, 6, d'après *Gn Rabba*.

3. Ce monde-ci et le monde futur.



Ainsi la *paracha* décrit-elle la naissance des deux grands peuples dont l'histoire est contée par les chroniques du monde : *Deux peuples sont dans ton sein, et deux nations, depuis tes entrailles, se sépareront* (IBID. 23). C'est donc ici que débute la grande lutte historique : Jacob et ses fils, d'un côté, Ésaü et sa postérité de l'autre.

Afin d'élucider cet affrontement entre Jacob et Ésaü pour « l'héritage des deux mondes », il nous faut soulever et résoudre plusieurs questions.

On doit d'abord s'interroger sur le motif de l'amour qu'éprouve Isaac pour son fils aîné, tel que la Torah l'exprime : « Isaac aimait Ésaü, car la chasse était en sa bouche¹ » (IBID. 28). Toute la controverse opposant Isaac, qui aimait Ésaü, à Rébecca, qui aimait Jacob, serait-elle simplement émotionnelle ? Ou bien faut-il dire qu'un sens plus profond se cache sous ces dehors ?

Autre question : pourquoi la Torah utilise-t-elle des termes si intenses, « une frayeur extrême », lorsqu'elle décrit la réaction d'Isaac, apprenant que la bénédiction qu'il avait destinée à Ésaü a, en réalité, été adressée à Jacob (GN 27, 33) ? Après tout, il ne s'agit que d'une erreur sur la personne. Peut-être Isaac pouvait-il trouver une explication, une issue permettant de réparer son erreur ?

Effectivement, dès le début de la *paracha*, la Torah nous place devant la différence essentielle opposant les deux frères : « Ésaü était un homme qui savait chasser, un homme des champs, et Jacob était un homme simple, habitant les tentes » (25, 27). C'est précisément parce qu'Ésaü était chasseur – *la chasse était en sa bouche* – qu'Isaac le préférait à son jeune frère. Rachi explique de deux manières différentes la nature de cette chasse. La première explication s'inspire d'Onqelos : « du gibier en la bouche d'Isaac² » ; la seconde suit le *Midrach* : « En la bouche d'Ésaü, qui "chassait" Isaac et l'abusait par ses paroles³. »

1. Plusieurs compréhensions sont possibles de cette expression (*tsayid befv*), comme on va le voir dans la suite du texte.

2. La bouche d'Isaac appréciait (« goûtait ») le gibier chassé par Ésaü.

3. La propre bouche d'Ésaü tenait des propos agréables à son père, qui *dupaient* (« chassaient ») son cœur. Pour le Rav Samson Raphaël Hirsch, Ésaü *captivait* son père



Or, si l'on s'en tient à une compréhension simple du texte, chacune de ces explications comporte une difficulté. La première contredit le sens littéral du verset (le *pchat*) ; en effet, il est clair que la bouche dont parle le verset est celle d'Ésaü. La seconde explication attribuée à la *chasse* qui était dans la bouche d'Ésaü une signification sophistiquée – le fils *dupe* le père –, nous éloignant davantage encore de la compréhension directe du verset.

Il nous faut cependant comprendre que, par ces quelques mots, par cette caractérisation donnée à chacun des deux frères, la Torah décrit les deux manières d'envisager la vie qu'ont choisies, respectivement, Ésaü et Jacob.

Ce qui est dit d'Ésaü – « car la chasse était en *sa* bouche » –, conformément à la traduction araméenne d'Onqelos (*aré mitsédé hava akhil* : « car de sa chasse il se nourrissait »), signifie, si l'on s'en tient à une lecture littérale, qu'*Ésaü se nourrissait de sa propre chasse*¹. En d'autres termes, il se sustentait grâce au travail de ses mains, et prenait grand soin de lui-même. Face à cela, le jeune Jacob se sacrifiait dans la tente de la Torah², se contentait de peu, et méprisait la vie de ce monde-ci.

Cette opposition radicale portant sur les modèles de vie, nous en trouvons une autre illustration dans la controverse entre Tannaïm que rapporte le traité *Berakhot* (35B) :

Nos maîtres ont enseigné : « “Tu engrangeras tes céréales” (Dt 11, 14) : que vient nous enseigner ce verset ? C'est qu'il est écrit : “Ce livre de la Torah ne quittera pas ta bouche” (Jos 1, 8). On pourrait penser que ces

par les récits de chasse que faisait entendre sa bouche.

1. Onqelos ne dit rien d'autre que : « car de sa chasse il se nourrissait ». Rachi comprend les propos d'Onqelos comme se référant à Isaac, qui se nourrissait de la chasse d'Ésaü. L'auteur, ici, estime que ces propos se réfèrent à Ésaü, qui se nourrissait du produit de sa propre chasse.
2. Référence à la lecture midrachique du verset : « Ceci est la loi (Torah) applicable au cas d'un homme qui vient à mourir dans une tente » (Nb 19, 14). La tente représente ici la maison d'étude, dans laquelle l'étudiant, dévoué qu'il est à la Torah, renonce aux superfluités, s'impose une forme de mort à l'égard de ce que le monde lui offrait. Cf. ci-après, dans le corps de texte, la citation de *Berakhot* 63b où Rech Laqich expose cette lecture.



paroles doivent être prises littéralement [de sorte que l'on étudierait la Torah chaque jour, à chaque instant]. C'est pourquoi il est écrit : "Tu engrangeras tes céréales" : conduis-toi, à côté de ton étude, suivant l'usage du monde [l'homme est donc tenu de travailler à son champ et de gagner sa subsistance], paroles de Rabbi Ichmaël. Rabbi Chimon ben Yo'haï dit : est-ce seulement possible ? Si l'homme devait labourer au temps du labour, semer au temps des semailles, moissonner au temps de la moisson, battre le blé au temps du battage et vanner quand vient le vent, qu'en serait-il de la Torah ? »

Rabbi Chimon suit la voie tracée par d'autres sages. C'est le cas, par exemple, de Rech Laqich, qui a enseigné :

D'où sait-on que les paroles de la Torah ne se maintiennent qu'en celui qui « se tue » pour elle ? De ce qu'il est dit : « Ceci est la Torah : quand un homme mourra dans la tente ».

(NB 19, 14 ; BERAKHOT 63B)

Rabbi 'Hanina ben Dossa participe aussi de cette école, lui à propos duquel on dit qu'une voix céleste se fait entendre chaque jour, depuis le mont Horeb, proclamant :

Le monde entier est nourri grâce à 'Hanina mon fils ; et 'Hanina mon fils, quant à lui, se suffit d'un qav¹ de caroubes d'un Chabbat à l'autre.

(BERAKHOT 17B)

Cependant, il est certain qu'une telle voie, de dévouement total à la Torah et à son étude, ne peut être empruntée que par des individus d'exception. Aussi Abayé déclare-t-il, en conclusion de la controverse opposant Rabbi Chimon ben Yo'haï et Rabbi Ichmaël :

Nombreux sont ceux qui ont agi selon la voie de Rabbi Ichmaël, et qui réussirent ; (mais lorsqu'ils agirent) selon la voie de Rabbi Chimon ben Yo'haï, ils n'y réussirent point.

1. Unité de volume équivalent, selon Rabbi Haïm Naeh, à 1,38 l, et selon le *Hazon Ich* à 2,39 l.



Seuls Rabbi Chimon et ceux qui sont de même caractère peuvent se mettre à l'écart de la vie usuelle de ce monde-ci, et vivre dans les seules hauteurs de la spiritualité. Pour le grand nombre, pour un peuple entier vivant sur sa terre, cette voie ne peut en rien s'envisager.

En effet, la grande masse du peuple ne se hisse pas à de si hautes réflexions sur la rétribution dans le monde futur. Le peuple se félicite quand il habite tranquillement sur la terre de son héritage, accomplit les commandements de la Torah relatifs à sa récolte agricole : l'année de jachère (*Chémitta*), le jubilé (*yovel*), les prélèvements (*teroumot*) et les dîmes (*ma'asserot*), les prémices (*bikourim*) des fruits les plus prisés, que l'on apporte au Temple, où l'on se rend en pèlerinage, trois fois l'an. C'est comme cela que le peuple bâtit son pays sur les socles de la Torah, comme cela qu'il remplit sa vie quotidienne d'un contenu saint, la conduit selon les *mitsvot* de Dieu, tandis que la Présence divine repose sur l'œuvre de ses mains. Ainsi, quand c'est à un ouvrage céleste que la nation se livre, une synthèse se fait, par son biais, entre matériel et spirituel.

Revenons à présent aux deux frères, Jacob et Ésaü, dont les vies opposées ne sont rien d'autre, nous le verrons, que des vies fondamentalement complémentaires.

Rébecca, qui était gratifiée de l'esprit saint (*roua'h haqodech*), aimait Jacob, qui se sacrifiait dans la tente de la Torah. Ses maigres besoins matériels, elle n'avait pas grand peine à y pourvoir, faisant le nécessaire pour qu'il pût consacrer sa vie à la sainteté suprême, suivant la voie que prônerait bien plus tard Rabbi Chimon bar Yo'haï¹. Isaac notre père, en revanche, choisissait la voie dont Rabbi Ichmaël se ferait le défenseur, celle de l'activité professionnelle indispensable pour que la vie d'un peuple puisse être pérenne. S'il aimait Ésaü, c'est que « la chasse était en sa bouche », il se nourrissait de l'œuvre de ses mains ; car Isaac prônait le mode de vie que le psalmiste décrit comme étant celui de *la crainte de Dieu*, et de *la marche dans ses chemins* : « L'œuvre de tes mains, oui, tu la mangeras, heureux seras-tu, et le bien sera ton partage » (Ps 128, 1-2).

1. *Bar* est la version araméenne de l'hébreu *ben* (fils de).



Or quand vient le moment pour Isaac de faire son testament, et de bénir ses fils pour l'avenir, pour l'ensemble des générations, quelle bénédiction peut-il leur léguer ? Cette bénédiction de l'héritage, n'est-ce pas celle, matérielle, qui porte sur la terre et sur son produit ? Car s'agissant de la bénédiction spirituelle – l'acquisition de la sagesse toranique et le dévouement à une vie de sainteté –, il n'est aucunement possible de se la voir transmettre par héritage. Pour y accéder, on doit peiner par soi-même, montrer des efforts et un dévouement infinis, en *sacrifiant sa vie*, en quelque sorte, dans la tente de la Torah.

Et en effet, la bénédiction qu'Isaac est tout prêt à donner à son fils, est ainsi libellée : « Que Dieu te donne de la rosée des cieux et des huiles de la terre, et abondance de grain et de vin » (GN 27, 25). S'il donnait cette bénédiction à Jacob, pensait Isaac en son for intérieur, qu'en ferait donc ce juste fils ? La terre ne donnera pas son fruit qu'on ne la travaille, or ce Jacob délaisse toute la vie de ce monde-ci... Par conséquent, il est évident que cette bénédiction, matérielle, ne saurait être donnée qu'à l'homme des champs, Ésaü.

Rébecca avait, quant à elle, très bien compris le dilemme auquel était confronté son mari âgé. Mais elle comprenait également que la décision d'Isaac – bénir Ésaü – portait en germe un grand danger. Ésaü recevrait la bénédiction, se rendrait maître de Jacob, et la catastrophe serait terrible. Rébecca prit donc les choses en main. À partir de maintenant, elle apprendrait à Jacob que, même si, lorsqu'il est livré à lui-même, il peut bien dédaigner la vie terrestre, il n'en a pas moins l'obligation, en tant que père de la nation, chef de toutes les générations d'Israël – qui seront sa descendance, et la descendance de sa descendance – d'adopter une autre voie, inverse de celle-ci. À présent, Jacob est contraint de prendre sur lui de travailler aussi pour sa subsistance terrestre, de gagner son pain par l'effort de ses mains, de redescendre vers la terre, se liant à elle et au pays. Aussi Rébecca prit les plus gracieux vêtements d'Ésaü et en revêtit – contre sa volonté presque – ses mains. C'est ainsi qu'elle le conduisit à reconnaître la première nécessité, l'obligation de prendre également en main l'ensemble des aspects de ce monde-ci.





Lorsque Jacob vint se présenter à son père pour recueillir sa bénédiction, Isaac comprit parfaitement ce qui avait eu lieu. Il voyait maintenant devant lui – quoique sa vue se fût obscurcie – son fils, qui s’était élevé toute sa vie dans le seul domaine spirituel, et qui était enfin vêtu d’habits exprimant l’action, d’habits dont l’odeur était celle des champs. Certes il craignait que ce nouvel assemblage ne fût qu’un compromis extérieur : la voix ne restait-elle pas celle de Jacob, seule la vêture des mains étant faite à la ressemblance de celles d’Ésaü ? Cependant, le parfum édénique que cette vêture projetait, comme l’enseigne le *Midrach* de nos sages, fit comprendre à Isaac que la volonté divine était de le voir bénir Jacob. Ce n’est donc pas la venue d’Ésaü qui provoqua en Isaac une *frayeur extrême*. Sa frayeur fut causée par le fait que, lorsqu’Ésaü entra, *l’enfer entra avec lui*, comme le dit le *Midrach* (GN RABBA 67, 2 ; DANS LE MÊME SENS, RACHI SUR GN 27, 33).

Isaac comprit à ce moment que, si son fils Ésaü devait incarner l’avenir du peuple, il n’apporterait qu’opprobre et infamie au monde, et que toute sa capacité d’action, tout son ancrage terrestre n’étaient rien d’autre qu’une grossière arrogance. Isaac comprit donc alors combien Rébecca, sa femme, avait eu raison quand elle enseignait à Jacob la voie de l’existence complète – qui tisse et joint ensemble l’esprit et la matière, la terre et le ciel –, et combien elle eut raison de l’envoyer recueillir la bénédiction, vêtu qu’il était des gracieux atours de son frère. Aussi Isaac conclut-il immédiatement les paroles qu’il adressa à Ésaü, avant que celui-ci n’eût le temps de protester : « Je l’ai béni [Jacob], aussi *restera-t-il béni* » (ibid.).

Et cependant, Isaac eut encore besoin à cette heure de la sage direction qu’exerçait Rébecca sur Jacob. Car si Jacob était resté à la maison d’étude de Chem et d’Ever, sa voix, certes – qui représente son intériorité –, n’eût évidemment pas changé, mais il n’eût pas non plus fait, de façon profonde, l’apprentissage de la vie active, de l’effort manuel comme qualité fondamentale qu’il léguerait à ses enfants. Il dut par conséquent s’éloigner jusque dans l’inférieure matérialité, afin de revenir complet au pays d’Israël. C’est pourquoi Rébecca dit à présent à Jacob : « Et maintenant, mon fils, écoute ma voix : lève-toi et fuis chez Laban mon frère, à Haran » (27, 43).





Là-bas, en terre étrangère, parmi les charlatans, Jacob apprendra à travailler de ses mains. Là, tandis que *la chaleur sévira de jour et la glace de nuit*¹, Jacob s'accomplira par la connaissance de la vie matérielle, au point de pouvoir résumer finalement cette période en ces termes (TELS QUE LES RAPPORTE RACHI SUR GN 32, 5) : « Avec Laban j'ai habité », mais j'ai gardé les six cent treize commandements, et je n'ai pas appris à imiter ses mauvaises actions. »

Alors Jacob pourra revenir sur la terre de la vie, afin de réaliser le rêve qu'il avait fait en la quittant : l'échelle liant le monde supérieur au monde d'ici-bas, « une échelle était dressée sur la terre et son sommet arrivait jusqu'au ciel » (GN 28, 12). Car c'est là le sens profond de ce que Jacob lui-même comprit de son rêve : « Ainsi, l'Éternel est présent en ce lieu » (VERSET 16). La Présence divine réside en *ce lieu*, sur la terre, et non seulement dans les sublimes hauteurs célestes. C'est précisément sur les pierres de ce lieu que repose la sainteté, et Jacob verse de l'huile sur la pierre qu'il a dressée en mémorial, comme signe que là se trouve *Béthel*, le tabernacle de Dieu, qui réside parmi la matière, dans une maison de pierre, le sanctuaire destiné à être construit. Telle est la vision complète de l'œuvre à réaliser ; et, pour ce faire, Jacob part, quitte le pays dans l'intention d'y revenir, ce qui constitue une *yérida létsorekh 'Alya*, descente effectuée pour les nécessités d'une plus haute ascension. Lorsqu'il reviendra, remontera, et lorsque toutes les générations de sa postérité marcheront dans ses pas, la sainteté sera semée dans tous les domaines de la vie, de l'intérieur et de l'extérieur ; le peuple bâtira alors son existence en tant que peuple saint, sur la terre de la sainteté, de sorte que la terre elle-même sera emplie de sainteté.

Ainsi, Israël sur sa terre fera souffler l'esprit dans le corps, au point que tout le corps de la nation constituera un instrument complet, renfermant la sainteté que contiennent et entourent les six cent treize *mitsvot* ; cela, à la manière dont le Saint-béni-soit-Il Lui-même créa l'homme : corps brut provenant de la terre, âme émanant de Dieu, et le souffle de vie emplissant également le corps d'une sainteté supérieure.

1. Selon l'expression de Gn 31, 40







VAYÉTSÉ

(GN 28, 10 – 32, 3)

ON NE SE FIE PAS AU MIRACLE, MAIS ON L'AIDE À S'ACCOMPLIR

« Jacob prit des rameaux frais de peuplier blanc, d'amandier et de platane ; il y pratiqua des raies blanches, découvrant la blancheur des rameaux » (GN 30, 37). De prime abord, la chose est étonnante. Il est très peu probable, si l'on s'en tient à la logique, que la décortication des rameaux soit utile à l'engendrement d'agneaux rayés, pointillés ou tachetés¹. Il ne fait donc pas de doute que tout s'est produit de manière miraculeuse, comme l'a dit Jacob notre père lui-même : « Dieu a saisi le bétail de votre père, et me l'a donné » (IBID. 31, 9) ; de sorte que l'on peut se demander à quelle fin Jacob a écorcé les rameaux, puisque, si l'on s'en tient aux règles de la nature, cette action n'ajoutait ni ne retranchait rien.

Le grand enseignement que l'on peut retirer de ce récit est, nous semble-t-il, le suivant : même quand le salut vient intégralement par une voie miraculeuse, il incombe à l'homme d'agir et d'apporter sa propre contribution, autant qu'il lui est possible. Et s'il doit faire cela, c'est pour que le miracle ait *sur quoi reposer* ; car la bénédiction ne réside que sur ce qui est caché au regard, c'est-à-dire lorsque le miracle ne se fait point remarquer comme une chose singulière. Telle est donc la volonté du Saint-béni-soit-Il : que l'homme, en personne, s'associe à Lui dans son propre salut – ne fût-ce que de manière symbolique –, de même qu'il nous faut ensemençer nos champs, quoiqu'il soit bien connu que seul le Saint-béni-soit-Il fait germer et croître les végétaux. Car le Saint-béni-soit-Il n'initie pas en tout temps une nouvelle Création ; mais Il fait prospérer les œuvres de l'homme. Même quand l'Éternel produit un grand miracle, comme

1. Selon l'expression de Gn 31, 10. Laban avait lésé Jacob notre père, en exploitant son travail de longues années durant. Avant de le quitter, Jacob proposa à son beau-père que ceux des agneaux qui seraient pointillés, mouchetés ou bruns, et ceux des chevreaux qui seraient mouchetés ou pointillés, constitueraient son salaire. Pour « aider » à ce que le menu bétail donnât naissance à de tels petits, Jacob usa de l'étrange subterfuge consistant à placer des rameaux écorcés face au menu bétail entrant en chaleur (cf. Gn 30, 31- 43).



l'ouverture de la mer Rouge, cela est fait avec la « participation » de Moïse, qui élève sa main : « Moïse étendit sa main sur la mer, et l'Éternel fit reculer la mer par un puissant vent d'est, toute la nuit, et Il fit de la mer une terre sèche » (Ex 14, 21).

Cependant, que l'homme ne se figure pas que « ce sont ses propres actes qui ont causé cela¹ » et qu'il a, à lui seul, amené le salut. Jacob notre père, lui-même, n'attribua pas sa fortune et sa réussite à la « mystification » qu'il avait mise en œuvre, mais reconnut : « Je suis peu digne de toutes les faveurs et de toute la fidélité que Tu as témoignées à ton serviteur ; car c'est avec mon bâton² que j'ai passé ce Jourdain... » (GN 32, 11).

De même dans notre génération. Nous aussi, devons nous dévouer promptement, et faire tout ce qui est en notre pouvoir, sur la terre d'Israël, afin d'y renforcer notre position et d'y affermir notre possession, par la force militaire et dans un effort constant. Cependant, quel que soit le nombre de nos œuvres, nous devons avoir conscience que « c'est l'Éternel qui nous donne la force de faire des prouesses³ ». Notre action n'est pas davantage qu'une goutte d'eau dans la mer ; et « si l'Éternel ne construit la maison, c'est en vain qu'y peinent ceux qui la construisent ; si l'Éternel ne garde la ville, c'est en vain que s'y applique le gardien » (Ps 127, 1). Cependant, quand nous nous réclamerons du nom de l'Éternel et que nous arborerons comme un drapeau le nom de notre Dieu⁴, alors nous mériterons le secours divin.

1. Selon l'expression talmudique (*Baba Qama* 5b).

2. *Maqli*, mot qui peut aussi s'entendre comme « mes rameaux », et donc se référer au stratagème mis en place par Jacob pour favoriser la naissance de bêtes rayées, pointillées et tachetées.

3. Selon l'expression de Dt 8, 18.

4. Cf. Ps 20, versets 6 et 8.



VAYICHLA'H

(GN 32, 4 – 36, 43)

DE LA NUIT DE L'EXIL À L'AUBE DE LA DÉLIVRANCE

Les événements qu'a traversés Jacob au début de notre *paracha* (CHAP. 32) appartiennent à une unique nuit. Au début, lorsque Jacob est effrayé à la perspective de rencontrer son frère, le verset dit : « Il passa là cette nuit-là » (GN 32, 14). Lors des préparatifs de cette rencontre avec Ésaü, il est dit de nouveau : « Et il passa cette nuit-là dans le campement » (IBID. 22). Puis, quand il aida sa famille à passer le torrent, nous lisons : « Il se leva cette nuit-là » (IBID. 23). La lutte finale avec l'homme¹ s'achève lorsque l'aube se lève. Après avoir examiné attentivement cette *paracha*, nous souhaiterions expliquer l'intention de la Torah, telle qu'elle nous apparaît, selon la profondeur de son sens littéral (le *pchat*).

On sait que la nuit symbolise la confusion, le doute. Quand les circonstances objectives ne sont pas claires, les doutes surgissent dans l'esprit. Dans le rouleau d'Esther également, la nuit signale l'embaras et la perplexité : « Cette nuit-là, le sommeil fuyait le roi » (EST 6, 1). Le Talmud lui-même, au traité *Pessa'him* 2b, associe la nuit à l'idée de doute : « Si la chose, pour toi, est claire comme le jour [...] ; si la chose, pour toi, est douteuse comme la nuit... »

Or il semble que, si la Torah met l'accent sur les trois étapes de la nuit fondatrice que connut Jacob notre père, c'est aussi pour faire allusion à différentes périodes historiques.

Lors d'une première étape, quand Jacob entendit qu'Ésaü venait à sa rencontre accompagné de quatre cents hommes, « Jacob eut grand peur et fut saisi d'angoisse » (GN 32, 8). Rempli d'effroi, tremblant, il recherchait des stratagèmes qui, tous, visaient à la survie, à sauver ce qui pouvait l'être : « Si Ésaü attaque un des camps et le frappe, le camp restant pourra échapper » (IBID. 9). À ses yeux, la situation était en effet presque désespérée. La Torah met ici l'accent sur la

1. Cf. versets 25 et suivants. Il est souvent question du combat de Jacob « avec l'ange », mais ce passage parle seulement d'un « homme » (*ich*).



confusion, voire sur le manque d'un plein abandon en Dieu. Dans sa prière même – « Sauve-moi, de grâce, de la main de mon frère, de la main d'Ésaü » –, Jacob témoigne de sa frayeur : « car je le crains » (v. 12) ; cela, en dépit de la promesse : « Or Toi, Tu avais dit : “Je te ferai du bien et rendrai ta descendance pareille au sable de la mer” » (v. 13). Jacob est faible et perplexe. « Il passa là cette nuit-là » : il se couche dans cette confusion, tout à la crainte et au tremblement.

Dans une deuxième étape, Jacob reprend un peu courage. Il « prend les choses en main » et recherche des solutions humaines pour calmer sa peur. Il décide donc d'envoyer un grand présent à Ésaü (et la grandeur de ce présent montre qu'il le craint encore). Il prépare l'envoi de centaines de bêtes à l'intention de son frère, pensant : « Peut-être cela servira-t-il ? » Cependant, le verset témoigne encore de la confusion nocturne : « Et il passa *cette nuit-là* dans le campement » (v. 22).

Car ce grand présent même, que Jacob envoya à Ésaü, ne dissipa point sa confusion ni ses doutes : **peut-être** ce don servira-t-il, « **peut-être** sera-t-il bienveillant envers moi ? » (v. 21). Ainsi Jacob reste-t-il dans l'obscurité de la nuit – la longue nuit de l'exil –, saisi de peurs. Certes, il craint Dieu ; mais ce sont parfois ceux qui le craignent – par l'effet même de leur crainte divine, eux qui redoutent que leurs péchés n'aient causé l'extinction de leurs mérites – qui tremblent de tout leur corps face à l'adversité. C'est à leur intention que le roi David – que la paix soit sur lui – pria : « Vous qui craignez l'Éternel, fiez-vous à l'Éternel » (Ps 115, 11).

Lors de la troisième étape, après s'être levé pour agir – « Il se leva, cette nuit-là, [...] et il franchit le gué de Jaboq » (v. 23) –, Jacob s'arme de vaillance. Il comprend à présent que l'homme doit faire tout ce qui est en son pouvoir, mais en étant animé de confiance (*bita'hon*) en Dieu, et non de peur. C'est alors que l'Éternel lui enseigna qu'il y a obligation à combattre, même quand l'ennemi qui se dresse contre nous est cent fois plus fort. Il ne faut simplement pas perdre ses moyens ! Et en effet, lorsque Jacob réussit cette épreuve, le verset en témoigne : « Jacob resta seul, et un homme lutta avec lui *jusqu'au lever de l'aube* » (v. 25).



Ainsi s'acheva la nuit et parut l'aube, l'aube de la délivrance. Car le signe qui marque l'achèvement de la nuit exilique se trouve précisément dans *l'affermissement de la confiance* : confiance en soi et confiance en Dieu, ce qui revient au même. Dès lors que Jacob se défait de ses perplexités et de ses doutes, dès lors qu'il est prêt au combat, il mérite l'assistance divine et devient victorieux. Alors, « le soleil commença de se lever » (litt. « le soleil brilla *pour lui* »), soleil irradiant la lumière de la délivrance.

« Pour vous, qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de la justice, dont les rayons portent la guérison » (MA 3, 20).

CE QUI DISTINGUE JACOB D'ÉSAÛ, ET ISRAËL DES AUTRES PEUPLES

Il leur donna cet ordre : « Vous parlerez ainsi à mon seigneur, à Ésaü : “[...] J’ai séjourné avec Laban, et me suis attardé jusqu’à présent. J’ai acquis bœufs et ânes [...]. Je l’envoie annoncer à mon seigneur, pour trouver grâce à tes yeux” ».

(GN 32, 5-6)

Quel est donc le propos de ce message, que Jacob envoie à son frère ? Et pourquoi espère-t-il que cela soit propre à trouver grâce aux yeux d'Ésaü ?

Il faut expliquer, à ce qu'il semble, que dans cette rencontre entre Ésaü et Jacob se trouve inscrite la question des relations entre deux peuples, Édom et Israël, et de leur rencontre.

Ne sont-ils pas, dès le sein maternel, opposés l'un à l'autre ? L'un est attiré par l'idolâtrie ; le cœur de l'autre aspire à la maison d'étude, le *beit-hamidrach*¹. Malgré cela, nous voyons dans toutes les chroniques de l'histoire juive que les descendants de Jacob veulent ressembler à Ésaü, être comme tous les peuples ; car ils pensent qu'ainsi, ils trouveront grâce à leurs yeux.

Jacob a l'impression que, si Ésaü le persécute, c'est au fond parce qu'il est nettement distinct de lui. Il préfère dissimuler le fait qu'il est un

1. Cf. Rachi sur Gn 25, 22.



peuple élu : si seulement il était comme tous les peuples, son frère étranger ne l'aimerait-il pas assurément ? Aussi envoie-t-il dire à Ésaü : « J'ai séjourné avec Laban. » Cela fait vingt ans que j'habite avec Laban, paisiblement et tranquillement, et « j'ai acquis bœufs et ânes » : toutes mes occupations, tous mes efforts portaient sur un travail matériel¹ et animal, bœufs et ânes ; dès lors, ce particularisme, cette solitude de peuple distinct (*Am ségoula*), a expiré. Certes, Jacob est resté fidèle aux six cent treize commandements, comme le souligne le *Midrach* : *garti* (גַּרְתִּי, « j'ai séjourné ») se compose des lettres mêmes de *tariag* (תַּרְיָג, six cent treize). Mais cela, Jacob ne le révèle pas *explicitement* à son frère ; sa foi, ses commandements demeurent enfouis dans les mystères de la *guématria*, la doctrine des valeurs numériques. Ainsi dira-t-on bien plus tard : « Sois homme à l'extérieur et juif dans ta tente² ». Si l'on s'en tient à ce qu'il dit de façon *manifeste*, à la façon qu'il a de se représenter, Jacob informe Ésaü : « J'ai séjourné avec Laban », littéralement. Car ce qu'il souhaite, c'est « trouver grâce à tes yeux », or Laban est semblable à Ésaü.

Cependant, tout au long de l'Histoire, preuve a été faite que le Juif ne tire aucune utilité de l'assimilation. Quand même il se conduit en étranger et ressemble à un non-Juif, quand même il ne se trouve, extérieurement, aucun signe de reconnaissance le distinguant d'Ésaü, il reste et restera un Juif. Aussi est-ce précisément à ce moment, et en dépit de l'annonce « J'ai séjourné avec Laban », que le guerrier Ésaü marche contre son frère, accompagné de quatre cents hommes en armes.

Alors, et seulement alors, du sein de la détresse, Jacob se souvient et comprend que certes, « Assur ne nous secourra pas³ », et que nous ne pouvons nous appuyer sur personne, si ce n'est sur notre Père qui est au Ciel. « Jacob resta seul » (GN 32, 25) : il comprit alors qu'il restait entièrement seul ; mais dans le même temps, il comprit que le peuple d'Israël – peuple *qui séjourne solitaire et qui n'est point compté parmi les peuples* (NB 23, 9) – a l'obligation de garder sa personnalité, sa singularité et son unicité.

1. Jeu de mots entre *'Hamor* (âne) et *'Homer* (matière).

2. Jehuda Leib Gordon, dans son poème *Réveille-toi, mon peuple* (1863).

3. Os 14, 4.



Au traité *'Houlin* 91a, nos sages débattent de la forme sous laquelle l'homme qui combattit avec lui apparut à Jacob : selon une opinion, « il lui apparut comme un idolâtre » ; selon une autre, « il lui apparut comme un érudit (*talmid 'Hakham*, disciple des sages) ». L'homme d'Israël doit en effet mener une double guerre : une guerre physique contre ceux qui se dressent contre lui – « Par mon épée et par mon arc » (GN 48, 22) –, et, de façon non moins indispensable, une guerre spirituelle. Contre l'ange d'Ésaü – en ce qu'il apparaissait à Jacob *comme un érudit* –, il lui fallait répondre par une attaque en règle contre ses idées mensongères, et combattre pour la pure foi en l'unité divine, la foi d'Israël.

Et en effet : ce n'est que lorsque Jacob fut finalement vainqueur qu'il eut le privilège d'être appelé Israël : « Car tu as combattu avec des forces célestes et avec des hommes, et tu l'as emporté » (GN 32, 29). Tel est le sens de la question adressée par l'ange à Jacob (v. 28), « Quel est ton nom ? » : *je ne te reconnais pas !* Car au cours de cette guerre qui lui fut imposée, Jacob lui-même changea, et son nom changea. Maïmonide explique, dans les *Lois de la téchouva* (CHAP. 2 § 4), que le changement de nom est une chose particulièrement substantielle. Celui dont le nom est changé annonce en quelque sorte : « Je suis un autre ; je ne suis plus cet homme qui fit tels et tels actes. » Alors, quand l'aube parut, l'ange tutélaire d'Ésaü lui-même dut reconnaître qu'Israël, qui l'avait emporté, prévalait sur lui, que son jour viendrait, que le soleil brillerait pour lui, tandis que lui-même, l'ange d'Ésaü, dont toute la puissance se limite au règne de l'obscurité nocturne, devrait se retirer et renoncer : « Il lui dit : “Laisse-moi partir, car l'aube s'est levée” » (v. 27).







VAYÉCHEV

(GN 37, 1 – 40, 23)

RÉOUVEN, AÎNÉ DE LA TÉCHOUVA

« Réouven (Ruben) retourna à la fosse » (Gn 37, 29). D'où retourna-t-il ? Rachi explique – à la suite du *Midrach* – que Réouven s'affairait au cilice et au jeûne qu'il s'était imposés pour avoir *dérangé* la couche de son père.

Cela semble difficile à comprendre : pourquoi Réouven a-t-il trouvé, précisément à cet instant, l'occasion de se repentir d'une faute ancienne, accomplie des décennies plus tôt ?

Dans le même *Midrach* (GN RABBA 84), NOS sages racontent encore que le Saint-béni-soit-Il dit à Réouven :

*Jamais homme ne fauta devant Moi puis fit téchouva¹.
Or toi, tu as initié la voie de la téchouva. Par ta vie, un
de tes descendants inaugurerà à son tour une voie de
téchouva. Quel est-il ? C'est le prophète Osée, comme
il est dit : « Reviens, Israël, jusqu'à l'Éternel ton Dieu »
(Os 14, 2).*

Ce *Midrach* soulève une autre question : avant Réouven, on trouve d'autres figures bibliques qui se repentirent de leurs fautes : Adam et Caïn. Pourquoi donc ce *Midrach* emploie-t-il des termes si absolus, comme si Réouven était le premier repentant de l'humanité ?

Commençons par préciser quelques points : la Torah témoigne que l'intention de Réouven, lorsqu'il proposa de jeter Joseph vivant dans la fosse, était de le sauver des mains de ses frères, et de le rendre à son père. Ce n'est que dans la suite du texte, après la vente de Joseph, que le verset dit : « Réouven revint à la fosse, et voici : Joseph n'était pas dans la fosse. Il déchira ses vêtements. Réouven retourna vers ses frères et dit : "L'enfant n'est plus là ! Et moi, où irai-je ?" » (GN 37, 29-30). Si Réouven n'avait pas craint ses frères, pourquoi n'aurait-il pas exigé d'eux, dès l'abord, de le rendre à son père ? Pourquoi ne trouva-t-il la force et l'audace de discuter avec eux qu'après son retour ? Le fait paraît remarquable.

1. *Téchouva* : repentir, retour à Dieu.



Certes, tel est bien le problème : il semble que, au début, Réouven lui-même s'accordait en esprit avec la sentence qui frappait Joseph – car il est certain que tout ce que les frères convinrent de faire à Joseph, que ce fût sa mise à mort ou sa vente, était un jugement, qui « respectait » les règles du droit de la Torah, selon toutes les rigueurs de la loi ; et dès l'instant où Joseph fut jugé coupable, ses frères se virent obligés d'exécuter ce jugement. Or, puisque Réouven avait statué dans le même sens, il ne protesta point contre le principe même de la sentence, et il ne put controverser ouvertement contre ses frères, ni exiger que Joseph soit rendu à leur père, car il n'avait pas d'argument pour sa défense. En effet, d'après ce que ses yeux pouvaient voir, et à ce que son esprit pouvait juger, il estimait que le droit était du côté des frères.

Cependant, lorsque Réouven parvint à empêcher ces derniers de tuer Joseph, le verset précise : « Réouven entendit » (IBID. 21). Qu'entendit-il donc ? Il y a lieu de dire que l'expression *vayichma'* (il entendit) se réfère ici à la compréhension¹ et au sentiment : au plus profond de son cœur, Réouven comprit et sentit que le consensus de sa fratrie pour condamner Joseph n'était pas juste. Son cœur lui disait qu'il y avait là une erreur d'appréciation. Il prophétisa... sans savoir ce qu'il prophétisait, comme s'il voyait un rêve sans en connaître la signification. En lui-même, il éprouva que le chemin qu'il avait emprunté, sans doute, n'était pas bon ; peut-être quelque faute l'avait conduit à chuter à ce niveau, au point de ne plus être capable de reconnaître la vérité, au point que lui fût soustraite la faculté de distinguer finement les choses. Il se peut donc, pensait Réouven, que, bien que son intellect ait jugé comme il l'avait fait, il ne s'agit là que d'un jugement fallacieux, reposant sur des socles de néant.

Réouven sentait à présent, au-dedans de lui-même, qu'il s'agissait pour lui d'une épreuve ; et si son intention était de pencher vers la condamnation, il se pouvait que cela fût le signe que tout son être, corps et esprit, requérait un examen. Il comprit que, si un homme doit faire face à des épreuves – et particulièrement à des épreuves spirituelles, qu'il expérimente sans trouver la force de les surmonter, parce que son esprit est troublé, comme recouvert d'une épaisse

1. De même qu'en français le verbe *entendre* signifie parfois comprendre.



nuée –, il n'est alors d'autre conseil que d'examiner ses actes. C'est pourquoi Réouven se mit à l'écart, pour se remémorer tous ses actes et les soumettre à la critique : qu'est-ce qui avait donc pu le placer dans une telle situation de confusion, où son opinion lui disait telle chose, et son cœur lui disait la chose contraire ? Après avoir consulté divers recoins de sa mémoire, il trouva une petite imperfection, une faute à propos de quoi nos sages, de mémoire bénie, déclarent pourtant : « Quiconque dit que Réouven a fauté se trompe » (CHABBAT 55B). Cette imperfection, c'est le fait d'avoir dérangé la couche paternelle. Dès l'instant où Réouven trouva cette faute, il dit : « C'est évidemment cela qui m'a conduit à cette chute spirituelle, c'est cela qui aveugle mes yeux. »

Réouven alla donc à l'écart, s'assit revêtu d'un cilice et jeûna, opérant une entière repentance, une profonde *téchouva*. C'est alors que « Réouven retourna à la fosse », et se mit à trembler en constatant que celle-ci était vide. Aussi s'écria-t-il : « L'enfant n'est plus là ! Et moi, où irai-je ? » En d'autres termes, c'est alors, et seulement alors, que Réouven ouvrit les yeux : après l'effort de *téchouva* ; car alors les portes de la lumière s'ouvrirent à lui, ainsi que la sagesse requise pour distinguer et reconnaître la vérité dans sa clarté. C'est alors qu'il comprit qu'une erreur avait affecté toutes ses considérations ; il déchira alors ses vêtements, pour l'injustice à laquelle il avait pris part en se trouvant d'accord avec ses frères, injustice qui ne fut rendu possible que par cette faute, commise autrefois, le dérèglement de la couche paternelle.

Or, bien qu'Adam, le premier homme, et Caïn, aient fait eux-mêmes *téchouva*, leur *téchouva* ne procédait pas d'une poussée intérieure ni d'une puissante reconnaissance, mais d'une impulsion extérieure. C'est le Saint-béni-soit-Il qui appela Adam : « Où es-tu ? [...] L'arbre dont je t'avais ordonné de ne point manger, en as-tu as donc mangé ? » (GN 3, 9-11). Caïn, lui aussi, fut interrogé par le Saint-béni-soit-Il du haut des cieux : « Où est Abel ton frère ? [...] La voix du sang de ton frère crie vers Moi depuis la terre » (IBID. 4, 9-10). Ce n'est que grâce à l'ébranlement qui fut causé à l'un et à l'autre, par le fait que Dieu se révéla soudainement à eux, qu'ils reconnurent leur péché – et il fallut encore débattre et parlementer à cette fin.



Réouven est différent : c'est lui qui initie le processus de *téchouva*, sans impulsion extérieure ; c'est des profondeurs du cœur que lui vient la conscience d'avoir fauté. Il fut donc le premier à ouvrir nos yeux et nos cœurs à cette idée que, si l'on a quelque épreuve à déplorer, on doit examiner ses actes. Depuis lors, nous apprenons de l'exemple de Réouven que, si l'on se voit sur le point de trébucher, il faut comprendre que c'est le signe d'une transgression, cachée ou oubliée, enfouie dans son passé ; une transgression que l'on se doit de rechercher. Réouven nous apprend – et il est véritablement le premier à dévoiler cela – que la transgression en elle-même est ce qui cause la *téchouva*.

C'est pourquoi le Saint-béni-soit-Il lui fit cette promesse (dans la suite du discours que lui prêtent les sages du *Midrach*) : « Tu as initié la voie de la *téchouva*. Par ta vie, un de tes descendants inaugurera lui aussi une voie de *téchouva*. » Ce descendant, bourgeon du prince de cette tribu, n'est autre que le prophète Osée. C'est lui qui encouragera son peuple en ces termes : « Reviens, Israël, jusqu'à l'Éternel ton Dieu, car tu as trébuché par ton péché » (CF. OS 14, 2 ET COMMENTAIRE DU MÉTSOUDAT DAVID SUR OS 1,1). Il faut donc comprendre ainsi les paroles d'Osée : pour savoir si vous devez faire *téchouva*, examinez votre conscience, et, si vous constatez que vous échouez dans telle épreuve présente, comprenez que, sans même qu'il y ait de votre part aucun péché immédiat, vous tombez dans les rets d'une transgression ancienne. La faute est ce qui cause la confusion de votre esprit et de votre conscience, et ce seul fait prouve que vous avez chuté de votre précédent niveau. En ce cas, il n'est d'autre conseil que de revenir à l'Éternel, au chemin pur, de vous repentir de vos fautes, comme le fit Réouven, premier né des tribus d'Israël. Dès l'instant où vous aurez accompli une *téchouva* d'une telle élévation, vos yeux se décilleront, et vous verrez que *l'enfant n'est plus là ! et moi, où irai-je ?* Il n'y a rien de tel que cette question, qui dénote la recherche et l'examen de soi¹, pour revenir à Dieu et trouver le sentier bien élagué, la voie royale dans laquelle la Torah nous oriente.

1. « L'enfant n'est plus là » s'entend ici comme le constat d'une innocence perdue ; « et moi, où irai-je ? » comme la recherche d'une voie de *téchouva*.



MIQETS

(GN 41, 1 – 44, 17)

LE MIRACLE EST À LA PORTÉE DE L'HOMME

Les *parachiot Vayéchev* et *Miqets* sont une suite de révélations sur la faiblesse humaine. Que peut faire l'homme face au décret céleste, d'après lequel les rêves de Joseph s'accompliront ? Ainsi voyons-nous se tracer le chemin de Dieu, depuis le moment où Jacob « envoya [Joseph] de la vallée d'Hébron » (GN 37, 14), depuis même l'annonce solennelle qui fut faite à Abraham – « car ta descendance sera étrangère sur une terre qui n'est pas la sienne » (IBID. 15, 13) –, puis la forfanterie des frères de Joseph – « et nous verrons ce qu'il en sera de ses rêves ! » (37, 20) –, jusqu'à leur arrivée auprès de lui, au palais royal d'Égypte : « Ils se jetèrent devant lui contre terre » (44, 14). Toutes les tentatives des frères de Joseph pour faire échec à la réalisation de ses rêves furent réduites à néant. Bien plus : c'est précisément eux-mêmes, par la succession de leurs propres actes, qui ont conduit en fin de compte à la réalisation desdits rêves.

« Éternel, qu'est-ce que l'homme, que Tu le connais, le fils de l'homme que Tu le considères ? » demande le roi David dans le livre des Psaumes (144, 3). Nous pourrions ainsi en arriver au désespoir : si tout est décrété d'avance, et si tout est prévu, que reste-t-il à faire à l'homme ?

Cependant, c'est justement à l'époque où se lit notre *paracha* – à 'Hanouka – que se révèle l'aspect inverse : la faculté de l'homme de briser toutes les forces de la nature, de surmonter tout obstacle. « Tu livras le grand nombre entre les mains du petit nombre, les impurs entre les mains des purs » : c'est ainsi que les bataillons grecs furent livrés aux Hasmonéens. Une poignée d'hommes, animés d'un esprit d'héroïsme, non seulement renversèrent le cours de l'histoire, mais modifièrent des forces supérieures, gouvernant les lois de la nature, en ce que, par l'effet de leur volonté, le candélabre du Temple (la *ménora*) brûla huit jours, à partir de la seule contenance d'une unique petite fiole d'huile.





Il n'y a pas lieu d'expliquer que le miracle de la fiole d'huile avait pour seule fonction de permettre l'accomplissement d'une *mitsva* : nous n'avons jamais vu que le Saint-béni-soit-Il produisit un miracle afin que ses commandements fussent appliqués. En effet, nous avons pour principe que, en cas de contrainte empêchant la pratique d'une *mitsva*, Dieu nous en exempt (*anous, Ra'hamana patreh*). Il faut donc expliquer que le miracle visait à permettre aux Hasmonéens de réaliser leur suprême aspiration : allumer le candélabre pur ; car toute la guerre qu'ils menèrent ne visait-elle pas ce seul but, purifier le sanctuaire de l'Éternel et allumer les lampes du candélabre, symbolisant la victoire de la Torah ?

Quelle perplexité, quelle déception et quelle douleur ont dû étreindre les Macchabées lorsqu'ils s'aperçurent que la fiole ne contenait assez d'huile que pour un jour ! Comme remède à ce grand tourment – et comme illustration du principe qui veut que *le juste décrète et que le Saint-béni-soit-Il accomplit* – le miracle fut produit pour eux, afin de montrer à toute l'humanité combien grande est en vérité la force de l'homme juste, à la mesure de sa passion pour la Torah, et de l'amour qu'il porte à la *mitsva*. Un tel homme possède jusqu'à la faculté de causer un miracle !

Peut-être est-ce à ce sujet que controversent Chamaï et Hillel, qui suivent chacun avec constance leur propre voie. Chamaï est celui qui dit que le ciel fut créé en premier. Le système de Chamaï veut en effet que tout vienne d'en haut : là, dans les cieux, tout est parfait, tandis que la descente vers la terre se traduit par un affaiblissement des valeurs initiales. Aussi l'école de Chamaï tient-elle, quant à l'allumage des bougies de Hanouka, que *leur nombre doit être décroissant* : de huit bougies le premier jour, leur nombre s'amenuise jusqu'à ce qu'une bougie unique demeure le dernier jour. Pour l'école de Hillel, le cas est inverse : la grande force s'élève depuis la terre, du bas vers le haut, et il est même en son pouvoir de « perforer les cieux ». L'échelle de Jacob était plantée sur terre, et les anges de Dieu montaient, montaient avant tout. Et puisque tout est mû par la force de l'homme, et qu'il est en son pouvoir de monter toujours plus haut, les bougies de Hanouka deviennent, elles aussi, plus nombreuses de





jour en jour : *leur nombre va croissant*, d'une seule bougie le premier jour à huit le dernier.

Nous avons déjà rencontré un exemple de ce principe en la personne de notre premier patriarche, lorsque le Saint-béni-soit-Il l'appela : « Il le mena *dehors* » (GN 15, 5 ET RACHI AD LOC.) : Dieu le mena du bas vers le haut¹, et lui dit : « Regarde donc vers le ciel ; tu te trouves en haut – plus élevé que tout l'espace de l'univers – ; aussi, décide par toi-même et cela s'accomplira ! Et si même la nature prétend qu'Abraham "n'a pas la possibilité d'avoir des enfants", n'est-il pas dans le pouvoir de l'homme de s'élever au-delà des contingences, de faire voler en éclat les lois de la nature, d'avoir sur elles le dessus, et d'enfanter à l'âge de cent ans ? » Il est dit dans les Psaumes : « La mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna en arrière² » (PS 114, 3).

L'homme n'a donc pas à prendre en compte ce qui a été tranché. « Qu'as-tu à faire des secrets du Miséricordieux ? Fais donc ce qui t'a été prescrit ! » (BERAKHOT 10A). En se reliant à l'infini, à l'au-delà des cercles de la nature – et en allumant huit bougies le huitième jour –, l'homme lui-même agit avec une redoutable, formidable force. Il incombe donc à l'homme d'initier le processus de l'histoire, et non simplement de le subir. Car dès l'instant où l'homme fut créé à l'image de Dieu, il fut lui-même doté d'une force émanant de son Créateur, la force même du miracle inscrit dans la Création.

1. Rachi cite le *Midrach* selon lequel le « dehors » vers lequel Dieu fit sortir Abraham était l'extérieur du monde même : « Il le fit sortir de l'espace universel, et l'éleva plus haut que les étoiles. » Quand Dieu dit à Abraham : « Regarde donc vers le ciel, et compte les étoiles, si tu peux les dénombrer [...] Ainsi sera ta descendance » (Gn 15, 5), le ciel et les étoiles se trouvent donc, selon cette lecture, en-dessous d'Abraham, et non au-dessus de lui.

2. La mer s'enfuit devant Moïse et les enfants d'Israël qui y entraient ; de même pour le Jourdain à l'époque de Josué.







VAYIGACH

(GN 44, 18 – 47, 27)

« C'EST LA FOLIE DE L'HOMME QUI PERVERTIT SA VOIE »

Nos sages disent, à propos de la remontrance adressée par Joseph à ses frères – remontrance qui les saisit de stupeur et à laquelle ils ne purent rien répondre – : « Malheur à nous au jour du jugement, malheur à nous au jour de la remontrance... » (GN RABBA 93). Pourquoi donc les sages redoublent-ils l'expression, parlant d'abord de jugement, puis de remontrance ?

Le traité *Ta'anit* (9A) raconte que Rabbi Yohanan rencontra un jour le jeune fils de Rech Laqich, assis, qui récitait le verset : « C'est la folie de l'homme qui pervertit sa voie, et c'est contre l'Éternel qu'il s'irrite » (PR 19, 3). Rabbi Yohanan s'assit près de lui, et, étonné, lui demanda : « Peut-on trouver, dans les Hagiographes, une seule parole à laquelle il ne soit pas fait allusion dans la Torah¹ ? » L'enfant lui répondit : « Ne trouverait-on aucune allusion à ce verset ? N'est-il pas écrit : “Leur cœur bondit, et ils tremblèrent, se disant l'un à l'autre : Qu'est-ce donc que Dieu nous a fait² ?” (GN 42, 28) »

Pourquoi donc Rabbi Yohanan s'est-il étonné que l'homme puisse s'emporter contre Dieu, disant : « C'est de façon gratuite que ces malheurs m'arrivent ! », sans examiner sa propre folie et sa propre voie ? Rabbi Yohanan n'avait-il jamais rencontré de ces hommes qui relatent les malheurs qui les frappent, mais qui se gardent de rapporter leurs propres actes ? Autre question : comment l'enfant

1. Le verset que récitait l'enfant dans son étude est tiré du livre des Proverbes, qui fait partie des Hagiographes (*Ketouvim*), et non de la Torah de Moïse, le Pentateuque. La question de Rabbi Yohanan repose sur l'idée que le Pentateuque est supérieur aux autres sources bibliques, et qu'il inclut allusivement tous les enseignements des sages plus tardives. Rabbi Yohanan demande donc à l'enfant, sous forme d'objection rhétorique, quelle est la source *toranique* de ce qu'il vient de réciter.
2. L'exclamation des frères de Joseph illustrerait donc l'idée d'un homme qui « s'irrite contre l'Éternel », au lieu de rechercher en quoi consistait sa propre folie. Ce rapprochement opéré entre le verset des Proverbes et celui de la Genèse est purement midrachique. Selon le sens littéral, l'exclamation des frères n'exprime pas de l'irritation contre Dieu, mais la conscience que ce qui leur arrive provient de Dieu.





comprit-il, à partir du comportement des frères de Joseph, qu'ils s'irritaient gratuitement contre l'Éternel ? Ne s'étaient-ils pas dit l'un à l'autre, quelques versets plus haut : « Mais nous sommes coupables envers notre frère, dont nous avons vu le tourment d'âme, quand il nous suppliait et que nous n'écoutions pas ; c'est pour cela que ce tourment nous arrive » (IBID. 21) ? Il apparaît bien qu'ils avaient examiné leurs voies, et recherché quelle faute avait entraîné leur détresse.

L'attitude de Joseph est elle-même difficile à comprendre : puisqu'il voyait que ses frères regrettaient leur acte et s'en affligeaient, pourquoi se montrait-il indifférent à leur égard, et ne leur fit-il pas savoir immédiatement qu'il était leur frère ?

Il semble certain que, avant de vendre Joseph, et avant de le condamner à mort, ses frères avaient siégé pour le juger, suivant toutes les rigueurs du droit criminel. Ils avaient certainement débattu avec gravité, grande soumission et extrême attention, et fait valoir son mérite autant qu'il était possible. Ce n'était pas un sentiment de haine qui avait dicté leur conclusion, ni quelque irruption de colère ; ils le jugèrent uniquement selon leur intellect, et selon ce que leurs yeux voyaient. C'est ainsi que l'arrêt de Joseph fut prononcé défavorablement, et que ses juges le considèrent comme passible de mort.

Aussi, lors même que les frères virent tous les tourments et les calamités qui les assaillaient – et lors même qu'ils réexaminèrent leurs actes, comme doit le faire celui qui, voyant que des épreuves s'abatent sur lui, doit sonder ses actes – ils ne purent constater s'être trompés dans la sentence qu'ils avaient prononcées, consistant à vendre Joseph. Et dans la mesure où ce n'est qu'après avoir abondamment soupesé la situation qu'ils tranchèrent le procès, ils se montrèrent inflexibles à cet égard, et ne reconnurent pas leur erreur quant au fond même de leur jugement. Ils ne trouvèrent dans leur attitude qu'un petit tort, une sorte de défaut marginal. Lequel ? « Nous ne l'écoutions pas quand il nous suppliait. » En d'autres termes, « bien que la mesure de justice (*midat hadin*) dictât évidemment une telle condamnation, et que nous eussions rendu un jugement véridique et droit, ce n'est pourtant pas toujours la stricte règle toranique qui





s'applique : peut-être aurions-nous dû simplement prendre notre frère en miséricorde – agir *au-delà* de la stricte justice (*lifnim mi-chourat hadin*) – et entendre ses supplications ? »

Joseph comprit quel cheminement suivirent les pensées de ses frères. Il se voyait donc en cela comme un « envoyé de Dieu », chargé de faire souffrir ses frères – et véritablement de les mettre à l'épreuve – ; peut-être pourrait-il, par un supplément de souffrance, les conduire à une prise de conscience nouvelle, selon laquelle, même en se plaçant du strict point de vue de la mesure de justice, ils n'avaient pas agi convenablement. C'est pourquoi il remit leur argent dans leurs sacoches. Quand l'un d'entre eux ouvrit sa sacoche et y découvrit son argent, les frères sentirent qu'en effet, il était exigé d'eux, à présent, d'examiner attentivement leurs actes, et de trouver la faute ancienne, à la source de toute leur souffrance. Cependant, les frères – tribus de l'Éternel, qui sopesaient toutes leurs actions – ne trouvèrent à leur charge aucun tort ; c'est pourquoi « leur cœur bondit », car ils avaient recherché et scruté avec attention quelle pouvait être leur faute, mais ne l'avaient point trouvée. Aussi, dans leur perplexité, s'interrogèrent-ils : « Qu'est-ce donc que Dieu nous a fait ? » Car ils reconnurent que l'épreuve venait de Dieu, mais ils ne savaient pas quelle faute elle venait sanctionner.

Alors, « Yéhouda s'approcha de lui » (GN 44, 18), afin de supplier Joseph de prendre son vieux père en miséricorde, ainsi que le jeune Benjamin. « Joseph ne put se contenir [...] et Joseph dit à ses frères : "Je suis Joseph ! Mon père est-il encore en vie ?" Or ses frères ne purent lui répondre, car ils étaient bouleversés devant lui » (IBID. 45, 1-3). C'est à cet instant même qu'ils reconnurent l'erreur commise dès le début, leur confusion quant à la mesure de justice elle-même. Car à cet instant, leur fut révélé qu'ils avaient conçu à l'encontre de Joseph un mauvais dessein : ils purent en effet constater, par la grandeur de sa modestie et de sa piété, que la raison était avec lui, plus qu'avec eux.

Il faut donc expliquer ainsi la progression des événements : dès leur première descente en Égypte, les frères avaient compris qu'ils avaient fait erreur, en n'associant pas à leur jugement la mesure de miséricorde (*midat hara'hamim*) ; ils prirent conscience de cela lorsqu'ils





constatèrent de quelle façon *l'homme* – le second du roi d'Égypte – les avait *écoutés*. Cet homme avait en effet écouté la supplication qu'ils lui adressaient, ce qu'ils n'avaient pas fait, eux, à l'égard de leur frère, des années plus tôt dans la vallée de Dotan. Mais à présent, lorsque Joseph se révèle à eux, ils comprennent leur redoutable erreur *quant à la justice même*, erreur qui devait entraîner la suivante, et tous les embarras survenus jusqu'ici.

Ils virent en effet quelle était la finesse de Joseph, dans ses traits de caractère¹ : tout le temps qu'il leur parlait durement, ce n'est pas *en tant que Joseph* qu'il agissait. Il aurait pu les réprimander tout de suite et directement, les tourmenter pour l'avoir vendu, et les châtier. Pourquoi donc s'est-il fait passer pour étranger ? Il faut comprendre que, en tant que Joseph, il ne pouvait leur parler durement, car ce trait de caractère lui était étranger. S'il se voyait contraint, par ordre de Dieu, de les éprouver afin de les conduire à s'améliorer, il devait alors nécessairement leur apparaître comme inconnu – en d'autres termes, **se rendre étranger** – et se cacher derrière des vêtements qui, foncièrement, lui étaient étrangers. Cette dissimulation, en elle-même, lui était une grande et difficile épreuve, et Joseph fut contraint de surmonter, par l'effet d'une force extrême, ses bons traits de caractère. C'est la raison pour laquelle il dut se détourner pour pleurer, à cause de la contrainte qu'il endurait, au point de ne plus pouvoir se contenir, de se révéler enfin à ses frères et de leur dire « je suis Joseph », c'est-à-dire : dès le moment où je suis votre frère, mon cœur n'éprouve plus aucune animosité envers vous.

En tout cela, les frères virent la grandeur prodigieuse de Joseph, ses vertus exceptionnelles, sa haute piété, son sens de la fraternité et son amour à leur égard ; aussi, s'étonnèrent-ils de leur erreur : comment purent-ils le suspecter de méchanceté ? À présent, ils prirent conscience de ce que Joseph était l'homme juste, *Yossef hatsadiq*, qu'eux-mêmes avaient péché par impiété, et que, lorsqu'ils le jugèrent au début et le déclarèrent coupable, il y avait là une injustice à nulle autre pareille. C'est pourquoi leur cœur bondit, et ils furent bouleversés devant lui. Ce n'est qu'à cet instant qu'ils ouvrirent donc les

1. *Mida*, pluriel *midot* : trait de caractère, vertu.





yeux, et virent – clair comme la lumière du jour – ce qu'ils n'avaient pas compris jusqu'alors, dans les brumes de leur égarement : ce que Dieu leur avait fait, et pourquoi toute cette détresse les atteignait.

Nous pouvons comprendre à présent le *Midrach* enseigné par nos sages quant à la remontrance adressée par Joseph à ses frères : « Malheur à nous au jour du jugement... et au jour de la remontrance... » La *remontrance* dont parlent nos sages visait la faute que les frères avaient commise en n'écouter point la voix de Joseph lorsqu'il les suppliait, et le fait de ne l'avoir pas pris en miséricorde, de ne s'être point conduit à son égard au-delà de la stricte mesure de justice (*lifnim mi-chourat hadin*). Mais le *jour du jugement* se réfère au fait que si, jusque-là, les frères pensaient que le droit était de leur côté, ils comprenaient maintenant qu'ils s'étaient alors trompés – et qu'ils ne pouvaient plus soutenir leur avis – ; car même en s'en tenant à la seule justice, leur position leur paraissait indéfendable.

Ainsi de nous, quand nous nous tiendrons au jour du jugement : nous nous apercevrons et comprendrons que de nombreuses choses, que nous considérions comme bonnes et justes, étaient en réalité fausses en leur fondement ; et de petits défauts, que nous imaginions justiciables d'une simple remontrance – au motif que nous n'avions pas agi au-delà de ce que requérait la stricte justice –, se révéleront comme de grands péchés, des iniquités.

C'est ce qui étonna Rabbi Yohanan, dans le verset : « C'est la folie de l'homme qui pervertit sa voie, et c'est contre l'Éternel qu'il s'irrite ». Où trouvons-nous dans la Torah, demandait-il, une allusion à cela, au fait qu'une chose légère, une petite folie, puisse entraîner l'aveuglement de l'homme, à un point tel que, bien qu'il veuille marcher dans la voie de la vérité, et qu'il recherche de toutes ses forces les fautes qu'il a pu commettre, il ne les puisse trouver ?

L'enfant à l'esprit aiguë lui répond que c'est précisément en cela que les frères de Joseph furent induits en erreur, comme en témoigne la Torah : « Ils tremblèrent, se disant l'un à l'autre : "Qu'est-ce donc que Dieu nous a fait ?" » Nous voyons bien, par ce verset, qu'ils recherchèrent en quoi ils avaient fauté, et qu'ils ne trouvèrent en aucun cas la moindre sottise en leurs actes, jusqu'à ce que Joseph éclairât





leurs yeux en leur disant : « Je suis Joseph ». Si tout cela advint, c'est seulement parce que « la folie de l'homme pervertit sa voie » : peut-être n'y avait-il au début qu'un léger défaut dans leur appréciation inexacte de la personnalité de Joseph : « Ils le haïrent, et ne purent lui parler paisiblement » (GN 37, 4). Mais après cela, cette haine fit son œuvre, au point qu'ils se figuraient accomplir une grande *mitsva*, alors que c'est une transgression qu'ils commirent.

C'est aussi ce que vise le verset : « De quoi l'homme se plaint-il ? Tant qu'il vit, qu'il vainque ses fautes ! » (LAM 3, 39). Pourquoi s'irriterait-il contre Dieu, et se plaindrait-il de son amère situation, même s'il a déjà examiné quels étaient ses péchés et n'a trouvé nulle faute. Une telle plainte n'est pas juste, car en un tel cas, il faut comprendre que l'on se trouve en mauvais **chemin**¹, car c'est la folie de l'homme qui pervertit *toute sa voie* ; aussi le texte se poursuit-il par cette exigence : « Examinons nos voies et scrutons-les, et retournons vers l'Éternel » (IBID. 40).

De cela, il nous faut apprendre que l'homme ne doit pas se fier à son opinion. Si des grands, tels les pères des tribus d'Israël, se trompèrent en se fiant à leur opinion, au point de ne pas pouvoir faire face à la remontrance de Joseph quand la vérité leur apparut, ainsi de nous, faibles arbustes², à plus forte raison ! En tout cas de détresse – ce qu'à Dieu ne plaise –, gardons-nous d'y voir une chose naturelle : il faut y voir une mise en garde, et scruter nos fautes. Même si nous n'en avons point trouvé, sachons que « ce n'est pas le serpent qui fait mourir, mais le péché » (EX RABBA 3, 12). Il fait mourir, ternit la pure clarté qui est en l'homme, et fausse son appréciation, au point que son chemin tortueux lui paraît droit. Cependant, quand l'homme poursuivra assidument la recherche du poison à la racine – la faute qui causa la déviance première –, qu'il s'arme de force ! car Dieu l'aidera à le trouver. Alors il connaîtra une illumination nouvelle, et sa voie tortueuse se changera en plaine.

1. Par opposition à un simple acte critiquable.

2. Littéralement « hysopes [qui rampent] sur la muraille ». Cette image apparaît en *Mo'ed Qatan* 25b, par opposition à l'imposant cèdre du Liban, et trouve son origine en I Rois 5, 13.





VAYE'HI

(GN 47, 28 – 50, 26)

COMMENCEMENT DE LA DÉLIVRANCE ET VISION DE LA DÉLIVRANCE

De prime abord, ces *parachiot*, *Vayigach* et *Vaye'hi*, constituent le sommet de la joie : les frères se réunissent à Joseph, qu'ils avaient réprouvé, et tout le monde fait la paix ; Jacob, père de la famille, peut de nouveau voir tous ses enfants rassemblés autour de lui, et le peuple d'Israël est reçu en Égypte avec des honneurs royaux... Cependant, d'un autre point de vue, on ne trouve dans aucune autre *paracha* de la Torah autant de pleurs qu'ici : « (Joseph) tomba au cou de Benjamin son frère, et il pleura, et Benjamin pleura à son cou ; il embrassa tous ses frères et pleura sur eux » (GN 45, 14-15) ; « (Joseph) tomba au cou (de Jacob), et il pleura longtemps à son cou » (IBID. 46, 29). Quelle est donc la raison de tous ces pleurs ?

Rachi, dans son commentaire sur le premier de ces versets, nous révèle que Joseph et Benjamin pleuraient la destruction future des deux Temples. Cependant, il ne donne pas d'explication aux pleurs de Joseph dans les bras de chacun de ses frères et dans ceux de Jacob. Quant à ceux des pleurs que Rachi explique, il y a lieu d'objecter : est-ce bien le moment de pleurer sur la destruction du Temple ? À chaque jour suffit sa peine ! Et pourquoi ne se réjouirait-on pas, plutôt, de la construction future du Temple dans la province de Benjamin ? On peut encore remarquer que, lorsque Joseph pleura lors de sa rencontre avec son père, Jacob, lui, ne pleura pas. Rachi explique, à la suite de nos sages, de mémoire bénie, que Jacob récita alors le *Chéma Israël* (« Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un ») ; et la question est bien connue de savoir pourquoi Jacob choisit précisément ce moment pour réciter le *Chéma*.

En examinant l'intériorité des choses, nous comprendrons le sens profond des pleurs de Joseph. Car malgré tout le bien, tout le bonheur qui fut le leur en Égypte, ces jours-là n'étaient-ils pas véritablement le *commencement de l'exil*, où la famille de Jacob descendit de la terre d'Israël pour résider en Égypte ? Or, comme on le sait,



« quiconque habite en dehors de la terre d'Israël *ressemble à celui qui n'aurait pas de Dieu* » (KETOUBOT 110B).

C'est là, précisément, qu'est tapi le danger : quand on jouit d'une belle et heureuse vie, on ne reconnaît plus, on ne se souvient plus que l'on est en exil ; c'est alors que l'exil se fait plus profond encore : de seulement physique qu'il était, l'exil devient spirituel. Dès l'abord, les frères avaient dit à Pharaon : « C'est pour *résider*¹ dans le pays que nous sommes venus » (GN 47, 4). Mais quand s'achève la *paracha Vayigach*, la Torah témoigne elle-même : « Ils en prirent possession » (IBID. 47, 27), c'est-à-dire qu'ils acquirent en Égypte une portion de terrain, au point qu'ils en vinrent à oublier qu'ils se trouvaient en exil. Alors l'attente et l'aspiration au retour sur la terre de leurs ancêtres s'évanouit en eux – et cet instant est celui où survint la grande catastrophe ; c'est à ce moment qu'il fut décrété que les Hébreux seraient douloureusement asservis, afin de leur rappeler qu'ils se trouvaient sur une terre étrangère.

« Pourquoi cette *paracha* est-elle fermée ? » (c'est-à-dire : pourquoi, dans le rouleau de la Torah, est-elle écrite à la suite immédiate de la *paracha* précédente, sans même aller à la ligne ?), demandent nos sages dans le *Midrach*², en introduction à notre *paracha*. Leur réponse est : « Parce que les yeux et le cœur des Israélites *s'obturèrent*, à cause des peines de la servitude. » Il est permis d'expliquer qu'ils ne voyaient ni ne comprenaient qu'ils étaient en exil. Ils ne sentaient que bienfaits et bonheur ; ce qui explique pourquoi notre *paracha* est fermée : quand l'exil est considéré comme une délivrance, il n'y a pas, pour ainsi dire, plus grande obturation que cela.

Or Joseph était conscient de tout cela. Il inaugura le chemin de l'exil – en étant vice-roi et ministre en diaspora –, et c'est à lui qu'il revint d'amener son père et ses frères en Égypte. Il aurait certes pu se consoler, en se disant que, sans lui, c'est dans des chaînes de fer que sa famille serait descendue en Égypte. Mais en définitive, n'est-ce pas lui qui invita son père et le fit partir en exil ? C'est pourquoi « il

1. *Lagour*, résider temporairement, par opposition à *lachévet*, s'installer durablement, et à *léé'hoz*, prendre possession.

2. *Gn Rabba* 96, 1, question citée par Rachi.



pleura longtemps à son cou ». Ce même sentiment, Joseph l'éprouva aussi lorsqu'il rencontra Benjamin son frère. Cette rencontre se déroula tout entière en exil, aussi portait-elle le signe de la destruction du Temple, et non de sa construction. Joseph et Benjamin comprirent aussi que, si toute leur famille se trouvait à présent en Égypte, la cause ultime s'en trouvait dans la haine entre frères ; que cette même haine déchirerait, bien plus tard, la royauté d'Israël ; et que cette même haine détruirait un jour le Temple.

Jacob notre père, lui aussi, était conscient de cela ; mais il portait son regard plus loin encore. Si Jacob est le *patriarche de l'exil*, il lui fallait veiller à ce qu'au moins cet exil restât temporaire. « Peu nombreux et mauvais furent les jours des années de ma vie » dit Jacob à Pharaon (GN 47, 9) ; et c'est comme s'il priait pour que les *jours mauvais*, parmi ceux de sa vie – c'est-à-dire les jours d'exil – restassent peu nombreux.

Dès avant sa venue en Égypte, l'Éternel lui avait promis : « Je (*Anokhi*) descendrai avec toi en Égypte, et Je (*Anokhi*) t'en ferai remonter aussi » (IBID. 46, 4). Ce qui laisse entendre : « Si tes descendants restent fidèles au *Anokhi* – premier des Dix commandements¹ –, ils sont assurés de revenir en terre d'Israël. Et en effet, c'est au moment même où Joseph pleurait que Jacob entra en lui-même et récita le *Chéma Israël*, cela afin que le contenu du *Chéma* fût ensemencé très profondément dans les cœurs de ses fils, semence de Jacob, et pour que se réalisât finalement en eux la promesse : « Je t'en ferai remonter aussi ».

À la fin de notre *paracha*, quand il voulut bénir ses fils et leur dévoiler la fin des temps, et que, soudain, la Présence divine se retira de lui, Jacob trembla : « Se pourrait-il que le nom divin ne s'oublîât lui aussi ? Alors, à Dieu ne plaise, il n'y aurait plus de renaissance possible. » Mais ses fils, tous ensemble, lui en firent la promesse : « Écoute, Israël², l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un. » Ils dirent : « De même qu'il n'est qu'un Dieu en ton cœur, de même n'en

1. « Je (*Anokhi*) suis l'Éternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage » (Ex 20, 2).

2. Israël est le nom même de Jacob.





est-il qu'un en notre cœur. » À ce moment, Jacob notre père énonça : « Béni soit le nom de Celui dont la royauté glorieuse est éternelle » (*Pessa'h*_{IM 56A}). Ce n'est qu'alors que Jacob s'apaisa ; car il eut la vision de la délivrance dernière, promise après toutes les souffrances de l'exil. Par cette délivrance, Dieu prend en miséricorde son peuple, plus encore qu'une mère ne prend en miséricorde son fils – selon les termes du prophète Isaïe – ; tout cela, grâce au maintien de la notion d'*Anokhi* : « Une femme oublierait-elle son nourrisson, ne prendrait-elle en miséricorde le fruit de ses entrailles ? Quand même elle l'oublierait, **Je** (*Anokhi*) ne t'oublierais pas » (IS 49, 15, BERAKHOT 32B).

Cependant, malgré cela, parler directement de la fin des temps fut chose impossible à Jacob, car on ne saurait converser de la délivrance quand les auditeurs n'y aspirent pas avec passion. Seule resta la consolation du père, auquel les enfants déclarèrent *Chéma Israël* : leur judaïsme, leur attachement à Dieu, ils l'ont gardé. Et cette foi, ils la proclamèrent également au nom de toutes les générations suivantes. Telle est l'étincelle ardente, et telle est la braise qui gardera l'assemblée d'Israël durant des millénaires : toujours, en tout temps et en tout lieu, ils se sacrifieront pour la sanctification du nom divin. C'est ainsi que Jacob put répondre, avant que d'être réuni à ses pères : *Béni soit le nom de Celui dont la royauté glorieuse est éternelle.*





CHÉMOT

(EX 1, 1 – 6, 1)

ÉCLAIRAGES SUR LE SENS LITTÉRAL DES VERSETS

De l'introduction au propos principal

C'est ici et maintenant, à l'orée du livre de *Chémot*¹, en terre égyptienne, que la Torah commence à exposer la finalité de toute la Création : la construction du peuple d'Israël.

Le début du livre de la Genèse était, en quelque manière, une « introduction à une introduction » ; car on ne voit pas encore s'y annoncer le processus menant à la création de la nation israélite, et à son apparition sur terre. À partir de la *paracha Lekh lékha*², nous apprenons, dans le cadre de l' « introduction », qui furent les pères de la nation, les hautes personnalités desquelles le peuple était destiné à naître. Or à présent – alors que nous parvenons au cœur du sujet –, nous assistons à ce prodige que le peuple d'Israël naît précisément dans un royaume étranger, cela afin que, dans l'avenir, il conquière sa terre et la sanctifie. Le peuple d'Israël n'est donc pas un « produit du pays », mais au contraire : la terre d'Israël est sainte parce qu'elle est la terre promise, qui fut donnée en héritage au peuple juif.

Racines de l'exil, prémices de la haine et naissance du libérateur

C'est dès la génération des petits-fils de Jacob que commencèrent l'assimilation et l'acculturation, dont nous avons déjà rencontré les racines dans la *paracha Vaye'hi*. C'est comme cela que commence l'exil.

Or dans tout exil, coexistent deux dimensions opposées : l'une est intérieure – « c'est à cause de nos fautes que nous avons été exilés de notre terre³ » –, l'autre est extérieure : c'est le fait d'endurer les souffrances que nous infligent les non-Juifs en raison de notre judéité même. Les membres des soixante-dix nations nous persécutent parce que nous sommes un peuple élu, le peuple qui porte la Torah.

1. L'Exode.

2. Gn 12, 1 - 17, 27

3. Prière de Moussaf des trois fêtes.





C'est donc ici que débute l'histoire de l'antisémitisme, comme modèle exemplaire de tout ce qu'a souffert notre peuple tout au long des générations. Les enfants d'Israël n'ont bien sûr causé aucun tort aux gens du pays ; au contraire, ils ont enrichi les Égyptiens par leur travail. Leur seule « faute » était de ne point s'assimiler entièrement, de constituer malgré tout un peuple distinct. C'est Pharaon, précisément, qui fut le premier à distinguer et à reconnaître l'existence, l'unicité et la supériorité du peuple d'Israël : « Voici que la population des enfants d'Israël est plus nombreuse et plus puissante que nous... » (EX 1, 9). Ce type de formule se répétera dans les chroniques du temps, chez Balaam, qui dira : « Certes, ce peuple réside solitaire » (NB 23, 9), ou chez Haman : « Il y a un peuple dispersé, disséminé parmi les peuples... et leurs lois diffèrent de celles de tout autre peuple » (EST 3, 8).

C'est précisément quand la souffrance parvint à son comble, et que la nation asservisseuse maltraitait les enfants d'Israël de toutes ses forces, que le Saint-béni-soit-Il tint prêt le salut, en un long et complexe processus. À présent, nous assistons à la progression de « l'artisan de la délivrance », l'homme destiné à libérer Israël de la servitude, à extraire ses membres d'une terre étrangère, à les introduire sous les ailes de la Présence divine (la *Chékhina*), à leur donner la Torah et à les conduire jusqu'aux portes de la terre d'Israël.

« Celui-ci, l'homme Moïse »

« Il advint en ces temps-là que Moïse grandit (*vayigdal Moché*), et il sortit vers ses frères, et il vit leurs souffrances » (EX 2, 11). Dans le verset précédent, de nourrisson, il devenait enfant, élevé au palais de Pharaon ; à présent, « Moïse grandit » et devient un homme.

À partir d'ici, la Torah commence à décrire la personnalité accomplie de Moïse, ce en quoi « il grandit » (son *vayigdal*), lorsque se révèlent ses qualités et ses vertus, qui justifient qu'il soit choisi pour être le libérateur et l'éducateur d'Israël, celui qui recevra la Torah de la bouche du Dieu tout-puissant, et qui nous la fera entendre afin que nous l'accomplissions.

Et en effet, nous voyons en premier lieu Moïse *sortir à la rencontre de ses frères*. Bien qu'il ait grandi dans le palais de Pharaon, qu'il y





jouisse tranquillement de tout bien, et qu'il ne connaisse même pas ses frères, sa première sortie à leur rencontre a pour objet de *voir leurs souffrances*, et de prendre part à leur peine. Telle est l'approche merveilleuse de Moïse : une implication constante à l'égard de son peuple, et le fait de souffrir de ses souffrances.

Après cela, « il vit un homme égyptien qui frappait un homme hébreu d'entre ses frères » (IBID.). Là encore, bien qu'il ait grandi au palais royal, centre nerveux de l'asservissement des esclaves, il considère ces coups comme une totale injustice. Un homme hébreu – qui n'est évidemment coupable de rien – est frappé pour ce seul fait qu'il est hébreu. Moïse ne peut pas supporter une telle injustice. Avec un courage sans pareil, il tue l'Égyptien, quoiqu'il sache bien que, ce faisant, il se révolte contre la royauté, et que sa propre vie sera désormais mise en danger. « Il se tourna d'un côté et de l'autre, et il vit qu'il n'y avait personne¹ » (IBID. 12) : or « en un lieu où il n'y a pas d'homme, tâche d'être un homme » (MAXIMES DES PÈRES 2, 5).

Moïse s'enfuit d'Égypte, et s'éloigne de ses frères pour une période extrêmement longue. Méditons à cela : durant vingt ans, Moïse grandit au palais de Pharaon ; et pendant environ soixante ans, il vécut à Madian ; mais malgré cela, Moïse éprouvait de tout son être l'éloignement d'avec son peuple. Les gens de son peuple sont en exil en Égypte, et sont arrachés à leur terre. Ils se trouvent dans un pays étranger, et lui-même, Moïse, se trouve dans un autre pays étranger. Aussi, pour renforcer le lien qui l'unit à eux, il décide de donner à son fils aîné un nom qui exprimera l'éloignement, et ce nom est comme une prière de se voir de nouveau réuni à ses frères : « Tsipora enfanta un fils, et il le nomma Guerchom, car il dit : je suis résident (*guer*) sur une terre étrangère » (EX 2, 22). Et en tant que résident en des pays étrangers, Moïse est destiné à cheminer, jusqu'à ce qu'il retrouve ses frères, afin de les ramener à la seule terre sur laquelle nous sommes, non de simples résidents de passage, mais des habitants à titre permanent, terre où nous portons et possédons l'héritage de nos ancêtres : la terre d'Israël.

1. Littéralement : « il vit qu'il n'y avait pas d'homme », ce que la lecture midrachique interprète comme la conscience prophétique qu'aucun homme de valeur ne descendrait de cet Égyptien (cité par Rachi ad loc.).



Au sein de l'obscurité, la foi

« Il advint, au cours de ces nombreux jours, que le roi d'Égypte mourut ; et les enfants d'Israël gémirent du sein de l'esclavage, et ils crièrent, et leur imploration monta vers Dieu, depuis l'esclavage » (Ex 2, 23).

À cet égard, nous entendons, d'un côté, que toutes les implorations et tous les gémissements d'Israël avaient pour seule cause l'esclavage ; mais de l'autre, nous entendons que ce que Dieu écouta en leurs cris se plaçait sur un tout autre plan : « Dieu entendit leur lamentation, et Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, avec Isaac et avec Jacob. Dieu considéra les enfants d'Israël, et Dieu sut » (VERSETS 24-25).

Car Dieu voyait et entendait l'intérieur du cœur d'Israël ; Il connaissait la profondeur de leur souffrance – et leur aspiration au salut –, ce avec une clarté telle qu'elle échappait aux enfants d'Israël eux-mêmes. Eux étaient plongés dans la dureté de leur servage, c'est de là qu'ils criaient vers Dieu ; et Lui se souvint de l'alliance. Il sait – « Dieu sut » –, et ce verbe signifie ici un profond lien l'unissant à ses enfants. Or la base de ce lien réside déjà dans l'alliance reliant Dieu aux patriarches de la nation, Abraham, Isaac et Jacob. Le Saint-béni-soit-Il *savait* fort bien ce qu'avaient implanté et ensemencé les patriarches dans le cœur de leurs descendants : la foi (*émouna*) forte, qui brûle dans les cœurs et dans les âmes d'Israël, même quand cela ne se révèle pas extérieurement.

Aussi faut-il comprendre que, lorsque la Torah nous dit : « Dieu considéra (littéralement : *vit*) les enfants d'Israël », l'intention ne porte pas sur la vision de la situation manifeste. Car l'homme voit ce que ses yeux perçoivent, tandis que Dieu voit ce qui est inscrit dans le cœur. Le Saint-béni-soit-Il vit l'intériorité d'Israël, et reconnut ce qui était enfoui profondément dans les consciences, même si les enfants d'Israël eux-mêmes ne l'éprouvaient pas. C'est devant Dieu seul que fut révélée cette foi. Moïse lui-même eut du mal à croire que ce peuple-là était accessible à une foi pure ; c'est pourquoi il hésitait encore et encore, et objectait : « S'ils me disent : "Quel est son nom ?" que leur répondrai-je ? » (3, 13) ; « Mais ils ne me croiront pas et n'écouteront pas ma voix ! » (4, 1).



Or seul le Dieu des patriarches – le *Dieu des esprits* (NB 27, 16) – connaît les profondeurs de la pensée. « Ils écouteront ta voix », promet-Il à Moïse (EX 3, 18). « Et le peuple eut foi » (4, 31) : Il le lui montre effectivement. Car le temps est maintenant venu ; et le seul fait que le peuple ait répondu aux paroles de Moïse en leur prêtant foi est la preuve même que l'heure du rappel a sonné. Cela, le Saint-béni-soit-Il le savait, mais aucun mortel ne le pouvait savoir. Aussi Dieu prend-Il Moïse par la main afin que celui-ci dirige Israël, quoique en vérité ce soit Dieu Lui-même qui conduit le processus menant du *rappel* à l'exode. C'est Lui qui extrait son peuple, qui le fait sortir de la gangue de servitude ; Lui qui sait et atteste que le moment est proche où ses enfants chanteront en traversant la mer, et où ils déclareront, au pied du Mont Sinaï : « nous ferons et nous entendrons ».

Face au buisson ardent

« Or Moïse était pâtre des ovins de Jethro... Et il vint à la montagne de Dieu, au Horev » (EX 3, 1). Jusqu'ici, nous avons rencontré les traits de caractère de Moïse, tels qu'ils s'expriment dans sa conduite ; les traits qui façonnèrent son caractère, et qui en constituent une part inséparable. À présent, nous assistons à son ascension dans l'échelle de la pensée, cette échelle « dressée sur la terre et dont le sommet atteignait au ciel » (GN 28, 12). Ici, nous prenons connaissance de sa volonté puissante de comprendre et de savoir, d'entrer au plus profond des questions, jusqu'à la rencontre du Créateur se révélant à lui.

Moïse fait pâtre le bétail au loin, « aux confins du désert » (IBID.), pour s'isoler, être seul à seul avec son Créateur, loin du monde et de ce qu'il renferme, afin de pouvoir focaliser toute sa pensée dans la recherche du divin ; afin de s'élever, de se rapprocher de la transcendance, jusqu'au moment où il parvient à la montagne divine, au mont Horev. Le lieu était aride et désolé ; dans ces conditions, pourquoi est-il appelé « la montagne de Dieu » ? De même qu'à Béthel Dieu se révéla à Jacob, et que celui-ci dit alors : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu, et moi, je ne le savais pas » (GN 28, 16), de même Moïse appela le mont aride et désolé « montagne de Dieu » ; car il comprit que *l'Éternel est présent à l'endroit où l'homme le cherche et*





se rapproche de Lui. C'est pourquoi Dieu choisit ce lieu pour se révéler à son peuple : « Cela sera pour toi le signe que c'est Moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne » (Ex 3, 12).

Alors, tandis que Moïse concentrait ses pensées vers la sainteté, « l'ange de l'Éternel se révéla à lui dans la flamme d'un feu, d'entre le buisson » (3, 2). Les sages du *Midrach*, de mémoire bénie, disent que le buisson ardent représente Israël ; que l'Éternel se manifeste « du sein du buisson », car « Je suis avec lui dans la détresse » (Ps 91, 15) ; que le nom divin s'unit avec le peuple d'Israël. Et c'est un signe pour nous, depuis les temps les plus anciens, qu'Israël ne se consume pas, mais se perpétue à jamais.

Ici, Moïse entend la révélation et le commandement : « Maintenant, va, Je t'envoie auprès de Pharaon ; fais sortir mon peuple, les enfants d'Israël, d'Égypte » (Ex 3, 10). La réaction immédiate de Moïse, parce qu'il ne se juge pas apte à remplir cette mission, est : « Qui suis-je pour aller auprès de Pharaon, et pour faire sortir les enfants d'Israël d'Égypte ? » (IBID. 11). C'est pourquoi le Saint-béni-soit-Il lui répond : « Cela sera pour toi le signe que c'est Moi qui t'ai envoyé. » C'est précisément le fait de ne pas t'en sentir capable qui te donnera la force d'accomplir la mission¹ ! Il est vrai qu'elle est au-dessus de tes forces, qui sont des forces humaines ; toutefois, ce n'est point par l'effet de tes propres forces que tu agiras et œuvreras, mais par l'effet de ma force, force divine, suprême ; « car c'est Moi qui t'envoie » (D'APRÈS LE RAV SAMSON-RAPHAËL HIRSCH).

L'Éternel poursuit sa promesse : « Quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne. » Dans ce passage du singulier au pluriel, est enfouie la grande promesse : de même que Je me suis révélé maintenant à toi, de même me révélerai-Je ici à tout le peuple ; de même que tu t'es élevé ici, pour voir le feu de ma Présence, qui brûle dans le buisson, ainsi s'élèveront tous les enfants d'Israël pour voir le feu de ma Présence, consumant le sommet du Mont Sinaï.

1. Le mot *ot* signifie *signe*, mais aussi *miracle*. De même, *ki* peut se traduire *que*, mais aussi *car*, ou *oui*. Dans cette lecture, le verset se comprend ainsi : « Tel sera pour toi le miracle : oui, c'est Moi qui t'envoie ! » La réussite de la mission tient à Celui qui la donne.





Or c'est justement maintenant que Moïse éprouve plus encore de difficulté : par quel mérite un peuple plongé dans l'idolâtrie pourra-t-il s'élever subitement, comme par un coup de baguette magique, au point d'être apte à servir Dieu sur cette montagne ? Il demande : « Voici : je viens vers les enfants d'Israël [...] S'ils me disent : "Quel est son nom", que leur dirai-je ? » (IBID. 13). Ce à quoi il vise, c'est à savoir celui des attributs divins que Dieu choisit pour délivrer un tel peuple – et pour quelle raison, et dans quel but.

Alors le Saint-béni-soit-Il lui répond que c'est son nom même qui est à l'œuvre : « Je suis Celui qui est » (VERSET 14). Toi, en tant qu'homme qui ne voit que par ses yeux, tu ne comprends et ne juges les choses que d'après le présent ; mais pour Moi – dont la connaissance est suprême –, le passé, le présent et l'avenir fusionnent. Je vois les racines des choses, mais aussi les fruits qui en émaneront dans l'avenir ; tout est passé en revue d'un seul regard. Aussi : « Tel est mon nom pour toujours (*lé'olam*, mot écrit de façon défective¹, ce qui suggère l'idée d'absence, *he'lem*, afin d'inclure ce qui ne se voit pas à l'œil nu), et tel est mon souvenir d'âge en âge » (VERSET 15).

Mystère au gîte

« Ce fut en chemin, au gîte, que l'Éternel le rencontra et chercha à le faire mourir » (EX 4, 24). Tout ce passage est hautement surprenant. Après que Moïse eut finalement accepté la mission consistant à délivrer Israël, et après que le Saint-béni-soit-Il lui eut indiqué, à l'instant, le détail de tout ce qu'il aurait à dire à Pharaon, « Il chercha à le faire mourir », subitement, sans que nous sachions pourquoi.

Nos sages expliquent que la faute de Moïse consista à se préoccuper des nécessités du campement nocturne avant de circoncire son fils². Toutefois, est-il concevable que Moïse soit ainsi passible de mort, et que tout son rôle dans la délivrance d'Israël soit réduit à néant ?

On peut expliquer cela de deux façons :

1. L'expression *lé'olam* (pour toujours) s'écrit לעולם selon l'écriture pleine (*ktiv malé*), mais elle apparaît parfois sous sa forme défective (*ktiv 'Hasser*), sans la lettre *vav* – לעלם –, quoiqu'elle se prononce de la même façon.

2. *Nédarim* 31b-32a.





La première est proche du commentaire de Rachi, qui explique que Moïse fut négligent à l'égard de la *mitsva* de la *brit-mila* (circoncision) ; toutefois, il faut bien comprendre ce qui se joue ici, et la raison de cet ajournement.

Dieu avait dit à Moïse, en son chemin vers cette escale nocturne : « Et Moi, J'endurcirai son cœur, et il ne renverra pas le peuple ; et tu diras à Pharaon [...] : “Mon fils aîné est Israël ! [...] or tu as refusé de le renvoyer ; voici que Je tuerai ton fils aîné” » (IBID. 21-23). Par cela, Dieu explique à Moïse pour quel motif il doit en passer par toutes ces aventures, pourquoi Israël ne sera pas libéré tout de suite, directement, par l'effet de la *main puissante* de Dieu. C'est que le mot *bekhor*, premier-né, signifie *le premier* à l'égard de ceux qui le suivent. S'il n'est pas d'autre enfant après lui, la famille ne compte pas de premier-né, mais bien un fils unique. Cependant, la parole divine annonce : « Car toute la terre est à Moi » (IBID. 19, 5) : toutes les nations sont comme les filles d'une famille élargie ; mais Israël est le *bekhor*, et c'est par lui que toutes les nations du monde sont destinées à parvenir à la connaissance de la vérité.

Pharaon ne crut bien sûr pas dans le Dieu d'Israël ni dans l'élection du peuple hébreu ; il se considérait lui-même comme *bekhor* de tous les royaumes de l'univers. Aussi l'Éternel lui fit-il savoir : « Mon fils aîné, c'est **Israël** ! » ; lui et non toi. Et si tu ne comprends ni n'acceptes cela, alors : « voici que Je tuerai ton fils aîné », ainsi qu'il fut en effet décrété contre lui lors des dix plaies : la mort des premiers-nés. Alors Moïse comprit que sa mission n'était en rien une opération ponctuelle, mais qu'il s'agissait là d'un processus historique très long, porteur d'espérances de grande portée. Entre-temps, avant que tous les peuples ne viennent s'abriter sous les ailes de la Présence divine, de grandes souffrances attendaient Israël, de la part des peuples, durant de nombreuses générations.

Aussi, les doutes de Moïse l'assaillent-ils à nouveau. Il n'a certes pas de griefs à l'égard de Dieu, mais sa vigueur faiblit, sa marche se fait pesante. C'est à ce moment qu'il parvint à l'auberge sise en chemin, et qu'il s'occupa des nécessités du séjour nocturne. Il était semblable à un homme dont les membres sont ébranlés, la force de volonté vacillante, au point qu'il délaissa pour l'instant la *mitsva* de circoncision.





Alors, ce qui était écrit précédemment, quand Moïse refusait sa mission, revint en force : « La colère de l'Éternel s'enflamma contre Moïse » (4, 14). Jusqu'ici, la colère divine envers Moïse demeurait une potentialité ; à présent, quand l'ajournement de la *mitsva* de circoncision devient l'expression de la circonspection de Moïse envers son entière mission, Dieu cherche à le lui faire payer. C'est le zèle de Tsipora – qui comprit le cœur de ce qui se jouait, quant à la *mitsva* de la circoncision : « Tsipora prit une pierre et retrancha l'excroissance de son fils » (VERSET 25) – qui conduisit Moïse à comprendre à son tour l'ensemble du problème : la faute de « négligence », ses raisons, et l'obligation de la corriger.

La seconde explication, qui nous semble juste, ressortit au mystère (que la Torah, pour des raisons bien compréhensibles, n'a pas dévoilé). Elle concerne précisément Guerchom, premier-né de Moïse, et non Eliézer. Nous trouvons en effet un *Midrach* selon lequel, lorsqu'il donna sa fille pour épouse à Moïse, Jethro émit la condition que le premier fils issu de leur union serait éduqué selon le paganisme. Moïse accepta, considérant que ce premier fils serait celui de son épouse et non le sien propre. C'est pour cette raison qu'il ne fut évidemment pas circoncis, et qu'il fut nommé Guerchom, « car je suis résident (*guer*) sur une terre étrangère » (IBID. 2, 22). Or tant que Guerchom restait auprès de sa mère et de son grand-père, Dieu ne lui en tenait pas rigueur. Mais quand Moïse partit pour l'Égypte, prenant avec lui sa femme et ses deux fils, Dieu fut rigoureux à cet égard : « Comment irais-tu sauver Israël, alors que ton fils est incirconcis ? » Cependant, les mains de Moïse étaient liées par le serment qu'il avait fait à son beau-père et à sa femme ; que pouvait-il donc faire ? Alors Tsipora – qui comprit immédiatement l'affaire – prit elle-même l'initiative de circoncire Guerchom, et libéra son mari de son serment. Maintenant, après qu'elle eut introduit son fils sous les ailes de la *Chékhina*, elle dit à son époux : « Tu m'es uni par le sang » (IBID. 4, 25), car je t'ai acquis de nouveau par le sang de mon fils ; et désormais je suis à toi, sans qu'aucun résidu ne soit laissé à l'idolâtrie.

Lors même que cela fut survenu, alors que l'ange de Dieu avait déjà relâché Moïse (et afin que l'on ne suspectât point Tsipora d'avoir agi sous la seule pression de l'adversité), elle répéta : « Tu m'es uni



par le sang *des circoncisions* » (VERSET 26) : ce pluriel vise les deux fils circoncis, aussi bien Guerchom qu'Éliézer, et les deux actes de circoncision. À présent, Tsipora dit : mes deux fils sont aussi les tiens, et ce n'est plus seulement à demi que je suis ton épouse. Tu m'es uni par le sang, et désormais tu es tout à moi. (Cf. MÉKHILTA DE-RABBI ICHMAËL, MASSEKHTA DE-'AMALEQ, SECTION I, JETHRO).

Face à Pharaon

Voici les paroles de Moïse et d'Aaron à Pharaon : « Ainsi a parlé l'Éternel, Dieu d'Israël : "Laisse aller mon peuple, et qu'ils célèbrent une fête en mon honneur dans le désert" » (EX 5, 1). Par un côté, il était de prime abord facile à Pharaon d'accéder à leur demande : ce n'est pas la liberté qu'ils réclamaient, mais un simple congé de courte durée, pour fêter à l'Éternel. Mais par un autre côté, cette demande était plus difficile que toute autre pour Pharaon, car elle sous-entendait une accusation portée contre toute sa foi : Celui qui ordonne est l'Éternel, Dieu d'Israël ; le peuple doit sortir du territoire pour le servir et célébrer une fête en son honneur. Aussi Pharaon répond-il : « Qui est l'Éternel dont je devrais écouter la voix en laissant partir Israël ? Je ne connais pas l'Éternel, et Israël non plus je ne le laisserai point partir » (VERSET 2). Quel est donc ce dieu que je devrais reconnaître pour divinité placée au-dessus de moi ? Or toutes les divinités sont à moi ! C'est moi qui les élève au rang de dieux, et c'est à moi qu'elles obéissent. Qui est donc celui qui pourrait m'ordonner de renvoyer les enfants d'Israël ?

Nous assistons donc au commencement d'une lutte entre deux forces.

À ce stade, Moïse et Aaron vont tenir, devant Pharaon, un langage destiné à lui *rappeler ce qu'il aurait oublié*. « Ils dirent : le Dieu des Hébreux nous est apparu » (IBID. 3). Tu connais évidemment le Dieu des Hébreux, n'est-ce pas ? Car tu as entendu parler, par tes pères, de Joseph, *le jeune Hébreu* (comme l'appelait le maître échanton devant le Pharaon d'alors). C'est ce même Joseph qui avait dit au Pharaon : « Non pas moi, mais Dieu donnera une réponse de paix au Pharaon » (GN 41, 16). Le roi lui répondit : « Après que Dieu t'a fait connaître tout cela, il n'est personne qui soit plus avisé ni plus sage que toi » (IBID.



39). Effectivement, après tous ces faits, le Dieu des Hébreux ne peut être pour toi une divinité étrangère, puisque c'est par son biais, et avec le concours de ses enfants, que le royaume d'Égypte fut sauvé de la famine.

Même si ce n'est pas tout de suite que Pharaon consent à reconnaître le Dieu des Hébreux, il ne tardera pas à demander à Moïse et à Aaron d'intercéder auprès de Lui en sa faveur. Et finalement, il se mettra à leur recherche à seule fin de les supplier : « Levez-vous et sortez du sein de mon peuple [...] et allez servir l'Éternel comme vous l'avez dit ! » (Ex 12, 31).







VAÉRA

(Ex 6, 2 – 9, 35)

FOI DES PATRIARCHES ET FOI DE MOÏSE

Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob sous le nom d'E-l Cha-dai (le Dieu tout-puissant) ; mais par mon nom YHWH (l'Être invariable), Je ne me suis pas fait connaître d'eux.

(Ex 6, 3)

Il faut distinguer deux niveaux de foi (*émouna*). Le premier est l'*émouna* simple, par laquelle le croyant n'éprouve aucun doute, ni ne ressent de problème relatif à ladite foi, ni de contradictions. Il ne s'obstine pas à tout comprendre, et s'il rencontre une objection, il la met de côté, car il est conscient de sa faible valeur et de la pauvreté de sa compréhension. C'est pourquoi il se dit à lui-même qu'*il ne comprend pas*, et qu'il n'a pas l'obligation de tout comprendre, puisque la chose est au-dessus de sa capacité d'entendement.

Le second niveau d'*émouna*, c'est celle de l'homme qui veut passionnément comprendre. Il pense même que scruter, approfondir autant qu'il est possible, est une *mitsva*. Un tel homme rencontrera, lui aussi, de nombreuses difficultés de compréhension, quand il entendra des paroles qui lui paraîtront contredire l'intelligence simple et immédiate qu'il a des choses, ou qui lui sembleront opposées à toutes ses suppositions quant au divin. Alors, cet homme aura besoin d'une foi plus grande encore, afin que, dans les situations les plus enchevêtrées elles-mêmes, il puisse se maintenir avec sa foi. De deux choses l'une : ou bien, par la force de la foi pure, cet homme trouvera en fin de compte une réponse à ses questions – mais il y a à cela une condition préalable : une confiance totale dans le fait que l'enseignement que la Torah lui délivre est juste et vrai, quoiqu'il ne le comprenne pas – ; ou bien il parviendra à une voie sans issue, et cessera de méditer, car il lui apparaîtra que la mission dépasse l'intellect humain.

Nous trouvons un exemple de ces deux possibilités – face à un intense défi spirituel – dans une *aggada*¹ de nos sages, de mémoire

1. Récit ou enseignement éthique des sages du Talmud ou du *Midrach*.



bénie : celle où il est question des quatre maîtres qui entrèrent dans le Pardès¹ (HAGUIGA 14B). Alors que Ben Azaï et Ben Zoma en sortirent atteints², et qu'Élisha ben Avouya « coupa de jeunes pousses³ », seul Rabbi Aqiba entra en paix et sortit en paix. Nos sages racontent, dans le Talmud de Jérusalem (HAGUIGA 2, 1), qu'Élisha ben Avouya éprouva d'insurmontables difficultés quand il vit un homme monter au faite d'un palmier pour accomplir la *mitsva* du renvoi de l'oiselle⁴ et que, une fois redescendu, il fut mortellement mordu par un serpent, alors que la Torah promet, en récompense de cette *mitsva*, la longévité. Élisha ben Avouya ne put donc résister à la tension que firent peser la difficulté et la contradiction ; il fut brisé. Rabbi Aqiba, par contre, entra en paix et sortit en paix. Notre père et maître – que la mémoire du juste soit bénie – mettait l'accent sur cela : *parce que Rabbi Aqiba était entré en paix* – c'est-à-dire armé d'une foi pure et sans limite – il eut le mérite de sortir en paix. Voyez donc jusqu'où parvient l'*émouna* pure, qui a raison de toutes les objections : lorsque Moïse notre maître, lors de sa sublime montée au Ciel, eut la vision des blessures qui seraient infligées, avec des peignes de fer, à la chair de Rabbi Aqiba, il objecta : « Est-ce là la Torah, et est-ce là sa récompense ? » Mais Rabbi Aqiba lui-même ne formula aucune objection ; et à la question de ses disciples : « Notre maître, même à ce point⁵ ? » – car ils comprirent qu'il n'y avait pas, dans l'esprit de leur maître, le moindre soupçon de reproche à l'endroit de Dieu –, il répondit : « Durant toute ma vie, je m'affligeais en me demandant quand il me serait donné d'accomplir ce verset⁶... » Alors, quand il prononça le mot *É'had* (*un*, dans « L'Éternel est *un* »), son âme quitta son corps.

1. Lieu immatériel de la sagesse mystique.
2. Le premier mourut, la raison du second fut altérée.
3. C'est-à-dire qu'il s'écarta du droit chemin.
4. *Chiloua'h hagen* (Dt 22, 6-7).
5. « Quand on mena Rabbi Aqiba pour l'exécuter, c'était l'heure de récitation du *Chéma* ; et l'on meurtrissait sa chair avec des peignes de fer, tandis que lui recevait le joug de la royauté du Ciel [en récitant le verset *Chéma Israël*...]. Ses disciples lui demandèrent : "Notre maître, *'Ad kan ?*" [litt. jusqu'à ? à ce point ? c'est-à-dire : même en ces circonstances tragiques, tu accomplis donc cette *mitsva* !] » (*Berakhot* 61b).
6. Le verset en question est : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme (*bekhol nafchékha*) et de toutes tes forces » (Dt 6, 5). Les sages entendent, dans l'expression « de toute ton âme » (ou « de tout ton être ») : *quitte à faire don de ton âme*, c'est-à-dire jusqu'au sacrifice de soi.



Cela signifie que la pure *émouna*, telle que l'exprime la lecture du *Chéma Israël*, était si forte chez Rabbi Aqiba qu'aucune objection ne pouvait l'ébranler, ni le détourner, lui, de sa confiance en Dieu ; jusqu'à ce que son âme le quittât à la mention de l'unicité divine : *É'had*.

Or les patriarches ne connurent pas de telles épreuves ; leur *émouna* ressortit au premier degré dont nous parlions d'abord. La foi d'Abraham n'était-elle pas, en effet, tout entière construite sur la connaissance, la réflexion sur le monde créé, et la compréhension qu'*il est impossible pour la cité de n'avoir pas de maître*¹ ? C'est le Saint-béni-soit-Il qui dut l'aider à identifier les *limites* dans lesquelles s'exercent, quant à la direction du monde, la justice et la droiture. Car dès l'abord – et la question d'Abraham en témoigne bien : « Le juge de toute la terre n'exercerait-il pas la justice² ? » – l'hypothèse fondamentale va de soi : la droiture et la justice sont inscrites au cœur même de la Création.

C'est ainsi que, dans l'intégrité de son *émouna*, Abraham s'abstint d'exprimer quelque objection ou question, même quand Dieu lui ordonna de ligaturer son fils, à l'endroit duquel il lui avait été pourtant promis : « Car c'est en Isaac que sera perpétuée ta descendance » (GN 21, 12).

Les autres patriarches n'ont presque pas connu de ces douloureux tests qui eussent placé leur foi devant de suprêmes épreuves. Généralement, la protection divine qui s'exerce sur eux nous apparaît très distinctement. De même que l'Éternel délivra Abraham de l'emprise du Pharaon et d'Abimélekh, de même Isaac fut délivré de la main d'Abimélekh, et Jacob de celle d'Ésaü ; car, comme nous l'avons dit, toute leur foi était bâtie sur le principe que « les chemins de l'Éternel sont droits » (Os 14, 10).

Face à eux, Moïse notre maître, déjà, *entre dans le Pardès*. Il cherche, enquête, veut savoir et comprendre : « Détournons-nous pour considérer cette grande vision : pourquoi le buisson ne se consume-t-il

1. *Gn Rabba* 39, 1.

2. Gn 18, 25.





pas ? » (Ex 3, 3). L'*émouna* de Moïse se situe donc au second degré dont nous parlions plus haut. « Voici, j'irai donc auprès des enfants d'Israël, et leur dirai : "Le Dieu de vos ancêtres m'envoie auprès de vous" ; s'ils me demandent : "Quel est son nom ?", que leur répondrai-je ? » (VERSET 13) : sa question est de nature philosophique, mais quelque peu provocatrice aussi, et pourrait se formuler ainsi : pour quelle raison et dans quel but l'exil fut-il décrété à l'endroit des pères, tandis que leurs descendants jouiront de la délivrance¹ ?

Mais les grandes alarmes que Moïse éprouve apparaissent quand il fait ce constat : c'est précisément à la suite de son intervention que s'aggravent les malheurs et les persécutions. Lui qui était censé apporter la délivrance devient un facteur supplémentaire de souffrance et de déchirement ! Comment cela est-il possible ? « Pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple... » après avoir promis de le délivrer ? Et si Tu me réponds que c'est moi, Moïse, qui suis coupable en l'affaire – parce que je n'étais pas digne d'une telle mission –, alors « pourquoi donc m'as-Tu envoyé ? Or depuis que je suis venu rencontrer Pharaon pour parler en ton nom, il a maltraité ce peuple, et Toi, Tu n'as point sauvé ton peuple » (IBID. 5, 22-23).

Toutefois, les questions et la quête de Moïse n'ébranlèrent pas le fondement de sa foi. Au contraire : ce n'est que parce qu'il était totalement certain de la droiture du Saint-béni-soit-Il, qu'il osa demander comment, pour quelle raison et dans quel but Celui-ci pouvait avoir « fait du mal ». Par le prisme de sa stupéfaction, tout entière fondée sur le socle de l'*émouna*, il eut le mérite d'entrer au plus profond des secrets : « il entra en paix, et sortit en paix » ; il s'attacha à la Présence divine (la *Chékhina*), au point que c'est dans le baiser divin que son âme lui fut reprise : « C'est de bouche à bouche que Je lui parle » (NB 12, 8).

C'est en ce sens qu'il faut donc comprendre le premier verset de notre *paracha* : « Dieu parla à Moïse et lui dit : "Je suis l'Éternel". Je

1. Les noms divins expriment les attributs de Dieu. La question de Moïse quant au nom qu'il doit annoncer à Israël porte sur l'attribut qui sera à l'œuvre dans la libération du peuple.





suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob sous le nom d'E-l Cha-daï ; mais par mon nom YHWH, Je ne me suis pas fait connaître d'eux. »

Le nom E-l Cha-daï, tel que Dieu le révéla aux patriarches, exprime « le Rocher, dont l'œuvre est intègre, car tous ses chemins sont justice ; le Dieu de la foi, en qui il n'est point d'iniquité, juste et droit est-Il » (Dt 32, 4). Car les patriarches ne virent que le côté dévoilé de la justice. Tandis que toi, Moïse, tu auras le mérite de t'élever plus haut, d'entrer dans les profondeurs, jusque dans les quartiers où le Roi établit ses mystères, de t'attacher à la *Chékhina*, et d'élever, par ta direction et tes paroles, le peuple entier vers les cimes de la foi – du degré qu'exprime le verset « Ils crurent en l'Éternel et en Moïse son serviteur » (Ex 14, 31) au degré de « C'est mon Dieu et je le révère » (Ibid. 15, 2), puis à celui de « Nous accomplirons et nous entendrons » (24, 7).

FORMATION DE LA FOI D'ISRAËL

Ces géants spirituels – les patriarches et Moïse – sont donc ceux qui posèrent les fondements de la foi (*émouna*) d'Israël pour toutes les générations. Après l'y avoir préparé, Moïse mène le peuple au pied du Mont Sinaï. Alors s'implante dans le peuple, en sa collectivité comme en chacun de ses membres, la foi en l'Éternel qui se révèle à lui, foi inaltérable. L'individu, lui, a tendance à ne pas reconnaître de souveraineté ni de pouvoir au-dessus de lui ; il lui est difficile de renoncer à son autorité sur lui-même et à sa liberté. C'est pourquoi il choisit les idoles – bois et pierre –, qui laissent entre ses mains toute faculté d'action. Seul l'homme capable de se libérer pleinement de ses intérêts et tendances personnels, et qui veut, avec une entière sincérité, trouver le chemin de la vérité, seul lui la rencontrera, comme il est dit : « Et tu le trouveras, si tu le recherches de tout ton cœur et de toute ton âme » (Dt 4, 29).

Considérons le combat d'arrière-garde que mena le roi d'Égypte. Pharaon, symbole culturel d'un peuple et d'une époque, n'était pas un homme anodin ; ses propres croyances constituaient alors une religion et un culte obligatoires pour tous. Or si nous réfléchissons à la manière dont il réagit après chacune des plaies, et à sa façon de reculer de deux pas après chaque pas en avant, bien qu'il comprît





d'évidence le préjudice immense qu'il causait à son peuple, nous concevrons combien il lui était difficile de se libérer totalement de ses intérêts égoïstes.

Abraham était seul. Il connut Dieu – comme nous l'avons vu ci-dessus – par le plus haut degré de compréhension qu'il fût donné à l'homme d'atteindre, à la manière dont le dit le verset : « Cherchez Dieu en ce qu'Il est accessible » (Is 55, 6). C'est comme si Dieu lui eût dit : « Au lieu même où l'on me cherche, là Je me trouve. »

Cette foi est donc celle qui émane de la puissance de conception humaine. Mais une telle foi est constamment mise en danger : il est à craindre que l'homme se trouve un jour dans une situation redoutable, dont il serait pratiquement impossible de comprendre le sens par le biais de son seul intellect ; alors la foi serait ébranlée.

Cette force prodigieuse de pureté et d'attachement inconditionnels est, bien entendu, un fait exceptionnel. Qui peut nous garantir que les descendants d'Abraham, eux aussi – toutes les générations d'Israël –, seront toujours animés d'une telle bravoure ?

Moïse soulève donc à présent cette question, dans toute sa puissance, devant le Saint-béni-soit-Il : quand les Israélites réclameront de connaître le nom du Dieu qui leur promet la délivrance, que leur dirai-je ? Que pourrai-je leur répondre ? Quelle force d'*émouna* leur ferai-je hériter quand s'achèvera la force de la compréhension, quand ils feront face à une situation inexplicable, dont l'intellect ne peut comprendre le sens ? Alors l'Éternel lui répondit : « J'apparus (*vaéra*) à Abraham, à Isaac et à Jacob... mais par mon nom YHVH Je ne me suis pas fait connaître d'eux » (Ex 6, 3).

Vaéra : c'est une perception de la foi qui s'étend du bas vers le haut. Le Saint-béni-soit-Il rend seulement possible le regard de l'homme ; alors, Il lui « apparaît ». Mais ce regard même, porté vers le divin, et tout effort de clarification de la foi, sont à la charge de *l'homme qui élève son regard*. Telle était l'*émouna* des patriarches, qui repose, comme nous l'avons vu, sur la contemplation pure et la déduction droite.





Et cependant, il est vrai que la force d'*émouna* héritée de leurs ancêtres par les enfants d'Israël ne suffit pas pour faire face à l'épreuve et aux défis nouveaux. Certes, jusqu'ici, « par mon nom YHVH Je ne me suis pas fait connaître d'eux », mais Je m'apprête à leur faire connaître très bientôt ce nom même. À présent, Je leur révélerai ce que l'intellect ne peut atteindre par lui-même. Je les élèverai véritablement au-delà de la compréhension humaine ; « Je dis : vous êtes des princes, vous tous des fils du Très-Haut » (Ps 82, 6). Tel est le degré d'*émouna* qu'exprime le terme utilisé ici : *noda'ti* (Je me suis fait connaître)¹. C'est Moi-même qui, pour ainsi dire, me fais connaître et trouver par vous.

Quand tous, comme un seul homme, se tiendront au pied de la montagne et entendront la grande voix qui proclame « Je suis l'Éternel² ton Dieu » (Ex 20, 2), se produira la révélation orientée du haut vers le bas – et non plus du bas vers le haut, par l'effort humain, comme ce l'était jusqu'ici. Dès lors, leur foi se fixera pour toujours, par l'effet d'une force nouvelle. C'est en cela qu'advient la grande annonce du *ouchmi Ado-naï noda'ti lahem* : « et mon nom YHVH (Éternel) *Je leur ai fait connaître* ». Seule cette révélation a la force d'enraciner et d'implanter la foi au plus profond du cœur d'Israël, « pour que sa crainte soit sur vos faces, afin que vous ne péchiez pas (*lévilti té'hétaou*) » (IBID. 20, 20). Il se peut que cette expression doive aussi être entendue ainsi : afin que vous ne manquiez pas (*ta'htiou*) le but, la voie de la vérité³.

Ce dévoilement sublime de Dieu à l'égard des enfants d'Israël au Sinaï fera pénétrer l'*émouna* en eux, de façon telle que, dussent-ils connaître des circonstances dans lesquelles l'existence de Dieu et sa vérité seraient inaccessibles aux instruments de l'intellect, l'*émouna* resterait inscrite dans leur âme. Car la grande lumière qu'ils verront, qu'aucun œil, pourtant, ne peut voir – « Et tout le peuple *vit les voix* »

1. L'auteur oppose le mode de révélation exprimée par la racine **האיר**, voir, à celui qu'exprime la racine **ידע**, connaître, savoir. D'un côté, *vaéra*, littéralement J'ai été vu, Je me suis laissé percevoir ; de l'autre, *noda'ti*, Je me suis fait activement connaître.
2. Nous traduisons habituellement le tétragramme (l'Être invariable, Celui qui est) par *l'Éternel*.
3. La même racine, **אשח**, comporte à la fois la notion de faute et celle de manque, d'échec. Fauter, c'est manquer le but qui nous est assigné.





(20, 18) –, et le son particulier qu'ils entendront au Mont Sinaï, que nulle oreille ne put jamais entendre, détermineront l'un et l'autre une faculté de compréhension s'élevant au-dessus de ce qu'appréhendent les sens, une compréhension propre au cœur, à laquelle nul homme ne pourrait parvenir sans qu'advienne un dévoilement divin.

Or cette force extraordinaire d'*émouna* n'est pas un cas sans suite. La Torah qui nous est donnée se révèle continûment – « Il nous a conduits devant le Mont Sinaï et nous a donné sa Torah¹ » – de sorte que, depuis l'événement du Sinaï, nous vivons *dans un monde nouveau*, un monde de foi dans le Très-Haut et d'accomplissement de ses *mitsvot*. Dès lors, une force supérieure nous assiste, une force qui se tient à nos côtés en tout temps : la force de la révélation sinaïtique et du don de la Torah. Cette force, que nous avons héritée, propre à notre monde intérieur, est ce qui fait qu'il n'est aucune crise, aucune souffrance, tempête ou difficulté – aucune des peines du monde extérieur – qui puisse séparer les enfants d'Israël de leur foi.

1. *Haggada de Pessa'h*.





BO

(EX 10, 1 – 13, 16)

CONTRAINTE ET VOLONTÉ DEVANT LA JUSTICE DIVINE

Lorsque le Saint-béni-soit-Il ordonne à Moïse : « Viens trouver Pharaon », Il ajoute aussitôt la description de l'état d'esprit qui anime le roi égyptien, et même le résultat prévisible de cette mission – ce qui sera la cause de toutes les misères qui frapperont l'Égypte : « car c'est Moi qui ai appesanti son cœur et le cœur de ses serviteurs, afin de mettre ces miens signes en son sein » (EX 10, 1).

La question est connue : comment le Saint-béni-soit-Il peut-Il punir Pharaon – et pour quels motifs le ferait-Il – si, dès l'abord, le libre arbitre lui est retiré ?

Pour répondre à cette question, il nous faut réfléchir aux *mitsvot* de la Torah et à leur logique. Il nous est ordonné : « Tu ne tueras point » (IBID. 20, 13). Mais le meurtrier pourrait arguer en défense que, lorsqu'il tua, il se trouvait contraint ; qu'en effet, dès avant, il s'était mis en colère contre son prochain pour une chose minime, puis que la discussion aggrava la colère au point que celle-ci finit par atteindre un *point d'ébullition*, et que l'erreur fatale arriva : quand le meurtrier ne maîtrisa plus sa fureur, et que toute ses réactions échappaient à son contrôle, il versa le sang de son adversaire. Là encore, il y a donc lieu d'objecter du principe : « celui qui agit sous la contrainte, le Dieu de miséricorde le fait échapper à la sanction. » Qu'importe donc que cette contrainte soit extérieure ou intérieure ?

Cependant nous devons aussi réfléchir à une autre *mitsva* : « Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur » (LV 19, 17). Le *Midrach* remarque : « *Tu ne haïras pas ton frère...* Se pourrait-il que le verset implique seulement de ne point maudire son frère, de ne point l'affubler d'un sobriquet, ni de le gifler ? Pour ne pas prêter à une compréhension si restrictive, le texte ajoute : *en ton cœur*. Si un tel terme est présent ici, c'est pour viser la haine entretenue en son cœur » (SIFRA, QEDOCHIM 2, 4).





Il se peut donc que la réponse à notre question réside ici : si la Torah s'était bornée à interdire les coups, la malédiction ou le meurtre, le justiciable eût été en mesure de s'excuser, en disant : « C'est à cause de l'intensification de la haine que j'ai fait cela, mais non par l'effet de ma pleine volonté. » Considère plutôt, à présent, que la Torah s'adresse à l'homme dès l'étape initiale, dès que se constitue le sentiment premier, susceptible de le faire tomber dans ce terrible péché, et lui fait obligation de vaincre ledit sentiment. Dès les prémices, il est enjoint à l'homme d'empêcher en lui la survenance de la cause première, la haine, avant même que les événements ne dérapent, que les circonstances ne soient telles que, véritablement, l'on serait dépourvu de son libre arbitre.

C'est d'après ce principe que notre père et maître¹ – que la mémoire du juste soit bénie – expliquait la parole de Caïn (GN 4, 9) : « Suis-je le gardien de mon frère ? », et la manière dont se produit la déchéance progressive vers le meurtre. La défense de Caïn consistait à dire que, au moment où il tuait son frère, il y était déjà contraint, parce que la dispute première s'était aggravée, atteignant un point de non-retour ; de sorte que, s'il avait tué, ce n'était point par l'effet de son libre arbitre. Mais le Saint-béni-soit-Il n'agréa pas cette excuse. En répondant à Caïn : « La voix du sang de ton frère crie jusqu'à Moi *depuis la terre* », Dieu lui signifia quelle était la source première de la faute. En effet, le *Midrach* suggère que c'est sur des questions relatives à *la terre* – c'est-à-dire à l'héritage des possessions d'Adam, leur père –, que Caïn et Abel se disputèrent. Ainsi, le reproche divin adressé à Caïn peut être entendu comme suit : « Il est vrai que, au moment du meurtre, tu te trouvais déjà pratiquement dépourvu de tout empire sur toi-même. Mais tu aurais dû t'arrêter dès le premier stade de la haine, *depuis la terre*², et non laisser les questions de territoire dégénérer jusqu'à l'effusion de sang. Dès le début, quand le libre arbitre et la maîtrise de toi-même étaient *encore* entre tes mains, tu avais l'obligation de comprendre et de prévoir que, si la haine l'emportait

1. Le Rav Yerahmiel Elyahou Botschko.

2. C'est-à-dire : dès le commencement de ta controverse avec Abel sur les questions afférentes à la terre.





en toi pour ces affaires relatives à la terre, *le sang de ton frère finirait par crier vers Moi.*

De ces considérations, nous apprenons un principe, vérifiable dans toutes les transgressions : ce n'est pas dans le moment même de la faute, quand celle-ci est concrètement commise, que réside l'ultime responsabilité, mais bien au commencement de la pente qui y conduit, au premier stade du déclin. C'est là qu'est plantée l'épée du jugement – et c'est en une telle situation que l'homme est jugé, et puni – car alors, le libre arbitre est encore en sa pleine vigueur.

Et en vérité, de prime abord, il eût été juste que, dans le cas même où la faute n'était pas commise – pour quelque raison extérieure –, l'homme fût sanctionné comme s'il l'avait accomplie, dès lors qu'il en a conçu le projet. En effet, si l'on a enfreint la *mitsva* de *lo tisna* (« tu ne haïras pas »), c'est déjà la potentialité du meurtre qu'on a implantée en son cœur. On serait donc passible de mort, car ne s'est-on pas mis, par sa haine, dans le cas de tuer son prochain ? Et quant à ce qui adviendra effectivement – que le sang soit ou non versé –, cela ne dépend déjà plus de la volonté du meurtrier !

Mais un fil de miséricorde divine est tendu au-dessus des enfants d'Israël, de sorte que le Saint-béni-soit-Il distingue la mauvaise pensée de l'acte ; et Il ne prononce pas l'arrêt de l'Israélite, qu'il n'ait commis effectivement la faute (à la seule exception d'un cas, qui n'eut ni n'aura jamais lieu : le fils rebelle, *ben sorer oumoré*¹). Car en sa source, l'âme de l'homme d'Israël est pure ; aussi y a-t-il toujours espoir que le refoulement de la pulsion fautive aura le dessus, et que la transgression ne sera pas commise. Il se peut alors que Dieu, qui connaît toutes les pensées, témoigne que ce ne sont pas seulement des événements extérieurs qui ont empêché l'homme de fauter, mais que l'attribut² spécial qu'intérieurement Israël porte en soi, et qui aspire constamment au bien, l'a emporté, interrompant la chute vers la commission de la faute, vers la manifestation du mal.

1. Dt 21, 18-21.

2. *Ségoula* : vertu, particularité, qualité par laquelle Israël se distingue.





Par cela, on comprendra également ce que nous lisons dans la *paracha* des *tsitsit*¹ : « Afin que vous vous souveniez, et que vous accomplissiez tous mes commandements » (Nb 15, 40). Car elle abonde, la mesure de bonté, plus que la mesure d'adversité ; et si, en matière de transgressions, nous avons dit que tout dépend de la première pensée, à plus forte raison sera-ce le cas en matière de *mitsvot*. Le souvenir, la tension de tout notre cœur vers l'attachement à Dieu et à ses voies, est ce qui conduit à l'accomplissement de tous les commandements. Et de même que la haine est la brèche ouverte sur le gouffre de si nombreuses fautes, de même l'amour est le préambule à de si nombreuses *mitsvot*. « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu » (Dt 6, 5), comme entrée dans les devoirs que l'homme a envers Dieu ; « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19, 18), comme entrée dans les devoirs de l'homme envers son prochain.

À présent, revenons à la question d'où nous étions partis : comment le Saint-béni-soit-Il a-t-Il pu châtier Pharaon pour avoir refusé de laisser les enfants d'Israël quitter son pays ? N'était-il pas contraint à ce refus, puisque Dieu avait déjà endurci son cœur avant cela ?

D'après le principe que nous avons exposé ici, la question ne présente plus de difficulté. Tout pécheur se trouve pris, au moment où il commet la faute, dans un cas de contrainte, car la chute initiale a déjà fait son œuvre, l'a déjà conduit au point de non-retour. Pourquoi donc est-il puni ? Pour cette étape précédente où il décida, en son for intérieur, de suivre le côté du mal et de la faute. Il est clair comme le jour que Pharaon, dans les replis de sa volonté, ne voulait pas délivrer les enfants d'Israël. Sa volonté véritable était de leur imposer sa domination et de poursuivre leur asservissement ; simplement les plaies le détournèrent de ce projet, le contraignirent à libérer les Hébreux, contre son gré. Quand même son cœur n'eût pas été endurci par le Saint-béni-soit-Il, et même s'il eût finalement délivré les enfants d'Israël à cause des plaies qui le frappaient, Pharaon méritait le châtiment, pour *sa volonté de faire le mal*. En effet, cette volonté perverse constitue le cœur de la transgression, tandis que

1. Franges rituelles, portées aux quatre coins du vêtement.





la continuation de la chute vers la faute (ou l'abstention de la commettre) n'est plus entièrement entre les mains du pécheur.

C'est donc seulement pour que la chose fût claire aux yeux de tous – aussi bien pour Pharaon lui-même que pour les enfants d'Israël et leur descendance, lorsque le père en ferait le récit à son fils et à son petit-fils – que le Saint-béni-soit-Il décida d'appesantir le cœur de Pharaon : qu'il n'accepte pas de délivrer Israël, qu'il tente donc d'accomplir ses mauvais desseins¹ ! Quand les signes et prodiges du Dieu d'Israël seront placés sur l'Égypte, quand Pharaon l'impie comprendra lui aussi pour quelle faute il est châtié, au point de justifier son arrêt et de s'écrier : « C'est l'Éternel qui est juste, et c'est moi et mon peuple qui sommes les coupables » (Ex 9, 27), il sera manifeste aux yeux de tous que c'est en l'honneur de l'Éternel seul, rocher d'Israël, qu'il convient d'entonner la louange : « Le rocher, son œuvre est parfaite, oui, toutes ses voies sont jugement ; Dieu de la foi, en qui il n'est point d'iniquité, Il est juste et droit » (Dt 32, 4).

ANNÉES DE SERVITUDE – DES ANNÉES COMPTENT DOUBLE

Par deux fois consécutives, la Torah met l'accent sur le nombre d'années qu'Israël passa en Égypte, années qui s'achevèrent « en ce jour même » (*béétsem hayom hazé*) et en une nuit – cette nuit que nous gardons en toutes nos générations :

« Le séjour des enfants d'Israël en Égypte fut de quatre cent trente ans. Et ce fut à l'expiration de quatre cent trente ans, en ce jour même, que toutes les légions de l'Éternel sortirent du pays d'Égypte. Ce fut une nuit de garde de par l'Éternel, afin de les faire sortir du pays d'Égypte ; et cette nuit même est consacrée à l'Éternel, garde pour tous les enfants d'Israël, selon leurs générations » (Ex 12, 40-42).

Les paroles de nos sages, de mémoire bénie, sont bien connues, qui font remonter le compte des années de servitude à la naissance d'Isaac² ; et bien connue la démonstration selon laquelle les années

1. *Chabbat* 104a : « Celui qui veut se rendre impur, on lui en ouvre la possibilité. »

2. Rachi sur Gn 15, 13, se fondant sur le *Séder 'olam*, explique que, sur les quatre cents ans d'esclavage et d'oppression que Dieu annonça à Abraham lors de l'alliance entre les



de servitude ne furent, en fait, que de deux cent dix ans. Et cependant ces paroles restent difficiles à admettre : comment le verset peut-il annoncer que des étrangers « les asserviront et les opprimeront » (GN 15, 13), s'agissant d'une période si longue, où les patriarches et leur famille ne furent pas du tout asservis ? Et comment pourrait-on parler d'une « terre qui n'est pas la leur » (IBID.), s'agissant également d'une période où nos ancêtres habitaient encore en terre d'Israël ?

Aussi nous semble-t-il que la profondeur des versets, dans leur sens premier (le *pchat*), s'éclaire précisément par le biais du *Midrach* des sages, lequel nous apprend que les années d'esclavage ont une *valeur double* ; cela, peut-être en raison de la double difficulté à laquelle furent soumis les enfants d'Israël : ils servirent le Pharaon *de jour et de nuit*, de sorte que chaque année valait bien d'être considérée, à leur égard, comme double. Voici les termes du *Midrach* :

« Le séjour des enfants d'Israël en Égypte fut de quatre cent trente ans. » Les quatre cent trente ans qu'Israël passa en Égypte [comment faut-il les entendre] ? Cinq années avant que Jacob ne vînt en Égypte, deux tribus¹ naquirent à Joseph : Menaché et Éphraïm. Or ces deux tribus doivent être considérées comme partie intégrante des tribus d'Israël qui descendirent en Égypte². Ce qui fait deux cent quinze ans [cinq années s'ajoutant donc au nombre des deux cent dix]. Jours et nuits : quatre cent trente [c'est-à-dire deux fois deux cent quinze]. C'est que le Saint-béni-soit-Il rapprocha³ le terme grâce au mérite

morceaux (*brit bein habetarim*), seuls deux cent dix ans eurent effectivement lieu en Égypte, et que le nombre de quatre cents doit être compté à partir de la naissance d'Isaac. À l'objection que, durant les cent quatre-vingt-dix premières années, les patriarches résidèrent, du moins principalement, en terre d'Israël, alors que le verset de la Genèse annonce que les descendants d'Abraham résideraient quatre cents ans « sur une terre qui n'est pas la leur », Rachi répond, illustrant son propos par différents versets, que les patriarches eux-mêmes, avant l'exil d'Égypte, étaient considérés comme « résidents temporaires » sur la terre d'Israël, et non comme maîtres du pays. De ce point de vue, la terre d'Israël, promise à leur descendance, n'était pas encore *la leur*.

1. C'est-à-dire deux fils, qui deviendront fondateurs et chefs de tribus.
2. C'est-à-dire comme étant des tribus issues directement de Jacob-Israël, au même titre que les autres tribus, comme il est dit : « Éphraïm et Menaché seront miens, comme Réouven et Chimon » (Gn 48, 5).
3. *Litt.* : enjamba, passa par-dessus le terme.



des trois patriarches, qui sont les piliers du monde, et des [quatre] mères, qui sont les collines du monde. C'est à leur propos que le verset dit : « Voici la voix de mon bien-aimé qui vient, passant par-dessus les monts, bondissant par-delà les collines » (CT 2, 8 ; PIRQÉ DE-RABBI ÉLIEZER 48, CITÉ ÉGALEMENT PAR YALQOUT CHIM'ONI SUR LEKH LÉKHA 77).

Il se peut en effet que les difficultés de l'esclavage aient conféré une valeur double au nombre des années, et que le mérite immense des patriarches et des quatre mères aient contribué à l'accélération du processus de la délivrance. Peut-être les versets portent-ils déjà en allusion la notion de jours et de nuits, puisque, nous l'avons vu, ces quatre cent trente ans s'achèvent *en ce jour même* (VERSET 41), tout en touchant à *cette nuit même* (VERSET 42). Quoi qu'il en soit, la notion d'enjambement du temps, d'accélération donnée au processus de délivrance d'Israël, est exprimée par un autre *Midrach* :

« Voici la voix de mon bien-aimé qui vient... » Rabbi Yehouda dit : « Voici la voix de mon bien-aimé qui vient » fait allusion à Moïse. Quand celui-ci vint annoncer : « Ce mois-ci, vous serez délivrés », [les enfants d'Israël] lui demandèrent : « Notre maître Moïse, comment serions-nous délivrés ? Le Saint-béni-soit-Il n'a-t-il pas dit à Abraham : "Ils les asserviront et les opprimeront quatre cents ans" ? Or nous n'avons accompli que deux cent dix ans ! » Il leur répondit : « Puisqu'Il désire votre délivrance, Il ne s'arrête pas aux comptes ; mais Il passe par-dessus les monts, bondit par-delà les collines, les comptes et les mois additionnels¹. Et ce mois-ci vous serez libérés, comme il est dit : "Ce mois sera pour vous²..." ».

(YALQOUT CHIM'ONI SUR CANTIQUE DES CANTIQUES 986)

Conclus de là : quand Dieu, béni soit-Il, vient rappeler à Lui le souvenir de ses enfants, nul retard, nul barrage ne saurait s'interposer ; et la délivrance d'Israël brise tout obstacle et tout calcul.

1. Référence aux années embolismiques : Dieu n'est pas pointilleux à l'égard de la science du calendrier, quand il s'agit de hâter la délivrance d'Israël.

2. Ex 12, 2 : « Ce mois sera pour vous le commencement des mois. »



L'INTERDIT DE CONSOMMATION DU 'HAMETS ET LA DÉLIVRANCE D'ISRAËL

Le 'Hamets, pâte levée, symbolise l'enchaînement naturel des événements. La sortie d'Israël de la terre d'Égypte échappe entièrement aux lois de la nature, car l'Éternel *passa au-dessus* des enfants d'Israël – ce qui ressortit à une notion de *saut*, d'*omission*, et non d'enchaînement naturel – ; et Il les fit sortir de la réclusion, d'une main forte et par des miracles manifestes. Aussi, ne serait-ce que pour signifier notre délivrance physique, l'interdiction du 'Hamets serait déjà compréhensible et requise.

Cependant, la dimension *pascale* s'est révélée avec une force plus grande encore par la révolution que connut l'état spirituel du peuple. En une nuit, toute leur physionomie fut radicalement transformée : d'une génération plongée dans les quarante-neuf portes de l'impureté, les Israélites devinrent un peuple capable de dire : « C'est mon Dieu, et je le célébrerai » (EX 15, 2). Nos sages expliquent que cet affranchissement, ce passage de l'esclavage à la liberté fut opéré par le Saint-béni-soit-Il en personne, non par un ange, non par un séraphin – ce qu'exprime le début du Décalogue : « Je (*Anokhi*) suis l'Éternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (IBID. 20, 2) – ; car c'est la force du *Anokhi* qui les fit sortir : en eux-mêmes, les enfants d'Israël étaient extrêmement éloignés de cette délivrance.

En revanche, s'agissant de la délivrance future, le verset dit : « Car ce n'est pas en hâte que vous sortirez, ni dans la fuite que vous partirez » (IS 52, 12). En effet, cette délivrance ultime se produira précisément par le biais d'un enchaînement naturel d'événements¹. Ce n'est pas seulement le côté matériel de la délivrance qui connaîtra un tel développement – comme l'indique le verset « ainsi parle l'Éternel au sujet de son oint, de Cyrus² » (IBID. 45,1) – mais la délivrance spirituelle, elle-même, viendra par le biais des enfants d'Israël, peu à

1. Les mots nature, naturel, comprennent ici ce qui ressortit à l'histoire, dans l'enchaînement de ses événements, par opposition au domaine du miracle, qui forme une incise et une accélération.

2. Le livre d'Ézra raconte comment Cyrus, empereur de Perse, autorisa les Judéens exilés à Babylone à revenir en terre d'Israël, et ordonna de reconstruire le Temple de Jérusalem.



peu, jusqu'à ce que toute l'humanité reconnaisse que Dieu est un et que son nom est un.

Rabbi Éliézer dit à ce propos : « C'est au mois de *Tichri* que le monde fut créé [...] ; au mois de *nissan*, ils furent délivrés, et en *Tichri*, ils sont destinés à être délivrés » (ROCH HACHANA 10B). Car la délivrance ultime viendra par l'effet d'un processus naturel, que *Tichri*, mois de la création de l'univers, symbolise. Face à Rabbi Éliézer, Rabbi Yehochoua estime que c'est en *nissan* que le monde fut créé, qu'en *nissan* les enfants d'Israël furent délivrés, et qu'en *nissan* encore ils seront délivrés. Ce qui fonde cette opinion, c'est l'idée qu'il est impossible de séparer la nature du miracle : la nature elle-même est miraculeuse¹, et le miracle est déjà présent, enfoui dans la nature, dès l'origine. Si donc la délivrance devait nous apparaître comme un processus entièrement naturel, cela s'expliquerait par le fait que le surnaturel n'est rien d'autre qu'une partie de la nature.

C'est donc ainsi que se comprend la création nouvelle que représente la vie d'Israël, telle qu'elle commence dans notre *paracha*. « La Torah n'aurait dû commencer qu'au verset : "Ce mois sera pour vous..." », écrit Rachi en tête de son commentaire du Pentateuque². Car c'est là que débute l'existence d'Israël, et c'est par ce biais que sont fixés des principes nouveaux. Si c'est au commencement – en *Tichri* – que fut créée la nature, c'est en *nissan* que le monde fut créé de nouveau, une seconde fois, sur le mode *surnaturel* : la nature est cette fois assujettie à la Torah et au peuple d'Israël.

À partir de là, l'homme israélite fut doté d'une nature nouvelle. Son désir ne le porte plus exclusivement vers une nourriture matérielle, vers la vitalité du corps : en sa *recréation* au contact de la Torah, des aspirations nouvelles lui sont données, aspirations à s'élever aux plus hauts sommets : « Place en notre cœur l'intelligence de comprendre et de pénétrer... de garder et d'accomplir toutes les paroles

1. Le mot miracle se dit *nes*, littéralement « signe ». La nature est signe de la présence divine.

2. « Ce mois sera pour vous le commencement des mois ; il est pour vous le premier des mois de l'année » (Ex 12, 2). Dans son commentaire sur le premier verset de la Genèse, Rachi demande pourquoi la Torah, texte essentiellement législatif, ne commence point par ce verset, qui inaugure la loi mosaïque.





qu'enseigne ta Torah, avec amour » (bénédictio qui précède le *Chéma Israël*, appelée *Birkat ahava*, bénédiction de l'amour).

Cette nouvelle création est plus profonde est plus élevée que celle de la Genèse ; c'est pourquoi le Saint-béni-soit-Il, lorsqu'il se révèle à Israël, dit : « Je suis l'Éternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (EX 20, 2), et non : « ... qui ai créé le ciel et la terre ». Le processus qui s'est ouvert à cet instant, dont le sommet se trouve dans le don de la Torah, eut pour effet d'implanter, dans l'intériorité de l'être israélite, une qualité profonde. À présent, cachés dans les âmes juives et manifestes dans leur prière, résonneront les versets : « Mon âme soupire et languit après les parvis de l'Éternel » (Ps 84, 3) ; « Un jour dans tes parvis vaut mieux que mille [au dehors] » (IBID., VERSET 11) ; « Il est une chose que je demande à l'Éternel, que je réclame instamment, c'est de séjourner dans la maison de l'Éternel tous les jours de ma vie » (IBID. 27, 4). Telles sont les sonorités du monde nouveau, dont notre *paracha* constitue la porte d'entrée ; tel est le monde de la foi (*émouna*) et de l'attachement (*devéqout*) suprême, qui lie l'assemblée d'Israël et le Saint-béni-soit-Il à jamais, comme le suggère la parole talmudique : « En *nissan*, le monde fut créé. »

LÈVE-TOI ET AGIS : MANGE DE LA MATSA.

Le but de la *mitsva* de consommer la matsa (pain azyme) est de matérialiser l'interdit de consommer le *'Hamets* (pain levé). Cet interdit s'exprime par un acte positif opposé à lui, un *qoum 'Assé* (littéralement « lève-toi et agis »). Car par l'acte consistant à manger la matsa, nous manifestons que nous n'avons pas laissé la pâte fermenter et se transformer en produit interdit. Il semble que ce soit aussi la raison pour laquelle le Gaon de Vilna estime que manger de la matsa chacun des sept jours de *Pessa'h* est constitutif d'une *mitsva* ; car chaque fois que l'on mange de la matsa, on manifeste, par ce « lève-toi et agis », que l'on ne mange pas de *'Hamets*.

Ce lien entre interdiction du *'Hamets* et obligation de consommer la matsa recèle une intention profonde : l'interdit et la négation ne nous sont pas donnés en tant que réalité autonome, et ne constituent pas le principal ; le principal se trouve toujours et précisément dans





l'obligation positive, dans l'élévation propre à l'accomplissement de la *mitsva* ; et tout l'interdit n'est là que pour servir l'ineffable obligation. Concluons de là que ce n'est pas dans le but de nous restreindre que tous les interdits toraniques nous sont donnés, mais précisément afin que l'interdit nous soit une forme de socle, par la force duquel nous élèverons la restriction au rang de chose positive.

C'est bien ce que visent, profondément, les propos de nos sages sur le Chabbat, d'après lesquels *zakhor* (« souviens-toi », qui constitue l'obligation positive) et *chamor* (« garde », obligation de ne pas faire, restriction) furent dits en un seul et même souffle¹. Car en vérité tout émane d'une unique source ; mais l'essentiel est le *faire*. Nous apprenons de cela que, lorsqu'il nous est interdit, par exemple, de causer quelque souffrance ou dommage à notre prochain, il nous revient d'élever cet interdit, de la restriction – supposée aller de soi – à l'idée positive, qui nous engage à rechercher le contentement de notre prochain, et à lui prodiguer tout le bien possible.

Cependant, cela ne suffit pas encore. Nous disions, jusqu'ici, que tout le propos de l'injonction « Écarte-toi du mal » (Ps 34, 15) est d'être une sorte de préambule, au service du terme principal qu'est « fais le bien » (ibid.) ; mais il faut ajouter à présent que, lorsque l'homme s'élève, il vit tout entier et exclusivement dans le bien et la sainteté, et n'a dès lors plus besoin des interdits explicites visant à le restreindre. Ainsi, celui qui est attaché de toute son âme à l'Éternel son Dieu ne se fera évidemment pas de statue ni une quelconque image vouée au culte. Celui qui se souvient du jour de Chabbat pour le sanctifier – et que la sainteté du Chabbat pénètre, remplit dans tout son être –, n'accomplira certainement, ce jour-là, aucun travail profane. Celui qui a l'amour pour nature et pour caractère ne causera à son prochain nulle peine, même si cela ne lui est pas explicitement prescrit.

1. Dans la version première du Décalogue, au livre de l'Exode (20, 1-14), il est écrit : « Souviens-toi (*zakhor*) du jour du Chabbat pour le sanctifier. » Dans la version du Deutéronome (5, 6-18), on trouve : « Garde (*chamor*) le jour du Chabbat pour le sanctifier. » Le Talmud enseigne : « *Zakhor* et *chamor* furent dits en une seule parole, ce qu'aucune bouche humaine ne peut prononcer, ni aucune oreille humaine ne peut entendre » (*Chevou'ot* 20b). Les actes positifs par lesquels le Chabbat est sanctifié (notamment le Qidouch) et les abstentions sabbatiques sont les deux faces d'une même réalité.



Nous terminerons par l'exemple qui nous avait servi de point de départ : pour celui qui a intériorisé la *mitsva* de consommer la matsa pendant la fête de *Pessa'h*, la face négative de cette obligation – « Il ne sera pas mangé de pâte levée » (EX 13, 3) – va déjà de soi ; véritablement comme si nous disions que, lorsque l'homme fait jaillir la lumière, il n'est déjà plus d'obscurité.

LA MATSA, AVANT ET APRÈS LA SORTIE D'ÉGYPTE

D'année en année, nous racontons à nos enfants : « Cette matsa que nous mangeons, pourquoi la mangeons-nous ? Parce que la pâte de nos ancêtres n'eut pas le temps de fermenter, avant que le Saint-bénis soit-Il ne se révélât à eux » (HAGGADA DE PESSA'H). Ce passage est difficile à comprendre, car, dès avant la sortie d'Égypte, les enfants d'Israël ont été avertis de ne point manger de *'Hamets* durant sept jours¹ (EX 12, 15). De plus, nos sages ont enseigné qu'Abraham notre père observait toute la Torah dès avant qu'elle ne fût donnée ; et de Loth lui-même, il est dit : « Il cuisit des pains azymes et ils mangèrent » (GN 19, 3), car c'était alors² le temps de *Pessa'h* (CF. RACHI AD LOC.). Quel est donc le motif primitif pour lequel fut observée la Pâque – laquelle célèbre la sortie d'Égypte –, alors qu'Israël n'était pas encore parti en exil ?

Dans les lois relatives aux sacrifices, nous trouvons également : « Toute offrande que vous apporterez à l'Éternel sera faite sans ferment, car tout levain et tout miel, vous n'en ferez point fumer comme sacrifice fait par feu en l'honneur de l'Éternel » (LV 2, 11). Pour quelle raison l'interdit du levain est-il mentionné ici, en un lieu qui n'a évidemment aucun lien avec la sortie hâtive d'Israël de la terre d'Égypte, époque où « ils ne purent s'attarder » (EX 12, 39) ?

Il semble donc qu'il nous faille trouver un motif autonome à ces *mitsvot*, motif qui soit valide en soi-même, et ne soit pas lié à la sortie d'Égypte.

Peut-être faut-il expliquer que le levain et le miel sont des *agents extérieurs*, qui ont pour effet de changer la pâte pour lui donner

1. La consommation de la matsa à *Pessa'h* découle de prescriptions législatives expresses ; comment donc les faire dépendre de circonstances, d'un récit ?

2. À l'époque où furent détruites Sodome et Gomorrhe.



volume, apparence et goût. Le commandement interdisant de mêler du levain ou du miel recèle donc l'idée que l'homme qui offre un sacrifice doit le faire du sein de son existence première, à partir de son être même et de sa nature, sans fard ni artifice.

Quand Israël devint un peuple, lors de la sortie d'Égypte, et que ses premières *mitsvot* lui furent prescrites, il fut mis en évidence que ces *mitsvot* ne sont pas des phénomènes nouveaux ou superficiels. Puisque ces *mitsvot* existaient déjà, et qu'elles furent mises en pratique par les patriarches, il apparaît qu'elles sont véritablement inscrites dans la nature du peuple, et que celui qui les met en pratique vit, en fait, selon sa nature première, nature qu'il lui revient simplement de découvrir et de révéler de nouveau.

Cette nature primordiale – qui est tout attachement et vérité –, nous l'apprenons d'Abraham notre père, qui accomplit toute la Torah avant qu'elle ne fût donnée. Et de même que la pratique de la Torah devint une nature pour notre premier patriarche, de même quiconque marche dans ses voies, et s'attache à la Présence divine, n'éprouve d'autre inclination que de « faire ce qui est bon et droit¹ ». C'est là l'accomplissement des *mitsvot émanant de la connaissance interne à l'homme*, connaissance qui précède tout ordre donné de l'extérieur : « Si Dieu nous eût amenés devant le Mont Sinaï et ne nous eût pas donné la Torah, c'eût été assez pour nous². »

Cependant, après la première étape que nous avons décrite, les commandements que sont l'interdit du *'Hamets*, la consommation de la matsa, le sacrifice pascal, trouvent une nouvelle incarnation dans le cadre de notre temps, par le biais des notions d'exil et de délivrance. Et c'est précisément par ce biais qu'elles prennent racine, au point que toutes s'accomplissent en souvenir de la sortie d'Égypte. De cette façon, les enfants d'Israël devinrent les associés du Saint-béni-soit-Il, non seulement dans l'œuvre de la Création – en contribuant à la création de la nature et au modelage de nos inclinations psychiques essentielles – mais encore dans la formation de la Torah elle-même. La Torah est la conséquence et le fruit des conduites du

1. Selon l'expression de Dt 12, 28.

2. Haggada de *Pessa'h*.





peuple et des événements qu'il traversa, de sorte qu'il est entièrement impossible d'envisager une quelconque *mitsva* sans l'associer au peuple d'Israël ; car il n'est aucune *mitsva* qui ne soit enracinée en son élection, ni imprégnée d'elle.

S'il en est ainsi en ce qui concerne les *mitsvot* particulières, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de la Torah prise comme ensemble. Tout étudiant peut, en matière de Torah, mettre au jour de nouveaux éclairages. Le *Midrach* est bien connu, qui raconte que le Saint-béni-soit-Il montra à Moïse toutes les idées originales qu'un étudiant avancé était destiné à mettre au jour¹. C'est ainsi que se développe, constamment, le processus de réception de la Torah ; et c'est précisément de manière active, par le biais d'Israël, en ce que chacun d'entre nous y a part, en ce que chacun peut écrire la lettre qui lui est propre dans la Torah de notre vie, qu'elle devient la Torah d'Israël.

DU SANCTUAIRE DOMESTIQUE AU TEMPLE

Nos sages, de mémoire bénie, ainsi que les commentateurs, ont mis en lumière les différences entre « l'agneau pascal d'Égypte » (*Pessa'h Mitsraïim*) et « l'agneau pascal des générations suivantes » (*Pessa'h ladorot*) : dans un cas, l'agneau pascal requérait une inspection², non dans l'autre ; le premier devait être consommé la ceinture aux reins, exigence qui n'existe plus dans les générations suivantes ; et l'on trouve d'autres différences encore. Cependant, il est étonnant que nos sages ne mentionnent pas la différence la plus grande : l'agneau pascal d'Égypte n'était en rien un sacrifice !

La caractéristique de tout sacrifice est d'être offert à Dieu. Il existe un sacrifice nommé *'ola* (holocauste), qui est entièrement voué à Dieu ; il y a des saintetés éminentes (*qodché qodachim*) et des saintetés au statut plus léger (*qodachim qalim*), dont le sang et certaines graisses – qui représentent la vitalité de l'animal – sont élevés sur l'autel. Les parts de sacrifices qui sont destinées à être consommées reviennent aux prêtres (*cohanim*) ou à ceux qui offrent lesdits sacrifices.

1. *Méguila* 19b.

2. Du 10 au 14 du mois de *nissan*, l'agneau pascal fut gardé pour vérifier qu'il n'était affecté d'aucun défaut.





Ceux-là jouissent, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la « haute table¹ » (*choul'han gavoha*), et sont considérés comme associés à Dieu dans la consommation du sacrifice, lequel est, dans son ensemble, destiné et consacré au Ciel. Quand l'agneau pascal fut immolé en Égypte, il n'y avait ni tabernacle ni sanctuaire, ni autel ni oblation. De prime abord, il semble qu'il ne s'agît de rien d'autre que d'un abattage familial, sans nulle participation à la *table divine*.

Il apparaît toutefois que le sacrifice pascal fixé pour les générations diffère lui-même, et totalement, des autres sacrifices. L'agneau est immolé le 14 *nissan*, et non durant les sept jours de la fête². Il est intégralement consommé à domicile, par les personnes préalablement désignées pour prendre part au repas, comme il le fut lors de la Pâque d'Égypte. Il est donc certain que ce sacrifice exprime le souvenir de la Pâque d'Égypte, et en conserve le fondement.

Prêtons attention aux principes gouvernant les lois de ce sacrifice : il doit être intégralement consommé dans une seule et même maison ; il est entièrement grillé, « la tête avec les jarrets et les entrailles » (EX 12, 9), et il est interdit d'en rompre un quelconque os. Ce qui est symbolisé ici, c'est la parfaite séparation entre soi et la vie égyptienne, et c'est l'entrée dans la vie juive. Car les peuples vivent une vie de licence ; tous tendent vers une « sortie hors de soi », tandis que ce qui se produit en nous est précisément une intériorisation, lorsque toute la famille se rassemble au sein de la maison, s'agrège en une cellule familiale qui fut conçue et se conduit selon la pureté. La maison est donc le symbole du judaïsme ; et il est intéressant de noter que, jusqu'à nos jours, la nuit du *séder* reste une fête familiale, même dans les foyers non pratiquants.

La nécessaire *entière*té de l'agneau, quand on le grille, est le signe que le judaïsme est complet en lui-même, et ne requiert pas d'apport extérieur. « Vous n'en rompez pas un seul os » (IBID. 46) ; car il symbolise, dans son intégralité, la perfection, de sorte que toute rupture l'invalide. On a également l'obligation de le manger entièrement, sans en rien laisser ; son sang lui-même est recueilli dans un récipient, afin de l'appliquer sur le linteau et les deux chambranles de la

1. La table divine.

2. La fête des azymes a lieu du 15 au 21 *nissan*.





porte. L'entier agneau est donc placé à l'intérieur de la maison juive, parce que le judaïsme est la complétude absolue.

« Tu ne feras pas sortir de sa chair à l'extérieur de la maison » (IBID.) : car la maison, dans le peuple d'Israël, représente le sanctuaire (*miq-dach*). De même qu'il est interdit de transporter des saintetés hors du sanctuaire, de même est-il interdit, quant au sacrifice pascal, de rien sortir de sa chair hors de la maison. Il se peut que l'ordre, donné en Égypte, d'appliquer du sang de l'agneau sur le linteau et les chambranles participe véritablement de la même raison : dans le sanctuaire, on fait l'aspersion du sang sacrificiel sur les parois de l'autel ; ici, dès avant que le sanctuaire ne fût bâti, on le plaçait à la porte de la maison, car la porte est semblable à l'autel : celui-ci est dressé près de l'ouverture du sanctuaire, tandis que la maison elle-même – qui, en son essence, est entièrement sainte – est à l'exemple du Temple.

C'est ainsi que se relie, en un même ensemble, la Pâque d'Égypte et la Pâque des générations. La fête est à la fois celle de chaque famille et celle de tout Israël pris ensemble, Israël qui se rassemble au Temple, où l'on s'est rendu en pèlerinage, à pied ; car dès l'époque égyptienne, avant que l'assemblée d'Israël ne se cristallisât en un même ensemble, il était dit : « Toute l'assemblée d'Israël l'égorgera » (IBID. 6).

Le signe de ce lien entre particulier et collectivité est la *brit-mila* (circoncision). « Quiconque est incirconcis n'en mangera point » [de l'agneau pascal] (VERSET 48). Seules deux *mitsvot* positives peuvent donner lieu, quand elles ne sont pas accomplies, à la peine de retranchement (*karet*) : la *brit-mila* et le sacrifice pascal. L'expression « en ce jour même » (*be'etsem hayom hazé*) représente le changement radical, le tournant. Or nous trouvons ces termes aussi bien lorsque Abraham notre père se circoncit que lorsque les légions de l'Éternel¹ sortirent d'Égypte (GN 17, 26 ; EX 12, 51), ce qui n'est pas une mince coïncidence. Cela signifie que la circoncision est le signe (*ot*) de la judéité du nouveau-né entré dans l'alliance, et que le sacrifice pascal est le signe de la nation israélite tout entière, distincte des autres peuples et de leurs cultes : « Certes, ce peuple résidera solitaire, et ne sera point compté parmi les peuples » (NB 23, 9).

1. Les Hébreux.





BECHALA'H

(EX 13, 17 – 17, 16)

LA FORCE DU CHANT

Le chant, par la force de la foi

« Alors ils¹ chantèrent » (EX 15,1). À un certain moment, soudainement, la fierté d'entonner un cantique s'empara de leur cœur. Quelle est donc l'étincelle qui alluma la flamme ? Dans la *Mékhilta*, nos sages, de mémoire bénie, enseignent que ce verset constitue la suite immédiate de celui qui le précède. En d'autres termes, à partir du « ils eurent foi en l'Éternel et en Moïse son serviteur » (IBID. 14, 31), les enfants d'Israël s'élevèrent au niveau de « alors ils chantèrent ». Grande est la foi (*émouna*), grâce à laquelle l'esprit de sainteté (*roua'h haqodech*) s'empara d'eux, qui entonnèrent un cantique. Or ce qui se déploie devant nous est un miracle ; car, dans les versets précédents, nous ne trouvons pas expression d'une foi si élevée, mais précisément du contraire. Avant que la mer ne fût fendue pour eux, nous entendons les enfants d'Israël criant devant Moïse : « Est-ce faute de tombeaux en Égypte que tu nous as pris pour mourir dans le désert ? Que nous as-tu donc fait, en nous faisant sortir d'Égypte ? » (14, 11). Nos sages complètent le tableau sur le mode midrachique, en relatant l'accusation formulée par les anges de service. Ceux-ci demandèrent : « En quoi les enfants d'Israël, qui sont sauvés des eaux, sont-ils préférables aux Égyptiens qui s'y noient ? Ceux-ci sont des idolâtres, et ceux-là sont des idolâtres ! » (CF. ZOHAR SUR EX 170B).

Après examen, il nous semble pouvoir dire que c'est précisément en raison de leur abaissement spirituel que leur foi, quand elle se révéla finalement, prit une valeur si particulière. Car les enfants d'Israël ne croient pas facilement tout ce qu'on leur dit ; et Moïse notre maître, qui les connaissait, craignit ce tempérament dès l'abord : « Cependant, ils ne me croiront pas, et n'écouteront pas ma voix, car ils diront : "L'Éternel ne t'est pas apparu !" » (EX 4, 1). C'est donc à leur louange que l'on comprend chez eux ce caractère, et non en leur défaveur ; car seul un sot croit tout. Les Israélites demanderont un

1. Moïse et les enfants d'Israël.



signe, voudront connaître le nom du Dieu qui envoie Moïse ; car ils voudront savoir en vertu de quoi Dieu les délivre. Ne savaient-ils pas, eux aussi, à quel degré d'abaissement spirituel ils étaient arrivés, comme le savaient les anges de service ? C'est *parce qu'ils le savaient* – et qu'ils craignaient de ne pas être dignes d'être délivrés –, que, voyant les Égyptiens se lancer à leur poursuite, ils pensèrent qu'en effet, l'Éternel les avait fait sortir d'Égypte afin de les faire mourir dans le désert. Foi et perplexité, confiance en Dieu et doutes, se mêlaient donc dans leur esprit. La résolution classique de cette contradiction apparente entre le début et la fin de la *paracha* est qu'Israël se partageait alors en quatre groupes, chacun différant des autres dans son niveau spirituel et dans ses paroles¹. Cependant, le sens littéral des versets (le *pchat*) montre plutôt une sorte de « balancement » ; une *émouna* sujette, au plus profond de l'âme des Israélites, à l'hésitation.

Ce balancement entre foi et révolte commença dès avant l'exode d'Égypte : au début, lorsque Moïse annonça la nouvelle de la délivrance, « le peuple eut foi » (IBID. 4, 31) ; par la suite : « Que l'Éternel vous voie et juge, vous qui nous avez mis en mauvaise odeur auprès de Pharaon » (5, 21). Et finalement, à la veille de l'Exode, quand ils durent empaqueter leurs affaires, partir sans possibilité de revenir, leur foi fut soumise à la grande épreuve : peut-être Pharaon nous maltraitera-t-il de nouveau ? Et pourtant, ils eurent foi ! Ils immolèrent l'agneau pascal, comme il le leur avait été ordonné, et ils sortirent au milieu de la nuit, avec une pleine confiance dans le fait que, cette fois, le Saint-béni-soit-Il les ferait sortir d'Égypte, de la maison de servitude.

Il semble que telle était véritablement l'intention du Créateur : créer une situation telle que les doutes enfouis se révéleraient ; et précisément par ce biais, sur la toile obscure du doute, se dévoilerait la lumière de la foi, tandis que les brumes se disperseraient.

Combien grande était leur joie, quand, après toute les perplexités, ils reconnurent la vérité pure, et quand, à partir de cette même inspiration, de cette même élévation d'âme, ils se mirent à chanter leur cantique ! Car une foi basée seulement sur une froide recherche n'a

1. Talmud de Jérusalem, *Ta'anit* 2, 5 ; *Mékhilta*, *Bechala'h* 2.



pas la force de s'élever jusqu'au chant. Le chant s'élève au-dessus du calcul et de la logique, jaillit des profondeurs de l'âme : « Que toute âme (*néchama*) loue Dieu ! » (Ps 150, 6) ; « Que vienne *l'esprit (néfech)*, qui voit et n'est point visible, et loue le Saint-béni-soit-Il, qui voit et n'est point visible ! » (DT RABBA 2, 37).

C'est donc la foi qui conduisit le peuple à atteindre un tel moment d'attachement (*devéqout*), cet événement où la Présence divine (*Chékhina*) reposa sur eux. Alors, grâce au cantique, « une simple servante vit sur la mer ce que même le prophète Ezéchiel, fils de Bouzi le prêtre, ne vit pas¹ ». Car la force de l'âme tient dans le fait qu'elle ne connaît aucune limite ; dès lors, elle est reliée à la lumière de l'Infini (*ein-sof*).

Aussi ce cantique fait-il référence à des événements du passé, du présent et de l'avenir, passés en revue d'un seul coup d'œil : « Jusqu'à ce que tu les aies amenés et plantés sur le mont de ton héritage » (EX 15, 17) ; et : « L'Éternel règnera à jamais » (VERSET 18). Car, par le chant, l'homme se porte d'un bout du monde à l'autre, le passé et le futur se relie et s'embrassent l'un l'autre dans le temps présent, et l'homme atteint presque à l'éternité.

Le cas d'Ezéchias et le cantique de David

On peut encore apprendre combien grand est le chant de l'exemple du roi Ezéchias, qui aurait pu être le Messie, mais dont l'échec fut de n'avoir point chanté de cantique.

Le chant exprime en effet une expérience intime, le don du cœur de voir ce que les yeux ne peuvent voir ; aussi peut-on, lorsque s'élève le chant, percevoir ce qui est en germe. Telle est la mélodie du *doux chantre d'Israël*, le roi David, dont tous les psaumes visent des temps à venir : « Une génération louera tes œuvres auprès de l'autre » (PS 145, 4). Quand même il sut que ce ne serait pas lui, mais son fils, qui aurait le mérite de construire le Temple, il déclara : « Qui suis-je, Éternel-Dieu, et quelle est ma famille pour que tu m'aies conduit jusqu'ici ? [...] Or tu m'as considéré comme un homme de haut rang, Éternel-Dieu ! » (1 CH 17, 16-17). Car les aspirations de David ne visaient

1. *Mékhilta de-Chira* 3.



en rien sa propre personne, mais s'appliquaient à l'avenir ; c'est de là qu'il tirait la force de composer des cantiques.

Ezéchias, bien qu'il fût l'un des meilleurs rois, répondit, lorsque le prophète¹ lui fit connaître ce qui surviendrait après sa mort : « Au moins, la paix et la vérité règneront de mon vivant » (II ROIS 20,19).
Devant la chute de Sennachérib, il n'eut pas la force d'entonner un cantique ; aussi ne fut-il pas apte à être le Messie – c'est-à-dire : à conduire aux temps messianiques –, car il ne s'inquiétait pas de l'avenir.

Le cantique de l'avenir et la résurrection des morts

Seule l'harmonieuse aspiration à la perfection future conduit donc l'homme et la nation vers les cimes du chant, au point que nos sages enseignèrent que c'est du premier verset du Cantique de la mer rouge, parce qu'il y est dit *az*² (« alors »), ce qui signale une action passée, et dans le même temps *yachir* (« il chantera »), au futur³, que nous tirons la preuve toranique de la résurrection des morts⁴ (SANHÉDRIN 91B).

Nous avons vu plus haut quel changement étonnant s'était opéré dans l'état spirituel du peuple, depuis les récriminations – « Est-ce faute de tombeaux en Égypte que tu nous as pris pour mourir dans le désert ? » – jusqu'à la plus haute expression qui puisse caractériser l'homme : « C'est mon Dieu, et je le glorifierai » (EX 15, 2). Ce prodigieux changement témoigne avec clarté qu'il y a en l'homme une force intérieure et mystérieuse, invisible à l'œil, qui, lorsque son heure vient, surgit et trouve expression. Ce changement reflète l'irruption de la foi, qui a surmonté tout doute, tout obstacle ; et cette

1. Isaïe.

2. « *Alors*, Moïse et les enfants d'Israël chantèrent... » (EX 15, 1).

3. Mot à mot, le verset dit : « Alors chantera Moïse et les enfants d'Israël ce chant à l'Éternel... » La forme future de *yachir* (chantera) n'en a pas moins, dans ce contexte, le sens d'un passé (le mot *az* joue le même rôle qu'un *vav* conversif). Quant au singulier, il a valeur de pluriel et englobe les deux sujets – Moïse et les enfants d'Israël – comme dans maints hébraïsmes. Mais la lecture midrachique voit dans la forme future, associée à l'adverbe *az*, la réunion du passé et du futur, et donc une allusion à la résurrection, où l'homme échappe aux déterminations du temps.

4. Le chapitre 11 du traité *Sanhédrin* propose de nombreux versets, outre celui-là, comme sources toraniques de la foi en la résurrection.



foi de l'âme, qui se hisse, comme nous le disions, au-delà du temps, aux lointains de l'avenir, dans l'infini, c'est elle qui donne à l'homme la possibilité de composer un cantique.

Tel est aussi le principe de la résurrection des morts : il est en l'homme une force d'esprit, que les yeux ne perçoivent pas – son âme, reliée à sa source – ; et quand la vie corporelle de l'homme arrive à son terme, cette force d'esprit ne disparaît pas. Le moment venu, c'est elle qui renouvellera, comme celle de l'aigle, sa jeunesse ; alors, l'homme se relèvera, ressuscité. Tel est donc le lien unissant le cantique au renouvellement de la vie après la mort : dans l'un comme dans l'autre, l'homme s'attache à la Présence divine, laquelle repose sur lui ; l'un comme l'autre s'élèvent au-delà du temps. Aussi, est-ce « là que nous trouvons la source biblique de la résurrection ».







YITRO

(EX 18, 1 – 20, 23)

NOUS FERONS ET NOUS ENTENDRONS

Rabbi Eléazar a dit : Au moment où les enfants d'Israël donnèrent préséance au « nous ferons » (na'assé) sur le « nous entendrons » (nichma') (EX 24, 7), une voix céleste se fit entendre, qui leur dit : « Qui a dévoilé à mes enfants ce secret, dont usent les anges de service ? Il est dit ainsi (Ps 103, 20) : “Bénissez l'Éternel, ses anges, puissants en force, qui accomplissez sa parole (’ossé devaro), entendant le son de sa parole (lichmoa’ beqol devaro) !” Il est d'abord dit “qui accomplissez”, puis ensuite “entendant” »

(CHABBAT 88A).

Deux révélations se produisent devant nos yeux : la première est que les enfants d'Israël donnèrent préséance au *na'assé* sur le *nichma'* ; la seconde est que, par le biais du *na'assé*, ils en vinrent au *nichma'*.

En effet, il se trouve parfois deux écoles, parmi le peuple d'Israël : l'une met l'accent sur le « nous ferons » : la pratique des *mitsvot* selon tous leurs articles et alinéas – mais sans effort trop ardu pour examiner les choses en profondeur et en comprendre le sens. L'autre école voit le principal du judaïsme dans la pensée et la réflexion, et considère avec quelque insouciance la pratique des commandements.

Parallèlement à ces deux dimensions que sont le *na'assé* et le *nichma'*, il nous est enjoint d'accomplir les deux *mitsvot* des *téphelines*¹ : celle du bras et celle de la tête. À cet égard, prêtons attention à deux lois pratiques : l'une est qu'il est interdit de s'interrompre par une parole quelconque entre la pose de la *téphila* du bras et celle de la tête ; l'autre est qu'il est interdit de mettre la *téphila* de la tête et de la garder sur soi sans porter aussi celle du bras.

En d'autres termes, d'un côté, il est interdit de se contenter de l'action seule, et l'on a l'obligation de passer immédiatement de la pose

1. Singulier : *téphila*. Phylactères contenant des textes extraits de la Torah, écrits sur parchemin, et que l'on porte au bras et au front pendant l'office du matin.





de la *téphila* du bras à celle de la tête, car l'action doit introduire le « nous entendrons » et y conduire. Mais par un autre côté, il est également interdit de poser uniquement la *téphila* de la tête, car cette pose – qui représente la dimension de l'esprit et de la réflexion – doit avoir pour socle le « nous ferons » du bras. Il ne saurait y avoir de judaïsme comme pensée sans accomplissement des *mitsvot* dans tous leurs détails.

Il est intéressant de voir jusqu'à quel point parviennent ces notions, et combien importante et indispensable est l'unité entre ces deux dimensions, que reflètent les deux *téphilines*.

Nos sages, de mémoire bénie, enseignent que « si l'on a parlé entre la pose de la *téphila* du bras et celle de la tête, on a commis une transgression, et l'on est quitte, pour cela, de la mobilisation militaire¹ » (*Midrach TAN'HOUMA*, BO 14 ; SOTA 44B).

De prime abord, il faut se demander pourquoi nos sages ont précisément choisi cet exemple de « transgression », pour enseigner que celui qui la commet ne peut servir dans l'armée d'Israël. C'est en effet au cours de la guerre que, précisément, l'homme risque de créer une cloison entre son obligation spirituelle – qui lui semble essentiellement résider dans l'étude de la Torah, la pratique des *mitsvot* et la prière – et le combat militaire, qui risque d'être compris comme chose profane par excellence. C'est là une erreur grave, qui procède d'une vaine croyance, d'après laquelle ce serait uniquement dans la paix que se révèle la sainteté – « L'Éternel bénira son peuple par la paix » (PS 29, 11) – tandis que la guerre refléterait la prétention, dénoncée par le verset : « C'est ma force et la puissance de mon bras qui m'ont valu ces prouesses » (DT 8, 17). Les tenants de cette position diront ainsi : « “*La voix* est celle de Jacob²” (GN 27, 22), et notre force ne réside qu'en notre bouche, tandis que “*les mains* sont celles d'Ésaü” ; tout le domaine de la guerre lui est réservé, et c'est bien ainsi. »

1. Parmi ceux qui sont dispensés de prendre part à la guerre, la Torah cite « l'homme qui a peur et dont le cœur est lâche » (Dt 20, 8), ce qu'une opinion, dans la *Michna*, traduit par : « celui que les fautes qu'il a commises effraient », c'est-à-dire celui qui craint de mourir au combat à cause de ses fautes.

2. Dans la lecture midrachique, cette parole d'Isaac oppose la voix de Jacob, qui représente l'étude et la prière, aux mains d'Ésaü, symbole de la force physique.





Mais telles ne sont pas nos pensées ! À la fin de la *paracha Bechala'h*, quand Amaleq se dresse contre nous, nous apprenons que, même quand Israël s'occupe de combat militaire – ce qui ressortit au domaine des *mains*, comme il est dit : « lorsque Moïse levait son bras » (Ex 17, 11) – le bras se doit d'être voué à la sainteté, pareil au bras de Moïse notre maître. Alors seulement, « Israël l'emportait » (IBID.). Lorsque la guerre appartient à la catégorie de *mil'hémet mitsva*¹ (guerre obligatoire), il n'y a pas de différence substantielle entre la pratique d'une *mitsva* quelconque – l'oblation d'un sacrifice, par exemple – et la participation à la guerre. Ces deux actes saints puisent leur force d'en haut, de Celui qui choisit Israël. « L'Éternel est maître de guerre, l'Éternel est son nom ! » (15, 3) ; et l'œuvre de combat, la *main*, est gravée sur son trône de gloire : « Car la main [divine est levée] sur le trône de Dieu²... » (17, 16).

C'est donc la raison pour laquelle celui qui parle entre la pose de la *téphila* du bras et celle de la tête, parce qu'il voit en elles deux domaines séparés l'un de l'autre, se prive de percevoir que c'est par la force du bras divin que nous menons la guerre dans la sainteté. Aussi convient-il que celui-là quitte les lignes militaires.

Or il faut prêter attention à l'importante différence qui distingue le domaine du « nous ferons » de celui du « nous entendrons ». L'auteur du *Méchekh 'Hokhma*³ signale que, lorsqu'il est dit, dans la *paracha Yitro*, « Tout ce que l'Éternel a dit, nous le ferons » (19, 8), cette parole se rapporte à la collectivité d'Israël, tandis que, lorsqu'il est dit « Nous ferons et nous entendrons » (24, 7) dans la *paracha Michpatim*, il est question de l'obligation de l'individu.

En effet, les obligations pratiques sont égales pour tous : à tous les Juifs sont données les mêmes *mitsvot*, commandements de faire et de ne pas faire ; et ces *mitsvot* sont bien définies dans tous leurs détails. Par le biais de l'action, se manifeste l'unité de l'ensemble d'Israël, en ce que tous les membres du peuple, où qu'ils se trouvent, accomplissent le même acte à la même heure, comme un seul homme et

1. Par opposition à *mil'hémet rechout*, guerre facultative.

2. En signe de serment que guerre sera menée, de par l'Éternel, contre Amaleq d'âge en âge.

3. Rabbi Méïr Sim'ha Hacoheh de Dvinsk, 5603-5686 (1843-1926).





d'un même cœur. C'est ce qu'exprime admirablement le verset de notre *paracha* : « **Tout le peuple** répondit ensemble et dit : "tout ce que l'Éternel a dit, nous le ferons." »

Face à cela, tout le domaine de la pensée et de la réflexion – qui ressortit au « nous entendrons » – est individuel, et ne saurait, par sa nature même, être délimité. Chacun conduit sa recherche dans la direction qui lui est propre, et possède une manière d'approfondir, une façon de comprendre, qui lui sont particulières.

Si chacun appliquait sa réflexion sur le même objet et de la même façon, la personnalité de chaque individu s'en trouverait annulée. La *halakha* considère la réunion de six cent mille Juifs comme une sorte de miracle, au point qu'une bénédiction particulière fut instituée pour qui voit un pareil rassemblement : « Celui qui voit une population considérable d'Israël [c'est-à-dire *soixante myriades*] dira : "Béni sois-Tu... sage des secrets"¹, car les pensées des uns et des autres ne se ressemblent pas, et leurs visages ne se ressemblent pas » (BERAKHOT 58A).

Chaque âme a donc un rôle particulier, et il nous est interdit d'imposer notre pensée à notre prochain. Il nous est interdit d'enseigner dans le dessein que tout homme pense d'une semblable façon ; ce serait, véritablement, le baiser de la mort infligé à la spécificité de chaque homme. Au contraire, il est souhaitable que chacun pense, recherche et comprenne selon l'intellect et l'entendement qui lui sont propres ; et la multiplicité des facettes en présence aura pour effet que chacun, parmi Israël, contribuera au trésor spirituel du peuple, de la façon la plus large.

Il nous faut donc nous féliciter que tant d'approches et de commentaires merveilleux nous soient donnés, la Torah de Maïmonide et les gloses du Raavad, Rachi et les tossaphistes, Rabbi Aqiba Eiger et Rabbi Haïm de Volozhin, car chacun d'entre eux, jusque dans leurs controverses, et grâce à leurs controverses, a enrichi notre monde selon son entendement personnel.

1. C'est-à-dire : qui connaît les secrets que cache le cœur de chacun.





Et cependant, tout cela ne tient qu'à une condition : que toutes ces pensées soient ancrées dans le « nous ferons » unitaire. Nos ancêtres donnèrent préséance au *na'assé* sur le *nichma'*, car ils comprirent que l'action – dont l'indispensable unité s'impose à la collectivité dans son ensemble – est la porte d'entrée, conduisant au palais de la pensée personnelle et libre, laquelle s'élève jusqu'à l'infini.







MICHPATIM

(EX 21, 1 – 24, 18)

LE STATUT DE L'ESCLAVE

De prime abord, il est étonnant que notre *paracha* débute par les lois relatives aux esclaves. Cependant, lorsqu'on y prête attention, il apparaît que la *paracha* « descend » des cas de dommages les plus graves aux cas les plus légers. Il est dit, dans l'un des premiers paragraphes : « Celui qui frappe un homme et provoque sa mort sera mis à mort » (EX 21, 12) – et d'autres lois afférentes à la peine de mort – ; puis il est dit : « Si un homme frappe son prochain, d'un coup de pierre ou de poing, et qu'il ne meure pas » (IBID, 18). Suivent le statut de l'homme qui frappe son esclave, lequel en meurt « sous sa main¹ » (VERSET 20) ; les règles relatives aux coups et blessures (VERSETS 21-27) ; la faute du propriétaire d'un bœuf qui a encorné mortellement un homme (28-31) ; et finalement les dommages financiers, le vol, et les obligations des dépositaires (37 ; CHAP 22, 1-14).

La priorité accordée par la Torah aux lois gouvernant l'esclave, lois qui nous sont transmises dès le début de la *paracha*, nous enseigne donc avec quelle gravité la Torah considère l'homme qui ôte sa liberté à son prochain, le réduit à l'état servile, et devient son maître. Il se peut même que cet acte soit plus grave que le meurtre, dont le cas est enseigné seulement après ; car le maître « tue », pour ainsi dire, la personne de celui qui est réduit en esclavage – lequel n'est plus son propre maître –, et annule positivement toute son individualité.

Aussi la Torah met-elle en garde les maîtres : « **Si** tu acquiers un esclave hébreu... » (21, 2). Sache que cela n'est pas souhaitable ; mais s'il advient que tu aies acquis un esclave, prête attention au fait que tu n'as point acquis sa personne même, mais son seul travail. « Pendant six années, il travaillera, mais la septième, il sortira libre, sans rançon » (IBID.). L'esclave ne t'appartient pas, et tu as l'obligation, non seulement de le nourrir, mais de nourrir sa femme et ses enfants. « De là, nos sages ont enseigné : “Quiconque acquiert un esclave

1. C'est-à-dire consécutivement au coup porté ; mais aussi : alors que l'esclave se trouve sous l'autorité du maître.



hébreu, c'est comme s'il s'acquerrait un maître pour lui-même" » (QIDOUCHIN 20A). Cela, pour éviter le phénomène de l'esclavage parmi le peuple juif ; car la gravité de l'acquisition de l'esclave touche véritablement aux lois de la responsabilité criminelle.

SI DIEU A POUSSÉ SA MAIN

« Celui qui frappe un homme et provoque sa mort sera mis à mort » (EX 21, 12). La peine qui s'applique au meurtrier est très nette. Cependant, dans la suite immédiate de cette parole, la Torah nous indique le statut du meurtrier involontaire : « Mais s'il n'y a pas eu préméditation, et que Dieu a poussé sa main, Je te fixerai un lieu où il s'enfuira » (IBID. 13).

Rachi ajoute, pour expliquer le verset :

« Que Dieu en ait suscité l'accident par sa main » : le verbe inna¹ [littéralement a causé] doit se comprendre comme zimen léyado [a occasionné en sa main]. [...] Pourquoi une telle chose doit-elle survenir, de devant Lui² ? C'est de cela que parle David, dans le verset : « Comme le dit le proverbe ancien, c'est des mauvais que provient le mal » (I SAM 24, 14) ; or le « proverbe ancien », c'est la Torah, car elle est le proverbe du Saint béni soi-Il, qui est l'Ancien du monde. Et où voit-on que la Torah ait dit que c'est des mauvais que provient le mal³ ? [De ce qu'il est dit :] « ... que Dieu en ait suscité l'accident par sa main ». De quel cas le verset parle-t-il ? Du cas de deux hommes, l'un meurtrier involontaire, l'autre meurtrier volontaire, dont les actes ont été commis en l'absence de témoins, qui eussent pu rapporter les faits. Celui-ci [le meurtrier volontaire] ne peut être condamné à mort, et celui-là [le

1. Verbe assez rare (אנה), que Rachi explique à l'aide d'un verbe plus fréquent (זמן). אנה contient l'idée d'une chose accidentelle, généralement négative ; זמן l'idée d'une occasion liée aux circonstances, au temps (zman).

2. Pourquoi Dieu entraîne-t-il de telles circonstances, qui font d'un homme un meurtrier, alors qu'il n'en avait pas l'intention ?

3. Ce proverbe est bien rapporté par David dans le livre de Samuel, mais où voit-on que cette idée apparait dans le Pentateuque lui-même ?



meurtrier involontaire] ne peut être condamné à l'exil. Le Saint-béni-soit-Il suscite leur rencontre [par exemple] dans une auberge. Celui qui avait tué intentionnellement s'assied sous une échelle, et celui qui avait tué sans intention y monte, puis tombe sur le premier et le tue, ce que des témoins présents rapportent, le rendant ainsi passible d'exil. Nous voyons que celui qui avait tué sans intention est finalement exilé, et que celui qui avait tué intentionnellement finit par être tué.

De prime abord, le propos de Rachi est de dire que, si un homme est tué par un autre, c'est parce que lui-même avait tué avant cela, mais que le fait s'était produit sans que des témoins ne l'aient vu. En généralisant, cela revient à dire que toute atteinte à la vie est prévue par le Ciel, et que, si une personne est tuée, c'est qu'il convenait certainement que sa sentence fût telle, comme l'indique Hillel dans les *Maximes des pères* (2, 6), quand il raconte qu'il vit un jour un crâne flottant sur l'eau, et qu'il dit à ce mort : « Parce que tu as *submergé*, ils t'ont *submergé* », c'est-à-dire : « Parce que tu as tué, tu as été tué ».

Et cependant on ne saurait soutenir que telle est la règle invariable. Il n'est pas vraisemblable que toutes les personnes tuées, en tout temps, aient été passibles de mort. Car si c'était là un principe constant, pour quelle raison la Torah nous commanderait-elle : « Tu ne tueras point », dans le cas d'un malfaiteur qui, du Ciel, est condamné à mort, et auquel assurément aucun mal n'arriverait sans cette condamnation ?

Les paroles de Maïmonide, dans le *Guide des égarés* (III 17), sont à cet égard très étonnantes. Il écrit que, si un bateau coule dans la mer, avec tous ses passagers, c'est assurément parce qu'un arrêt de mort avait été décrété sur chacun d'entre eux ; et que, du Ciel, il a été prévu que toutes ces personnes se trouveraient sur le même bateau. Pourrions-nous affirmer, par exemple, ou oser seulement esquisser l'hypothèse, que tous ceux qui périrent pendant la Shoah étaient passibles de mort, et que Hitler – que son nom soit effacé – n'était que l'envoyé de Dieu ? Bien entendu, que Dieu nous préserve de parler ainsi !





Bien plus, si même on supposait un instant que tous les tués avaient eux-mêmes tué, et qu'ils étaient condamnables à mort, se dresserait immédiatement une objection majeure, à l'endroit du premier homme qui fut tué, Abel fils d'Adam et d'Ève : comment son frère, son meurtrier, a-t-il pu lui ôter la vie, alors qu'Abel n'avait évidemment jamais versé le sang de personne ?

Il est donc certain que la possibilité existe aussi qu'un homme en tue un autre qui n'était point passible de mort, et qui était même innocent de tout péché. Tel est le libre arbitre de l'homme que de faire le bien ou le mal. Aussi la Torah ordonne-t-elle, par exemple : « Quand tu construiras une maison neuve, tu feras un parapet à ton toit, et tu ne causeras pas d'effusion de sang en ta maison, parce que quelqu'un en tomberait » [littéralement : « parce que le tombeur en tomberait »] (DT 22, 8). Or ce *tombeur* n'est pas précisément un pécheur, passible de mort. De même, une autre *mitsva* oblige celui qui a construit une maison neuve et n'en a pas encore pris possession (de même que celui qui a promis mariage à une femme et ne l'a pas encore épousée, ou celui qui a planté une vigne nouvelle et n'en a pas encore acquis la jouissance) à quitter le champ de bataille afin d'achever ce qu'il a amorcé, « de peur qu'il ne meure à la guerre » (DT 20, 5-7). Nous voyons donc que notre Torah conduit cet homme à agir ainsi afin de ne pas mourir, ce qui laisse entendre que, s'il était parti au combat, il aurait pu être tué, *bien qu'il n'ait pas commis de faute passible de la peine de mort*.

Nos sages, de mémoire bénie, enseignent que c'est à l'heure du danger que le Satan¹ lance ses accusations (*Midrach* TAN'HOUMA, VAYIGACH 1). C'est donc pour cette raison que des personnes déterminées doivent quitter les lignes de la guerre (lors d'une guerre facultative). Et Jacob notre père eut l'intuition de ce principe quand il demanda à ses fils : « Que mon fils ne descende pas [en Égypte] avec vous. [...] S'il lui arrivait malheur sur le chemin où vous irez... » (GN 42, 38). Or il est évident que Jacob ne pensait pas que Benjamin eût commis une faute si importante qu'il risquait d'être puni à un point tel. Et si un homme s'expose à une sentence mortelle pour le seul fait de se

1. L'ange accusateur.





trouver mêlé à des circonstances dangereuses, à plus forte raison se peut-il que tel autre tue de ses propres mains un homme vertueux et méritant en ses actions.

Nous croyons devoir ajouter ici trois considérations :

Premièrement, chaque homme a de nombreuses fautes à son passif. Si l'on s'en tenait à la mesure de stricte rigueur (*midat hadin*), on pourrait décider que ces fautes suffisent à faire pencher la balance du côté de la culpabilité, et ôter sa vie à l'homme. C'est pourquoi « le Satan accuse ». Comme l'enseignent nos sages, dans le Talmud de Jérusalem (MAKOT 31, 4) : « On demanda à la prophétie¹ : “Quelle est la peine que mérite le pécheur ?” Elle répondit : “La personne pécheresse, c'est elle qui mourra” » Cependant, ce n'est pas ainsi que le Saint-béni-soit-Il trancha la loi. Il ne considéra point le décret proposé par *la prophétie*, et ouvrit au meurtrier involontaire un chemin, semé de signaux et de panneaux, menant vers la ville de refuge, afin de sauver sa vie. Cependant, s'il faut un « miracle » pour le sauver – car il se trouve pris dans une situation dangereuse, où, selon les règles ordinaires de la « nature », ou par la main d'un meurtrier exerçant son libre arbitre, il risquerait de périr –, il faut savoir que ce n'est pas toujours que le Saint-béni-soit-Il suscite un tel miracle. Certes, Dieu, béni soit-Il, est généralement longanime ; mais si cet homme périt à ce moment, il méritera, par sa mort, de voir expiées toutes les fautes de sa vie, et sa rétribution sera doublement grande dans le monde futur, parce que sa vie se sera achevée avant son terme.

Deuxièmement, nous voyons quelquefois que de durs décrets sont pris contre la collectivité, au point que l'individu lui-même est entraîné dans la même tourmente, même si ses propres actes ne le rendent point passible d'une telle sanction. Telle était la prière

1. Dans ce passage, la prophétie, comme concept, est personnalisée et répond à une question théologique.
2. Ezéchiel 18, 4. Dans son contexte, le sens littéral de ce verset signifie que les fils ne mourront pas pour la faute des pères, ni les pères pour celle des fils, mais que *seul* le pécheur est susceptible de mourir pour sa faute – si celle-ci justifie la mort. Dans l'élaboration midrachique du Talmud, parfaitement distincte du sens littéral, ces quelques mots du verset sont isolés de leur contexte pour illustrer l'une des facettes d'une réalité complexe : le péché, dans son fondement, mériterait un châtement rigoureux. Mais il y a d'autres facettes...





d'Abraham notre père pour les gens de Sodome : que le Saint-béni-soit-Il jugeât chacun individuellement, de sorte qu'aucun homme ne mourût pour la faute de la collectivité. Abraham fut alors exaucé – par le sauvetage de la famille de Loth – au-delà de ce que la stricte rigueur eût exigé ; mais il ne se trouva pas d'autres justes dans la ville. Telle fut aussi la sentence de la génération du désert, ceux qui sortirent d'Égypte, quand tous furent condamnés à mourir dans le désert par la faute des explorateurs, sans que ne fût examinée la « balance » des culpabilités et des mérites de chaque individu. Là encore, l'individu a droit à une sorte de dédommagement dans le monde futur, pour la sévérité de la sentence dont il pâtit dans ce monde-ci ; et c'est ce qui explique les propos de nos sages, quand ils évoquent les mérites de la génération du désert en des termes excessivement élogieux¹.

Troisièmement, il y a lieu de dire que ce principe lui-même connaît des exceptions. C'est ainsi que Josué et Caleb, les plus distingués de la génération, échappèrent à la sentence accablante qui avait été prononcée contre l'ensemble du peuple. Dans le même ordre d'idées, nos sages citent le cas d'un juste qui fut sauvé de la sentence de mort « naturelle », due à la famine et à la sécheresse, qui pesait contre tout le pays (BABA BATRA 11A) :

On dit de Binyamin le juste qu'il était préposé à la caisse de bienfaisance. Un jour – c'était pendant les années de sécheresse –, une femme vint le voir, qui lui dit : « Mon maître, nourris-moi ! » Il répondit : « Je jure qu'il n'y a plus rien dans la caisse de bienfaisance ! » Elle reprit : « Mon maître, si tu ne me nourris pas, c'est une femme et ses sept enfants qui mourront ! » Il la sustenta donc sur son propre argent. Quelques temps plus tard, il tomba malade et sa dernière heure menaçait d'approcher. Les anges de service dirent au Saint-béni-soit-Il : « Maître de l'univers, Tu as dit : "Quiconque sauve une seule vie parmi le peuple d'Israël, c'est comme s'il avait sauvé le monde entier." Or Binyamin le juste, qui a fait vivre une

1. *Sanhédrin* 110.





femme et ses sept enfants, mourrait à un si jeune âge ? »
Immédiatement, on déchira [du Ciel] sa sentence.

Ce qui ressort de tout cela est que, si un homme meurt ou est tué, cela ne prouve en rien qu'une sentence de mort ait été, d'en haut, explicitement prise contre lui. Il nous faut donc interpréter de façon restrictive les paroles d'Hillel qui, voyant un crâne flotter sur l'eau, avait déclaré : « Parce que tu as tué, tu as été tué ». Dans ce cas précis, Hillel connaissait cet homme, et savait qu'il était passible de mort à cause de ses actes. De même, quand la Torah dit « Dieu en a suscité l'accident par sa main » : suivant l'explication de Rachi par laquelle nous avons commencé, il s'agit seulement d'une éventualité, d'un scénario possible parmi bien d'autres, et non d'un principe général, constant et obligé. C'est en ce même sens, nous semble-t-il, qu'il faut entendre l'expression *inna léyado* (« a suscité par sa main ») : ce n'est pas nécessairement la convocation ni l'adjonction providentielle de circonstances, mettant en présence, au même moment et dans le même lieu, deux protagonistes dont les actes requièrent d'être jugés – chacun suivant son arrêt – ; mais c'est l'expression d'une conduite divine générale, comme l'illustre la formule usuellement entendue : « Tout vient du Ciel ».

Aussi, gardons-nous de nous placer sans nécessité dans des cas de danger ; et que chacun prie toujours, fût-il juste et fervent, car « l'Éternel protège les pas de ses fervents » (I SAM 2, 9).

LOI ET JUSTICE – DIFFÉRENCES ENTRE ISRAËL ET LES NATIONS

« Si un homme prémédite contre son prochain de le tuer par ruse, depuis mon autel même tu le prendras pour qu'il meure » (EX 21, 14). Ce verset exprime un très important principe du judaïsme, qui s'oppose absolument à ce que l'on trouve dans d'autres religions.

Dans le christianisme, par exemple, il existe une entière séparation entre le domaine de la religion et celui de la justice, qui sont éloignées l'une de l'autre comme l'orient de l'occident. La loi est conçue, loin d'être un idéal, comme un mal nécessaire ; la religion, elle, est suprêmement élevée, mais ne « descend » pas jusqu'au domaine juridique.



Aussi, quand un homme a tué et est judiciairement passible de mort, la « grâce » de la religion s'étend néanmoins sur lui ; et à ses yeux, cet homme est méritant, car elle accorde un refuge à tous. Il est donc possible, dans le monde non juif, qu'un homme, ayant échappé à la justice, trouve un refuge chez les dignitaires religieux, puisque ces fonctions ne se touchent pas l'une l'autre : le préposé à la justice ne sera pas également prêtre, et le prêtre ne pourra jamais être juge.

Tel n'est pas le cas chez nous. Notre sainte Torah est un système unitaire, réunissant le domaine légal et judiciaire au domaine religieux. La religion (*dat*) est une loi (*'Hoq*), et la loi est religion : « Il dit ses paroles à Jacob, ses lois et ses jugements à Israël » (Ps 147, 19). Toute loi reflète la voie de Celui qui en est l'auteur, et nous avons l'obligation de marcher en cette voie : « Car l'Éternel est notre juge, l'Éternel est notre législateur, l'Éternel est notre roi, Il nous secourra » (Is 33, 22).

Par l'accomplissement du projet législatif et juridique de la Torah, nous nous rapprochons donc de la Présence divine (la *Chékhina*) ; et dans l'avenir, le jugement (*michpat*) du Dieu d'Israël s'étendra – ensemble avec sa foi – au monde et à tout ce qu'il renferme : « Il jugera le globe avec droiture (*tsédeq*), les peuples avec sa foi (*émouna*) » (Ps 96, 13).

Par conséquent, le Rav (maître, Rabbin) est également pour nous le *dayan* (magistrat), le *chofet* (juge) ; « Car la justice est à Dieu » (Dt 1, 17), et « Dieu se tient dans l'assemblée divine, Il juge au milieu des juges » (Ps 82, 1). Car l'ensemble organique que forme la religion juive donne expression et pérennité à la Torah du Sinaï, dans toutes ses composantes. C'est ainsi que nous comprendrons ce sur quoi Rachi met l'accent, au début de son commentaire sur notre *paracha* :

« Voici les statuts que tu placeras devant eux » (Ex 21, 1) : pourquoi la *paracha* qui traite des lois [= toute la *paracha Michpatim*] a-t-elle été juxtaposée à celle de l'autel [le dernier paragraphe de la *paracha Yitro*] ? Pour t'apprendre qu'il faut placer le Sanhédrin¹ près du sanctuaire [à côté de l'autel].

1. La plus haute juridiction d'Israël.



À la différence des nations, la bienfaisance (*'Hessed*) est, elle aussi, pour Israël, une partie inséparable de la Torah. Le droit et la justice se conjuguent à la bienfaisance, et notre Torah est une Torah de bienfaisance : « Bienfaisance et vérité se rencontrent, droit et paix s'embrassent » (Ps 85, 11) – cela, sans renoncement à la mesure de rigueur¹ (*din*). Aussi, la Torah énonce-t-elle avec force que « depuis mon autel même tu le prendras pour qu'il meure » : l'autel ne sera pas un refuge ni un asile pour les criminels. Car l'autel – le domaine toranique – est bâti et fondé sur les socles de la justice, et tout écart d'avec l'intègre justice de la Torah, toute dévotion exclusive à l'amour, que l'on prétendrait séparer de toute autre notion pour prendre en pitié le coupable, serait une atteinte au principe même de religion.

La spécificité de notre conception de la justice détermine également une spécificité dans l'étude de la loi et de la jurisprudence. Chez les nations, l'étude du droit est une occupation professionnelle exclusive, qui appartient aux seuls juristes ; car pour quelle raison l'homme de la rue aurait-il besoin d'apprendre les lois ? Chez nous, en revanche, les lois et la jurisprudence ne sont pas des domaines séparés de l'existence, mais constituent des valeurs de la vie même. Leur étude est donc une étude *de Torah*, et leur application est l'application et le fondement même de la Torah. Ce sont les lois et la jurisprudence qui élèvent la vie de la collectivité à la dimension de la sainteté : « Et maintenant, si vous écoutez attentivement ma voix, et que vous gardiez mon alliance, vous me serez une exception d'entre tous les peuples... Et vous me serez un royaume de prêtres, un peuple saint » (Ex 19, 5-6).

C'est pour cela que s'adonner à la Torah, étudier ses lois, n'est pas, pour le peuple d'Israël, l'affaire des seuls juristes, mais l'obligation et la volonté de tout Juif. De même que toute règle – aussi éloignée soit-elle de la réalité immédiate – est partie intégrante de l'ensemble toranique, ainsi, et exactement au même titre, chaque membre du peuple d'Israël a la possibilité de pénétrer ce mystère divin : « N'était-ce ta Torah, dont je fais mes délices, je me serais perdu, dans ma pauvreté » (Ps 119, 92).

1. Traditionnellement, l'attribut d'amour et de bienfaisance (*'Hessed*) s'oppose à celui de stricte justice et de rigueur (*din*). Le service divin parfait combine les deux aspects.



CAR JE N'ABSODRAI PAS LE MÉCHANT

« Éloigne-toi de la parole mensongère, et ne tue pas l'innocent ni le juste, car Je n'absoudrai pas le méchant » (Ex 23, 7). La signification de ce verset et l'enchaînement de ses idées sont difficiles à comprendre¹ ; mais l'intention du verset s'est éclaircie en nous après la lecture du livre du professeur Henri Baruk, célèbre psychiatre, *Civilisation hébraïque et science de l'homme*². Il y est question d'une coutume, courante autrefois chez certains peuples : quand un homme tuait son ennemi, et que le meurtrier était l'un des proches du monarque, les gens de la cour ne jugeaient pas du tout le meurtrier. Cependant, dans la mesure où ils croyaient qu'il ne serait pas fait expiation au meurtrier sans que ne fût vengé le sang versé de la victime, ils choisissaient un esclave, ou un homme ordinaire, qu'ils condamnaient à mort sur la déposition de témoins mensongers, que l'on avait engagés à cette fin. Ce n'est que de cette façon, croyaient-ils dans leur stupide cruauté, que serait « lavée » la culpabilité du meurtrier véritable, et que celui-ci redeviendrait « innocent ».

Dans une autre incarnation, on peut trouver ici l'un des fondements du christianisme : Jésus prend prétendument sur lui-même le fardeau de tous les pécheurs, et porte leurs fautes. Non point ! nous apprend le prophète Jérémie : « Mais c'est pour son propre péché que l'homme mourra » (31, 30). C'est aussi en ce sens que légifère la Torah : « Les pères ne mourront pas pour les enfants, ni les enfants ne mourront pour les pères ; on ne mourra que pour sa faute » (Dt 24, 16).

Contre cette logique d'indignité, celle des nations du monde, contre les lois des païens et leurs mensonges, la Torah vient nous mettre en garde : « Éloigne-toi de la parole mensongère (= d'un simulacre de procès), et ne tue pas l'innocent ni le juste (= à la place du véritable coupable), car Je n'absoudrai pas le méchant (= l'impie et véritable coupable ne sera ni blanchi ni absous par le sang de l'innocent). »

1. Quel lien de causalité y a-t-il entre les injonctions qu'exprime le début du verset et la conduite divine mentionnée à la fin ? La réponse qui vient d'abord à l'esprit est que Dieu n'absout pas *le juge impie* qui condamne à mort l'innocent. Mais l'auteur va apporter un autre éclairage.

2. Éditions Zikarone, 5725 (1965).



TÉROUMA

(EX 25, 1 – 27, 19)

LES CHÉRUBINS, QUI ÉTENDENT LEURS AILES

J'ai l'habitude d'expliquer que les deux chérubins (*kerouvim*) qui se tiennent sur le propitiatoire¹ (*kaporet*) de l'arche sainte symbolisent le peuple d'Israël. Car le peuple d'Israël est bigarré, riche de ses teintes diverses : chaque personne, chaque tribu possède des qualités qui lui sont particulières. Deux prophètes ne sauraient prophétiser dans le même style, et l'opinion de tel homme ne ressemble pas à celle de son prochain. Aussi est-ce un véritable prodige, relevant des mystères de la conduite divine, que tout Israël puisse être rassemblé, en toutes ses nuances diamétralement opposées, de droite à gauche, à la manière dont la Torah décrit les deux chérubins : « leurs visages tournés l'un vers l'autre » (EX 25, 20).

Il y a toutefois une condition à cela : que cette multitude de nuances – convenable et souhaitable en elle-même – n'apparaisse que lorsque se réalise le verset : « C'est du propitiatoire même que vous ferez saillir les chérubins, à ses deux extrémités... C'est vers le propitiatoire que seront orientés les chérubins » (IBID. 19-20). Car le propitiatoire, qui recouvre l'arche du témoignage, est le symbole de la perfection et de l'éternité de l'intègre Torah, et témoigne que l'intérieur, le contenu de l'arche ne changera jamais, qu'il se maintiendra perpétuellement. C'est seulement dans ce cadre que la grande variété demeure pérenne. Quand le peuple d'Israël puise ses forces et ses aspirations dans les chérubins, et que tous ses membres sont réunis, comme un seul homme, d'un seul cœur, comme les deux chérubins, alors la Présence divine (*Chékhina*) demeure au milieu d'eux : « C'est là que Je me manifesterai à toi, et Je te parlerai de dessus le propitiatoire, entre les deux chérubins » (IBID. 22).

Il semble que ce passage peut aussi s'expliquer d'une autre manière : Les chérubins, qui se faisaient face – « leurs visages tournés l'un vers l'autre » – symbolisent la vertu de bienfaisance (*midat ha-'Hessed*), car la dualité qu'ils forment exprime l'amour. Le traité *Yoma* (54A)

1. Couverture, chapiteau de l'arche sainte.





rapporte ainsi que, lorsque les Israélites se rendaient en pèlerinage au Temple, on tirait devant eux le voile, et on leur montrait les chérubins enlacés l'un à l'autre, en leur disant : « Voyez l'affection où Dieu vous tient, semblable à l'affection du mâle et de la femelle ! » En revanche, la Torah, gravée sur les deux tables déposées dans l'arche, représente la loi. Le mélange de ces deux dimensions, formant ensemble *une loi qui est édictée par amour*, signifie que « l'Éternel est juste¹ en toutes ses voies, bienfaisant² en toutes ses œuvres » (Ps 145, 17), et qu'Il est miséricordieux dans le jugement, car il associe à son arrêt la mesure de miséricorde.

Gardons-nous donc de l'erreur qui consisterait à dire qu'il y a, dans la conduite de Dieu, béni soit-Il, deux tendances contradictoires ; car tout se conjugue en une perfection unique. C'est ce qu'expriment les versets quand ils disent : « C'est du propitiatoire même que vous ferez saillir les chérubins », et : « Je te parlerai de dessus le propitiatoire, entre les deux chérubins ». Car chacune des paroles que prononce le Saint-béni-soit-Il, si elle est fondée sur la loi et le jugement, s'exprime par la voie de la bonté. Aussi les propos de la *Guémara* au traité *Berakhot* (11B) sont-ils caractéristiques, qui nous apprennent que l'on peut s'acquitter de l'obligation de réciter les bénédictions de la Torah en disant à la place la « bénédiction de l'amour », *Ahava*, qui précède le *Chéma* Israël du matin³. Car, par les bénédictions de la Torah, nous professons que le Saint-béni-soit-Il nous a choisis d'entre tous les peuples et nous a donné sa Torah ; de sorte que l'essence même de l'élection d'Israël est la révélation de l'amour divin, et toute la Torah est le long parchemin de cet amour. C'est pour cela que Celui qui choisit son peuple Israël par amour nous choisit, et que, dans son amour, Il nous donna sa Torah.

TABERNACLE ET SACRIFICES

Il existe deux manières de comprendre le commandement d'ériger le tabernacle et d'accomplir le service sacrificiel ; les commentateurs

1. *Tsadiq* : Dieu applique le droit (*tsédeq*).
2. *Hassid* : Dieu va au-delà de la stricte application du droit, et agit par amour, pure bienfaisance (*Hessed*).
3. Cela dans une situation *a posteriori* : si l'on a oublié de réciter les bénédictions de la Torah, la bénédiction qui précède le *Chéma* nous en acquitte.





mettent en relief les oppositions qui séparent ces deux manières. Selon la première, attribuée principalement à Maïmonide, l'ordre d'ériger le tabernacle procède principalement d'une motivation négative : il n'est ici question que de *concession*. Puisque, lors de la faute du veau d'or, il est apparu que le peuple, par sa nature même, a besoin de quelque élément concret, capable d'encadrer son service de Dieu, et puisque bouillonnent en lui l'instinct et le désir d'offrir des sacrifices, le sanctuaire et son culte lui seront donnés. Ainsi, les Israélites pourront canaliser leurs émotions, la faiblesse qui les porte à désirer, dans le cadre même du service de Dieu, le palpable. De cette façon, leurs sentiments se purifieront, et eux-mêmes s'élèveront.

Face à cela, l'autre conception, principalement attribuée à Na'hmanide, affirme que l'on ne saurait – à Dieu ne plaise – voir dans ce sublime commandement une simple affaire de concession. Au contraire : l'ordre d'ériger le tabernacle et d'y instituer son service est, dans son entier, la continuation directe de la révélation du Sinaï ; et l'application de cet ordre permet l'*élévation* de l'âme et un *rapprochement* continu avec la présence divine.

À notre humble avis, les deux approches ne se contredisent pas nécessairement : elles se conjuguent au contraire l'une à l'autre.

Considérons la chose un instant : d'où provient cette faiblesse première de l'homme, qui poursuit la matérialité ? Cette tendance n'est-elle pas ancrée en lui, par sa nature même d'être créé ? Toute la Torah, l'ensemble des six cent treize *mitsvot* ne furent donc données que dans le dessein d'épurer, par elles, les créatures ; « car le penchant du cœur de l'homme est mauvais, depuis sa jeunesse » (GN 8, 21), or par le biais de la Torah et de son accomplissement, l'homme sera en mesure de s'élever, de transformer tout obstacle en aide, toute dureté en douceur.

Voyez ce qu'enseignent nos sages, de mémoire bénie, au traité *Chabbat* (88B-89A) :

Lorsque Moïse monta au ciel, les anges de service dirent au Saint-béni-soit-Il : « Maître de l'univers, que fait parmi nous un être né d'une femme ? » Il leur répondit : « C'est pour recevoir la Torah qu'il est venu. » Ils dirent : « Ce





trésor enfoui... Tu as donc l'intention de le donner à une créature de chair et de sang ! Or "qu'est-ce que l'homme, que Tu t'en souviennes, le fils d'Adam que tu le considères ?" (Ps 8, 5) »... Le Saint-béni-soit-Il dit à Moïse : « Tiens-toi à mon trône de gloire et retourne-leur une réponse ! [...] Il leur dit : « [...] Le commerce est-il en usage parmi vous ? [...] Connaissez-vous la jalousie ? Le penchant au mal a-t-il pouvoir sur vous ?... » Immédiatement, chacun d'entre eux devint aimant envers lui.

Cela signifie qu'en effet, toute la Torah répond à la faiblesse de la créature. Elle vient, comme le pense Maïmonide, guider et orienter l'homme, limité par nature, et aplanir sa voie. Mais dans le même temps, et en raison même des limites humaines, la Torah l'élève et le rapproche de la Présence divine, comme le pense Na'hmanide, au point qu'il peut saisir le trône de gloire.

Tel est le sens de l'enseignement des sages, quand ils disent que « le Saint-béni-soit-Il regarda dans la Torah et créa le monde¹ », ou quand ils prêtent ce discours à Dieu, s'adressant à Israël : « Mes enfants, J'ai créé le penchant au mal, et J'ai créé à ses côtés la Torah comme antidote. Si vous vous adonnez à l'étude de la Torah, vous ne serez pas en son pouvoir » (QIDOUCHIN 30B). Car la Torah matérielle est destinée au monde matériel : deux cent quarante-huit *mitsvot* correspondent aux deux cent quarante-huit membres du corps humain, trois cent soixante-cinq autres *mitsvot* aux trois cent soixante-cinq tendons. Aussi les deux approches mentionnées plus haut se complètent-elles, sans se contredire. Par le biais de la Torah et du service de Dieu, une harmonie parfaite s'établit entre la matière et l'esprit : l'affinement de la matière (conformément à la position de Maïmonide) et l'élévation de l'esprit (suivant l'approche de Na'hmanide) sont deux phénomènes concomitants.

Parmi les *mitsvot* de la Torah, celles-là même qui semblent matérielles – comme le cérémonial des sacrifices – recèlent donc en elles de profondes intentions. Celui qui les accomplit se purifie, affine tous ses sens et les rassemble pour le service de Dieu ; il sanctifie son corps et l'unit à son âme.

1. Zohar II, Têrouma 161a.





« SON REGARD SUR MOI EST AMOUR »

Le *Midrach Tan'houma* sur notre *paracha* – celle-là même qui dit : « Ils me feront un sanctuaire et Je résiderai au milieu d'eux » – commence l'un de ses enseignements¹ par le commentaire du verset : « Ils prélèveront pour moi une offrande » (EX 25, 8). Il cite, à propos de ce verset, la parole du prophète Malachie (1, 2) : « Je vous ai aimés, dit l'Éternel ». Il nous faut comprendre pourquoi le *Midrach* rapporte à ce propos ce verset de Malachie.

Afin de comprendre le lien entre les deux versets, nous devons poser une question préalable : pourquoi le roi David n'a-t-il pas eu la possibilité de construire le Temple de Jérusalem ? De prime abord, qui, mieux que lui, convenait à cette mission ? On le sait, nos sages, de mémoire bénie, enseignent que trois *mitsvot* furent prescrites à Israël lors de son entrée dans le pays : nommer un roi, effacer la descendance d'Amaleq et construire la maison d'élection. Contrairement à Saül, son prédécesseur, David appliqua les deux premiers commandements avec force et ténacité : il monta sur le trône – à ce titre, il instruisit le peuple à renforcer l'étude de la Torah et la religion –, se vengea de ses ennemis, et accomplit aussi la mission qui lui était impartie d'effacer le souvenir d'Amaleq (DT 25, 19).

Pourquoi donc fut-il privé de remplir également son troisième rôle, construire la maison d'élection ? Dans le premier livre des Chroniques (22, 7-10), David raconte à son fils Salomon : « Mon fils, mon cœur me portait à construire une maison au nom de l'Éternel mon Dieu. Mais la parole de l'Éternel fut sur moi, disant : "Tu as versé le sang en quantité, et tu as mené de grandes guerres. Tu ne bâtiras point de maison en mon nom, car tu as versé à terre beaucoup de sang devant moi. Voici, un fils te naît, lui sera un homme pacifique, et je le préserverai de tous ses ennemis alentour ; oui, Salomon² sera son nom, et Je donnerai paix et tranquillité à Israël ses jours durant. C'est lui qui bâtira une maison en mon nom... »

Or cette idée que David ait fauté en versant le sang paraît étrange à l'excès ! Car enfin, toutes les guerres que mena David ne visaient qu'à

1. *Tan'houma, Térouma* 3.

2. Chelomo, nom bâti sur la racine שלם, qui signifie plénitude et paix.





sanctifier le nom divin, et à accomplir la *mitsva* : « Tu effaceras le souvenir d'Amaleq... » Bien entendu, au cours de ses guerres, David risqua sa vie, et il était toujours prêt à se sacrifier. Aussi faut-il comprendre, sous un éclairage nouveau, la conversation de David avec le prophète Nathan, au second livre de Samuel (7, 2). David dit : « Vois donc, j'habite dans une maison de cèdre, tandis que l'arche de Dieu habite au milieu de la tente ! » Or l'Éternel lui répond, par l'intermédiaire de son prophète : « Certes, Je n'ai pas habité de maison, du jour où Je fis monter les enfants d'Israël d'Égypte jusqu'à ce jour ; mais Je me déplaçais dans une tente et un tabernacle » (IBID. 6).

Le sens de la parole divine, qui ressort tant du livre des Chroniques que de celui de Samuel, est que l'amour qu'éprouve David pour Dieu s'exprime, dans sa constante disposition à exposer et à sacrifier sa vie, sur le mode qu'illustrera plus tard Rabbi Aqiba quand il dira : « Toute ma vie, je me désolais, me demandant quand s'appliquerait à moi ce verset ("Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme¹", Dt 6, 5), pour que je l'accomplisse » (BERAKHOT 61B). Puisqu'il en est ainsi, ce grand amour ne nécessite pas d'autre signe, ni d'illustration supplémentaire – telle que la construction d'un sanctuaire. Dieu tient donc, pour ainsi dire, ce langage à David : « Même à l'intérieur de la tente, en un lieu où ma Présence demeure discrètement, nous nous réjouissons ensemble, parce que ton grand amour pour Moi est brûlant et tempétueux sans qu'il soit besoin de quelque autre preuve : ton seul esprit de sacrifice, tous les jours de ta vie, suffit. Ce n'est que dans l'avenir, dans la génération prochaine – lorsque les guerres parviendront à leur terme et que s'accomplira le verset : "Je te mettrai en repos de tous tes ennemis" – que se lèvera Salomon ton fils, l'homme pacifique : lui bâtira le Temple en mon nom. »

C'est là le sens profond du verset « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu ». Si Israël demandait : « Comment le saura-t-on ? Par quoi l'amour que le Juif éprouve pour Dieu sera-t-il connaissable ? », la fin du verset donnerait la réponse – « de tout ton cœur, de toute ton âme ». À chaque instant, sois prêt à sacrifier ta vie pour la sanctification

1. C'est-à-dire, selon la lecture talmudique : « quitte à sacrifier ta personne ».





du nom divin. C'est ainsi que Rabbi Aqiba se désolait chaque jour, pensant à ce verset, et se demandant quand donc il aurait l'occasion de le mettre en œuvre. Car le feu de son amour brûlait en son sein si intensément, qu'il guettait la possibilité de montrer cet amour, même si de rudes épreuves devaient l'opprimer, et même s'il devait offrir sa vie sur l'autel divin. Cependant, ce difficile chemin de sainteté ne convient qu'à certains individus, au particulier héroïsme, comme le roi David ou comme Aqiba fils de Yossef. Mais cette voie ne convient pas à l'ensemble de la nation. Car si tout Israël se sacrifiait comme un seul homme, *que deviendrait donc la Torah*¹ ? N'est-il pas dit des *mitsvot* que l'homme les observerait et « vivrait par elles » (Lv 18, 5) ? Aussi la collectivité, toute l'assemblée d'Israël, a-t-elle besoin d'un autre signe, qui témoignera de son amour et de son attachement à Dieu.

Dieu, béni soit-Il, révéla son amour à notre égard en nous portant « sur des ailes d'aigle² ». Il n'est pas de signe plus clair d'amitié et d'affection que d'emmener son ami pour une destination isolée, afin de se réjouir avec lui de leur commun attachement ; et tel est bien l'usage des époux qui, après leurs noces, voyagent afin de s'isoler, d'être seuls au monde, en quelque lieu éloigné : par cela, leur amour est manifeste aux yeux de tous. Par la sortie d'Égypte, se révélèrent donc l'amour de Dieu et l'élection qu'il fit de l'assemblée d'Israël, comme il est dit : « Quand tu allais à ma suite dans le désert, une terre non ensemencée » (JR 2, 2) ; et : « N'est-ce pas pour Moi un fils affectionné qu'Ephraïm, un enfant choyé ? » (IBID. 31, 20). Là, dans le désert, le Saint-béni-soit-Il peut s'éjourner intimement à nos côtés, et nous faire connaître son amour, tandis que nous lui répondons : « Tu nous as choisis d'entre tous les peuples, afin d'être pour Toi un peuple d'élection, un royaume de prêtres, une nation sainte. »

Mais par quel acte, par quel signe d'affection pourrions-nous, pour notre part, exprimer notre amour envers Dieu, après que Lui-même nous a déjà montré son profond amour à notre égard ?

Pour cela, cette *mitsva* particulière nous fut donnée : « Ils me feront un sanctuaire et Je résiderai au milieu d'eux. »

1. D'après *Berakhot* 35b.

2. Selon l'expression d'Ex 19, 4.





Le tabernacle, que nous faisons et bâtissons nous-mêmes, est le symbole de l'amour d'Israël envers son Père qui est au ciel. C'est précisément parce qu'il est un lieu de dimensions petites et étroites qu'est mise en évidence sa condition de maison où s'abritent ceux qui s'aiment. Rien ne doit s'y trouver qui fasse écran, rien qui détourne l'homme de ses méditations, qui l'empêche d'appliquer toutes ses pensées à cette seule maison – comme nous disons d'un être qu'il est « consacré à l'Éternel » (*qodech l'Hachem*) (Ex 28, 36) – afin qu'il soit exclusivement attaché à la Présence divine, la *Chékhina*.

La puissance de l'amour qui se révéla dans le sanctuaire, nous en trouvons l'expression dans les paroles de Rav Qetina au traité *Yoma* (54A). Il nous dit que, lorsque les Israélites se rendaient en pèlerinage au Temple, on tirait devant eux le voile, et on leur montrait les chérubins enlacés l'un à l'autre ; on leur disait alors : « Voyez l'affection où Dieu vous tient, semblable à l'affection du mâle et de la femelle ! » Rabba, fils de Rav Chéla, ajoute : « Comme un homme enlacé à sa femme » (IBID. 54B). Rachi commente : « Attaché à elle et la serrant entre ses bras. »

Israël, voyant les chérubins enlacés, attachés l'un à l'autre, s'attachait lui aussi à la *Chékhina*. Dieu et Israël étaient pareils à *deux amis qui ne se séparent pas*¹. Et dans le cœur des enfants d'Israël, s'enracinait un amour puissant, une affection profonde, touchant à l'infini, en l'honneur de Dieu.

Telle est donc l'explication du *Midrach* par lequel nous avons commencé, qui relie le verset « Ils me feront un sanctuaire » à cet autre, qui l'éclaire et l'illustre, et qui est tiré des prophéties de Malachie : « Je vous ai aimés, dit l'Éternel. » Le discours que le *Midrach* prête à Dieu est en somme : « Après que je vous ai dévoilé le signe de l'amour – “Je vous ai portés sur des ailes d'aigle” – vient à présent votre tour : construisez vous-même une demeure en mon honneur, et révélez, vous aussi, votre amour à mon endroit. Alors s'accomplirons les paroles du prophète : “Je te fiancerai à Moi pour toujours ; Je te fiancerai à Moi par la droiture et la justice, par la bonté et la miséricorde ; Je te fiancerai à Moi par la foi, et tu connaîtras l'Éternel.” (Os 2, 21-22) »

1. Expression kabbalistique, qui désigne l'ensemble formé par deux *séphirot* : *'Hokhma* et *Bina*.





TETSAVÉ

(Ex 27, 20 – 30, 10)

L'OCCULTATION DU NOM DE MOÏSE : UN DÉVOILEMENT AU SEIN D'UNE ÉCLIPSE

Dans notre *paracha*, le nom de Moïse, on le sait, n'apparaît pas. Or c'est précisément ici que la personne de Moïse est mise en relief de manière inhabituelle et répétitive : « **Et toi**, tu ordonneras... ils prendront **pour toi**... **et toi**, rapproche Aaron ton frère de toi... **et tu feras** confectionner des habits saints pour Aaron ton frère... **et toi**, tu parleras... **et tu feras** le pectoral de jugement...**et tu placeras** sur le pectoral du jugement les *ourim* et les *toumim*, etc. »

Nous devons prêter attention aux rôles distincts qui sont dévolus à Moïse et à Aaron : Moïse est *chelou'ha de-Ra'hamana* (envoyé du Saint-béni-soit-Il). Sa mission est de transmettre aux enfants d'Israël la Torah, parfaite loi de Dieu (*Torat Hachem témima*), dont le parchemin est invalidé s'il s'y glisse la moindre erreur. Aaron est *chelou'ha didan* (notre envoyé), émissaire du peuple, qui porte sur son corps les noms des tribus d'Israël lorsqu'il entre dans le sanctuaire. C'est en deux endroits qu'Aaron porte les noms de toutes les tribus d'Israël : sur les épaulières (*ketéfot*) de l'*éphod*, près de la tête (ce qui les rapproche de la *téphila chel Roch*¹), et sur le pectoral (*'Hochen*), placé sur le cœur (comme la *téphila chel yad*²). En d'autres termes, Aaron devait porter le souvenir de tous les enfants d'Israël selon leurs tribus, que ce fût en sa pensée ou en ses sentiments, et se lier même aux moindres d'entre eux, apportant leurs fautes jusqu'en sa prière dans le Saint des Saints, afin d'en recevoir l'expiation.

Ces deux missions distinctes semblent, de prime abord, opposées : Moïse symbolise la stricte justice (*din*) : « Il rapporte ses paroles à Jacob, ses lois et ses statuts à Israël » (Ps 147, 19), tandis qu'Aaron symbolise la grâce (*'Hessed*) : « Pour donner expiation aux enfants d'Israël de toutes leurs fautes, une fois l'an » (Lv 16, 34) ; au point que cette différence aurait pu être vue, ce qu'à Dieu ne plaise, comme

1. C'est-à-dire de celle des *téphelines* que l'on porte sur la tête.

2. Celle des *téphelines* qui est attachée sur le bras, et est orientée vers le cœur.



l'expression de deux cultes distincts. C'est pourquoi cet ordre est donné à Moïse : « Et toi, rapproche Aaron ton frère de toi » (EX 28, 1) ; « Et tu feras confectionner des habits saints pour Aaron ton frère » (IBID. 2) : tu es l'auxiliaire de tout ce qui ressortit au sacerdoce de ton frère. Nous voyons même que, durant les huit jours d'investiture¹ (*milouïm*), Moïse sert lui-même comme Grand-Prêtre (*Cohen gadol*). On comprend donc que l'occultation du nom de Moïse dans notre *paracha* met justement l'accent sur l'importance de la prêtrise d'Aaron et de ses fils, prêtrise aux côtés de laquelle se tient Moïse, pour aider à sa fondation. Ainsi – par le biais des deux frères –, il apparaît que la grâce et l'expiation, elles aussi, proviennent de Celui qui donne la Torah et ses lois, et que ce n'est pas en opposition à Moïse, ni séparément de lui, qu'Aaron procure l'expiation, mais sur son ordre et sous sa garde.

PERFECTION ET ASSIDUITÉ DANS LA SAINTETÉ

Dans notre *paracha*, la vertu de *perfection* (*chelémout*) est mise en grand relief. Perfection dans le temps – c'est-à-dire l'*assiduité* (*hatmada*) – et perfection dans l'action effective (*ma'assé*). Car tout homme peut bien s'élever un instant, et parvenir soudain à un très haut degré. Mais la question n'est pas seulement de savoir « qui *montera* sur la montagne de l'Éternel » (Ps 24, 3) : il faut encore se demander « qui *se tiendra* au lieu de son sanctuaire » (IBID.). Qui rassemblera ses forces pour *persévérer* ?

Nous voyons que la Torah, quand elle nous parle de la *ménora* (le chandelier d'or), souligne la nécessité que « s'élève une flamme **permanente** » (*ner tamid*) (EX 27, 20) ; et elle qualifie l'agencement de ses lampes de « loi **perpétuelle** » (*'Houqat 'olam*) (IBID. 21). De même, quand elle ordonne la confection du pectoral (*'Hochen*) : « Et le pectoral ne se détachera pas de l'*éphod* » (28, 28), afin qu'il n'y ait nulle relâche dans le service sacré. « Aaron portera le droit des enfants d'Israël sur son cœur, devant l'Éternel, **constamment** » (VERSET 30). Dans le même sens, Aaron avait l'obligation de porter le *tsits* (plaque d'or), diadème de sainteté, « **en permanence** sur son front » (VERSET

1. Au cours desquels Moïse consacra Aaron et ses fils dans leurs fonctions, et inaugura le tabernacle.



38). Ainsi des vêtements de la prêtrise – « loi **perpétuelle** » (VERSET 43), et ainsi du service sacrificiel : « Tu feras fumer le bélier tout entier sur l'autel... et tu placeras le tout sur les mains d'Aaron et sur celles de ses fils... et ce sera pour Aaron et ses fils une **loi perpétuelle** » (29, VERSETS 18, 24 ET 28). Autres exemples : « holocauste **perpétuel**, en vos générations » (29, 42) ; « encensement **perpétuel** devant l'Éternel, en vos générations » (30, 8).

Telles sont donc la perfection et l'assiduité requises dans le domaine de la sainteté. Car la sainteté de l'homme ne se discerne pas à un événement unique, mais par le fait d'être fort et courageux constamment, pour toujours, par une vertu de sainteté faisant face à tous les courants, qui vont et viennent. Un tel homme pourra s'approcher du sanctuaire en état de pureté ; et aussi, assidument, visiter la maison de Dieu chaque matin, tous les jours de sa vie.







KI TISSA

(Ex 30, 11 – 34, 35)

MOÏSE ET AARON SE TIENNENT SUR LA BRÈCHE

« Et comme il approchait du camp, il vit le veau et les danses ; et la colère de Moïse s'enflamma, et il jeta de ses mains les tables et les brisa au pied de la montagne » (Ex 32, 19). Il est très difficile de comprendre comment Moïse notre maître – même animé par la colère – a pu prendre les tables de Dieu et les jeter à terre, les brisant par une humaine force.

Il semble que l'intention de Moïse était de sauver Israël. Nous voyons en plusieurs endroits que, en un lieu où repose la *Chékhina* (la Présence divine), une pensée inconvenante, si ténue, si minime soit-elle, provoque la mort de celui qui la forme. Ainsi par exemple du Grand-Prêtre : quand il entre dans le Saint des Saints, le jour de *Kippour*, la moindre pensée inappropriée décide de sa mort. C'est pourquoi il fut ordonné à Aaron, après la mort de ses deux fils – « lorsqu'ils s'approchèrent de l'Éternel et en moururent » (Lv 16, 1) – de prendre garde à lui-même : « Qu'il ne vienne pas en tout temps au sanctuaire, au-delà du voile... afin qu'il ne meure pas » (Lv 16, 2). De même, dans notre propre *paracha*, le Saint-béni-soit-Il annonce à Moïse qu'Il enverra son ange (*malakh*) auprès du peuple ; car autrement – si la *Chékhina* elle-même était présente en leur sein – le danger serait immédiat : « Vous êtes un peuple à la nuque raide ; en un instant, Je passerais parmi toi et te détruirais » (Ex 33, 5).

À partir de cela, nous pourrions comprendre la grandeur des premières tables de la loi, mais aussi le danger qu'elles représentent. Le texte insiste – avant la brisure des tables – sur le fait qu'elles étaient « œuvre divine, et que l'écriture était l'écriture même de Dieu » (IBID. 32, 16), véritablement comme si la *Chékhina* parlait du sein des lettres gravées dans les tables, lesquelles sont comme le char céleste de la divine parole. Or voici que Moïse descend de la montagne, ces tables dans la main : dévoilement sublime de la Présence divine. Il voit le veau d'or et les danses... Au même instant, une crainte terrible surgit en son esprit : s'il apportait maintenant ces tables au camp d'Israël,



où l'on festoie au son des airs à danser, c'est vraiment tout Israël qui mourrait ; car comment pourrait-on rester vivant, plongé que l'on est dans la faute du veau d'or, quand la Présence divine apparaît ?

Pour sauver le peuple de la redoutable sentence, Moïse a donc pris le parti de briser les tables. Il n'est pas prêt à assister à la mort du peuple, de même qu'il n'était pas prêt à entendre quand Dieu insistait auprès de lui : « Et maintenant, laisse-moi, que ma colère s'enflamme contre eux et que Je les détruise ; et Je ferai de toi un grand peuple » (32, 10). Si les tables sont brisées, on pourra en faire d'autres pour les remplacer ; mais si le peuple d'Israël connaissait un tel sort, à Dieu ne plaise, qu'advierait-il ? Or le Talmud nous apprend que l'Éternel, béni soit-Il, fut reconnaissant envers Moïse, et lui dit : « Tu as bien fait (*yichar ko'hakha*) de les avoir brisées ! » (CHABBAT 87A ; CF. RACHI SUR LE DERNIER VERSET DE LA TORAH). Car Moïse, de son propre jugement, fait ici un raisonnement *a fortiori* : nous voyons que « le Saint-béni-soit-Il renonça à la mention de son propre nom, écrit dans la sainteté, et permit de l'effacer par l'eau, afin de rétablir la paix entre un homme et sa femme », alors qu'il ne s'agit là que d'individus – comme l'enseigne le *Midrach* de nos sages, de mémoire bénie, au sujet de la femme soupçonnée d'adultère¹ (CF. DEREKH ERETS, CHAP. CHALOM 1, 9) ; à plus forte raison, le Saint-béni-soit-Il approuvera que les tables soient brisées, et que les saintes lettres qui sont gravées sur elles s'envolent² au ciel, afin que soit sauvé tout le troupeau perdu, toute l'assemblée d'Israël, quoiqu'elle ait fauté.

Moïse notre maître n'est pas seul à avoir agi en fonction de l'ardente nécessité du sauvetage : son frère Aaron a fait de même. L'on connaît les explications données par les sages, quant à l'attitude d'Aaron, selon lesquelles il essaya de repousser au lendemain l'initiative du peuple, afin que la faute ne fût pas du tout commise ; ou celles d'après lesquelles Aaron craignit qu'on ne le tuât, et qu'un grand péché ne fût imputé au peuple d'Israël, qui eût tué un prêtre et un prophète. Mais nous croyons qu'une autre explication doit être avancée : Aaron le prêtre a précisément cru de son devoir de se tenir *parmi le*

1. Cf. Nb 5, 11-31.

2. Référence à *'Avoda Zara* 18a.



peuple et de ne point l'abandonner au moment de sa faute. C'est le rôle du Grand-Prêtre – qui porte en mémorial, sur son cœur et sur ses épaules, les noms des tribus d'Israël, afin de leur obtenir l'expiation quand il se rend dans le sanctuaire – que d'être toujours avec les enfants de son peuple, de même qu'eux sont toujours avec lui. Il n'a nullement le droit, ni la possibilité même, de se séparer d'eux, car à qui les abandonnerait-il ? Et s'il les délaissait, et restait sur son quant-à-soi, la crainte ne serait-elle pas plus grande qu'ils s'éloignent encore plus avant dans la voie de la faute ? Ne serait-il pas alors doublement difficile d'œuvrer de nouveau à leur rapprochement ?

Quant à la conception de la faute, Aaron n'avait certes nulle part avec ceux qui dansaient autour du veau d'or, à Dieu ne plaise. Mais afin de pouvoir les rapprocher du chemin de la vérité dans l'avenir, et afin de les protéger, Aaron choisit de ne pas abandonner le peuple, même lorsque celui-ci se livrait au mal, ce au point de participer à leur faute. En cela, il témoigna d'un esprit de sacrifice exceptionnel envers le peuple d'Israël, car il mit en danger toute sa personne : sa vie, son mérite devant son Créateur, et même son monde à venir.

DES PREMIÈRES AUX SECONDES TABLES

Il convient donc, à présent, d'examiner en quoi les secondes tables, qui succèdent à la terrible faute du veau d'or, diffèrent des premières, qui précédaient la faute. Certes, Dieu dit à Moïse : « Sculpte-toi deux tables de pierre, comme les premières ; et J'écrirai sur ces tables les paroles qui étaient sur les premières tables, que tu as brisées » (Ex 34, 1), ce qui laisse entendre que les mêmes paroles s'y trouvaient écrites. Malgré cela, les premières et les secondes tables ne sont pas semblables. Nous voyons ainsi, dans le *Midrach*, que le Saint-bénédiction-Il consola Moïse de la brisure des tables, en lui disant :

Ne t'afflige pas pour les premières tables (c'est-à-dire pour leur perte), car elles ne portaient que les dix commandements ; tandis que, s'agissant des secondes tables, Je t'offre que s'y joignent des lois (halakhot), une herméneutique (Midrach) et des récits et maximes (agadot).

(EX RABBA 46)





Il semble donc juste de dire que les premières tables, dont l'écriture se lisait des deux faces de la pierre¹, étaient remplies de la parole de l'Éternel, de manière telle qu'absolument tout y était déjà inscrit et prêt : une Torah scellée. Pour toute chose que les enfants d'Israël souhaitaient donc savoir, la *Chékhina* même pouvait parler du sein des tables, énonçant la loi. En cela, le peuple était voué à la passivité, à se contenter d'écouter et de recevoir, véritablement à la manière des anges, qui, dès lors qu'ils entendent la parole divine, vont remplir sans plus attendre la mission qui leur est confiée. D'un côté, il est vrai, il s'agit là d'une grandeur sublime, que d'être en tout temps prêt à recevoir la parole divine ; mais d'un autre côté, c'est aussi le désavantage de l'ange que de n'avoir pas de personnalité propre, et que les actes qu'il accomplit ne soient pas le fruit de sa propre détermination.

Et en effet, le peuple d'Israël parvint, au Mont Sinaï, à un niveau sublime, tel que l'exprime le verset :

Je dis : « Vous êtes des êtres divins » (Ps 82, 6).

Les Israélites dirent même : « En ce jour, nous avons vu que Dieu parle à l'homme, et que celui-ci reste en vie » (Dt 5, 21). Cependant, dès qu'ils se furent quelque peu éloignés du Sinaï et de sa puissance, et que Moïse ne fut plus avec eux, *ils se détournèrent vite du chemin*², car ils n'avaient plus d'appui auquel s'accrocher. Se tenir sur leurs propres jambes, ils n'y étaient pas encore habitués. Or lorsque les premières tables furent données à Moïse, elles le furent en adéquation avec la grandeur de la révélation sinaïtique, niveau auquel les enfants d'Israël ne pouvaient se maintenir constamment. De sorte que le peuple ne convenait pas à ces tables-là, et que la brisure était le seul destin qu'elles pussent connaître.

Les secondes tables, en revanche – celles que tailla Moïse lui-même – recelaient déjà en elles les récits et maximes, les lois, les élaborations midrachiques, et cela constituait un changement significatif. Car à côté de la chute qui réside dans le fait que les tables n'étaient plus écrites sur les deux faces de la pierre, c'est par elles que fut

1. Rachi sur Ex 32, 15.

2. Référence à Ex 32, 8.





confiée à Israël la possibilité d'œuvrer, de peser les différents aspects des problèmes juridiques et de trancher la *halakha*. De nouveaux instruments nous ont donc été fournis, des notions et des règles, qui constituent la clef de l'étude et du *Midrach*, et qui sont créatrices du grand œuvre de la Torah orale. Ainsi, Israël jouit d'horizons nouveaux, où son activité est requise en propre, avantage qui ne se trouvait pas dans les premières tables. C'est en vertu de cela que nos sages purent créer tout le processus menant aux six ordres de la *Michna*, au Talmud et au *Midrach*, et pérenniser, par cette œuvre propre, le don de la Torah – processus constant, dans toutes les générations et à jamais.







VAYAQHEL-PEQOUDÉ

(EX 35, 1 – 40, 38)

LA CONSTRUCTION DU TABERNACLE : PAR LE CŒUR ET PAR L'ÂME

L'un des faits les plus remarquables de notre *paracha* est que la participation d'Israël aux offrandes nécessaires à la construction du tabernacle était volontaire, pure générosité : « Toute personne de cœur généreux l'apportera, l'offrande à l'Éternel » (EX 35, 5) ; « Tout homme que son cœur y portait, et toute personne animée d'un esprit généreux, amena l'offrande de l'Éternel, pour l'œuvre de la tente d'assignation » (IBID. 21). L'esprit de bénévolat était si entraînant qu'une plainte se fit entendre : « Le peuple offre en grande quantité, plus que le travail ne le requiert », et Moïse fut contraint de faire circuler dans le camp cette annonce : « Hommes et femmes, qu'on n'exécute plus d'ouvrage pour la contribution du sanctuaire ». Alors seulement, les offrandes cessèrent d'affluer : « Le peuple cessa d'en apporter » (36, 5-6).

Effectivement, au contraire de ce qui est en usage dans le monde – selon quoi, pour toute mission, on définit un budget et l'on calcule le nécessaire avec exactitude – ici, le peuple s'est précisément abstenu de vérifier et de calculer : on voulut donner encore et encore, en fonction de ses forces et de son enthousiasme, et non en fonction des nécessités de la construction.

En regard de la spontanéité du peuple, les princes d'Israël agirent différemment. Rachi (AU VERSET 27) rapporte en effet :

Ainsi parlèrent les princes¹ : « Que le peuple offre ce qu'il offrira, nous compléterons ce qui manquera ». Quand il apparut que le peuple avait tout offert – comme il est dit : « Les matériaux suffirent » (36, 7) –, les princes dirent : « Que devons-nous faire ? » Ils apportèrent alors les pierres de choham².

(D'APRÈS NB RABBA 12, 16)

1. Les chefs de tribus.

2. Suivant les traductions, il pourrait s'agir de béryls, de chrysoprases, d'onyx, d'agates noires...



Commentant cette attitude, Rachi ajoute :

Parce qu'ils s'étaient montrés d'abord paresseux, une lettre fut ôtée à leur nom. Il est écrit : והנשיאם (véhanessiim, « et les princes », sans la lettre י/yod).

Certes, les princes ne commirent aucune mauvaise action ; mais la différence qui se révèle ici, entre eux et les gens du peuple, est significative : alors que tous les gens d'Israël s'abstinrent de faire le moindre calcul, et qu'ils ne voulurent pas limiter leurs dons à ce qui était précisément nécessaire, mais au contraire donner en constante abondance, les princes prirent seulement sur eux de combler les manques, suivant les nécessités de la construction, et non selon toutes leurs possibilités propres.

Il se peut que la Torah fasse allusion à cela, quand elle nous ordonne : « Tu aimeras l'Éternel *de tout ton cœur et de toute ton âme* » (Dt 6, 5). D'un côté, il est dit : « Tu sauras aujourd'hui et tu méditeras *en ton cœur...* » (IBID. 4, 39) ; l'homme doit méditer des pensées en son for intérieur, pénétrer la profondeur des choses autant qu'il y peut parvenir. Mais de l'autre, il est dit : « Tu aimeras l'Éternel... *de toute ton âme* » (6, 5) ; il faut mettre en action les forces intérieures et secrètes de l'âme, avec un enthousiasme qui dépasse l'intellect froid, et dans des recoins de l'âme que la pensée rationnelle ne maîtrise pas. Car ces forces-là, qui aspirent à l'infini, ne connaissent aucune limite.

Cette force de dévouement spirituel sans limite est celle qui se révéla lors de la ligature d'Isaac : force prodigieuse d'Abraham notre père. Car cet événement est tellement extrême – à telle enseigne que, si l'on s'en tient à la seule analyse intellectuelle, il paraît contredire non seulement la voie de la logique, mais tout l'esprit de la Torah – qu'il ne peut être accompli que par la puissance du *bekhol nafchékha* : de toute ton âme. Du point de vue de l'intellect froid, qu'exprime le *bekhol lévavekha* (de tout ton cœur¹), Abraham aurait pu objecter : « Hier, Tu m'as dit : "Car c'est en Isaac que sera perpétuée ta

1. L'auteur a une lecture originale du verset du *Chéma Israël* : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme... ». Le cœur est considéré ici comme le siège, non des sentiments, mais de la pensée – ce qui est après tout conforme à la théologie traditionnelle. Face à cela, le *néfech*, l'âme, est le lieu de sentiments et d'idéaux sans limite.



descendance¹ » ; aujourd'hui, tu me dis : "Là, tu l'élèveras en holocauste² !" » Mais telle est la nature de la force d'enthousiasme et de l'esprit de sacrifice, que de n'être en rien sujet aux objections, ni celles-là ni d'autres. Cette force entraîne toutes les facultés de l'homme – et toutes celles de la nation – dans les sentiers de la certitude et de la résolution, au-delà de tous les tourments du doute. Or cette force, nous avons l'obligation de l'associer à la construction du tabernacle, car ce n'est qu'avec l'expansion de l'âme que nous pourrions transcender les limites, et parvenir au cœur de la sainteté, dans le secret du sanctuaire.

Or dans l'œuvre du tabernacle, les deux forces se sont trouvées associées : la sagesse, d'une part, l'enthousiasme de l'autre. En Betsalel, fils d'Ouri, fils de Hour, de la tribu de Juda, a été placée la *sagesse du cœur* (*Hokhmat halev*) – consistant à comprendre en profondeur le secret de l'œuvre à accomplir, en chacun de ses aspects, par le souffle divin, la sagesse, le discernement et la connaissance – car ce sont des secrets ineffables que recèle l'œuvre du tabernacle. Mais Betsalel n'aurait évidemment pas pu pénétrer dans toutes les intentions profondes qui sous-tendent cette œuvre, si le peuple ne lui avait apporté, avec un prodigieux élan d'enthousiasme et la force de la générosité, tous les matériaux de l'ouvrage. C'est ainsi que se noue le lien unissant Betsalel au peuple ; au point que l'on peut dire que c'est tous ensemble qu'ils bâtirent le tabernacle de Dieu : d'une part Betsalel œuvrait par la profondeur de la sagesse, de l'autre le peuple apportait tout ce qui était nécessaire, par la force du dévouement et par la faculté de l'âme simple. Ainsi s'entrelacèrent les deux dimensions, « et le tabernacle fut unifié » (Ex 36, 13).

Mais en vérité, ce n'est pas seulement pour sa sagesse que Betsalel fut choisi ; car en lui aussi se trouve la force du don de soi. Ce n'est pas pour rien que la Torah insiste sur le fait qu'il descendait de Hour, lequel fut tué pour la sanctification du nom divin. Aussi était-il clair qu'il n'y avait pas en lui l'ombre d'une pensée impropre (cf. EX RABBA 48, 3). Et ce n'est pas pour rien que l'on insiste sur son appartenance

1. Gn 21, 12.

2. Ibid. 22, 2.





à la tribu de Juda, tribu de Na'hchon, fils d'Aminadav, qui sauta le premier dans les eaux de la mer Rouge, risquant sa vie en faveur du peuple tout entier (cf. SOTA 37A). Aussi Rachi explique-t-il, au nom des sages :

Betsalel fit [l'arche] (Ex 37, 1) : parce qu'il s'y dévoua plus que ne le firent les autres sages, l'œuvre est appelée d'après son nom.

Betsalel s'est donc distingué par la conjugaison rare de deux facultés : d'une part, la profondeur de la connaissance et de la sagesse, de l'autre, le don de soi et le formidable empressement à accomplir le commandement de l'Éternel. En cela, il fut comme une lanterne, éclairant chaque homme d'Israël, pour révéler ensemble la force de l'intellect associée à l'élévation de l'âme, afin que chacun participât selon ses facultés et ses intentions : aussi bien en pénétrant, par sa réflexion (« de tout cœur »), dans les profondeurs de l'œuvre du tabernacle, qu'en venant de toute son âme porter sa contribution, avec dévouement, animé d'une joie parfaite. Une fois que tout fut accompli, « Moïse vit tout l'ouvrage, et voici : on l'avait accompli comme l'avait ordonné l'Éternel, ainsi l'accomplirent-ils » (39, 43). Alors, Moïse les bénit en ces termes (comme le rapporte Rachi ad loc.) : « Que telle soit la divine volonté que la *Chékhina* repose sur l'œuvre de vos mains ; que l'agrément de l'Éternel notre Dieu soit sur nous. Et l'œuvre de nos mains, affermis-la pour nous, oui, l'œuvre de nos mains, affermis-la¹ ! »

UNITÉ, NON UNIFORMITÉ

Par treize fois, la Torah répète dans ces *parachiot* que l'œuvre du tabernacle, de ses ustensiles et des habits de la prêtrise, fut accomplie « comme l'avait ordonné l'Éternel à Moïse² » ; et trois autres fois,

1. Ps 90, 17 (ce psaume étant intitulé *Prière de Moïse, l'homme de Dieu*).

2. *כאשר ציוה ה' את משה* ; cette mention apparaît à chaque étape de la construction du tabernacle, de la fabrication des ustensiles, de la confection des habits de la prêtrise (note du Rav Shaoul David Botschko).





la Torah conclut que le tabernacle fut érigé, et qu'il était « conforme à tout ce qu'avait ordonné l'Éternel à Moïse¹ ».

De prime abord, il eût suffi que la Torah conclue en une fois, à la fin de l'entière construction, que celle-ci avait été faite selon tout ce que l'Éternel avait prescrit. Mais il nous faut bien comprendre qu'il existe, dans l'action (*'Assia*), quelque chose qui ne se trouve pas nécessairement dans le commandement qui l'ordonne ; et c'est cela qui oblige ici la répétition d'une formule exprimant, encore et toujours, la fidélité de l'exécution au commandement.

L'ordre d'accomplir la construction se rapporte au côté extérieur des choses. *Vous procéderez de telle manière et de telle autre*, enseigne l'Éternel aux enfants d'Israël, *et quand l'œuvre sera achevée, cette tente d'assignation sera propre à ce que J'y fasse reposer ma Présence (Chékhina)*. Bien entendu, quand ils entendirent cet ordre, les enfants d'Israël comprirent qu'il ne s'agissait pas d'une chose vide, qu'il n'était pas seulement question de bois, d'argent et d'or, mais que le moindre détail de la construction faisait allusion à des intentions secrètes, dans toute leur profondeur. Cependant, quand il s'agit de réaliser en pratique les pièces du sanctuaire, cette compréhension ne suffit plus. À présent, il est exigé des Israélites d'investir les forces de leur esprit – chacun selon les facultés qui lui sont particulières – dans la création d'une même œuvre merveilleuse, appelée tabernacle. Or si nous y avons réussi, cela signifie que ce n'est pas seulement sur le tabernacle et sur la tente d'assignation que la *Chékhina* était destinée à résider, mais sur l'œuvre de nos mains, et sur le peuple d'Israël tout entier, comme Dieu le déclare au début de son commandement : « Ils me feront un sanctuaire et Je résiderai au milieu d'eux » (Ex 25, 8).

Aussi la répétition de la formule « comme l'avait ordonné l'Éternel » est-elle indispensable : la réitération fait allusion au fait que chaque membre du peuple d'Israël avait contribué et agi dans la mesure de ses possibilités ; et le fait que l'expression soit identique, occurrence après occurrence, témoigne que tous les individus avaient orienté leur intention vers le même objet. Dès lors, on comprendra que

1. ככל אשר ציוה ה' את משה ; cette formule apparaît lorsque toute l'œuvre de construction est achevée (note du Rav Sh. D. Botschko).





l'édifice, fruit de l'industrie conjointe de tout Israël, n'était pas un simple assemblage de pièces hétérogènes, mais une œuvre harmonieuse, dont l'unité se perçoit en chacune de ses parties.

Même dans la construction d'une petite maison, qui requiert la participation de nombreuses personnes, il n'est pas du tout facile d'unir et de concentrer les idées de tous les bâtisseurs dans la même direction, car les pensées des hommes diffèrent les unes des autres, et leurs volontés ne s'accordent pas toujours. Or ici, le sanctuaire fut bâti par tous les enfants d'Israël, unis d'un même mouvement, tous rassemblés derrière Betsalel et écoutant sa voix. Cette force créative unifiée, cette unité dans l'action de soixante myriades de fils du peuple, tous concentrés comme un seul homme dans leur intention et dans leur ouvrage, de tout leur cœur et de toute leur âme, chacun faisant don de sa part, chacun offrant le meilleur de ses forces, c'est cela le secret du sanctuaire.

C'est ainsi que le sanctuaire fut construit par six cent mille bâtisseurs, avec leur formidable variété, les différences de caractère entre chacun et son prochain. La différence ne contrarie pas l'unité. Au contraire : chaque membre du peuple comprit fort bien qu'il avait lui-même besoin, véritablement, de l'apport de son prochain, et que le sanctuaire requérait précisément d'être construit par toute la gamme des facultés de l'entière assemblée.

Par là-même, on peut comprendre la cause de la destruction du Temple : la haine gratuite¹ (*sinat 'Hinam*). Car le sanctuaire n'existe pas seulement en tant qu'édifice de bois et de pierre, mais comme l'ensemble des pensées élevées qui y sont enfouies, et qui toutes, se rassemblent en une intention unitaire. Quand le sanctuaire se vide de la force unitaire, laquelle se dissipe à cause de la haine gratuite, alors la base même sur laquelle reposait l'édifice disparaît. Nous comprenons de là combien il nous faut raffermir les forces de l'unité, afin que soit reconstruit le sanctuaire, dans le refleurissement de nos jours, comme autrefois, en un temps proche.

1. 3 *Yoma* 9b.





SANCTUAIRE ET CHABBAT : SANCTIFICATION DE LA CRÉATION

« Six jours durant, on travaillera, mais le septième jour sera saint pour vous, Chabbat solennel dédié à l'Éternel » (Ex 35, 2). Rachi commente : « Le texte a fait précéder le commandement de construire le tabernacle de l'avertissement d'observer le Chabbat, pour nous apprendre que cette construction ne repousse pas le Chabbat¹. »

Plus d'une fois, dans la Torah, réapparaît cette juxtaposition entre sanctuaire et Chabbat : « Vous garderez mes Chabbats, et vous craindrez mon sanctuaire, Je suis l'Éternel » (Lv 19, 30 ; 26, 2). Cela nous montre combien ardemment les enfants d'Israël aspiraient à construire le sanctuaire : ils comprenaient évidemment la nécessité de chômer, le Chabbat, de tout travail profane, mais eurent du mal à comprendre pourquoi l'interdit du travail sabbatique ne serait pas repoussé par la construction du sanctuaire, qui tout entière est sainte.

Or nos sages, de mémoire bénie, apprennent que tout travail qui était de quelque importance quant à l'édification du sanctuaire, constitue un travail interdit le Chabbat ; car les trente-neuf travaux-principes, interdits le Chabbat, correspondent aux trente-neuf occurrences des mots *Avoda* (travail) ou *mélakha* (œuvre, ouvrage) dans les passages relatifs à la construction du tabernacle (cf. TALMUD DE JÉRUSALEM, CHABBAT 9, 2). Toutefois, il semble bien qu'il ne s'agisse là que d'un signe technique. Car, sur un plan plus profond, l'ordre est inverse : tout travail interdit le Chabbat est le travail même qui sert à la construction du sanctuaire. En effet, la création du monde précède l'œuvre du tabernacle : en six jours, l'Éternel fit les cieux et la terre, et le septième jour Il se reposa. C'est pourquoi quiconque sanctifie le septième jour s'associe à l'œuvre de la création. Durant les six jours de l'action, se révèle la force de création : création divine, primordiale, et création humaine qui la prolonge ; et cette création se condense dans les trente-neuf travaux-principes du tabernacle.

1. La *paracha Vayaqhel* commence par la *mitsva* du Chabbat ; ensuite seulement est racontée la construction du tabernacle.





Quand vient le Chabbat, tout l'ensemble de la création se sanctifie en vue de son dessein suprême.

Dans la *mitsva* de construire le tabernacle, se révèle donc profondément le message du Saint-béni-soit-Il aux enfants d'Israël : « J'ai créé le monde et ce qu'il renferme pour servir d'habitation à l'homme ; construisez-moi, vous aussi, une sorte de demeure, un monde miniature, où J'habiterai et ferai résider ma Présence : "Ils me feront un sanctuaire et Je résiderai au milieu d'eux" (Ex 25, 8). » Ainsi se referme le cycle de la création du monde : elle commence par la création céleste, se poursuit et se renouvelle par la création de main humaine. Par cela, les enfants d'Israël deviennent les associés de l'œuvre de la genèse, et *sanctifient* même l'œuvre de la création du monde, qui, dans ses prémices, relevait encore, en un sens, du profane.

« Prenez, mes enfants, chacun des trente-neuf travaux par lesquels J'ai créé le monde, dit en quelque sorte le Saint-béni-soit-Il, et élaborez avec eux un petit monde qui soit consacré à mon nom ; un monde sur lequel, par la force de votre création, résidera la sainteté. Et quand vous vous reposerez de cette construction, le septième jour – de même que Je me suis reposé de mon ouvrage après les six jours de la création – vous relierez ainsi, par vos actions, mon sanctuaire à mon monde, l'un étant fait en regard de l'autre. » Nous voyons donc que le fait de s'abstenir de ces travaux-créations, le jour de Chabbat, et de s'en abstenir y compris pour les besoins de la construction du sanctuaire, est l'expression même et le symbole de l'harmonie régnant entre l'œuvre de l'homme et celle du Ciel ; et cette abstention répond à un unique dessein : sanctifier l'œuvre de la création.

L'insistance de la Torah quant au lien unissant le Chabbat et le sanctuaire est nécessaire, afin de signaler un danger et d'éviter une grave erreur. Les enfants d'Israël pouvaient être tentés de penser que, grâce à la construction du Temple, ils s'étaient élevés au-delà des contingences terrestres – selon l'expression du verset « Je dis : vous êtes des êtres divins, vous tous des fils du Très-Haut » (Ps 82, 6) – et se voir semblables à des anges. Vient alors, afin de prévenir toute erreur, le commandement de cesser la construction pendant le





Chabbat. Car dans les cieux des cieux, en un monde où tout est sabbatique, le Chabbat n'a pas lieu de s'appliquer : c'est seulement au monde terrestre qu'il est donné. Le sanctuaire, en revanche, nous fut donné dans le but de sanctifier notre vie ici, précisément dans le monde de la matière ; nous ne sommes point détachés du monde terrestre, ni ne planons dans le séjour des anges, lesquels ne sont en rien assujettis au Chabbat.

De cette manière, nous comprendrons le récit que font nos sages de la confrontation qui eut lieu entre Moïse notre maître et les anges de service (*Chabbat* 89a). Moïse monta au ciel pour y recevoir la Torah, et les anges s'irritèrent : « Que fait parmi nous un être né d'une femme ? » Ils intriguèrent donc contre lui afin de lui soustraire la Torah. Moïse leur dit alors : « Qu'est-il écrit (dans cette Torah) ? "Souviens-toi du jour de Chabbat pour le sanctifier" (Ex 20, 8). Feriez-vous donc des travaux, que vous ayez besoin de vous reposer ? » Car s'il n'y a pas de travail, il n'y a pas non plus de repos. Révéler la sainteté de la création est donc spécialement à la portée de ceux qui bâtissent et agissent pendant les six jours de l'action. Aussi, eux seuls peuvent-ils compléter l'œuvre du Saint-béni-soit-Il en construisant son sanctuaire. Le sanctuaire, construit et orné précisément des productions de la matière physique, relie, comme une échelle, le ciel et la terre. Aussi, seul le Juif – propriétaire d'une parcelle de terre au pays d'Israël – est-il tenu de se rendre en pèlerinage au lieu que l'Éternel a choisi pour y faire résider sa Présence *par notre biais*, sur la portion de glèbe qui est ici même.







VAYIQRA

(LV 1, 1 – 5, 26)

L'INTENTION CACHÉE DANS LE RITUEL DES SACRIFICES

La partie principale du rituel sacrificiel ne se trouve pas dans le fait d'égorger l'animal (ce qui peut être valablement accompli par une personne étrangère à la prêtrise), mais dans l'aspersion du sang et dans la combustion des graisses consacrées (*'Hélev*) sur l'autel. « Le sang, c'est la vitalité » (*hadam hou hanéfech*, Dt 12, 23), ce qui laisse entendre que son aspersion sur la paroi de l'autel constitue l'offrande de la vitalité même de l'animal, tandis que le *'Hélev* symbolise sa force et son énergie, elles aussi apportées en offrande.

Les fautes de l'homme proviennent principalement de la séparation entre deux foyers d'attraction : d'un côté, l'homme peut être très proche de Dieu, dans les pensées de son cœur, en sa Torah, sa prière et son âme ; mais de l'autre, dans les choses relatives à son corps, il apparaît que « la supériorité de l'homme sur l'animal est néant », et qu'il est entraîné par ses tendances naturelles inférieures – à la manière d'un animal – sans avoir conscience du but que lui assigne la sainteté (*qedoucha*).

Cependant le devoir de l'homme est de relier son corps à son âme. Par conséquent, la partie naturelle et vitale de sa personne, elle aussi – et précisément elle –, doit être offerte par l'homme sur l'autel de l'Éternel. C'est donc aussi son propre sang et sa propre graisse qui s'élèvent à un haut degré, lorsque l'homme apporte en sacrifice le sang et la graisse de l'animal, parce que, dans ces strates primitives de l'existence, il n'y a pas de grande distance entre l'homme et l'animal. L'acte sacrificiel *rapproche* l'homme, porteur de l'offrande, du Saint-béni-soit-Il, qui se tourne vers son offrande. C'est de là que vient le mot générique *qorban*¹ (sacrifice).

Quant au sacrifice rémunérateur (*chelamim*) – appelé *sacrifice parfait, entier*² –, il est plus élevé encore : Rachi (SUR LV 3, 1) rapporte les

1. Le mot *qorban* est formé sur la racine קרב, *approcher*.

2. *Chalem*.



paroles de nos sages, de mémoire bénie : « [Il] est appelé *chelamim*, parce qu'il établit la paix (*chalom*¹) entre l'autel, les prêtres et celui qui offre ce sacrifice. » Car dans les domaines naturels eux-mêmes, qui paraissent très inférieurs – comme la consommation de viande –, l'homme s'élève en se rapprochant de Dieu, dès lors qu'il partage, pour ainsi dire, sa table avec le Saint-béni-soit-Il et avec les *cohanim* (prêtres) : « Les *cohanim* mangent, et celui qui offre le sacrifice obtient l'expiation » (CF. PESSA'HIM 59B). Lorsque l'homme sait faire régner la sainteté jusque sur sa table, et élève son alimentation à la dimension d'« offrande », il n'y a pas plus haute élévation.

Il y a encore un autre type de sacrifice : « Et si toute la communauté d'Israël faute par erreur, et que la chose soit méconnue de l'assemblée » (Lv 4, 13) – c'est-à-dire que le Sanhédrin² ait fait erreur dans son enseignement des lois³ –, alors toute la chair sacrificielle est brûlée à l'extérieur du camp, tandis que le *cohen* fait l'aspersion du sang sur le voile du sanctuaire. Car en un tel cas, le sacrifice n'a pas pour fonction d'expiation une faute commise sous la poussée d'un désir, ni de purifier d'une telle faute : il vient au titre de l'erreur commise dans l'interprétation de la parole toranique. Il n'est alors pas nécessaire d'élever la chair de l'animal sur l'autel⁴ ; mais dans la mesure où c'est la Torah elle-même qui, pour ainsi dire, a été atteinte par l'erreur de ceux qui sont chargés d'enseigner la loi, et où, d'une certaine façon, les « tables de la loi » ont été brisées, le prêtre a l'obligation d'asperger le sang face au voile, en regard des tables placées dans l'arche sainte, afin de nous purifier du défaut ayant affecté la perfection de la Torah.

LES SACRIFICES COMME SERVICE DE DIEU

Il est difficile de comprendre l'essence des sacrifices, et les commentateurs ont beaucoup hésité à cet égard. L'explication de Maïmonide est bien connue, selon laquelle les sacrifices viennent effacer

1. Les mots *chelamim* et *chalom* sont construits sur la même racine, שלם.
2. La plus haute institution judiciaire d'Israël.
3. Les sages enseignent que, dans ce verset, la formule « la communauté (*'éda*) d'Israël » fait spécialement référence au tribunal suprême d'Israël, le Sanhédrin.
4. Puisque, nous l'avons vu, la combustion de la viande et des graisses vise à élever l'animalité qui est en l'homme, et qui le pousse à commettre des fautes engageant son corps.



les traces de la prétendue divinité que les Égyptiens et les Chaldéens attribuaient aux ovins et aux bovins (GUIDE DES ÉGARÉS III 46). Mais cette explication est loin d'être facile à admettre, et Na'hmanide a même lancé contre elle qu'il s'agissait de « propos absurdes » (CF. COMMENTAIRE DE LV 1, 9). Il est parfaitement clair que Maïmonide lui-même ne pensait pas qu'il s'agit là de l'explication essentielle ou unique, puisque, à la fin de ses *Hilkhot mélakhim* (11, 1), il écrivait explicitement : « Le roi messie... (est destiné à) construire le sanctuaire... À son époque, seront rétablies toutes les lois, conformément à ce qu'elles étaient autrefois : on apportera des sacrifices, on observera les années de jachère et de jubilé, selon toutes les lois qui les gouvernent et qu'énonce la Torah. » Nous sommes donc obligés de conclure que l'explication donnée par Maïmonide dans le *Guide des égarés* a seulement pour rôle de fournir une compréhension simple, immédiatement accessible.

Or Chim'on Hatsadiq (Simon le juste) enseigne, dans les *Maximes des pères* (1, 2) : « Sur trois chose le monde tient : sur la Torah, sur le service (*Avoda*) et sur la bienfaisance. » Cela signifie qu'il existe dans l'homme trois facultés distinctes. Certes, par chacune des trois, l'homme a la possibilité de s'élever et de se rapprocher de son Créateur, mais son rôle est de les unir toutes afin de parvenir à la perfection, comme le suggère l'expression biblique : « le fil triplé ne se défait pas rapidement¹. » Ces trois facultés sont donc l'intellect (« la Torah »), la part émotive-sentimentale (ce qu'on vise par « le service »), et la faculté d'action et de réalisation (ce que désigne « la bienfaisance »).

La première de ces facultés, celle de la Torah, est une faculté intellectuelle : « Tu sauras en ce jour, et tu méditeras en ton cœur²... » L'homme a la capacité d'approfondir, en son esprit, le savoir toranique, d'en faire l'objet de sa recherche et de franchir les quarante-neuf portes de la sagesse, jusqu'à ce qu'il puisse méditer sur la vision du Char céleste (*ma'assé Merkava*³) ; car les hautes facultés de l'intellect sont proches de la prophétie (comme le dit Maïmonide).

1. Ec 4, 12.

2. Dt 4, 39.

3. Vision du char céleste, chapitre premier d'Ezéchiel.



Et cependant l'intellect et ses instruments sont limités. Au-delà des quarante-neuf portes de la sagesse – une fois parvenu à la cinquantième porte –, l'homme n'a plus la possibilité de passer, « car l'homme ne saurait me voir et vivre¹ ». Seul celui qui connaît les limites de ses possibilités pourra donc « entrer en paix et sortir en paix », sans accident, comme dans le fameux récit des quatre maîtres qui entrèrent dans le Pardès².

La deuxième faculté qui est placée en nous – et qui correspond au pilier de la *'Avoda*, c'est-à-dire du service des sacrifices – est celle des mystères. C'est une force qui ne saurait se mesurer ni se dénombrer, celle du sentiment, de l'émotion spirituelle. Cette faculté trouve sa source dans l'âme de l'homme, la *néchama*, qui est elle-même une part divine, émanant de l'en-haut ; et puisque la source de cette faculté est dans l'infini (*ein-sof*), il s'agit d'un jaillissement d'amour qui ne connaît nulle limite. « Toute l'âme louera Dieu » dit le psaume (150, 6), et nos sages, de mémoire bénie, enseignent dans le *Midrach* : « Cette âme-là voit mais n'est point visible, et le Saint-béni-soit-Il voit et n'est point visible. Vienne l'âme, qui voit et n'est point visible, et qu'elle loue le Saint-béni-soit-Il, qui voit et n'est point visible » (L^v RABBA 4, 8). C'est par cette force que s'élançait la nostalgie, et que chante la prière à en perdre le souffle : « Mon âme est dolente d'amour pour Toi. De grâce, ô Dieu, guéris-la, en lui montrant la douceur de ton éclat... Car combien aspire-t-il, ton fils bien-aimé, à voir la splendeur de ta puissance ! » (*Yedid néfesch*, poème chanté pour accueillir le Chabbat).

La troisième faculté est celle de l'action, par laquelle l'homme règle tous ses pas, tous ses actes, pour qu'ils suivent le chemin de la vérité. Ces trois forces ou facultés, prises ensemble, il y est fait allusion en un seul et même verset (D^t 6, 5) : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur... » – c'est la faculté intellectuelle, le *discernement du cœur*³ ; « de toute ton âme... » – c'est la faculté émotionnelle ; « et de toutes tes forces » – c'est la faculté d'action.

1. Ex 33, 20.

2. Le jardin de la connaissance secrète ; référence à *'Haguiga* 14b. Seul Rabbi Aqiba y entra et en sortit en paix.

3. *Binat halev*. Dans les sources classiques du judaïsme, le cœur est souvent représenté comme le siège de la sagesse, tandis que l'émotion réside dans l'âme.



À présent, nous pouvons mieux cerner la conception de Maïmonide, qui voyait le summum de la grandeur humaine dans sa seule faculté intellectuelle : il a donné au service des sacrifices un motif contraint – mais un motif appartenant au domaine de l'intellect froid – parce qu'il lui était difficile de trouver une explication relevant d'un autre domaine, du plan émotionnel, qui n'est pas rationnel, mais tout entier dans l'épanchement de l'âme, bien au-delà des limites du savoir.

De même que le propos du service sacrificiel est l'épanchement de l'âme, ainsi de la prière. « Nous offrirons des taureaux par nos lèvres » (Os 14, 3). La prière est le substitut des sacrifices, parce qu'elle appartient vraiment à la même catégorie, en tant que service sacré, et elle s'élanche du sein d'un grand amour :

« Si vous écoutez mes commandements, que Je vous prescrive en ce jour, d'aimer l'Éternel votre Dieu et de le servir de tout votre cœur... » (Dt 10, 12) – Quel est donc le service qui s'accomplit par le cœur ? C'est la prière¹.

(TA'ANIT 2A)

C'est pourquoi, par l'effet de l'enthousiasme, lorsque Rabbi Aqiba priaït solitairement, il commençait sa prière dans tel coin de la pièce et la terminait dans tel autre (BERAKHOT 31A).

Nous trouvons de cela une autre illustration dans la *Guémara* :

Rava vit Rav Hammouna qui s'étendait longuement dans sa prière. Il lui dit : « On délaisse la vie éternelle et l'on se consacre à la vie passagère² ! » Quant à lui (Rav Hammouna), il pensait : « Le temps de la prière séparément, le temps de la Torah séparément³ ».

(CHABBAT 10A)

1. Il est à remarquer que, dans ce *Midrach*, le cœur est plutôt conçu comme le siège des émotions. Mais malgré la variété des sources, l'important est l'idée : différentes instances, intellectuelles et émotionnelles, sont en l'homme.
2. La vie éternelle est celle qui s'acquiert par l'étude de la Torah, tandis que la prière répond aux besoins de la vie passagère, que sont la santé, la paix, la subsistance... (Rachi).
3. L'obligation d'étudier est suspendue pendant le temps de la prière. Par conséquent, le fait de prolonger sa prière n'est pas considéré comme un empiètement sur le temps de l'étude.





Nous avons lu un jour un commentaire, écrit par un grand maître, selon qui l'intention de Rava n'était pas d'exprimer des griefs contre le fait de consacrer un temps plus long à la prière. Simplement, quand il vit que Rav Hamnouna priait en épanchant à ce point son âme – et qu'il sortait, ce faisant, des limites du *monde* –, il craignit que, lorsqu'il étudierait la Torah avec un tel embrasement, il ne puisse distinguer la stricte vérité comme il convient¹. Rav Hamnouna lui répondit alors que la Torah et la prière sont choses séparées : pendant son étude de Torah, il usait de son intellect froid, tandis que durant la prière il agissait de toute la force de son être et de son âme.

Et cependant un équilibre est indispensable entre les forces de l'intellect, vouées à la Torah et à la recherche, et les forces émotionnelles, celles de la prière et du service sacré. Toujours le danger guette – car la fortune n'est pas éternelle –, que les facultés jaillissantes de l'âme ne puissent se stabiliser ni se réguler exactement, et qu'elles connaissent des ascensions et des chutes. Si le peuple s'enthousiasme aujourd'hui d'observer « la grande main² » que l'Éternel imposa sur l'Égypte³ – au point qu'« une simple servante vit sur la mer Rouge ce que même Ezéchiel fils de Bouzi ne vit pas⁴ » – il risque peu de temps après de s'abandonner à danser devant le veau d'or. C'est pourquoi le refrènement et l'équilibre propres à la faculté intellectuelle – force de la Torah – sont indispensables : cette faculté apprendra à l'homme quelle voie convient, une voie qui ne varie pas constamment selon les changements d'ambiance ou de circonstances, ni selon les fluctuations du sentiment ou de l'état d'esprit.

« De tout ton cœur et de toute ton âme » : la Torah et le service. Seule l'association des deux promet à l'homme tant la possibilité de s'élever vers les plus hauts sommets, que la stabilité, la possibilité

1. Cette lecture renouvelle entièrement la compréhension de l'objection de Rava. Ce n'est plus : « Ainsi donc, tu délaisses la vie éternelle pour te consacrer à la vie passagère ! », mais : « Il ne faut pas s'attacher exclusivement à la vie éternelle, mais s'attacher à comprendre la vie terrestre, afin de trancher le droit conformément à la Torah, qui la régit ».

2. C'est-à-dire la grande puissance.

3. Ex 14, 31.

4. *Mékhilta* ; cf. Rachi sur Ex 15, 2.





de se tenir en garde, afin de ne pas se fourvoyer¹. « Qui *montera* sur la montagne de l'Éternel, et qui *se tiendra* dans le lieu de son sanctuaire ? » (Ps 24, 3) : telles sont les deux dimensions d'ascension et d'assiduité, d'intellect et d'émotion mêlés, deux facultés de l'homme marchant dans la voie de la vérité, vers sa perfection.

1. L'auteur dit littéralement : « afin de ne pas tomber *dans le filet de l'oiseleur* », selon l'expression de Ps 91, 3.







TSAV

(Lv 6, 1 – 8, 36)

CECI EST LA LOI DE L'HOLocauste

« Ceci est la loi de l'holocauste » (*zot torat ha-'ola*) (Lv 6, 2). Nous lisons dans le *Midrach Tan'houma* sur notre *paracha* (CHAPITRE 14) :

Quiconque récite la loi de la 'ola (holocauste) c'est comme s'il offrait une 'ola et l'apportait devant le Saint-béni-soit-Il.

Certes, il semble bien que la *'ola*, plus que tout autre sacrifice, ait pour objet principal le fait même d'en étudier **la loi**, et que l'expression *torat¹ ha'ola* (loi de l'holocauste) s'entende d'abord dans l'ordre de la pensée. Nos sages, de mémoire bénie, disent ainsi que le sacrifice de *'ola* expie les atteintes subies par la pensée, le for intérieur. Voici ce que le *Yalqout Chim'oni*, sur notre *paracha* (479), rapporte au nom de Rabbi Chimon bar Yo'hai :

La 'ola a pour seul objet d'expié les pensées du cœur. Rabbi Lévi a dit : « C'est un verset explicite qui le montre : "Et la 'ola pour votre esprit"² (Ez 20, 32). De qui l'apprend-on ? Des fils de Job, comme il est dit : "[Job] se levait de grand matin, offrait des holocaustes selon leur nombre à tous, car Job se disait : peut-être mes fils ont-ils fauté et béni³ Dieu en leur cœur ?" C'est à ce propos qu'il est dit : La 'ola a pour seul objet d'expié les pensées du cœur. »

Ces deux notions, *torat ha'ola* (loi de l'holocauste, à distinguer de l'acte, *ma'assé*) et *hirhour halev* (pensée du cœur, c'est-à-dire entretenue en son for intérieur) ne font qu'un, car le sacrifice de *'ola* a le pouvoir d'expié les secrets cachés dans les replis d'une pensée qui

1. État construit du mot *torah* (loi, enseignement).

2. Cette lecture midrachique joue sur le double sens du mot *'ola* : *montée* et *holocauste*. (Ces deux sens sont liés, puisque la *'ola* est le sacrifice qui *monte* entièrement sur l'autel.) **והעולה על-רוחכם**, « et *ce qui monte* (c'est-à-dire *ce qui vient*) à votre esprit » devient : « et *l'holocauste* [apporte l'expiation] à votre esprit ».

3. Le verset s'exprime ici par antiphrase : la crainte de Job est que ses fils n'aient émis une *malédiction* en pensée.



n'est point pure. À la différence de la *'ola*, les autres sacrifices sont davantage liés à la vie active et aux défauts qui l'entachent, lesquels requièrent expiation et réparation.

Ainsi, par exemple, du sacrifice de *chelamim* (rémunératoire), qui établit la paix¹ entre tous, et qui revient à chacun de ces trois destinataires : l'autel, où sont fumées les graisses (*'Hélev*) de l'animal en l'honneur de Dieu ; les prêtres, qui reçoivent leur part ; et celui qui offre l'animal, et en consomme la majorité de la viande. Par cette association s'exprime le rôle essentiel de l'homme : connaître Dieu – s'unir à Lui – en toutes ses voies, et sanctifier même les actes du quotidien, comme la consommation de viande, qui se fait en quelque sorte dans une commune compagnie avec le Saint-béni-soit-Il et ses prêtres. Ainsi des sacrifices de *'Hatat* (expiatoire) et d'*acham* (délitueux) : les *cohanim* mangent, tandis que le propriétaire de la bête reçoit l'expiation. Celui qui apporte l'oblation a donc le sentiment véridique et naturel de partager son sacrifice avec les *cohanim*.

Face aux « sacrifices de l'acte », auxquels l'offrant a part, et dont il jouit véritablement, celui qui offre un holocauste (*'ola*) n'a pas la moindre jouissance véritable : rien ne lui reste de concret, car tout est consumé. Cela rejoint ce que nous disions : tout le propos du sacrifice de *'ola* est, dès l'abord, d'apporter l'expiation à la pensée même, dans son abstraction ; il est donc nécessaire que, en fin de compte aussi, ce sacrifice monte tout entier au Ciel, en odeur agréable à l'Éternel, sans qu'il en reste rien dans le monde de l'action et de la matière.

Or cet enseignement convient bien à celui qui l'a délivré : Rabbi Chimon bar Yo'haï, de qui nous apprenons que la fonction de la *'ola* est de faire expiation pour les pensées du cœur. Cet immense Tanna², qui vivait dans une sainte ascèse, était en effet le plus qualifié pour nous enseigner combien grande est la pureté de la pensée, et comment en réparer toute atteinte en offrant un animal en holocauste. Et de même qu'est parfait le sacrifice qui monte intégralement sur

1. Le nom *chelamim* est formé sur la racine שלם, qui exprime la perfection, la complétude, comme *chalom*, la paix ; cf. ci-dessus, premier commentaire de la *paracha Vayiqra*.

2. Maître de la *Michna*.



l'autel, de même la perfection est-elle requise de celui qui l'apporte : l'oblation de la *'ola* ne servira qu'à condition qu'il purifie sa pensée de toute trace d'immondice, qu'il règle ses actes de façon qu'en lui l'extérieur soit le reflet vrai de l'intérieur, et que son comportement ne révèle pas même une pointe d'orgueil. Alors cet homme sera comparable à son sacrifice : entièrement voué à l'Éternel. *Telle est la loi de l'holocauste.*







CHEMINI

(Lv 9, 1 – 11, 47)

LA FAUTE DE NADAV ET D'AVIHOU

« Ils apportèrent devant l'Éternel un feu étranger, qu'Il ne leur avait pas commandé » (Lv 10, 1). L'homme de haute stature doit faire face à des épreuves et à des défis bien plus difficiles que ceux qui se dressent devant l'homme simple. Cette différence est particulièrement sensible quand on se tient sur le lieu même de la sainteté, car c'est précisément là que guette le danger d'une erreur. La limite séparant le bon, le souhaitable d'un côté, et l'impropre, le disqualifié de l'autre, parfois ne se voit guère : elle est de l'épaisseur d'un cheveu. Une chose que les gens considèrent comme une *mitsva* majeure risque, en fin de compte, d'apparaître comme une grande erreur.

Maïmonide, dans son *Traité des huit chapitres* (CHAP. 6) se demande lequel est le plus grand, de celui qui surmonte son penchant au mal ou de celui dont la vertu est telle qu'il est inaccessible à ce penchant.

Il conclut que, lorsqu'il s'agit de *mitsvot* rationnelles – celles qu'il eût convenu d'écrire, même si elles ne nous avaient pas été ordonnées –, comme l'interdit du meurtre ou celui du vol, l'homme qui n'éprouve aucun mauvais désir est plus grand que celui qui domine son penchant au mal. Car un homme qui désirerait commettre de telles transgressions, il n'est pas douteux que son esprit souffre d'un défaut. Cependant, quand il est question des '*Houqim*'¹ de la Torah, comme l'interdit de mélanger la viande et le lait ou les autres interdits alimentaires, l'homme le plus élevé est celui qui, en soi, aurait le désir de la faute, mais qui surmonte ce penchant pour la seule raison que Dieu ordonne, dans notre Torah, de s'en abstenir ; tandis que l'homme naturellement vertueux fait régner l'ordre divin sur ses tendances, et c'est ainsi qu'il surmonte son penchant.

Toutefois, à notre humble avis, il y a lieu d'ajouter que l'homme qui s'est élevé au point de ne plus désirer en rien la faute, et qui, tout

1. *Hoq*, plur. '*Houqim* : loi divine dont le motif n'est pas connu, qui ne semble pas pouvoir être rationnellement expliquée.





entier, aspire seulement au bien, non seulement dans le domaine qui va de soi, que forment les *mitsvot rationnelles* (suivant l'expression de Maïmonide), mais dans tout l'ensemble de l'existence et des facultés de l'âme, celui-là est l'homme parfait.

Car un tel homme s'est purifié dans tout son être, au point que, de lui-même, il comprend et discerne *l'ensemble de la Torah* – puisque, en ses différentes parties, celle-ci émane entièrement d'une seule source. Ainsi d'Abraham notre père, qui, nous disent nos sages, accomplit toute la Torah, « même la loi de jonction des repas¹, comme il est dit : “mes *torot*”² (GN 26, 5) : l'une est la Torah écrite, l'autre est la Torah orale » (YOMA 28B).

Il n'y a donc pas de limites à la compréhension de la volonté divine : l'homme peut, s'élevant à des hauteurs insondables, en intégrer, dans l'entendement de son esprit et sans qu'aucune contrainte ne soit nécessaire, jusqu'aux moindres détails, lesquels, de prime abord seulement, ne sont guère compréhensibles et semblent n'avoir point de raison. Il parviendra ainsi au degré suprême auquel il soit possible de s'élever, en orientant toutes ses forces, ses pensées et ses aspirations vers la vérité du Saint-béni-soit-Il.

Or c'est justement d'un tel homme d'envergure qu'est exigée une extraordinaire *modestie*. Le prophète lui-même, qui a purifié son esprit de tout intérêt étranger et de tout phénomène adventice – ce qui le rend apte à recevoir la parole divine –, ne prophétisera, en fin de compte, que si Dieu le veut. C'est en ces termes que Maïmonide l'exprime : « Nous croyons possible que l'homme digne de prophétiser, parce qu'il s'y est préparé, ne prophétise finalement point, car telle est la volonté de Dieu » (GUIDE DES ÉGARÉS II 32).

1. *érouv tavchilin* : quand un jour de fête chômée (Yom tov) est immédiatement suivi d'un Chabbat, il est interdit de cuisiner, pendant la fête, pour les besoins du Chabbat. Mais si, la veille de la fête, on fait une « jonction des repas » en réservant un pain et un plat que l'on destine au Chabbat, et sur lesquels on récite une bénédiction, il devient permis de cuisiner, le Yom tov, pour le Chabbat. Or ce dispositif n'apparaît pas dans la Torah écrite : il a été enseigné par les sages.
2. Pluriel de Torah. Le verset dit d'Abraham : « Parce qu'il a écouté ma voix, gardé mon observance, mes commandements, mes lois et mes enseignements (*torot*). » Les sages interprètent le mot *torot* comme se rapportant spécialement à la Torah en tant que corpus législatif. Ils s'interrogent à présent sur la formulation plurielle.





Considère le cas de Rabbi Aqiba, qui entra dans le Pardès¹ en paix, et en sortit en paix. Cette faculté venait de son humilité. Quand on lui demandait : « D'où tires-tu cet enseignement ? », il répondait : « C'est une règle que Moïse reçut au Sinai » (*halakha lé-Moché mi-Sinai*). Cela signifie que, dans le cas même où un homme comprend à fond une chose par l'effet de son intellect – dût-il franchir les cinquante portes de la sagesse, voire être prophète – il ne doit pas attribuer cela à sa propre valeur : il dissimulera son individualité, son intellect, et invoquera seulement une illumination *divine*. Il y a dans l'accueil d'une telle illumination un puissant avantage sur l'entendement atteint par l'intellect, avantage semblable à celui de la lumière sur l'obscurité. Car alors la lumière brille par l'effet de l'union avec le Très-haut, d'une imprégnation directe de l'influx divin, du flot de ses délices.

Il ne fait pas de doute que Nadav et Avihou se situaient au niveau des prophètes. Quand ils montèrent au Mont Sinai avec Moïse, le verset dit à leur propos : « Et sur les élites d'entre les enfants d'Israël, Il ne porta pas la main ; ils contemplèrent la divinité, mangèrent et burent » (Ex 24, 11). Cela signifie qu'ils perçurent la sagesse divine d'une manière extrêmement élevée, quoique de façon naturelle et simple, véritablement comme un homme mange et boit (cf. ONQELOS AD LOC.).

Voici, à ce propos, les paroles de Maïmonide dans le *Guide des égarés* (CHAP. CIT.) :

Cependant, lors de la révélation du Sinai, bien que tous, par l'effet du miracle, vissent le grand feu et entendissent les sons redoutables et effrayants, seul parvenait au degré de prophétie celui qui en était digne... N'est-il pas écrit : « Monte vers l'Éternel, toi et Aaron, Nadav et Avihou » (Ex 24, 1) ? À lui (Moïse), la parole s'appliquait au plus haut degré... Aaron en-dessous de lui ; Nadav et Avihou en-dessous d'Aaron, les soixante-dix anciens en-dessous de Nadav et d'Avihou, et les autres personnes en-dessous de ceux-là, chacun selon son degré de perfection...

1. Le Jardin de la connaissance mystique. Cf. ci-dessus, premier commentaire de la *paracha Vaéra*, et second commentaire de la *paracha Vayiqra*.





Cependant, l'échec que Nadav et Avihou connurent tous deux provenait précisément de leur grandeur. Car ils ne réussirent pas à s'amoindrir, par une nécessaire modestie ; c'est ainsi qu'ils tombèrent et furent frappés. Ils pensaient que, même au cours d'un événement d'une importance aussi grande que l'inauguration de l'autel, la plus grande élévation serait justement atteinte s'ils parvenaient eux-mêmes, par leurs seules forces propres, à tous les plus hauts degrés. Là, exactement, résidait leur erreur ; car le feu qu'ils décidèrent d'offrir de leur propre mouvement était un feu nécessairement étranger, puisqu'il ne descendait pas du Ciel.

C'est en ce jour sublime qu'il leur fallait spécialement faire preuve de modestie, et demander exclusivement une illumination, une orientation divine, à la suite de laquelle ils eussent cheminé avec soumission, faisant découler de sa seule force leur action, effaçant entièrement leur personne, leur individualité – comme une flamme en plein midi¹ –, devant la puissance de la *Chékhina* se révélant. Parce qu'ils n'ont pas fait cela, qu'ils ne réduisirent pas leur propre forme et imaginèrent que tout dépendait de leur feu inférieur, de leurs moyens propres et de leur personnalité même, le feu supérieur descendit, de par l'Éternel, et les consuma.

1. *Houlin* 60b.





TAZRIA'

(LV 12, 1 –13, 59)

LE SACRIFICE DE LA FEMME ACCOUCHÉE : UNE OFFRANDE PARTICULIÈRE

Après l'achèvement des jours de purification que doit observer la femme accouchée, c'est pour elle une *mitsva* que d'apporter son sacrifice : un agneau d'un an comme holocauste (*'ola*), une colombe ou une tourterelle comme expiatoire (*'Hatat*). Si elle n'a pas les moyens d'acheter un agneau, la Torah prescrit : « Elle prendra deux tourterelles ou deux colombes, l'une comme holocauste, l'autre comme expiatoire » (CHAP. 12, VERSETS 6 ET 8).

De prime abord, cela semble difficile à comprendre, et même étrange : pourquoi est-ce précisément ici, dans le cas de l'accouchée, que la Torah fait précéder l'holocauste, puis suivre l'expiatoire, alors que dans tous les autres cas où l'homme doit apporter un couple d'oiseaux en sacrifice, le texte cite l'expiatoire en premier lieu, puis l'holocauste ?

La différence nous paraît résider dans le fait que toutes les autres personnes obligées d'offrir un sacrifice l'apportent afin d'expier leur *faute*, ou de réparer un *défait* réel, dont elles sont responsables. Aussi est-il évident que, avant toute chose, il leur revient de se « détourner du mal » (*sour méra'*), en apportant l'expiatoire – afin de ne pas être comparable à celui qui s'immergerait dans un bain rituel, un insecte impur à la main – ; ensuite seulement, ils peuvent apporter leur holocauste, correspondant au degré de « fais le bien » (*va'assé tov*)¹. L'accouchée, en revanche, n'a accompli que le bien, en mettant au monde son fils ou sa fille ; et s'il y a un défaut requérant réparation, c'est seulement au titre de la faute originelle, et de l'empreinte même donnée à la Création.

Ce que vise le sacrifice de l'accouchée, c'est donc l'avenir : préparer et purifier le chemin de vie du nouveau-né. Ici, l'ordre des choses est inversé : il faut d'abord purifier l'esprit et la pensée, de manière que

1. Ps 34, 15 : « Écarte-toi du mal et fais le bien, recherche la paix et la poursuis ».



l'enfant puisse, en grandissant, prendre connaissance de ce qu'est la faute, par son étude de la Torah – tel est le propos du sacrifice de *'ola* ; seulement après, à la pure lumière de la pensée, l'homme pourra se mesurer au monde de l'action, et amender toutes ses imperfections – c'est là le propos du sacrifice de *'Hatat*.

Certes, nos sages, de mémoire bénie, expliquent qu'en pratique l'oblation de l'expiatoire précède celle de l'holocauste, pour le sacrifice de l'accouchée également, comme l'enseigne Rachi (SUR LE VERSSET 8, ET CONFORMÉMENT AUX PAROLES DE LA GUÉMARA ZEVA'HIM 90A) : « L'une comme holocauste, l'autre comme expiatoire » : le texte n'a placé l'holocauste en premier qu'à l'égard de *sa lecture* ; mais l'oblation de l'expiatoire précède celle de l'holocauste. »

L'expression *lé-miqraah* (« pour sa lecture »), telle que l'entend Rachi, vise l'obligation¹ de lire en premier lieu, dans le texte toranique, le commandement de l'holocauste ; mais quant à l'exécution, c'est celle de l'expiatoire qui précède. (Mais selon Rav 'Haïm, l'un des maîtres tossaphistes, l'explication est autre : il s'agit de savoir ce que l'on « consacre en premier : le prêtre sanctifiera la *'ola* avant le *'Hatat*, mais quant à l'oblation, c'est celle du *'Hatat* qui précède ».)

En tout état de cause, *lé-miqraah* vise véritablement le domaine de la pensée ; or sur ce plan, le sacrifice de *'ola* – qui purifie les pensées du cœur – a préséance, et la *'ola* réside d'abord dans l'ordre de la pensée² ; tandis que, sur le plan de l'action – par l'accomplissement de l'acte dernier³ –, c'est le *'Hatat* qui précède.

1. Pour le prêtre (*cohen*) qui procède à l'oblation. Celui-ci lisait la section de la Torah relative à tel sacrifice avant d'y procéder.

2. Cf. ci-dessus, commentaire de la *paracha Tsav*.

3. *Sof ma'assé* (l'action dernière) par opposition à *ma'hachava te'hila* (la pensée initiale) ; référence au poème *Lekha Dodi*.



MÉTSORA'

(LV 14, 1 –15, 33)

L'IMPURETÉ DE LA *NIDA* ET SA PURIFICATION – SAINTETÉ DU COUPLE

L'impureté de la femme *nida*¹, dont notre *paracha* nous prescrit de nous tenir à l'écart – entre autres lois relatives aux impuretés émanant du corps de l'homme – est le seul cas d'impureté qui se produise par l'effet même de la nature. À la différence d'autres impuretés, qui proviennent de la maladie ou de quelque défaut, toute femme qui n'est pas enceinte contractera l'impureté de *nida*, mensuellement, par ses périodes régulières.

Et certes, un statut particulier s'applique à l'impureté de *nida*. L'implication pratique de toutes les autres impuretés – celles qui proviennent du corps de l'homme, et celle qui s'attache à la mort, au contact d'un reptile ou d'un cadavre d'animal – réside dans l'interdiction faite à celui qui l'a contractée de consommer des saintetés (*godachim*), et dans l'interdiction d'entrer dans le sanctuaire (ainsi que dans les périmètres sacrés qui l'entourent). Depuis que le Temple est détruit, et jusqu'à sa reconstruction, ces lois de l'impureté ont perdu la majorité de leurs implications pratiques.

L'impureté de *nida* est la seule qui excipe à cette généralité² ; car du fait même de la nature, c'est près de la moitié du mois qu'un homme marié se tient à l'écart du contact physique de son épouse, en raison de cette impureté (et compte tenu de l'ajout des jours d'interdiction décrétés par les sages).

Il nous faut donc comprendre la pensée de la Torah : la cohabitation charnelle de l'homme avec sa femme, l'union qui les lie, est véritablement semblable à l'entrée dans le sanctuaire. Cette conception de la sainteté est très éloignée de celle – répandue parmi les Chrétiens – d'après laquelle le coït est chose abhorrée. Au contraire, le judaïsme y voit une chose sainte, qui oblige à une préparation et à

1. Isolée par son flux.

2. D'après laquelle l'impureté n'a que peu d'implications pratiques de nos jours.



une purification particulières. Aussi, quand une femme est isolée par son flux, il lui est interdit d'entrer dans son propre sanctuaire, c'est-à-dire de s'unir à son époux ; et à lui-même, il est interdit d'approcher sa propre compagne, à lui consacrée.

C'est aussi ce qu'enseigne l'*Iguéret Haqodech (Lettre sur la sainteté)*, attribuée à Na'hmanide :

*Sache... que cette union (de l'homme avec sa femme) est une chose sainte et propre, quand elle a lieu comme il convient, au moment convenable et avec l'intention convenable. Que l'homme se garde de penser que, dans l'union convenable, il y ait quelque honte ou laideur, à Dieu ne plaise. Car l'union est appelée connaissance (yedi'a)... comme il est dit : « Elkana connut Hanna sa femme » (I SAM 1, 19). Si une grande sainteté ne résidait en cela, on n'appellerait point l'union **connaissance**.*

L'immersion de la femme au bain rituel (*miqvé*), au temps de sa purification, lorsqu'elle se sanctifie, quittant son impureté et revenant à son époux, est donc semblable à l'immersion exigée pour se rendre au sanctuaire. Car l'union de l'homme à la sainteté dans le sanctuaire est semblable à la sainte union de l'homme à sa femme ; et la Torah y voit une manifestation de sainteté suprême.

Cependant, il nous faut encore comprendre quelle est la source intérieure de l'impureté de *nida* ; pour cela, il semble nécessaire de nous interroger sur la source du saignement mensuel.

Chaque mois, en effet, débute le cycle ovulatoire dans l'utérus de la femme. Celle-ci est alors prête à recevoir la semence de l'homme. Si le contact charnel se produit à ce moment particulier et adéquat, et que la semence de l'homme soit intégrée, fécondant l'ovule féminin, un embryon commence à se constituer : c'est le début d'une vie nouvelle. Par contre, s'il n'y a pas de contact charnel pendant cette période, et que la rencontre fécondante entre la semence de l'homme et l'ovule de la femme n'ait pas lieu, l'ovule est repoussé – avec son substrat tissulaire – des parois de l'utérus, et c'est sa sortie du corps qui entraîne le saignement durant quelques jours.



Le saignement est donc le signe de la mort d'un potentiel vital, lequel se fût tenu prêt à créer un être humain si seulement la semence du père eût rencontré l'ovule de la mère dans la cavité utérine, dans la période d'ovulation.

Le contact charnel entre l'homme et sa femme est supposé exprimer la vitalité, la germination, la création, et non la mort et la fanure. C'est ainsi que le judaïsme voit la vie matrimoniale : une vie de création et de construction, une vie d'amour, une vie de sainteté. Aussi la Torah dit-elle qu'il ne convient pas que subsiste un contact charnel entre l'homme et sa femme, au moment et au lieu où l'ovule féminin passe de la vie à la mort, puis disparaît. Il faut donc patienter, attendre le renouvellement de la vie le mois suivant.

Ces notions peuvent aussi nous aider à comprendre pourquoi les femmes sont dispensées des *mitsvot* « positives¹ » conditionnées par le temps. Aux hommes ont été données de très nombreuses *mitsvot* qui accompagnent le déroulement du temps, afin de sanctifier ce dernier ; car la vie, quand elle est dotée d'un processus, d'un développement temporel rythmé par des fêtes périodiques, lesquelles sont caractérisées par des *mitsvot* de la Torah, est une vie qui s'intègre à la création du monde, et la prolonge. La femme, quant à elle, pour exprimer son lien et son insertion dans le déroulement du temps, n'a point besoin d'actes extérieurs ni de *mitsvot* particulières. Elle embrasse au tréfonds de son corps, par sa nature même, le secret sublime du temps – « elle comptera sept jours, puis elle sera pure » (15, 28). Par ce compte, elle sanctifie le temps et ses solennités en elle-même, dans son corps, au rythme du renouvellement cyclique inscrit dans la création, comme se renouvellent la lune et la sanctification des mois

1. *Mitsvot 'Assé* : commandements de faire, par opposition aux *mitsvot lo ta'assé*, commandements de ne pas faire ou interdits.







A'HARÉ MOT

(Lv 16, 1 –18, 30)

Le service de *Yom Kippour*

LE RÔLE DU PROPITIATOIRE

L'Éternel dit à Moïse : "Parle à Aaron ton frère : qu'il ne vienne pas en tout temps dans le sanctuaire, au-delà du voile, face au propitiatoire qui est sur l'arche, afin qu'il ne meure pas.

(Lv 16, 2)

À plusieurs reprises, le texte insiste sur le rôle du propitiatoire (la *kaporet*)¹, bien que l'on ne comprenne pas toujours à quoi tient son importance particulière. Dans la *paracha Térouma* également, le propitiatoire est cité de nombreuses fois :

Tu feras deux chérubins d'or, c'est d'une seule pièce que tu les feras, depuis les deux extrémités du propitiatoire. [...] C'est du propitiatoire même que vous ferez les chérubins, à ses deux extrémités. [...] Et les chérubins étendront leurs ailes vers le haut, couvrant de leurs ailes le propitiatoire. [...] c'est vers le propitiatoire que sera tournée la face des chérubins. [...] Là, Je t'apparaîtrai, et Je te parlerai de dessus le propitiatoire, entre les deux chérubins.

(Ex 25, 18-22)

Cependant, l'intention paraît assez claire ; car le propitiatoire recouvre l'arche d'alliance où sont déposés les tables de la loi et le rouleau de la Torah – et c'est hermétiquement qu'il la recouvre – ; cela pour nous apprendre que toute la Torah fut donnée scellée, et qu'aucune modification n'y sera jamais apportée. Le Saint-béni-soit-Il, Lui-même, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne saurait modifier la Torah, comme nous l'apprend le Talmud (TRAITÉ BABA METSIA 59B). Lorsque, en effet, Rabbi Eliézer se leva et dit : « Si la *halakha* (la règle) est conforme à mon avis, que du Ciel on le montre ! », et quoiqu'une voix céleste (*bat qol*) se fît entendre, qui appuya son avis – « Qu'avez-vous à redire aux propos de Rabbi Eliézer, alors que la

1. Le mot *kaporet* désigne le couvercle d'or qui recouvre l'arche sainte (*aron*). La racine *כ.פ.ר.* comporte à la fois l'idée de couverture et d'expiation (comme le mot *Kippour*).



halakha suit toujours son avis ? » –, Rabbi Yehochoua refusa cette preuve du ciel. Il se dressa fermement et déclara : « Elle (la Torah) n'est pas au ciel ! » (Dt 30, 12). Comme l'explique Rabbi Yirmeya : « Car la Torah fut déjà donnée au Mont Sinäi. »

À la fin du Pentateuque, la Torah elle-même témoigne de ce que rien ne peut lui être ajouté qui n'ait été transmis par Moïse. Il est dit en effet : « Et il ne parut plus, en Israël, de prophète semblable à Moïse » (Dt 34, 10). De même, à la fin de la prophétie de Malachie, dernier des prophètes bibliques : « Souvenez-vous de la Torah de Moïse mon serviteur » (MA 3, 22)¹.

Tel est donc le contenu dont le propitiatoire constitue le symbole et l'expression : le recouvrement total, qui représente le scellement et la permanence dans les siècles des siècles. Le jour de *Kippour*, les prêtres (*cohanim*) doivent asperger le sang des sacrifices « sur le propitiatoire et devant le propitiatoire », afin d'expier les écarts possibles commis envers la parole de Dieu – la *halakha* –, ce en contradiction avec l'éternité, la permanence (*nétsa'h*) que symbolise le propitiatoire. Or c'est précisément sur le socle de ce propitiatoire que se tiennent les deux chérubins, entre lesquels se fait entendre à Moïse la parole divine, laquelle se renouvelle constamment, à l'intérieur du cadre et sur la base de notre Torah éternelle, que n'affectera jamais aucun changement².

C'est aussi le sens de la remontrance adressée par Samuel au roi Saül, quand celui-ci voulut alléger et modifier la loi applicable aux Amalécites, passant à leur égard d'une attitude de rigueur à la miséricorde (approche qu'adoptèrent, par la suite, les Chrétiens), et apportant ce faisant une modification substantielle à la Torah éternelle. Alors, le prophète lui fit savoir que son titre de royauté était déchiré, ajoutant : « Celui qui est l'éternité d'Israël (*nétsa'h Israël*) ne ment point ni ne se rétracte, car Il n'est certes pas un homme, pour se rétracter » (I SAM 15, 29).

1. Cela, nous l'avons entendu de la bouche du *gaon* Rabbi Yehezkel Abramski, que la mémoire du juste soit bénie (note de l'auteur).

2. La permanence de la Torah est la condition même de la faculté de création et de renouvellement (*'Hidouch*), qui se manifeste dans l'étude et le commentaire toraniques.



L'EXPIATION DE L'HOMME SELON SA FAUTE : LE TAUREAU D'AARON ET LES BOUCS D'ISRAËL

Il convient de prêter attention à ce qui distingue les sacrifices d'Aaron le Grand-Prêtre de ceux par lesquels le peuple obtient l'expiation. « C'est avec ceci qu'Aaron viendra dans le sanctuaire : avec un jeune taureau comme expiatoire... » (LV 16, 3). Face à cela, par quoi le peuple reçoit-il l'expiation ? « Et de la part des enfants Israël, il prendra deux boucs comme expiatoire » (IBID. 5).

Peut-être est-il permis d'avancer qu'Aaron, qui avait fauté lors de la scène du veau d'or, doit obtenir l'expiation par le biais d'un taureau – à la manière de ce qu'enseignent nos sages, de mémoire bénie, au sujet de la vache rousse :

Parabole du fils d'une servante, qui avait souillé le palais royal. Le roi dit : « Que sa mère vienne et nettoie la souillure. » Ainsi, le Saint-béni-soit-Il dit : « Que vienne la vache et qu'elle expie la faute du veau d'or ».

(NB RABBA 19)

À la différence d'Aaron, Israël reçoit l'expiation par le sacrifice de deux boucs. Le premier vient en raison de l'aspect fautif que prit l'attitude de Jacob, quand il trompa son père âgé en revêtant son bras et son cou de peaux de chèvre, et en déclarant : « Je suis Ésaü ton aîné » (GN 27, 19) ; tandis que le second bouc vient au titre de la faute principale des fils d'Israël, la vente de Joseph. Cet événement révéla la haine des frères, qui parvint au seuil de l'action meurtrière. La vente du jeune homme à des non-Hébreux, le mépris de leur père et de sa douleur – au point qu'ils trempèrent la tunique de Joseph dans le sang d'un chevreau et dirent à leur père : « Voici ce que nous avons trouvé ; reconnais donc si c'est la tunique de ton fils ou non » (GN 37, 32) –, c'est tout cela qui fut cause d'une terrible adversité. Selon le *Midrach* (cité dans les *Seli'hot*¹ que l'on récite le jour de *Kippour*), leur comportement causa plus tard la mort, infligée par des scélérats, des dix Martyrs (*Asséret harougué malkhout*)². C'est pour cela

1. Prières des jours redoutables, où l'on invoque le pardon.

2. Dix sages qui, selon la tradition, furent torturés et exécutés par l'empereur romain Hadrien.



que l'expiation d'Israël doit être procurée par un bouc : afin d'expier la faute de la haine, et de la transformer en un grand amour.

BLANC ET OR :

DEUX PARURES, POUR DEUX VOIES DE SAINTETÉ

« Il sera vêtu d'une tunique de lin consacrée » (Lv 16, 4). La tenue vestimentaire symbolise l'extériorité de l'homme et ses actes, et toute l'enveloppe extérieure est comme une demeure pour son cœur et pour son intériorité. « Ce sont des vêtements saints » (ibid.) car, pour que l'intériorité soit entièrement sainte, l'homme doit s'habiller avec sainteté, en toute son extériorité même. Les habits du Grand-Prêtre émanent du peuple, et ils sont consacrés (*heqdech*) ; car, en s'en revêtant, le Grand-Prêtre devient le délégué du peuple entier.

Les habits blancs sont simples, dépourvus de tout ornement, comme il convient à celui qui, animé d'une grande modestie, entre dans le Saint des Saints. Peut-être la blancheur fait-elle aussi allusion à l'expiation : « Fussent vos fautes pareilles à l'écarlate, elles blanchiront comme la neige » (Is 1, 18), de même que blanchissait miraculeusement la bandelette cramoisie qui était suspendue au-dessus de l'entrée du Temple, au moment où le bouc émissaire était envoyé au désert.

La grandeur des habits blancs ressemble donc à celle du *nazir*, appelé saint – « tout le temps de son abstinence, il sera saint pour l'Éternel » (Nb 6, 8) – ainsi qu'à l'élévation de Rabbi Chimon bar Yo'haï, qui était entièrement consacré. Les vêtements d'or, quant à eux, sont d'un niveau semblable à la voie que s'était choisie Rabbi Ichmaël, qui professait : « Conduis-toi en cela conformément à la *voie du monde*¹ ». Il s'agit de sanctifier les actes du quotidien, afin que le profane lui-même s'élève et se sanctifie (CF. LEUR CONTROVERSE EN BERAKHOT 35B).

Il ne faut nullement en déduire que les vêtements d'or soient d'un degré d'élévation inférieur à celui des vêtements blancs. La preuve en est le commandement adressé au Grand-Prêtre de se baigner à l'eau vive – « il lavera sa chair dans l'eau » –, aussi bien quand il ôte ses vêtements d'or pour revêtir les vêtements blancs, que lorsqu'il remet

1. *Dérékh érets* : littéralement « voie de la terre », conduite opposée au détachement, et qui prône la participation active à l'édification du monde.



les vêtements d'or. Les vêtements blancs sont si particuliers que, peut-être pour ce motif même, il est enjoint à Aaron de les laisser dans le tabernacle : « Il les posera là » (Lv 16, 23) ; car leur grandeur est celle d'une chose d'usage ponctuel, destinée au seul service intime de ce jour, sublime entre tous. Par comparaison, les vêtements d'or ont un avantage : le service pour lequel ils sont prévus, service extérieur, exige plus de vaillance que de s'enfermer dans les quatre coudées de l'intériorité et de la sainteté.

Tel est en fait le but du service imparti à l'homme en son monde – et, d'un point de vue plus large, le but du monde – : sanctifier et élever tous les recoins de l'existence. C'est pourquoi le Grand-Prêtre s'immerge dans l'eau vive et se sanctifie, tant lorsqu'il revêt les habits blancs, particuliers au jour particulier, dédié à une entière sainteté – jour où il entre dans le Saint des Saints –, que lorsqu'il revêt ses habits d'or, dans lesquels il œuvre à l'extérieur, publiquement, aux yeux de tout Israël.

LE NUAGE D'ENCENS : CONTROVERSE ENTRE SADUCÉENS ET PHARISIENS

Il prendra une pleine pelletée de braises ardentes, de dessus l'autel, face à l'Éternel, puis deux pleines poignées d'encens fait d'espèces odoriférantes finement pilées, qu'il apportera de l'autre côté du voile. Il mettra l'encens sur le feu, devant l'Éternel...

(Lv 16, 12-13)

La controverse opposant les Saducéens aux Pharisiens est connue : les premiers disaient que le Grand-Prêtre devait déjà répandre l'encens sur les braises à l'extérieur du Saint des Saints, les seconds estimaient que c'est dans le seul Saint des Saints que le Grand-Prêtre devait faire passer l'encens de ses pleines paumes à la pelle contenant les braises.

Bien que les Saducéens fussent supposés, de prime abord, être plus proches du sens littéral du verset, ce sont précisément les termes du verset pris dans sa littéralité, suivant l'ordre des éléments décrits, qui se prêtent à la compréhension pharisienne¹.

1. 1 Car le verset dit d'abord que le Grand-Prêtre doit apporter l'encens de l'autre côté du voile (c'est-à-dire dans le Saint des Saints), puis seulement après qu'il doit le mettre sur le



Le Rav Samson Raphaël Hirsch explique que faire brûler l'encens à l'extérieur pour introduire ensuite la pelle à l'intérieur, alors que déjà sa fumée s'élève, ressemblerait à ce que firent Nadav et Avihou, qui prirent et apportèrent du feu de l'extérieur. On peut ajouter que l'intérieur, le Saint des Saints (*qodech haqodachim*), est le lieu des tables de la loi, placées dans l'arche du témoignage ; c'est le lieu où repose la Torah écrite ; tandis que, à l'extérieur – dans le sanctuaire (*qodech* ou *hékhhal*) – s'entendait la parole venue de l'intérieur, ce qui symbolise la Torah orale. L'idée que le Grand-Prêtre puisse mettre le feu à l'encens en dehors du Saint des Saints révèle la position générale des Saducéens : seul fait loi ce qui est écrit et gravé dans les tables de pierre, à l'intérieur, tandis que ce qui s'entend et s'apprend à l'extérieur¹ est entièrement enveloppé de brouillard, comme le nuage de fumée que le Grand-Prêtre ferait monter dans le sanctuaire. « En ce temps-là... chacun faisait ce que bon lui semblait². »

UNE ASPERSION VERS LE HAUT, SEPT VERS LE BAS

Il prendra du sang du taureau et en fera l'aspersion, de son doigt, sur la face du propitiatoire, à l'est ; et devant le propitiatoire il fera de son doigt sept aspersion du sang.

(LV 16, 14)

Nos sages, de mémoire bénie, expliquent que le cérémonial des aspersion pratiquées par le Grand-Prêtre consistait en « une (aspersion) vers le haut, sept vers le bas » (*Michna YOMA* 5, 3-4). Le Rav Samson Raphaël Hirsch voit juste, lorsqu'il explique les paroles prononcées par le Grand-Prêtre au cours des aspersion, pendant son service. Les sages enseignent en effet :

C'est ainsi qu'il comptait : « Une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. »

Le Rav Hirsch remarque que c'est précisément **ainsi** que le Grand-Prêtre se devait de compter. Car la faute de l'homme provient de sa

feu (note du Rav Chaoul David Botschko).

1. Les paroles des sages (notes du Rav Chaoul David Botschko).

2. Jg 21, 25.



tendance à séparer ce qui relève du ciel et ce qui relève de la terre, le spirituel et le matériel. Quand l'homme entre dans la maison d'étude (le *beit-hamidrach*), il s'occupe des choses d'en haut et se livre tout entier à la spiritualité ; mais quand il sort, pour s'adonner à toutes les affaires de ce monde-ci, alors l'esprit de sainteté le quitte, et il agit selon ce qui lui vient à l'idée, selon des considérations qui ressortissent au profane.

C'est cela que le Grand-Prêtre vient expier : dans ses aspersion, il relie nouvellement chacune des sept puissances du monde d'en bas – qui meuvent toute action humaine – à leur source unique. Pour toute aspersion vers le bas, le prêtre rappelle une nouvelle fois, comme s'il chantonnait sa leçon, la permanence de l'*une*, l'aspersion unique orientée vers le haut ; car là, dans la sainteté du monde supérieur, se trouve la source de toute existence du monde temporel, et la source de toutes les forces.

TROIS ASPERSIONS DANS LE SANCTUAIRE, POUR UNE EXPIATION À L'EXTÉRIEUR

Il fera expiation sur le sanctuaire à cause des impuretés des enfants d'Israël et de leurs péchés, selon toutes leurs fautes, et ainsi fera-t-il pour la tente d'assignation, qui réside avec eux, au milieu de leurs impuretés. (LV 16, 16).

De ce verset, nous comprenons que, pour ainsi dire, le sanctuaire lui-même – la tente d'assignation (*ohel mo'ed*), le voile (*parokhet*), et jusqu'aux tables de l'alliance (*lou'hot haberit*), dans l'arche du témoignage (*aron ha'édout*) –, tout a été rendu impur à cause des péchés des enfants d'Israël. Dans le même sens, il est écrit dans les versets suivants, au sujet de l'autel (*mizbéa'h*) :

Il sortira vers l'autel qui est devant l'Éternel et fera expiation sur lui. [...] Et il le purifiera et le sanctifiera, à cause des impuretés des enfants d'Israël. (IBID. 18-19)

Ce principe requiert explication. Il faut aussi prêter attention, dans ce contexte, à l'ordonnement des aspersion : d'abord face au propitiatoire (*kaporet*), puis face au voile, et finalement sur l'autel. Le point commun de ces trois aspersion est qu'elles sont exécutées





pour expier les fautes que l'homme a commises à l'intérieur même du sanctuaire, précisément au moment où il se livrait à l'accomplissement d'une *mitsva*. Ces fautes, il se peut qu'elles aient procédé d'une bonne intention première ; mais finalement, par elles, on aura profané la Torah et la *mitsva*. Examinons donc ces trois aspersion :

Aspersion sur le propitiatoire

Nous avons expliqué ci-dessus que le propitiatoire représente le recouvrement de l'arche, ce par quoi Israël apprend qu'il ne faut point changer à la Torah la moindre chose, ni pour y ajouter, ni pour en retrancher. Cependant, malgré cette directive, les hommes fautent souvent – en particulier les *cohanim* et les guides spirituels – quand ils mêlent les pensées de leur propre esprit aux paroles de la Torah. Alors, ils disent au nom de la Torah des choses qu'elle n'a en rien exprimées. Or l'avertissement du Saint-béni-soit-Il plane constamment : « Toutefois, le prophète qui, intentionnellement, dirait en mon nom une parole que Je ne lui ai point commandée... ce prophète mourra » (Dt 18, 20).

Une telle chose est plus grave que de s'éloigner de la Torah, car il y a là modification et falsification. Nous l'avons dit, il se pourrait que l'intention de celui qui « utilise la Torah » fût pure ; mais il n'en demeure pas moins que, en définitive, celui-là déforme les paroles du Dieu vivant, et prononce au nom de l'Éternel ce que l'Éternel ne lui a pas communiqué, et qu'Il ne lui a point commandé.

Pour cette raison, afin d'expier une faute de ce type, la première aspersion vient en regard du propitiatoire.

Aspersion sur le voile

La deuxième aspersion, quant à elle, qui est faite en regard du voile, a pour rôle de dresser des limites devant l'homme : jusqu'à quel point est-il souhaitable qu'il entre dans le Pardès¹ ? où doit-il s'arrêter ? Car le voile est ce qui *sépare* le sanctuaire (*qodech*) du Saint des Saints (*qodech haqodachim*) ; et il incombe à l'homme de distinguer et de reconnaître la ligne fixant sa limite, entre l'extérieur – tout le champ de ce qui lui est autorisé – et l'intérieur, qui demeure au-delà de son

1. Cf. premier article sur la *paracha Vaéra*, note 2.





périmètre. Il est permis de dire que, là encore, résonne l'écho de la faute de Nadav et d'Abihou, dont il est dit : « quand ils s'approchèrent de l'Éternel et moururent » (LV 16, 1). Cette expression laisse bien entendre que leur faute consista à s'approcher à l'excès. C'est pourquoi le Saint-béni-soit-Il donna cette directive à l'intention d'Aaron, telle une leçon à retenir de leur mort : « Qu'il ne vienne pas en tout temps au sanctuaire¹, de l'autre côté du voile » (IBID. 2). Ce n'est qu'à des conditions particulières, un jour spécifié et unique dans l'année, qu'il convient que le Grand-Prêtre y entre. Notre père et maître² – que la mémoire du juste soit bénie – disait ainsi de Rabbi Aqiba, qui était « entré en paix dans le Pardès et en était sorti en paix » : « C'est parce qu'il était entré en paix qu'il eut le mérite de sortir en paix, car il savait quelle limite observer, jusqu'à quel point un homme peut s'approcher. »

C'est donc en référence à cette inclination à s'approcher de ce qui est *au-delà*, de ce qui réside au plus secret, à rechercher ce qui est en haut et ce qui est en bas, ce qui est à l'intérieur et ce qui est à l'arrière-plan, qu'est requise l'aspersion faite face au voile. C'est d'une telle faute que la *Michna* dit : « Quiconque n'a pas d'égards pour son Créateur, il eût été préférable qu'il ne vînt pas au monde » (HAGUIGA 2, 1) ; il est donc certain que, pour cela aussi, une expiation est nécessaire.

Aspersion sur l'autel

L'autel de l'encens symbolise la sainteté de toutes les *mitsvot*, et tout Israël y a part. La faute que l'aspersion de sang vient expier réside dans le fait que l'homme n'a pas accompli la *mitsva* dans sa pureté : il y a mêlé des pensées impropres, qui n'étaient pas conçues au nom du Ciel. Par un tel mélange, l'homme est semblable à celui qui rendrait impur l'autel. Dans la présente aspersion, il est enjoint au Grand-Prêtre de mêler le sang du taureau à celui du bouc. En effet, les erreurs que visaient les aspersion sur le propitiatoire et sur le voile étaient des erreurs personnelles au Grand-Prêtre ou au Rabbin décisionnaire. Tel n'est point le cas des dernières aspersion : les erreurs pour lesquelles le Grand-Prêtre fait aspersion sur l'autel sont

1. Ici dans le sens de Saint des Saints.

2. Rav Yerahmiel Elyahou Botschko.



celles qui se peuvent trouver chez tout homme, de même que chez le prêtre, sans distinction. C'est pourquoi on mêle le sang du sacrifice expiant le Grand-Prêtre au sang du sacrifice expiant tout Israël.

Cependant, le mélange des deux sangs ne conduit pas à l'annulation du sang du bouc, minoritaire, dans celui du taureau, majoritaire. Et c'est justement de là que la *Guémara* apprend le principe d'après lequel un élément n'est pas annulé au sein d'un autre, de même nature (MENA'HOT 21B). Le mélange des sangs avertit le prêtre qu'il n'est pas immunisé, qu'il peut fauter comme tout Israélite ; tandis qu'à l'Israélite, il est signifié qu'il ne doit pas se décourager, car il peut s'élever jusqu'au niveau du Grand-Prêtre lui-même. Nous voyons donc qu'il y a ici mélange, mais non annulation. Chaque partie est maintenue dans sa spécificité, son individualité, quand même elle est appelée à recueillir un enseignement de son prochain et à s'en imprégner.

Le bouc envoyé au désert

Si, jusqu'ici, le service du Grand-Prêtre a apporté l'expiation des fautes commises à l'intérieur du sanctuaire – en ce que l'homme, en accomplissant les *mitsvot*, n'en a pas préservé l'exactitude, ou en ce qu'il y a introduit des pensées impropres –, il lui faut à présent donner expiation aux fautes que l'homme commet en *s'éloignant* de la Torah. La *Guémara* dit que l'homme ne saurait fauter, à moins que n'entre en lui un esprit de folie (*Sota* 3a). Alors, il oublie toute sa mission dans le monde, et ne se souvient ni du propitiatoire, ni du voile, ni de l'autel... Pour ces fautes par éloignement, l'expiation s'opère par le biais du bouc envoyé à l'extérieur, qui porte sur lui toutes les fautes et les mène en une région déserte, sans route ni but, et dont la destinée ne peut être connue¹.

C'est donc à ce moment que se place la confession générale² (*Vidouï klali*), afin que l'homme éprouve l'existence de sa faute et la confesse. En renvoyant le bouc, le pécheur comprend que c'est lui-même, quand il s'était défait de sa responsabilité et de son attachement à Dieu, qui a choisi pour sort de chuter jusqu'en la vallée d'Azazel.

1. Référence à Job 34, 29.

2. Le Grand-Prêtre récitait cette confession devant le peuple assemblé dans la cour du Temple, le jour de *Kippour*.



Alors, du sein de cette conscience et de ce sentiment, il trouvera aussi son expiation.

« ET LE PRÊTRE SORTIRA » : PARTICULARITÉ DU SERVICE ACCOMPLI À L'EXTÉRIEUR DU TEMPLE

Et celui qui aura envoyé le bouc à Azazel nettoiera ses vêtements et lavera sa chair dans de l'eau ; après cela, il reviendra au camp.

(Lv 16, 26)

En effet, celui qui se livre à l'expiation d'autrui contracte lui-même une impureté. Cette même loi s'applique à celui qui brûle le taureau et le bouc expiatoires en dehors du camp ; et tel est aussi le statut de celui qui prépare la cendre de la vache rousse. Le point commun à ces trois cas est qu'il s'agit chaque fois d'un service (*Avoda*) accompli à l'extérieur. C'est comme si la Torah disait allusivement que le service, quand il se fait à l'extérieur, porte en lui la crainte latente d'une atteinte à son niveau de sainteté, et que, pour cette raison, celui qui exécute ces actes de service a besoin d'une purification particulière, laquelle n'a pas d'équivalent lorsque le service a lieu dans le périmètre du sanctuaire.

Quand le *cohen* doit purifier le lépreux, il va, là encore, au lieu où est relégué l'impur :

Le prêtre sortira hors du camp, et le prêtre verra ; et voici : le lépreux est guéri de la plaie de lèpre... Il fera aspersion par sept fois sur celui qui se purifie de la lèpre, et il le purifiera.

(Lv 14, 3 ET 7)

De tout cela, nous apprenons que, afin de laver les impurs de l'impureté frappant leur personne, et de donner aux pécheurs l'expiation de leur faute, il convient que le prêtre fasse preuve d'un particulier dévouement : qu'il se rende lui-même auprès d'eux, ce qu'expriment les mots « il sortira » ; car il lui revient de *sortir* de sa condition habituelle. Telle est la propriété bien connue de la vache rousse, dont il est dit qu'elle « purifie les impurs et rend impurs les purs¹ ». Il se peut,

1. Rav Saadia Gaon, *Emounot vé-Déot* 3, 10.



certes, que le prêtre s'expose au petit risque qu'à lui-même s'attache quelque impureté – impureté légère seulement, appartenant à la catégorie de *toumat 'erev*¹ –, mais il lui faut endurer cela, se purifier de nouveau ; et loin de lui l'idée de délaissier pour cela sa grande fonction ! purifier les impurs, rendre limpides leur personne, et apporter l'expiation aux pécheurs d'Israël, jusqu'à ce que leurs fautes deviennent blanches comme neige.

« L'ESPÉRANCE D'ISRAËL EST L'ÉTERNEL » : L'EXPIATION EN L'ABSENCE DU TEMPLE

Ce sera pour vous une loi perpétuelle. (Lv 16, 29)

Jusqu'ici, la Torah a édicté des lois relatives au service particulier du sanctuaire, et il est évident que ce service dépend entièrement de l'existence du Temple. À présent, tandis que l'exposé de cette législation touche à sa fin, la Torah décide que, quoi qu'il en soit, la *mitsva* de se mortifier et celle de s'abstenir de tout travail au jour de *Kippour* constituent une loi perpétuelle (*Houqat 'olam*) ; car le jour de *Kippour* reste en vigueur et continue de donner l'expiation, même en un temps où le Temple ne se dresse point sur son site. C'est aussi ce qu'exprime Rabbi Aqiba :

Heureux êtes-vous, enfants d'Israël ! Car devant qui vous purifiez-vous, et qui vous purifie ? Votre Père qui est au ciel... Et il est dit : « L'espérance² d'Israël est Dieu » (Jr 17, 13) ; de même que le miqvé purifie les impurs, de même le Saint-béni-soit-Il purifie-t-il Israël.

(TALMUD DE JÉRUSALEM, YOMA 44, 3)

Le Rav Yossef Dov Soloveitchik disait – et combien belles sont ses paroles – que ces propos, Rabbi Aqiba les a prononcés pour prodiguer encouragement au peuple, désespéré après la destruction du Temple. Même en l'absence du Temple, le Saint-béni-soit-Il purifiera Israël : Il l'a promis à la génération d'alors ainsi qu'à toutes les générations. En d'autres termes, en l'absence de *miqvé* dans lequel le

1. Litt. « impureté du soir » : impureté mineure, dont on se purifie à l'expiration du jour où on l'a contractée, après s'être immergé au bain rituel pendant le jour.

2. *Miqvé*, mot désignant aussi la source d'eau vive, le bain rituel.



Grand-Prêtre puisse s'immerger au sanctuaire, le jour de *Kippour*, afin de pouvoir entrer dans le Saint des Saints, c'est pour ainsi dire le Saint-béni-soit-Il Lui-même qui accueille ses enfants et les purifie, comme s'ils venaient s'immerger en lui, comme on s'immerge en une eau vive.

LE DIX DU SEPTIÈME : ÉLECTION DU MOIS ET CHOIX DU JOUR

La date du jour de *Kippour* est indiquée par notre *paracha* : « Au septième mois, le dixième jour du mois » (LV 16, 29). Dans la *paracha Émor*, l'accent est mis plus fortement encore : « Cependant, le dixième jour de ce septième mois... » (IBID. 23, 27). Il nous faut donc chercher le sens que revêt le choix précis de ce mois, et celui du jour particulier qui, en son sein, fut choisi pour l'expiation.

Nous voyons que, de *Roch Hachana* également, il est dit : « Au septième mois, le premier jour du mois, vous aurez un repos solennel (*Chabbaton*), commémoration en fanfare (*zikhron terou'a*), convocation sainte... » (IBID. 23, 24). L'importance du cycle septénaire est bien connue, et nettement caractérisée dans la Torah : citons entre autres exemples le jour de Chabbat, la septième année, l'année du jubilé à l'expiration de « sept fois sept ans », le compte de sept semaines de *Pessa'h* à *Chavou'ot*. La séquence du chiffre 1 au chiffre 7 exprime donc la complétude, la perfection, et la septième partie en constitue le sommet. À présent, nous apprenons que dans le cycle des mois de l'année aussi, se trouvent deux occurrences du septième : au mois de *nissan* – septième mois depuis la création –, s'achève le cycle naturel de création du monde. C'est en ce même mois que s'ouvre un nouveau cycle, lequel se situe au-delà de la nature ; et c'est là que le peuple d'Israël fait commencer son compte. Il convient donc au septième mois, *Tichri*, d'être choisi et privilégié d'entre les mois, véritablement à la manière dont le septième jour est le plus important d'entre les jours. Car en plus d'être le premier dans le cycle naturel de la création, ce mois est le sommet du cycle méta-naturel, cycle de mois propre à Israël ; aussi convient-il de marquer son premier jour comme jour de fanfare (*yom terou'a*), jour de victoire de l'esprit sur la nature.





Pourquoi donc est-ce précisément le dixième jour de ce mois qui fut choisi pour l'expiation ? Ici, la raison est historique, bien que la Torah ait caché cela (de même qu'elle n'a point révélé la date du don de la Torah, en la fête des semaines). « Car en ce jour, il sera fait expiation pour vous » (16, 30) : en ce jour, fut créée pour la première fois l'expiation collective, destinée à l'ensemble du peuple d'Israël, après que celui-ci eut trébuché par la faute du veau d'or. Par trois fois, Moïse monta au ciel pendant quarante jours. Quand s'acheva la troisième période, après que les enfants d'Israël se furent élevés et que, jour après jour, ils se furent rapprochés toujours davantage d'un plein repentir, Moïse notre maître redescendit enfin, porteur de la nouvelle : « J'ai pardonné, comme tu le demandais¹. » Ce jour-là est le jour des expiations, dixième jour du septième mois. C'est ainsi que ce jour fut consacré et devint, pour toutes les générations, le jour du pardon et de l'expiation. Et c'est ainsi que le peuple d'Israël devint véritablement partenaire de la création de la Torah – partenaire quant à la fixation du jour où *Kippour* a lieu –, de même que, lors de la sortie d'Égypte, les enfants d'Israël créèrent la fête de *Pes-sa'h*, et que, lorsqu'ils reçurent la Torah le sixième jour de *sivan*, ils créèrent la fête de *Chavou'ot*.

1. Selon Rachi sur Dt 9, 18.





QEDOCHIM

(Lv 19, 1 – 20, 27)

LA VERTU DE SAINTETÉ AU SEIN DU PEUPLE D'ISRAËL

« Soyez saints, car Je suis saint, Moi, l'Éternel votre Dieu » (Lv 19, 2).
Qu'est-ce que la sainteté (*qedoucha*) ? et comment peut-on exiger de l'homme un degré de sainteté qui puisse se comparer à celle de Dieu ?

Rachi, dans son commentaire du verset, comprend ainsi l'exigence exprimée ici : « Abstenez-vous des unions interdites et de la transgression. » De prime abord, Rachi semble réduire au minimum la notion de sainteté, comme s'il suffisait à l'homme de s'abstenir des relations interdites, de ne point commettre une faute si grave, pour être appelé saint !

Cependant, Na'hmanide ne partage pas l'avis de Rachi. Selon lui, la sainteté signifie l'abstinence à l'égard de *ce qui est permis* ; car on peut accomplir l'ensemble des six cent treize *mitsvot*, et être, par exemple, porté à l'ivrognerie ; c'est pourquoi Na'hmanide met l'accent sur ce principe de sainteté : « Sanctifie-toi dans ce qui t'est permis¹. »

Toutefois, malgré la différence entre ces deux commentateurs, il est permis de dire qu'ils ne controversent pas quant à l'essentiel : tous deux sont d'accord sur le fait que la sainteté qui est ordonnée aux enfants d'Israël est *l'accomplissement de la Torah* ; car les mots *soyez saints* sonnent comme le titre de toute la *paracha* ; c'est comme si la Torah exigeait : « *Soyez saints*, en ce que vous vivrez conformément à la Torah, car c'est là le but de tout. »

Quand l'homme observe les six cent treize *mitsvot* de la Torah, il agit *à la ressemblance* de Dieu, comme l'enseignent nos sages, de mémoire bénie : « De même qu'il est compatissant, sois aussi compatissant ; de même qu'il est miséricordieux, sois aussi miséricordieux². » Car, dans la législation toranique, s'incarne la vérité de l'existence tout entière. Simplement, il faut mettre en exergue le mot-clef du verset :

1. *Yevamot* 20b.

2. *Sifré* Dt 11.



« **Soyez** (*tihyou*) saints » ; il ne suffit pas, en effet, que l'homme accomplisse en acte toute la Torah ; il est encore nécessaire que cet accomplissement imprègne sa personnalité, tout son être. Alors, la sainteté devient, d'exigence de la Torah, une condition perpétuelle : la véritable physionomie et la personnalité foncière de l'homme d'Israël.

Dans un tel cadre, l'injonction « vous vous absteniez¹ » s'accomplira non seulement parce que la Torah a interdit tel et tel acte, mais parce que vous vous serez vous-mêmes sanctifiés, de sorte que vous haïrez les unions interdites ; car toute votre existence sera une existence morale et sainte. Dans ce cadre, les enfants d'Israël observent la Torah, non par contrainte, mais de bonne et profonde volonté – véritablement par amour –, à la manière de ce que nous disons dans le rituel d'Arvit : « car elles² sont notre vie et notre longévité ». Cette Torah, c'est en compagnie du Saint-béni-soit-Il que les enfants d'Israël l'observent, et face à Lui qui leur dit : « car Je suis saint ». De même qu'en Dieu, béni soit-Il, Lui et sa sainteté constituent une seule et pleine unité, de même en ses enfants, les enfants d'Israël : leur vie même, d'une part, leur forme et leur essence sainte, de l'autre, seront pleinement intégrées l'une à l'autre.

Une telle vie, vie de sainteté, est donc comme un second palier, prenant place au-dessus du plein accomplissement de la Torah et des *mitsvot* – ce qui inclut tous les détails des règles codifiées dans le *Choul'han 'Aroukh*. Car un seul *Choul'han 'Aroukh* est donné à tous, mais l'essentiel de l'homme se trouve dans son intériorité. Là s'exprime sa personnalité, et il lui faut faire en sorte que tous ses actes soient accomplis, non seulement en vertu de l'obligation en tant que telle, mais en ce qu'ils procèdent naturellement de sa personnalité, qu'ils en soient l'expression fidèle, émanant des profondeurs.

Telle est la situation idéale du « vous serez saints », qui diffère de celle, élémentaire, qu'exprimeraient les mots « vous serez justes (*tsadikim*) » : le juste se manifeste essentiellement par l'acte ; le saint par la pensée, par le fait que tous ses désirs soient concentrés vers l'ascension spirituelle.

1. Selon le sens que Rachi attribue à « soyez saints ».

2. Les paroles de la Torah et les *mitsvot*.



Dans le cadre d'une telle sainteté, il est clair que « ce n'est pas seulement de pain que l'homme vit, mais c'est de tout ce qui sort de la bouche de l'Éternel que l'homme vit » (Dt 8, 3). En un tel cas, les aspirations ne sont en rien orientées vers la matérialité, mais seulement vers la transcendance, vers la proximité divine :

« Accorde-nous, de par Toi, savoir, discernement et intelligence » ; « Fais-nous retourner, ô notre Père, à ta Torah, et rapproche-nous, ô notre Roi, de ton service » ; « Notre Père, notre Roi, en faveur de nos ancêtres qui se sont confiés en Toi... prends-nous en grâce et dispense-nous ton enseignement » ; « Notre Père, Père de miséricorde, ô Miséricordieux, prends-nous en miséricorde, et place en notre cœur le discernement, afin que nous comprenions et saisissons... » ; « Il ouvrira notre cœur à sa Torah, et placera en notre cœur son amour et sa crainte » ; « Purifie notre cœur pour te servir en vérité¹ » ; « Il est une chose que je demande à l'Éternel, c'est elle que je requiers : séjourner dans la maison de l'Éternel tous les jours de ma vie². »

Telles sont les aspirations qu'exprime l'homme d'Israël, qui s'élève et parvient à l'état permanent, et ardemment désiré, que décrit le verset : « Vous serez saints, car Je suis saint³ ». À un tel degré, quand tout n'est que volonté intérieure et pure de sanctification – comme libre choix et non comme ordre –, les définitions de Rachi et de Na'hmanide s'appliquent l'une et l'autre, et c'est vers ce sommet que nous oriente notre *paracha*.

1. Tous ces fragments sont issus du rituel de prière.

2. Ps 27, 4.

3. Lv 11, 44.







EMOR

(LV 21, 1 – 24, 23)

COMPLÉTUDE ET PERMANENCE

Dans notre *paracha*, plusieurs types de sainteté sont présentes : sainteté de l'homme, illustrée par les *mitsvot* de la prêtrise ; sainteté du temps, qui s'exprime par les *mitsvot* relatives aux fêtes ; et sainteté du lieu, qu'incarne le sanctuaire, où prennent place les sacrifices.

L'origine de toutes ces catégories de sainteté est suprême : elles proviennent de la source de toute existence. Le cohen (prêtre) est saint depuis le ventre maternel ; la sainteté du temps – celle du Chabbat – nous est prescrite depuis les six jours de la Création ; et la sainteté du lieu du sanctuaire est le dévoilement même de la Présence divine (la *Chékhina*). Maïmonide écrit que « la sainteté du Temple et de Jérusalem trouve son fondement dans la Présence divine ; or celle-ci n'est jamais résiliée... Et nos sages disent : "Quoiqu'ils soient dans la désolation, ils se maintiennent dans leur sainteté" » (BEIT HABE'HIRA 6, 16).

Le défi qui se pose à l'homme juif est d'élargir le périmètre de ces trois saintetés : révéler la sainteté de l'homme à tous les hommes, faire reposer la sainteté du Chabbat sur tous les jours de la semaine, étendre le champ de la sainteté du Temple à l'ensemble de la terre d'Israël.

Ce qui distingue encore notre *paracha*, c'est la fréquente occurrence du mot *tamim* (intègre, parfait, complet) et de la notion d'intégrité (*temimout*), aux côtés du mot *tamid* (permanent, journalier) et de la notion de régularité, de fixité. Le cohen affecté d'un défaut – et qui n'est donc pas physiquement intègre – ne peut valablement prendre part au service des sacrifices placés sur l'autel. Le sacrifice lui-même doit obligatoirement être intègre : « Il sera parfait, afin d'être agréé » (*tamim yihyie leratson*) (LV 22, 21). De même, les sept semaines que l'on compte de *Pessa'h* à *Chavou'ot* doivent être complètes (*temimot tihyena*). Quant à l'huile d'olive que l'on versait sur le chandelier d'or, elle était destinée à l'allumage d'une lumière *perpétuelle* (*ner tamid*). Les pains de proposition (*le'hem hapanim*), eux aussi, devaient être placés dans le sanctuaire, devant l'Éternel, perpétuellement.



La Torah vient donc nous délivrer un double enseignement : la perfection, l'intégrité, d'une part, et de l'autre la permanence qui la surplombe.

Lorsque l'homme s'efforce de se rapprocher du service divin, il doit nécessairement aspirer à la perfection, car la Torah de Dieu est parfaite (*Torat Hachem témima*) (Ps 19, 8). Les deux cent quarante-huit *mitsvot* positives correspondent aux deux cent quarante-huit organes du corps, qui, tous ensemble, composent la perfection corporelle ; le manque d'une seule *mitsva* est en effet semblable au manque d'un organe, à un défaut affligeant l'intégrité physique.

« Je crois d'une fois *parfaite*¹ », avons-nous l'habitude de dire. Car la foi en la vérité se déploie tout ensemble, d'*aleph* à *tav*², et s'il y manquait la plus petite portion – et que le doute y pénétrât – elle ne serait plus vérité.

L'étape suivante nous est révélée par la Torah à la fin de la *paracha*. La notion d'intégrité ne suffit pas, il est indispensable d'y ajouter celle de permanence. Il est en effet relativement facile à l'homme de s'élever pour un instant au sommet – « Qui *montera* sur la montagne de l'Éternel³ ? » dit ainsi le psalmiste – ; mais le grand défi qui l'attend se trouve dans la question : « ... et qui *se maintiendra* au lieu de son sanctuaire⁴ ? » Il apparaît donc qu'il ne suffit pas d'une ascension temporaire ; l'homme doit vivre constamment cette perfection : vingt-quatre heures par jour, trois cent soixante-cinq jours par an.

La Torah exprime cette idée, aussi bien par le commandement de la *ménora* (le chandelier) – laquelle figure la spiritualité, qui se tient à la droite de l'autel – que par le commandement du *choul'han* (la table) – qui figure la matérialité et se tient à sa gauche. Ces deux piliers de la vie se rassembleront autour de l'autel pour puiser à la source de la sainteté. Ainsi, toute la vie de l'homme et tous ses actes seront tournés vers la sainteté de l'autel – que l'on s'adonne à l'étude toranique

1. *Ani maamin bé-émouna chelema* : formule initiale des treize articles de foi énoncés par Maïmonide.

2. De la première à la dernière lettre de l'alphabet.

3. Ps 24, 3.

4. Ibid.



ou qu'on se livre à son gagne-pain – ; le chandelier et le pain seront ainsi unifiés en sainteté.

C'est ce à quoi la Torah fait allusion quand elle prescrit : « Ordonne aux enfants d'Israël de te réserver une huile pure (*zakh* = intègre, *tamin*) d'olives concassées, pour le luminaire, afin d'allumer une lampe, perpétuellement » (LV 24, 2). De même, ce commandement : « Sur la *ménora* pure (*tehora* = intègre, *temima*), il disposera les lampes, devant l'Éternel, perpétuellement » (IBID. 4). C'est aussi le principe qui apparaît quant aux pains de proposition, que les prêtres ont l'obligation de disposer « sur la table pure (*intègre*), devant l'Éternel... Tu mettras sur chaque rangée de pains de l'encens pur (*intègre*), et ce sera pour le pain un mémorial... devant l'Éternel, *constamment*, de la part des enfants d'Israël, alliance *perpétuelle* » (IBID. 6-8). En effet, par ces deux vertus prises ensemble, intégrité et continuité, l'alliance perpétuelle sera établie.

On peut aussi comprendre la conclusion de la *paracha* à la lumière de cet effort sans compromis pour parvenir à la perfection ; et c'est dans cet esprit que sont définies les peines prévues pour ceux qui y font obstacle :

Le fils d'une femme israélite maudit le nom divin ; par cela, il œuvre véritablement à l'encontre de l'aspiration à l'intégrité, de l'idéal de perfection. En effet, la perfection de l'homme passe par sa reconnaissance de l'âme divine qui est en lui – comme le suggère le verset : « Car Il est ta vie et ta longévité » (DT 30, 20). Or si l'homme maudit le nom divin, il expulse de sa propre personne, par-là même, l'essence de la vie, et déchire le tissu dont la perfection est faite. Par cela, non seulement cet homme perd son droit à l'existence, mais véritablement il « sort de son monde¹ », le monde des vivants.

C'est bien ce que rapporte Rachi au nom du *Midrach*. Le verset dit : « Le fils d'une femme israélite, qui était fils d'un homme égyptien, *sortit* parmi les enfants d'Israël ; une querelle s'éleva dans le camp, entre ce fils d'une Israélite et un homme israélite. Et le fils de la femme israélite prononça le Nom et le maudit » (LV 24, 10). La question se

1. Référence à Rachi sur Lv 24, 10, comme on va le voir immédiatement.





pose : « D'où sortit-il ? » Rabbi Lévi répond : « C'est de son monde qu'il sortit¹. »

De même, quand un homme frappe à mort son prochain : « Si un homme frappe quelque vie d'homme, il sera mis à mort » (IBID. 17). En effet, quand un homme attente à l'intégrité de la vie de son prochain – lequel fait partie intégrante de la nation dans son ensemble – c'est aussi à l'intégrité de la nation qu'il porte atteinte.

Même s'il n'a pas mis à mort son prochain, mais lui a seulement causé un défaut – poursuit la Torah (IBID. 19-20) –, il a déjà porté atteinte à l'intégrité (*chelémout*) de la vie ; selon le commentaire de nos sages, de mémoire bénie, un tel homme est obligé au paiement (*tachloumin*) du dommage². On peut donc expliquer, sur le mode midrachique : ne lis point *yechaleména* (« il paiera [réparation de la blessure] »), mais *yachliména* (« il complétera, tentera de restituer sa perfection [à la personne lésée] »). Ici s'exprime le désir de pacification (*hachlama*) qui suit le dommage : intégrité à l'égard de soi-même, à l'égard de Dieu, à l'égard de son prochain et de l'ensemble du peuple d'Israël.

1. *Lv Rabba* 32, 3.

2. *Chelémout* et *tachloumin* sont des mots de même racine (ש.ל.ם), celle du mot paix (*chalom*) ; cette identité de racine suggère la lecture qui va suivre.





BÉHAR

(Lv 25, 1 – 26, 2)

POURQUOI CHÉMITA ET MONT SINAIÏ FIGURENT-ILS CÔTE À CÔTE ?

*L'Éternel parla à Moïse, au Mont Sinaiï en ces termes :
« Parle aux enfants d'Israël et dis-leur : “Lorsque vous
viendrez sur la terre que Je vous donne, la terre observera
un chômage (chabbat) en l'honneur de l'Éternel” ».*

(Lv 25, 1-2)

C'est ainsi que notre *paracha* débute, par l'ordre d'instituer l'année de *Chémita* (jachère). Sur ce début, le *Midrach Torat Cohanim* élabore :

*Pourquoi le thème de la Chémita est-il placé à côté de la
mention du Mont Sinaiï¹ ? Toutes les mitsvot n'ont-elles
pas été enseignées au Sinaiï ? [Cette précision nous apprend
que] de même que les principes généraux et les détails
d'application de la Chémita furent exposés au Sinaiï, de
même les principes généraux et les détails d'application
de toutes les mitsvot furent exposés au Sinaiï.*

(SIFRA SUR BÉHAR 1, ET RACHI AD LOC. À SA SUITE)

Cette précision est d'importance, face à la théorie – dont la source n'est point pure – qui affirme que, certes, les principes des *mitsvot* nous ont été donnés au Sinaiï, mais la fixation de leurs détails a été confiée aux sages, de manière pleinement autonome. Cette thèse s'appuie sur la *Guémara* et le *Midrach* d'après lesquels « Habacuc vint et résuma [les *mitsvot*] en un principe unique, comme il est dit : “Le juste vivra par sa foi” » (HA 2, 4, TEL QUE L'INTERPRÈTENT LE TRAITÉ MAKOT 24A ET LE MIDRACH TAN'HOUMA, *Chofétim* 9) ; comme si toutes les *mitsvot* trouvaient leur ultime expression dans la seule foi du cœur². Le fait

1. C'est-à-dire : pourquoi la Torah précise-t-elle « sur le Mont Sinaiï » spécifiquement quand il s'agit d'enseigner les lois de la *Chémita* ?
2. Habacuc résume l'esprit de la Torah par le principe d'*émouna* (foi) ; cela ne signifie pas que la Torah écrite soit exclusivement un ouvrage de foi, et que la pratique soit abandonnée aux décrets du Talmud.



que la Torah ne mentionne pas explicitement les trente-neuf travaux principaux dont les sages ont fixé les interdits, le Chabbat, sert aussi d'appui à cette thèse.

Au contraire de cette idée, nous voyons ici, précisément à l'égard de la *mitsva* de *Chémitta*, que la Torah entre dans les détails, et dans les ramifications de ceux-ci : « Tu n'ensemenceras pas ton champ, ni ne tailleras ta vigne ; le regain de ta moisson, tu ne le faucheras point, et les raisins de ta vigne non taillée, tu ne les vendangeras point... » (Lv 25, 4-5). Telle est donc la grande leçon de nos sages, de mémoire bénie, que Rachi met ici en exergue : de cette *mitsva*, dont les principes généraux comme les détails proviennent du Sināï – comme nous le voyons écrit dans la Torah placée devant nous –, tu peux apprendre que tel est aussi le cas de toutes les autres *mitsvot*, quoique leurs détails n'en soient exposés que dans la Torah orale.

Mais pour quelle raison la Torah a-t-elle choisi de nous révéler, précisément par le biais de *cette mitsva* – la jachère terrienne –, ce principe ?

Les commentateurs soulignent que cette *mitsva* dépend entièrement du miracle ; en réalité, notre *paracha* le dit explicitement :

Si vous demandez : « Que mangerons-nous la septième année ? Certes, nous ne sèmerons pas, ni ne rassemblerons notre récolte ! » Je commanderai que ma bénédiction soit sur vous, la sixième année, et elle produira la récolte de trois années. Vous sèmerez, la huitième année, et vous consommerez de la récolte ancienne ; jusqu'à la neuvième année, à la venue de sa récolte, vous consommerez de l'ancienne.

(IBID. 20-22)

Cela signifie que l'homme qui, durant la septième année, ne sème pas, est contraint d'être pénétré de la foi dans le fait que le Saint-béni-soit-Il lui enverra sa nourriture, à lui-même et aux membres de sa famille. Aussi, comme nous le disions, cette *mitsva* est conditionnée par la foi, et est même le *révélateur* de celle-ci en pratique, aussi bien au sein du cercle familial de l'agriculteur que dans le cadre national, pris dans son ensemble. Cela, parce que seul le Saint-béni-soit-Il, qui créa les cieux et la terre, peut promettre : « J'accorderai



ma bénédiction », fût-ce dans un faisceau de circonstances si difficile, où il est exigé de l'homme de croire, d'accepter, et de remettre à Dieu tout son fardeau. Si le Saint-béni-soit-Il n'avait gravé cela, explicitement, dans sa Torah, donnée au Mont Sinaï, il eût été impossible à l'homme de se confier en une telle promesse. Mais dès lors que cette promesse est formulée ici, dans une *mitsva* si particulière, qui surpasse les voies de la nature – *mitsva* si difficile à observer par l'homme, mais si « engageante » aussi, du point de vue de Dieu – cela est aussi vrai, à plus forte raison, à l'égard des autres *mitsvot*.

Concluons de là : de même que, pour la *mitsva* de *Chémitta*, nous furent donnés au Sinaï tant les principes – que sont ses soubassements dans la foi, lesquels révèlent l'attachement de celui qui observe la *Chémitta* envers l'Éternel son Dieu – que les détails d'application – que sont toutes les précisions de la *halakha*, qui fixent de quelle manière, exactement, la *mitsva* devra s'accomplir –, de même est-ce le cas de toutes les *mitsvot*. Même lorsque, à première vue, les détails de telle *mitsva* ne sont pas manifestes dans la Torah écrite, il est parfaitement certain que, cependant, toutes les règles et précisions conclues par les sages au cours des générations proviennent des principes fondamentaux, et que les détails sont liés aux principes comme les branches le sont aux racines, véritablement comme dans le commandement de la *Chémitta*.

Grâce à une compréhension profonde des principes, les sages peuvent en faire découler toutes les règles, car les détails eux-mêmes – comme des branches croissant depuis les racines – sont comme octroyés depuis le Sinaï. Ainsi se révèle la pleine unité joignant la Torah écrite à la Torah orale, comme le suggère le verset : « L'Éternel, depuis le Sinaï, est venu... à sa droite, une loi flamboyante pour eux » (Dt 33, 2) : telle est la parfaite Torah d'Israël.







BE'HOUCOTAÏ

(Lv 26, 3 – 27, 34)

LA LOI DE RÉTRIBUTION DANS LA PENSÉE JUIVE

Notre *paracha* tout entière décrit les deux faces d'une même pièce, et est construite suivant une claire stipulation : soit ceci, soit cela. La première possibilité est : « Si vous cheminez selon mes lois, que vous gardiez mes commandements et les accomplissiez, Je donnerai vos pluies en leur temps, la terre donnera son produit, et l'arbre du champ donnera son fruit » (Lv 26, 3-4). Suit alors une série d'autres bénédictions. La seconde possibilité, opposée, est ainsi formulée : « Mais si vous dédaignez mes lois, et que votre âme prenne mes préceptes en dégoût, au point de ne pas accomplir tous mes commandements et de rompre mon alliance, Moi aussi Je vous ferai ceci : Je convoquerai contre vous la stupeur, la consommation et la fièvre... » (IBID. 15-16). Suit également une série de maux et de malédictions, comme on le voit dans toute l'admonestation (*tokha'ha*) écrite ici, dans ce livre de l'alliance.

De prime abord, voilà de quoi nous rendre perplexes. En effet, quoiqu'il soit difficile de comprendre cela – et Moïse notre maître eut lui-même du mal à l'admettre – nous savons, et il n'est pas rare de le constater, qu'il y a des justes qui souffrent et des impies qui prospèrent (*tsadiq véra' lo, racha' vétov lo*) ; et toute la rétribution des justes est enfouie, réservée pour le monde à venir (le *'olam haba*), ainsi que le suggère l'adage talmudique : « "Aujourd'hui pour les accomplir [les *mitsvot*]", demain pour en recueillir le salaire¹ ». Pourquoi donc la Torah affirme-t-elle un parallélisme et une causalité directs, selon lesquels, dès lors que l'on chemine dans les lois de l'Éternel, on récolte la bénédiction, et, dans le cas contraire, on s'expose à tous les redoutables serments de l'alliance ? Pourquoi la Torah ne mentionne-t-elle pas quelque autre possibilité ?

C'est qu'il nous faut distinguer entre la rétribution de l'individu pour ses œuvres – que ce soit pour le bien ou pour le mal – et la « loi de rétribution » applicable au peuple d'Israël pris collectivement.

1. Dt 7, 11 ; *'Erouvin* 22a.



La rétribution de l'individu juif – son mérite et le sommet de son bonheur – consiste dans le fait même de pouvoir servir Dieu et d'être proche de Lui. Il n'existe pas plus grande « réalisation » que l'homme d'Israël puisse atteindre. Au contraire : son service de Dieu s'affine plus encore lorsqu'il met en application, de lui-même, la directive d'Antignos de Sokho : « Ne soyez point pareils à des serviteurs qui servent le maître afin d'en recevoir une récompense, mais soyez comme des serviteurs qui servent le maître sans attendre d'en recevoir quelque récompense » (MAXIMES DES PÈRES 1, 3).

Au peuple d'Israël, en revanche – à la nation dans son ensemble, par-delà les générations –, ne s'applique pas la notion de monde futur. L'avenir infini du peuple se manifeste simplement par la poursuite de sa vie, perpétuellement, sur sa terre. Nous voyons de là que la promesse qui convient le mieux à la collectivité d'Israël, c'est précisément une destinée et une rétribution apparemment « terrestres » ; telle est la rétribution qui convient au peuple qui chemine dans les lois de l'Éternel. Il faut remarquer, à ce propos, qu'ici la Torah s'exprime toujours au pluriel, ce qui laisse clairement entendre qu'elle ne s'adresse qu'à l'ensemble de la nation, non à des individus.

Cependant, ces bénédictions « terrestres » ne sont qu'un moyen et une base pour parvenir à la dimension profonde de la vie d'Israël sur sa terre. Car le bonheur véritable du peuple vivant paisiblement sur sa terre – quand celle-ci est bénie par *la rosée du ciel et les huiles du sol*¹ – se manifeste par le fait que la Présence divine réside en son sein. Telle est bien la conclusion des bénédictions annoncées dans notre *paracha* : « Je placerai mon tabernacle au milieu de vous, et mon âme ne vous prendra pas en dégoût ; Je marcherai en votre sein, Je serai pour vous un Dieu, et vous serez pour Moi un peuple » (Lv 26, 12)

1. 2 Gn 27, 28.



BAMIDBAR

(NB 1, 1 – 4, 20)

QUAND LA QUALITÉ TIRE SES VERTUS DE L'ACCROISSEMENT QUANTITATIF

De nombreux commentateurs ont tenté d'expliquer le fait, étrange de prime abord, que la tribu de Lévi ne comptât que vingt-deux mille hommes, ce qui n'équivaut, parmi les autres tribus d'Israël, qu'à la moitié de la plus petite.

Il semble que les Lévites n'aient qu'à se louer de ce fait ; car c'est précisément – et ce n'est pas un hasard – *la tribu élue entre toutes* qui est aussi la plus petite en nombre. En effet, la quantité et la qualité sont, en général, deux antagonistes. Plus le nombre s'accroît, plus s'efface le caractère et se ternit l'essence exclusive. La chose ressemble à la culture d'un fruit dont la récolte, quoique grande en quantité, est généralement moyenne en qualité : le fruit se vendra à bon marché, à un prix accessible à tous. Mais si le cultivateur plante en son jardin une espèce spéciale et rare, qu'il y investisse de l'attention, des soins particuliers à chaque arbre et à chaque fruit, au point que ceux-ci seront particulièrement beaux, il est évident que le fruit se vendra à grand prix ; mais il n'est pas moins certain que la quantité sera particulièrement faible.

Ce « principe de qualité » se révèle avant tout au sein du peuple juif. Comme il est un peuple spécial, élu entre tous les peuples, il est aussi le plus petit d'entre eux. Au livre de *Devarim* (le Deutéronome), la Torah dit cela explicitement : « Car tu es un peuple saint (*'Am qadoch*) pour l'Éternel ton Dieu ; c'est toi qu'a choisi l'Éternel ton Dieu pour que tu lui sois un peuple spécial (*'Am ségoula*) entre tous les peuples qui sont à la surface de la terre. Ce n'est pas parce que vous surpassez en nombre tous les peuples que l'Éternel vous a désirés et vous a choisis ; car vous êtes le plus infime de tous les peuples » (Dt 7, 7). Il est entièrement impossible d'exiger du monde entier d'être un peuple particulier et un royaume de prêtres¹. Ce serait là une contra-

1. Selon l'expression d'Ex 19, 6.



diction intrinsèque. Seule une petite nation – qui tient du « levain dans la pâte » – peut relever un tel défi, comme l'Éternel l'exige en effet de nous.

C'est aussi la raison pour laquelle, lors du sacrifice additionnel (*qorban Moussaf*) de la fête de *Chemini 'Atséret*, après l'oblation des soixante-dix taureaux de *Soukot*, qui correspondent aux soixante-dix nations du monde, on ne présente sur l'autel qu'un seul taureau, correspondant au peuple d'Israël. Ainsi est mise en relief l'affection particulière du Saint-béni-soit-Il envers son peuple, lequel est comme son fils unique, différent de toutes les familles de la terre, comme nous le disons : « Qui est comme ton peuple Israël, peuple *un* sur la terre¹ ? »

Ce principe, qui s'exerce entre Israël et les nations, est également vrai à l'intérieur même de la maison d'Israël. Aussi est-ce précisément la plus petite tribu qui fut élevée et élue pour être vouée au service divin. Au sein de cette même tribu de Lévi, fut de nouveau choisie une petite portion – les fils d'Aaron – pour assurer la prêtrise dans le Temple, monter à l'autel au nom de tout Israël, et entrer à l'intérieur du sanctuaire. Là encore, parmi les prêtres (*cohanim*), un *cohen* unique est choisi – un homme seulement –, nommé Grand-Prêtre (*Cohen gadol*). C'est lui, et seulement lui, qui entre dans le Saint des Saints pour obtenir l'expiation des fautes d'Israël, une fois l'an.

Notre *paracha* débute par ce commandement : « Faites le dénombrement de toute l'assemblée des enfants d'Israël, selon leurs familles, leurs maisons paternelles, par recensement nominal, tout mâle, par tête » (Nb 1, 2). Prêtons attention à cette expression particulière : « par recensement nominal » (*bémispar chémot*, littéralement « suivant le nombre des noms »). Car s'il est vrai que notre *paracha* commence par le recensement de tous les enfants d'Israël, la Torah ne met pas en exergue le grand nombre de soixante myriades (six cent mille hommes) *en tant que force de masse* – ce qui caractérise pourtant le grand nombre –, mais *en tant que collectivité faite d'individus*, dont chacun est pleinement un monde ; et tel est bien

1. 'Amida de *Min'ha* du Chabbat.



le propos du *nom* de l'homme¹. « C'est pourquoi l'homme fut créé seul : pour t'apprendre que quiconque attente à la vie d'un seul Israélite, le verset le lui impute comme s'il avait détruit un monde entier ; et quiconque fait vivre une seule âme d'Israël, le verset le lui impute comme s'il avait consolidé un monde entier » (SANHÉDRIN 37A). Cela laisse entendre que la collectivité ne porte en elle que ce qui se trouve déjà inscrit dans l'individu.

En réalité, c'est un sujet d'hésitation constante pour les éducateurs : faut-il s'adresser largement à de nombreux disciples, afin de rehausser la valeur de la collectivité, ou s'investir dans l'éducation d'individus, afin de les rendre aptes à guider un jour le grand public, quoique le fait d'investir toute sa force en des individus ait pour effet de laisser de côté, pour l'heure, la collectivité ?

Au traité *Berakhot* (28A), le Talmud rapporte que Rabban Gamliel avait pour règle de n'admettre à la maison d'étude que les disciples d'exception, qui se distinguaient par le fait d'être, dans leur for intérieur, conformes à l'image qu'ils projetaient extérieurement (*tokham ke-baram*). De cette manière, Rabban Gamliel aspirait à maintenir et à développer un haut degré de qualité, à conserver l'essence à son meilleur. Par la suite, lorsque Rabbi Eléazar ben Azaria fut nommé prince (*nassi*), celui-ci ouvrit largement les portes de la maison d'étude, à laquelle de nombreux bancs furent ajoutés. Même si le niveau et la qualité de l'étude devaient baisser, même si elle perdait en profondeur, la Torah se répandrait ainsi largement, dans l'ensemble de la communauté.

Rabbi Aqiba, lui aussi, dans des circonstances plus graves, amenda sa méthode. Au début, il forma de nombreux disciples ; mais ceux-là quittèrent ce monde prématurément. Rabbi Aqiba forma alors des disciples d'exception, au nombre de sept seulement, dont les traits de caractère seraient bons. C'est en ces termes que le *Midrach* (QOHÉLET RABBA 11) décrit ce qui advint :

Rabbi Aqiba dit : « J'avais douze mille disciples [selon d'autres versions : douze mille tandems de disciples], de

1. Le nom spécifie l'homme dans son unicité, au-delà de sa seule appartenance au genre humain.



Gabbath à Antipatris¹, et tous moururent de mon vivant, entre Pessa'h et Chavou'ot. Finalement, sept disciples me furent attachés : Rabbi Yehouda, Rabbi Ne'hémia, Rabbi Méïr, Rabbi Yossé, Rabbi Chim'on fils de Yo'haï, Rabbi Eliézer fils de Rabbi Yossé le Galiléen, et Rabbi Yo'hanan le cordonnier. » Il leur dit : « Mes premiers disciples ne moururent que parce qu'ils se jalousaient l'un l'autre en matière de Torah [autre version : parce qu'ils ne s'honoraient pas mutuellement]. Quant à vous, ne soyez pas ainsi ! » Tout de suite ils se levèrent et emplirent toute la terre d'Israël de Torah.

Nous apprenons par-là que, dans la multitude, un danger guette : celui d'un fléchissement des qualités morales, d'une corruption des relations de camaraderie, de fraternité et de respect mutuel ; une telle chute risque, à Dieu ne plaise, de s'achever par une catastrophe, lorsque l'Éternel punit le mal. Avec des individus, au contraire, on peut être plus exigeant dans la relation d'enseignement, et épurer les traits de caractère du disciple, de sorte que chacun soit unique, particulier, affiné et lumineux.

Mais à ce point encore, il reste difficile de décider quelle voie est la meilleure. Quoi qu'il en soit, lorsque nous revenons au verset par lequel commence le recensement – « Faites le relevé de toute la communauté des enfants d'Israël » (NB 1, 2) –, nous nous apercevons que, dans la multitude de soixante myriades elle-même, il nous est prescrit de compter *individuellement* chaque personne. Le propos doit être de former *une nation complète* – soixante myriades – *dont chaque membre soit considéré comme être d'exception*, chacun aspirant à constituer un « moi » unique et exclusif, comme le suggère la parole rapportée au nom de Rabbi Chimon bar Yo'haï : « J'ai vu des disciples engagés dans la voie de l'ascèse, mais ils sont peu nombreux ; s'ils sont mille, mon fils et moi sommes du nombre ; s'ils sont cent, mon fils et moi sommes du nombre ; s'ils sont deux, il s'agit de mon fils et de moi » (SOUKA 45B).

1. Gabbath se trouvait dans le territoire de Dan, au nord du pays ; Antipatris dans la région de Jérusalem.



C'est aussi comme cela qu'il convient de comprendre les paroles d'Hillel l'ancien, quand il disait : « Si je ne suis pour moi, qui sera pour moi ? » (MAXIMES DES PÈRES 1, 14). L'homme a en effet l'obligation de développer et de parfaire constamment le *moi* qui est en lui. Mais d'un autre côté, Hillel ajoute immédiatement : « et quand je suis pour moi seul, que suis-je ? » Car l'homme doit savoir que c'est sur la collectivité que se fonde toute sa valeur propre ; cette valeur ne procède que d'elle, de sa qualité de membre de la nation et de la communauté dans son ensemble. Sans la collectivité – et sans la force ni la valeur de la communauté –, la force de l'individu n'est point visible ; lui-même ne compte guère, et sa valeur intrinsèque n'est d'aucune consistance.

Sur Hillel, on raconte encore à la fin du traité *Souka* (53A) que, lorsqu'il entra dans le parvis du Temple pour la cérémonie de *Sim'hat beit hachoeva*¹, il disait : « Si je suis ici, tous sont ici ; mais si je ne suis pas ici, qui est ici ? » De prime abord, cette phrase n'est guère compréhensible ; cependant, il est intéressant de signaler que, dans les *Avot de-Rabbi Nathan*, au chapitre 12, les deux *baraitot* sont citées côte à côte : celle qui dit « si je ne suis pour moi, qui sera pour moi ? », et celle qui dit « si je suis ici, tous sont ici ». Car les deux sources ont le même propos :

Hillel entre dans les parvis de la maison de l'Éternel et y voit une foule humaine, heureuse et pleine d'allégresse – au point que, nous dit la *Michna*², ceux qui n'ont pas vu cette joie du puisage d'eau à *Soukot* n'ont, de leur vie, jamais vu ce qu'est véritablement la joie. Il est impressionné par cette foule festoyante, par cette assemblée immense qui se réjouit comme un seul homme. C'est précisément à ce moment qu'Hillel sent le danger : à cause du grand nombre, animé de ce sentiment puissant d'ensemble, peut-être la valeur de l'individu se perdra-t-elle, et deviendra-t-elle méconnaissable ? Que fait-il ? Il énonce d'une voix bien haute : « Si la dimension du *moi* est présente ici – c'est-à-dire la spécificité de chacun, pris individuellement –, alors *tous* – c'est-à-dire les hommes pris collectivement

1. Cérémonie du puisage de l'eau, qui se tenait les soirs de 'Hol hamo'ed de *Soukot*, au Temple.

2. *Souka* 5, 1.





– sont aussi présents, et la collectivité dans son ensemble est dotée d'une valeur extraordinaire. Mais si le *moi* se dissout, et que toute la force de la collectivité consiste seulement dans sa grande quantité, alors la valeur du collectif elle-même est perdue, et la communauté est comme inexistante ; il y a alors lieu d'en dire : *qui donc est ici ?* »

Seul le juste mélange entre ces deux termes garantit donc la mutuelle valeur, tant de la collectivité que des individus qui la composent, ainsi que le laisse entendre le principe herméneutique selon lequel « la généralité ne comprend que ce qui est inclus dans le particulier¹ » (*ein baklal éla ma chébabrat*) – de sorte que, s'il n'y a pas de particulier, il n'y a pas non plus de généralité. Dans cette même mesure, le particulier ne porte en lui que ce qu'inclut la généralité, car c'est d'elle que l'individu puise sa vigueur.

1. Ce principe signifie que, lorsque la Torah énonce une règle générale, et que celle-ci est suivie d'une liste d'exemples, il faut entendre que cette liste est limitative : la généralité qui la précède s'applique aux seuls exemples qu'elle comprend. Mais ici, l'auteur tire de la formule une autre leçon.





NASSO

(NB 4, 21 – 7, 89)

SENS DE LA BÉNÉDICTION DES COHANIM

L'Éternel donne à Moïse la prescription que voici :

Parle à Aaron et à ses enfants en ces termes : « Ainsi bénirez-vous les enfants d'Israël, vous leur direz : “Que l'Éternel te bénisse et te garde ; que l'Éternel t'éclaire de sa face et te prenne en grâce ; que l'Éternel porte sa face vers toi et te donne la paix.” Et ils mettront mon nom sur les enfants d'Israël, et Je les bénirai .» (NB 6, 23-27)

Au Commencement, le Saint-béni-soit-Il bénit Adam, Noé et Abraham ; mais jusqu'alors, ceux-ci n'avaient point eux-mêmes béni leur prochain. Dès lors qu'Abraham notre père fut béni, Dieu lui transmet la clef des bénédictions : Abraham bénit Isaac, lequel, avant sa mort, bénit Jacob, qui bénit lui-même ses enfants avant sa mort. Moïse notre maître, lui aussi, rassembla toutes les tribus d'Israël pour les bénir : « Ceci est la bénédiction qu'adressa Moïse, l'homme de Dieu, aux enfants d'Israël, avant sa mort » (DT 33, 1).

L'homme a, lui aussi, l'obligation de bénir Dieu, et cela constitue une *mitsva* positive : « Tu mangeras et te rassasieras, et tu béniras l'Éternel ton Dieu » (IBID. 8, 10).

Cependant, nous assistons dans notre *paracha* à une chose nouvelle, que nous n'avions pas encore rencontrée : une bénédiction conçue comme cérémonial, où les prêtres (*cohanim*) bénissent le peuple chaque jour. Cette *mitsva* elle-même, consistant à bénir Israël en se faisant le canal de la bénédiction divine – comme il est dit : « et Je les bénirai » – est extraordinaire, et révèle l'affection du Saint-béni-soit-Il envers son peuple. Néanmoins, le caractère de cette bénédiction, qu'adresse Dieu à son peuple, et la part qu'y prennent les *cohanim*, requièrent une explication.

Il est intéressant de lire le commentaire du Rachbam¹, qui nie l'existence, chez les *cohanim*, d'un quelconque pouvoir autonome de

1. Rabbi Chemouel ben Méïr (1085-1174), petit-fils de Rachi.



bénir. Dans son commentaire sur les mots « ainsi bénirez-vous les enfants d’Israël », il met l’accent sur le fait que le rôle des prêtres se borne à *dire* une certaine parole aux enfants d’Israël – ainsi qu’il est écrit : « tu leur diras » –, à leur *transmettre* la bénédiction divine – comme il est dit : « Que l’Éternel te bénisse... Et ils mettront **mon nom** sur les enfants d’Israël, et Moi [Moi seul] Je les bénirai. »

Toutefois, d’après cette explication, on peut se demander pourquoi il est indispensable que ce soient les *cohanim* qui prononcent cette bénédiction, si leur parole n’ajoute ni ne retranche rien.

Effectivement, le libellé de la bénédiction que les *cohanim* eux-mêmes prononcent, avant de s’acquitter de leur *mitsva* de bénir le peuple¹, est tout à fait particulier, et témoigne – ce, contrairement à l’avis du Rachbam – qu’ils ont, eux les prêtres bénisseurs, une part active à la bénédiction. Dans la formule habituelle des bénédictions afférentes à l’accomplissement d’une *mitsva*, nous disons : « ... qui nous as sanctifiés par tes commandements, et nous as ordonné... ». Ici, est introduit un mot qui n’a son pareil dans aucune autre bénédiction : « ... bénir ton peuple Israël **par amour** ». C’est bien la preuve que les *cohanim* participent à la bénédiction, de tout l’amour de leur cœur. Le *Maguen Avraham* rapporte les propos du saint *Zohar* (SUR NB, NASSO 147B), selon qui « tout *cohen* qui n’aimerait pas le peuple doit s’abstenir d’étendre les mains vers lui pour le bénir ; comme il est dit : “L’homme au regard bienveillant sera béni” (PR 22, 9) ; ne lis pas “sera béni”, mais “bénira”². »

À l’appui de cette explication, les commentateurs citent le *Midrach* (NB RABBA 11, 4, QUE RACHI RÉSUME) :

« Vous leur direz » (*amor lahem*) est écrit de façon pleine (incluant la lettre *vav*)³ : le Saint-béni-soit-Il dit aux

1. Avant de procéder à la bénédiction sacerdotale (*birkat cohanim*), ordonnée par la Torah, les *cohanim* prononcent une bénédiction relative à leur obligation, instituée par les sages et ainsi libellée : « Béni sois-Tu, Éternel, notre Dieu, Roi de l’univers, qui nous as conféré la sainteté d’Aaron, et nous as ordonné de bénir ton peuple Israël par amour. »
2. Le verbe *sera béni* est écrit de manière défective, יְבַרְךָ (sans la lettre ו), de sorte que, n’était-ce la vocalisation, il pourrait se lire *bénira*, יְבַרְךָ. Le *Zohar*, sur le mode midrachique, joue de cette double lecture.
3. Il est écrit אָמַר et non אָמַר. Cette graphie pleine suggère au *Midrach* l’idée d’une plénitude d’intention, comme on va le voir immédiatement.



cohanim : « Ce n'est pas parce que Je vous ai ordonné de bénir les enfants d'Israël que vous devez le faire comme on s'acquitte d'une corvée, avec précipitation. Bénissez-les donc avec l'intention du cœur, afin que la bénédiction s'accomplisse en eux » ; c'est à ce propos qu'il est dit : « Tu leur diras » [écrit en graphie pleine].

On peut ajouter que le verbe *amor* n'est pas une forme conjuguée, mais un radical (*maqor*) (comme le signale Rachi sur notre *paracha*). En d'autres termes, lorsque les *cohanim* bénissent le peuple, c'est comme si la parole « se disait » d'elle-même. En quelque sorte, le Saint-béni-soit-Il leur dit : « Certes, Je vous indique les mots à réciter, pour prononcer cette bénédiction ; mais l'essentiel de la bénédiction doit émerger de vous-mêmes, de votre cœur, de votre volonté et de votre amour envers ceux qui seront bénis par votre biais. »

Il faut encore prêter attention à la gradation des idées émanant de cette *triple bénédiction* :

Premièrement, « Que l'Éternel te bénisse et te garde » : comme l'explique Rachi, cette bénédiction exprime le souhait que rien ne nous fasse défaut, que tout nous vienne en abondance et qu'aucun accident ne nous atteigne. Avec la bénédiction des biens, vient aussi celle de leur conservation : qu'ils ne se perdent point, que le Saint-béni-soit-Il protège ce par quoi nous avons été bénis. Cette bénédiction est donc relative aux moyens de vivre et aux nécessités matérielles.

Deuxièmement, « Que l'Éternel t'éclaire de sa face et te prenne en grâce » : cette *illumination de la face* émane de la lumière de la Présence divine (la *Chékhina*), comme le notent nos sages, de mémoire bénie. Que Dieu t'éclaire de sa lumière, de manière que la grâce (*'Hen*) s'étende à toute ta vie ; une grâce qui emplira ta personnalité d'un contenu spirituel pur, tandis que tu seras relié à la source de l'abondance divine, et éclairé par la lumière de l'Éternel.

Troisièmement, à un degré plus élevé encore, « Que l'Éternel porte sa face vers toi et te donne la paix » : car la dimension d'*illumination de la face* demeure encore à distance ; tandis que l'idée de la face divine « tournée vers toi » exprime tout entière la notion de proximité et d'attachement. En quelque sorte, le Saint-béni-soit-Il



te regarde de près, face à face, et c'est comme s'il t'attirait pour t'attacher à Lui. La conséquence de cette pleine et mutuelle proximité, c'est que l'Éternel fera de toi-même (*yassem lekha*) un être de *chalom*, c'est-à-dire que tu seras complet (*chalem*) au dernier degré¹.

La tendance générale de la bénédiction sacerdotale (*birkat cohanim*), qui s'adresse à la nation entière, est d'exprimer l'aspiration à ce que toutes les parties du peuple s'unissent, et que chacun des « six cent mille » Israélites contribue à la perfection de la collectivité, selon ses forces et sa nature. Lorsque, en effet, toutes les forces de la nation s'uniront, la perfection sera nécessairement atteinte – *vé-yassem lékha chalom* (« Il t'impartira la complétude ») – ; un *chalom* qui ne consistera pas seulement en l'absence de guerre, mais en une harmonieuse perfection, pleine et inclusive.

Sur le lien d'amour mutuel qui unit le Saint-béni-soit-Il à Israël, l'*ag-gada* que voici, tirée du traité *Berakhot* (20B) nous renseigne encore :

Les anges de service dirent au Saint-béni-soit-Il : « Maître du monde, il est écrit, dans ta Torah : “[le Dieu grand, fort et redoutable] qui ne fait pas acception de personne² et ne reçoit point de présents corrupteurs” (Dt 10, 17). Or Tu favorises bien Israël, comme il est dit : “Que l'Éternel porte sa face vers toi” ! » Il leur répondit : « Comment ne favoriserais-Je pas Israël ? Je leur ai écrit, dans la Torah : “Tu mangeras, tu te rassieras, et tu béniras l'Éternel ton Dieu” (IBID. 8, 10) ; or ils poussent la rigueur envers eux-mêmes jusqu'à me bénir pour la seule consommation d'une mesure de kazaït (volume d'une olive) ou de kabeitsa (volume d'un œuf) ! »

1. וישם לך שלום 5, que l'on traduit ordinairement « qu'Il te donne la paix », devient ici : « qu'Il fasse de toi un être parfait ». Cette compréhension s'appuie notamment sur le fait que וישם לך ne signifie pas littéralement « qu'Il te donne », mais « qu'Il mette pour toi », « qu'il institue en toi », ce qui peut s'entendre : « qu'Il t'impartisse [la qualité de paix ou de complétude] ».
2. לא ישא פנים : littéralement « qui ne tourne point sa face » (vers celui qu'il voudrait favoriser). La question des anges de service met l'accent sur la proximité de cette expression avec la bénédiction sacerdotale, ישא ה' פניו אליך (« que l'Éternel tourne [ou porte] sa face vers toi »).



Cela ne signifie évidemment pas que, parce que les enfants d'Israël sont rigoureux envers eux-mêmes, ils bénéficient de faveurs particulières. Le verset selon lequel Dieu « ne fait pas acception de personne et ne reçoit point de présents corrupteurs » implique en effet que, même un présent corrupteur consistant en une *mitsva* ne saurait être agréé devant Dieu, béni soit-Il. La juste compréhension du passage talmudique est que, lorsque les Juifs bénissent le Saint-béni-soit-Il pour une nourriture en quantité inférieure même à celle qui les rassasierait, dépassant en cela leur stricte obligation, ils montrent que la bénédiction n'est pas à leurs yeux un joug contraignant, mais que c'est pas amour qu'ils la récitent. Lorsqu'ils se réjouissent de leur faculté même de bénir, ils sortent du champ de la stricte justice (*din*) pour entrer dans celui de l'amour (*ahava*). Or, en vertu du principe de réciprocité qui relie Israël au Saint-béni-soit-Il – « comme dans l'eau le visage répond au visage¹ » –, les enfants d'Israël sont à présent attachés à la *Chékhina* par le lien de l'amour, et font avec elle une pleine et organique unité, comme le suggère le mot *shalom* – paix, complétude. La Torah, le Saint-béni-soit-Il et Israël, en effet, sont *un*². Si les Israélites recherchent tout motif possible de bénir Dieu, alors le Saint-béni-soit-Il leur répond, pour ainsi dire, en ces termes : « Comment ne les bénirais-je pas, Moi aussi, mesure pour mesure, bénédiction pour bénédiction ? »

Cette proximité à l'égard de Dieu, dimension essentielle de la bénédiction des *cohanim*, nous pouvons encore l'apprendre du commandement de bénir Israël chaque jour, en prononçant le nom ineffable de Dieu (*Chem hameforach*), dans le cadre du service du sanctuaire, après l'oblation du sacrifice perpétuel. La bénédiction fait partie intégrante du service, comme il est dit : « À cette époque, l'Éternel distingua la tribu de Lévi, pour porter l'arche d'alliance de l'Éternel, pour se tenir devant l'Éternel **afin de le servir et de donner la bénédiction en son nom**, jusqu'à ce jour » (Dt 10, 8). Et en effet, le service sacrificiel et la bénédiction des *cohanim* sont liés et imbriqués l'un dans l'autre.

1. Pr 27, 19.

2. *Zohar* III 73a.





En d'autres termes, de même que le but du sacrifice est de rapprocher les enfants d'Israël de leur Père qui est au ciel¹, et que le prêtre élève leur offrande sur l'autel au nom de tout Israël en tant que « notre envoyé », de même a-t-il ordre de bénir Israël, d'amener la bénédiction du Saint-béni-soit-Il à ses enfants, en tant qu' « envoyé du Miséricordieux ». Par cela, est scellé le lien d'amour mutuel, et se répand la perfection de la paix.

1. Le mot *qorban* (sacrifice) est construit sur la racine ק.ר.ב (être proche, rapprocher).





BEHA'ALOTEKHA

(NB 8, 1 – 12, 16)

STRUCTURE DE LA MÉNORA

Notre *paracha* commence par l'ordre que Dieu donna à Moïse : « Parle à Aaron, et tu lui diras : “Quand tu allumeras les lampes, c'est en regard de la face du chandelier que les sept lampes éclaireront¹” » (NB 8, 2). Aaron se conforma à ce commandement : « Ainsi fit Aaron : c'est en regard de la face du chandelier qu'il alluma ses lampes, comme l'Éternel l'avait ordonné à Moïse » (IBID. 3).

D'après le sens premier du verset (le *pchat*), il ne semble pas s'agir d'une directive portant sur la conformation du chandelier (la *ménora*) et sur la façon d'allumer ses lampes : nous avons affaire à une nouvelle assertion, une condition importante et substantielle accompagnant la *mitsva* elle-même.

Il y a lieu d'interpréter le texte ainsi : les sept lampes correspondent aux sept types d'aspiration propres à l'homme, qui le portent à agir et à créer. D'un côté, trois aspirations qui tendent vers la matérialité, c'est-à-dire la recherche de force, de beauté, puis de richesse et d'honneurs ; de l'autre, trois aspirations plus spirituelles : le désir ardent de la bienfaisance, de la justice, et le désir de révéler la faculté de création qui est cachée en l'homme.

Par la structure de la *ménora*, la Torah nous dit allusivement que ces différentes facultés, y compris les premières, ne sont en rien négatives. Au contraire, elles sont indispensables à la construction du monde et à son illumination. Mais il y a à cela une condition : que toutes ces facultés soient orientées vers la branche centrale et se nourrissent d'elle : « c'est en regard de l'intérieur du chandelier que les sept lampes éclaireront. »

La lumière de la branche centrale, principale, c'est la lumière de la Torah. Sans la force de la Torah, qui octroie une stabilité à chaque

1. Ce verset informe le prêtre qu'il lui faut courber les mèches dans une certaine direction. Selon Rachi, l'expression *pené haménora* (la face du chandelier) désigne la branche intérieure (*pnim*) du chandelier ; les mèches des différentes branches sont donc orientées dans la direction de la branche centrale.



faculté, lui définissant un cadre et une limite, et qui les coordonne toutes – de sorte qu'on en puisse dire « elles sont justes toutes ensemble¹ » – une faculté, fût-elle bonne en soi, peut dans la pratique se révéler fautive, contredire la volonté de Dieu. Aaron lui-même, homme de perfection, qui aime la paix et la poursuit², doit soumettre toutes ses facultés au pilier central, sur lequel s'élève la suprême lumière, la lumière de la Torah. Et certes, il subit victorieusement ce test : « c'est en regard de la face du chandelier qu'il alluma ses lampes. » Nos sages lui imputent cela à mérite, comme le rapporte Rachi sur ce verset : « "Ainsi fit Aaron" : ce verset nous dit la louange d'Aaron, qui ne changea rien à ce qui lui était ordonné. »

LA PROPHÉTIE « EXTÉRIEURE » D'ELDAD ET DE MÉDAD

Il restait deux hommes dans le camp. Le nom de l'un était Eldad, celui du second Médad. L'esprit s'empara d'eux, car ils figuraient parmi les inscrits³ ; mais ils ne s'étaient pas rendus à la tente, et ils prophétisèrent dans le camp.

(NB 11, 26)

C'est à ce sujet que Josué alerte son maître, s'exclamant et requérant : « Mon maître Moïse, empêche-les » (IBID. 28).

Il est difficile de comprendre pourquoi Josué s'alarme ainsi lorsque deux hommes prophétisent. La réponse de Moïse n'est-elle pas apparemment logique et claire ? « Puisse tout le peuple de l'Éternel être composé de prophètes, que l'Éternel mette sur eux son esprit ! » (IBID. 29).

Si l'on examine ce qu'est, dans son essence, la prophétie dans la civilisation d'Israël, on s'aperçoit qu'il est faux de croire que le rôle des prophètes est de révéler ce que sera l'avenir. Les maîtres anciens expliquent que le terme *navi* (prophète) vient du mot *niv*, parole. En d'autres termes, les *prophètes de vérité et d'intégrité*⁴ sont envoyés

1. Allusion à Ps 19, 10. C'est des différents éléments du tout pris ensemble que se dégage l'image de la perfection.

2. Selon l'expression de *Maximes des pères* 1, 12.

3. Parmi la liste des Anciens, qui étaient destinés à se rendre à la tente d'assignation.

4. *Névié haémet véhatsédeq* : expression empruntée à la bénédiction de la *Haftara*.



dans le but de communiquer au peuple la vérité et l'intégrité de la parole divine. S'ils font parfois usage de la prédiction de l'avenir, ce n'est que comme accessoire, qui aide à réprimander leurs auditeurs et à les guider sur le chemin de la vérité. Ainsi de la prophétie de Jonas : « Encore quarante jours, et Ninive sera renversée » (JON 3, 4).

La divination, en tant que telle, est interdite par la Torah : « Vous ne vous livrerez pas à la divination, ni aux présages » (LV 19, 26). Toute la volonté de connaître l'avenir provient d'une pensée fautive ; car l'homme ne doit pas agir d'après ce qui se dérobe à sa connaissance ; au contraire, c'est à lui de se rendre maître de l'avenir. Qu'il ne soit point passif, qu'il se garde de guetter les événements ultérieurs en les recevant tels quels ; mais qu'il forge sa vie et son avenir suivant les principes de la morale et de la vérité – quelle que soit la vérité –, au lieu d'être victime de circonstances futures et changeantes.

Un exemple éminent de ce fait se trouve dans les paroles qu'adresse le prophète Isaïe à Ezéchias, roi de Juda, lorsque celui-ci refuse d'avoir une descendance, parce qu'il a vu que Menaché, roi pécheur, est destiné à descendre de lui. Le prophète lui annonce que cette abstention signe sa propre mort ; car le principe est le suivant : « Ne t'occupe pas des secrets du Miséricordieux ; mais remplis, pour ta part, ce qui t'a été prescrit, et le Saint-béni-soit-Il fera ce qui est bon à ses yeux (BERAKHOT 10A). Le prophète lui-même a l'obligation d'agir comme s'il ne connaissait pas l'avenir ; car en vérité, ce qu'il a annoncé peut être modifié grâce à l'action de l'homme : toujours, l'avenir dépend de ses actes.

De là, la crainte éprouvée par Josué face à la prophétie d'Eldad et de Médad devient plus claire : en prophétisant, ceux-ci avaient commencé de prédire l'avenir (comme le rapporte Rachi¹) : « Moché va mourir, et c'est Josué qui fera entrer le peuple d'Israël en terre de Canaan. »

Mais il se peut que les craintes de Josué fussent plus profondes. On sait qu'il est interdit au prophète d'apporter de nouvelles précisions en matière de *halakha* ou de trancher le droit d'après sa prophétie : il est nécessairement soumis à la Torah de Moïse. Quand Josué vit

1. Rachi tire ce *Midrach* du *Sifré*.





qu'Eldad et Médad prophétisaient dans le camp, en dehors de la tente d'assignation – puisqu'ils ne vinrent pas auprès de Moïse, comme le reste des soixante-dix anciens, et que ce n'est pas de lui qu'ils tiraient leur don prophétique –, surgit en Josué la crainte « qu'ils ne créassent leur propre Torah », et qu'ils ne tranchassent le droit d'après leurs propres prophéties. Le fait qu'ils fussent séparés de Moïse et absents de la réunion des soixante-dix Anciens fit trembler Josué ; aussi courut-il trouver son maître, en lui demandant d'empêcher d'avance la dangereuse tendance qu'il croyait avoir observée.

Cependant, il faut comprendre la réponse apaisante de Moïse : « Puisse tout le peuple de l'Éternel être composé de prophètes, que l'Éternel mette sur eux son esprit ! » Le Saint-béni-soit-Il n'octroie pas la faculté de prophétie à celui qui n'en est pas digne ; il n'y a donc pas lieu de craindre le risque d'un courant prophétique effréné, dans les allées du camp. Nous avons confiance en l'Éternel – qui fait jaillir tout esprit de prophétie – pour répandre cet esprit sur tout homme qui se trouverait y convenir, et pour que celui-ci ne soit pas entraîné à la divination, ni n'utilise sa prophétie, à Dieu ne plaise, pour le mal.

Au contraire, la prophétie d'Eldad et de Médad est plus élevée que celle des soixante-dix Anciens : la prophétie de ces derniers ne fut que temporaire, et ne survint que par l'effet de la nomination particulière dont ils bénéficièrent, et parce que l'esprit de Moïse fut répandu en eux. Eldad et Médad, en revanche, prophétisèrent d'eux-mêmes¹, parce que l'esprit divin les saisit. D'où provint ce privilège ? Il faut répondre que c'est leur humilité qui leur donna ce mérite. La Torah fait allusion à cela, par trois fois, dans le verset même par lequel nous avons amorcé notre propos (NB 11, 26) : « *il restait deux hommes dans le camp* » ; « ils figuraient parmi les inscrits, mais ils ne s'étaient pas rendus à la tente » ; « ils prophétisèrent dans le camp. » La Présence divine, en effet, ne repose que sur ceux qui se restreignent. Parce qu'Eldad et Médad ne sortirent pas, bien qu'ils y fussent invités, parce qu'ils ne se préoccupèrent pas de leur honneur, restèrent dans le camp, avec tout le peuple, et ne s'en distinguèrent pas, ils jouirent d'une prophétie permanente, en faveur de toute l'assemblée d'Israël, le peuple de l'Éternel.

1. Sans la médiation de l'esprit de Moïse.





CHÉLA'H LÉKHA

(NB 13, 1 – 15, 41)

LA FAUTE DES EXPLORATEURS

Dans toute l'histoire des explorateurs, une faute principale est mise en évidence : le manque d'*émouna* (foi). C'est ce qui caractérise les propos des explorateurs, quand ils disent : « Toutefois, il est puissant, le peuple qui habite le pays, et les villes sont fortifiées et très grandes ; nous y avons même vu des descendants d'Anaq » (NB 13, 28). Le fait est semblable pour toute l'assemblée, qui accepta leur médianse et versa de vains pleurs : « Et pourquoi l'Éternel nous mène-t-Il dans ce pays, pour y tomber par l'épée ? » (14, 3). C'est de manière corrélative que Dieu réagit : « Jusqu'à quand ce peuple m'outragera-t-il, et jusqu'à quand ne croira-t-il pas en Moi ? » (IBID. 11).

Comme on le sait, ce sont des hommes justes qui furent choisis pour explorer le pays, des chefs de tribus d'Israël ; il est évident qu'ils étaient, jusqu'à leur voyage, pénétrés de foi en Dieu. Malgré cela, la Torah témoigne de ce que leur *émouna* était *petite* : ils croyaient sans croire, tout cela parce qu'ils virent soudain les descendants d'Anaq, les grandes villes fortifiées. En un instant, leur foi s'évanouit et disparut ; car lorsque l'*émouna* ne requiert pas de se mesurer à un défi « irréaliste », elle est facile à concevoir, et le croyant ne se heurte à aucun obstacle ou problème. La difficulté commence quand se rencontrent les barrages que la réalité dresse devant nous : quand on aperçoit les « géants » de l'armée ennemie, quand les explorateurs sont à leurs propres yeux semblables à des *sauterelles*, alors la foi « ordinaire » ne suffit plus.

Certes, les hommes de la génération du désert furent les témoins oculaires de tous les grands miracles et prodiges, qui s'opposaient véritablement aux forces naturelles, depuis l'eau changée en sang jusqu'à l'eau dressée en muraille, lors de la traversée de la mer Rouge. Mais ici, lorsqu'il fut exigé d'eux de se prêter à une mission qui leur paraissait n'avoir aucune chance de succès, une guerre frontale contre une armée de géants dotés d'armes lourdes, cette guerre leur parut, de toute évidence, véritablement irrationnelle. Tel était le point de rupture.



La question demeure donc : quelle était leur faute ? Comment peut-on *ordonner de croire* ? Un homme peut-il surmonter la peur, qui est un sentiment naturel si puissant ?

Or la *mitsva* de la foi est l'une des six cent treize *mitsvot* de la Torah, selon Maïmonide, et elle a pour fondement le verset : « Je suis l'Éternel ton Dieu » (Ex 20, 2). S'il y a une *mitsva*, il y a nécessairement un libre arbitre ; c'est-à-dire qu'il existe également la possibilité de *ne pas croire*, quoique la *mitsva* ordonne de croire. De nouveau, la question se présente : si l'homme a des doutes en sa foi, comment pourrait-il écarter ceux-ci par l'autorité d'un ordre ?

Aussi y a-t-il lieu de dire que la foi, en elle-même, n'offre pas la moindre difficulté ; seulement, elle dépend d'un autre principe, qui est à son égard une forme de condition préalable, et en est également une partie inséparable. Ce principe est la volonté. Car en vérité, lorsqu'on voit, chaque jour et à chaque instant, les œuvres de l'Éternel et ses hauts-faits, quiconque veut sincèrement comprendre et connaître la vérité n'aura point de mal à y parvenir. Il « verra » le Créateur et Guide de l'univers, et comprendra que Lui seul est le « maître de la citadelle¹ ». À plus forte raison pour la génération du désert : leurs propres yeux, et non des yeux étrangers, virent les miracles ; il leur est dit en effet : « Tu as été instruit à connaître que l'Éternel seul est Dieu, qu'il n'est d'autre que Lui. Depuis les cieux, Il te fit entendre sa voix pour t'éprouver ; et sur la terre Il te montra son grand feu, et tu entendis ses paroles d'entre le feu » (Dt 4, 35).

Il ressort de cela que, si des doutes ou des difficultés surgissent néanmoins dans le cœur de l'homme, qui l'empêchent de croire, la racine du problème réside dans la carence, en lui, de la volonté de croire. Car l'*émouna* requiert, de la part de l'homme, de prendre sur soi le joug de la royauté du Ciel et le joug des commandements ; or celui qui ne souhaite pas cela – parce qu'il « préfère une vie de licence² » – se servira toujours d'excuses en tout genre et d'objections pour apaiser son esprit, prétendant que les empêchements sont insurmontables, et qu'il lui est donc impossible de croire. En revanche, celui qui reconnaît que cela dépend de sa seule volonté, qui veut découvrir

1. Référence à *Gn Rabba* 39, 1.

2. Selon l'expression de *Guitin* 13a.



et regarder la vérité, même si elle ne lui est pas agréable, et qui est prêt à prendre sur soi le joug qu'il lui est ordonné de porter, celui-là contempera le dévoilement de Dieu, béni soit-Il, qui se produira devant lui, distinctement et à chaque instant. *La mitsva de croire est donc un commandement portant sur la volonté de l'homme* : qu'il s'élève au-dessus de ses inclinations et de ses passions, il accèdera alors à la condition de croyant, et contempera la lumière du Dieu de vérité.

Revenons à la génération du désert et aux explorateurs. Le défaut d'*émouna* qui se manifesta subitement, lorsque les explorateurs se trouvaient au point culminant de leur mission, ne révèle rien d'autre qu'une absence de volonté. Et ce manque, qui se révéla face aux peuples qui habitaient le pays, était évidemment présent en eux dès avant. Au fond d'eux-mêmes, ces dirigeants ne voulaient pas entrer en Erets Israël, car ils avaient peur de ne pas pouvoir répondre à l'exigence d'y fonder un régime basé sur la sainteté, et où toute la vie serait bâtie sur le socle de la Torah, conformément à la volonté divine. On peut supposer que ce manque de volonté et cette faiblesse de cœur, qui affectaient les chefs, s'infiltraient aussi dans la majorité du peuple, si ce n'est dans son entièreté presque.

Il s'avère qu'il était plus facile en Égypte d'être un « bon Juif », respectueux des commandements, malgré le joug de la servitude. Mais en terre d'Israël, quand la mission consiste à construire un régime juif pour le peuple élu – avec un impératif d'entière altérité, comme le suggère le verset : « Certes, ce peuple résidera solitaire et ne sera point compté parmi les nations » (NB 23, 9) – l'affaire est entièrement différente. Ici l'on doit prendre des responsabilités. Aussi, parce que la volonté d'entrer dans le pays était érodée – fût-ce sans que l'on s'en aperçût, en-deçà du seuil de la conscience –, les explorateurs voyaient jusque dans l'ombre des collines des obstacles insurmontables, dans les fils d'Anaq des adversaires invincibles, Amaleq et les villes fortifiées jusqu'au ciel comme plus forts encore que Celui qui siège dans les cieus. Ainsi que nous l'avons vu, la dissolution de la foi provenait d'une absence de volonté.

À présent, nous pouvons également comprendre ce qui se passa ensuite, quand les gens du peuple se levèrent pour réparer leur faute



d'un seul coup, voulurent gravir la montagne, combattre et entrer dans le pays. Alors, Moïse leur dit : « Ne montez pas, car l'Éternel n'est pas au milieu de vous ; ne vous exposez pas à être défaits par vos ennemis » (IBID. 14, 42).

Pourquoi donc Dieu refusa-t-il une *téchouva* correspondante à la faute commise, et n'agréa-t-il pas leur volonté de gravir la montagne ?

Il faut comprendre que ce n'est pas en une nuit que survint en eux, *ex nihilo*, une foi nouvelle. Ce n'est qu'après que Moïse leur eut dit « dans ce désert tomberont vos dépouilles » (verset 29), qu'ils comprirent que l'option d'un retour en Égypte était fermée devant eux. Or si l'autre option était de mourir dans le désert, alors il était préférable de se lever et de gravir la montagne. C'est ce qui explique leur décision subite d'entrer immédiatement dans le pays ; et à présent, ils ne voyaient plus aucune difficulté à cette ascension ; tout à coup, les montagnes prenaient l'allure d'une plaine, car « il n'est nulle chose qui tienne devant la volonté ».

Mais maintenant, Moïse leur répond : « l'Éternel n'est pas au milieu de vous ». Vous n'avez pas encore amendé votre foi, et la volonté que vous manifestez à présent n'est que de circonstance, non une volonté profonde, qui seule pourrait soutenir une *émouna* de vérité, une *émouna* qui puisse se mesurer avec toute difficulté et la surmonter. Ce n'est que lorsque la génération accomplira la *téchouva*, fera germer une telle foi, tout en étant consciente des formidables obstacles qui se dressent devant elle – ce, jusqu'aux limites de « l'impossible » – et montrera, malgré ces obstacles, une force de volonté et de pleine fidélité à l'égard de l'ordre divin, telle celle qui animait Caleb et Josué, ce n'est qu'alors qu'il conviendra de monter depuis le désert, de venir et s'en retourner à sa terre promise.

« ET VOUS NE VOUS DÉTOURNEREZ PAS À LA SUITE DE VOS YEUX... »

Nous y avons même vu des descendants d'Anaq... et là, nous vîmes les Néphilim... et nous étions à nos yeux comme des sauterelles, et ainsi étions-nous à leurs yeux.

(NB 13, 28-33)



Suivant le sens littéral des versets, il nous faut conclure que les explorateurs et tout le peuple furent victimes de ce que virent leurs yeux. Et en effet : ils trébuchèrent dans l'épreuve première qui se dresse devant l'homme, ne pas tomber dans les filets de ses yeux. La faute primordiale fut la conséquence de ce que « la femme vit que l'arbre était bon comme nourriture et désirable pour les yeux, et que l'arbre était attrayant pour l'intelligence » (GN 3, 6). Ce défi et cette mission constituent la lutte permanente de l'homme, chaque jour et à chaque heure : il s'agit de ne point juger selon ce qui apparaît à ses yeux, mais selon des considérations profondes, une compréhension large, visant à accomplir la volonté de l'Éternel.

C'est ce que signifie la parole du roi David : « J'ai considéré mes voies et ramené mes pas vers tes statuts » (Ps 119, 59), ce que le *Midrach* élabore en prêtant à David ce discours : « J'ai examiné le monde, et considéré s'il fallait aller dans les cirques ou bien à la maison d'étude ; et j'ai conclu que c'est à la maison d'étude que me conduiraient mes voies » (*Yalqout Tehilim* ad loc.). Certes, le sens de la vision, cristallisé ici par le théâtre et le cirque, sens que, de prime abord, on ne saurait récuser, est une faculté au fort pouvoir d'attraction. Mais l'homme doit mobiliser sa force de volonté intérieure, la puissance de son esprit, afin d'entendre la voix profonde de l'*émouna*, et de contempler la lumière du Dieu de vérité, comme on l'entend et comme on la voit dans l'enceinte de la maison d'étude¹.

Vois : dès que les enfants d'Israël furent sortis d'Égypte – « quand Pharaon eut laissé partir le peuple » (Ex 13, 17) –, et malgré tous les miracles et prodiges qu'ils avaient vus, ils s'effrayèrent de ce qui s'offrait à leurs yeux. Lorsque Pharaon approcha, « les enfants d'Israël levèrent les yeux, et voici : l'Égypte marchait à leur suite, et ils eurent grand peur ; et les enfants d'Israël crièrent vers l'Éternel » (IBID. 14, 10).

Certes, quoiqu'il s'agît d'hommes craignant Dieu, quand leurs yeux virent qu'ils se trouvaient encerclés entre l'armée de Pharaon, d'un côté, et la mer de l'autre, et quand ils ne virent aucun recours qui pût s'offrir à eux par le biais de la nature, leur foi se brisa en un instant. Car la crainte (*yira*), basée sur la vision (*reïya*), est une chose

1. L'homme doit donner préséance à sa vision intérieure sur la vision de ses sens.



naturelle – la peur est si humaine – ; il faut une grande confiance en Dieu pour surmonter ce que ses yeux voient, et la peur inscrite dans l'âme.

Aussi le roi David s'écriait-il : « Vous qui craignez l'Éternel, ayez confiance en l'Éternel : Il est leur aide et leur bouclier » (Ps 115, 11). Car pour ceux-là même qui craignent l'Éternel, la confiance (*bita'hon*) n'est pas naturelle et ne va pas de soi. La confiance en Dieu émane d'une méditation profonde, tandis que la peur émane de la vision superficielle. Il n'est pas simple de surmonter la vision extérieure par la force de la méditation.

Tel fut l'échec de l'assemblée d'Israël, à la suite de ses chefs, les explorateurs. Ceux-là esquissèrent devant le peuple une image d'épouvante : « Toutefois, il est puissant, le peuple qui habite le pays, et les villes sont fortifiées et très grandes ; nous y avons même vu des descendants d'Anaq. Amaleq habite la région du midi, le Hittite, le Jébuséen et l'Amorrhéen habitent la montagne, et le Cananéen réside au bord de la mer et près du Jourdain » (Nb 13, 28-29). Face à un tel tableau, qui se dressait aux yeux des Hébreux tel une bête sauvage, leur foi ne tint pas ferme, et la peur les saisit sans recours. Ils n'essayèrent pas de s'élever au-delà de l'apparence visuelle, de la surmonter, ni de considérer une réalité plus profonde – ce qui est par-delà la réalité visible – à l'exemple de Josué et de Caleb.

C'est pourquoi le paragraphe des *tsitsit*¹ est juxtaposé à l'histoire des explorateurs : « Vous le verrez, et vous vous souviendrez de tous les commandements de l'Éternel, et vous les accomplirez, et vous ne vous écarterez pas à la suite de votre cœur et à la suite de vos yeux, après lesquels vous vous débauchez » (Nb 15, 39). La vision qui est ici requise est une *vision de l'intellect* – vision qui amène au souvenir des six cent treize *mitsvot*, à leur observance, et à la sainteté du peuple d'Israël, consacré à son Dieu – par opposition à la vision sensorielle, impropre. À l'endroit de cette dernière, le verset met en garde : « Vous ne vous écarterez pas (*vélo tatourou*) à la suite... de vos yeux, après lesquels vous vous débauchez », comme ces explorateurs qui furent envoyés pour parcourir (*latour*) le pays, et qui échouèrent, chutant à la suite de la vision de leurs yeux.

1. Franges rituelles (Nb 15, 37-41).



QORA'H

(EX 16, 1 – 18, 32)

LA COLÈRE DE MOÏSE

La question se pose de manière prégnante : pourquoi Moïse a-t-il modifié son attitude à l'égard de Qora'h et de sa faction ? Si, au début du récit, nous voyons Moïse dans toute son humilité, poursuivant la paix et prêt à s'abaisser afin de parvenir à une entente, sa conduite, *in fine*, change du tout au tout après la réponse incisive qui lui est faite : « Nous ne viendrons pas » (NB 16, 14). À présent, il réclame une sanction exceptionnelle, une mort accidentelle, telle qu'il n'y en a jamais eu jusque-là : « Si c'est de la mort de tout homme que meurent ceux-là, et que le sort de tout homme les atteigne, ce n'est point Dieu qui m'a envoyé. Mais si Dieu crée un phénomène, et que la terre se fende et les engloutisse... » (IBID. 29-30).

La question se pose donc de savoir ce qui a pu conduire Moïse à requérir contre Qora'h une mort aussi violente.

Quand Dieu créa son monde, il était déjà établi que « parmi les hommes, il n'est nul juste sur terre qui fasse toujours le bien et ne pêche point¹. » En raison des hauts et des bas que connaît l'homme, et pour que le monde pût subsister, le Saint-béni-soit-Il associa à la Création la mesure de miséricorde (*midat hara'hamim*). Mais cela ne suffit pas ; pour le bien de l'homme, l'Éternel créa aussi la mort, moyen d'expiation ultime, quand le temps de la longanimité a expiré. L'homme qui sait que « du jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement² », l'homme qui se souvient en tout temps du jour de la mort, est celui qui pourra surmonter son penchant au mal, car il sait qu'il existe une espérance plus importante, plus durable que ne l'est la passion éphémère. Alors, même s'il trébuche et commet une faute, le jour de la mort vient, qui purgera ses péchés. Dans le livre³ de Rabbi Méïr, se trouvait cette phrase : « Dieu vit tout ce qu'Il avait

1. Ec 7, 20.

2. Gn 2, 17.

3. Copie du rouleau biblique comportant des variantes et des gloses (note de Bernard Maruani à l'édition Verdier de *Gn Rabba*).



fait, et voici : bonne était **la mort**¹ » (GN RABBA 9, 5) ; car la mort ne fut créée que pour le bien de l'homme, et pour l'amender.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la joie d'Adam, le premier homme, devant le repentir de Caïn. Quand il en reçut la nouvelle, il énonça le *Mizmor chir*², et comprit que, si Dieu avait laissé à l'homme la possibilité de fauter, Il avait aussi créé la *téchouva* (repentir, retour) comme remède à cela, et la mort elle-même comme expiation. Adam comprit alors que les impies sont pareils à l'herbe – qui croît et fleurit, mais se dessèche aussi, et que la terre finit par recouvrir : « Lorsque croissent les impies comme l'herbe, que fleurissent les artisans d'iniquité, c'est pour connaître une destruction perpétuelle » (Ps 92, 8) – tandis que les justes se tiennent fermement et *grandissent comme le palmier, fleurissant et portant fruit jusque dans la vieillesse, dans les parvis de la maison de l'Éternel* (IBID. 13-15).

Qora'h a inversé les valeurs. Déclarer que « de toute la communauté, tous sont saints » (NB 16, 3), constamment et sans condition, cela revient à dire qu'il n'y a pas du tout de faute ; aussi Qora'h récuse-t-il la Création telle qu'elle est conçue. Partant, et dans la mesure où il n'y a point de faute, la mort n'a plus de nécessité pour la corriger. Aussi Moïse s'irrite-t-il : « si Dieu crée un *phénomène*³... », décrétant que Qora'h ne mérite pas même une mort ordinaire, conforme à l'ordre de la Création, c'est-à-dire une mort purificatrice et expiatrice. « La terre ouvrit son sein et les engloutit... ils descendirent, eux et tout ce qui était à eux, vivants au Chéol ; la terre les recouvrit, et ils furent perdus d'entre l'assemblée » (NB 16, 30-33).

Tel est donc le sens des paroles de Rabbi Eléazar Haqapar, selon qui « la jalousie, les passions et la recherche des honneurs expulsent l'homme du monde » (MAXIMES DES PÈRES 4, 21) ; car la passion des honneurs conduit l'homme à nier la tendance à la faute implantée dans la Création ; ce faisant, l'homme devient comme étranger au monde,

1. Cette lecture de Gn 31, 1 (« ... et voici : c'était très bien ») s'appuie sur la proximité sonore entre l'adverbe מְאֹד (très) et le mot מוֹת (la mort).
2. Psaume 92, dont le *Midrach* prête la composition à Adam.
3. *Bria* : littéralement « une création » ; ce mot signale une chose qui ne découle pas de l'ordre de la nature, mais qui relève de la création pure, *ex nihilo*, comme l'est la création du monde elle-même.



au point que la Création n'est plus pour lui une place convenable, ni pour y vivre, ni même pour y mourir. C'est pourquoi un tel homme disparaît du monde d'une façon non naturelle, de sorte que sa mort même ne lui est pas une expiation : il est arraché à sa racine – comme un brin d'herbe –, aussi bien de la vie terrestre que de la vie éternelle, au contraire du juste, planté comme un arbre, pour une vie perpétuelle dans les parvis du Temple divin.

LE RENIEMENT DE QORA'H

Il existe également une autre compréhension possible, qui se concentre sur le reniement de Qora'h à l'égard de l'entier domaine des *mitsvot* pratiques de la Torah.

Au début de la *paracha* (16, 2), Rachi rapporte le récit midrachique de la provocation de Qora'h envers Moïse, récit selon lequel Qora'h vêtit les membres de sa faction d'habits entièrement tissés de fils d'azur. Mais écoutons cela dans son intégralité, dans les termes mêmes du *Midrach* (NB RABBA 18, 3) :

*Qora'h prit*¹... (16, 1) : *qu'est-il écrit plus haut ? « Ils se feront des tsitsit*² ». *Qora'h se mit en avant et dit à Moïse : « Un talith entièrement cousu d'azur, n'est-ce pas qu'il doit être dispensé de tsitsit ? » Moïse lui répondit : « Il est obligatoire d'y mettre des tsitsit. » Qora'h lui dit : « Quoi ! un talith entièrement d'azur ne s'exempterait pas lui-même, tandis que quatre fils l'acquitteraient ? Une maison pleine de parchemins de Torah, n'est-ce pas qu'elle est quitte de mézouza*³ ? » *Moïse lui répondit : « Il est obligatoire d'y fixer la mézouza. » Qora'h lui dit : « La Torah entière comporte deux cent soixante-quinze paragraphes, et elle n'exempterait pas la maison, tandis*

1. La question implicite est ici : que prit-il ? car le texte biblique ne l'explicite pas.

2. Franges rituelles aux coins du vêtement qu'est le *talith*. À chaque frange, devait être attaché un fil couleur d'azur (Nb 15, 37-41). Le *Midrach* souligne la juxtaposition des deux paragraphes, celui des *tsitsit* et celui de la révolte de Qora'h, pour enseigner que ce que *prit* celui-ci était des *taliths* entièrement d'azur, mais surtout qu'il *se prit* lui-même de controverse, comme on va le voir.

3. Parchemin fixé au montant des portes de la maison.



que le seul paragraphe écrit sur la mézouza l'acquitterait ! »
 Qora'h ajouta : « Ces choses ne t'ont pas été ordonnées, c'est de toutes pièces que tu les as inventées. » C'est à ce propos qu'il est écrit : « Qora'h prit » (vayiq'a'h Qora'h) ; l'expression vayiq'a'h est caractéristique de la notion de séparation (de controverse¹).

Dans l'optique du *Midrach*, il nous semble que la chute de Qora'h doit être expliquée par sa complète erreur à l'égard des *mitsvot* de la Torah, et à l'égard de ce qu'elles visent.

Qora'h estimait que le propos des *mitsvot* est d'éduquer l'homme. Ainsi, par exemple, le commandement de la *tsédaqa*² l'éduque à avoir bon cœur ; de même, d'autres *mitsvot* furent données afin d'enraciner en l'homme de bons traits de caractère, une foi sincère, et telles autres qualités. D'après cela, Qora'h allait parmi ses partisans, professant devant eux – idée qu'il continuera de soutenir contre Moïse –, que l'homme parfait en sa connaissance toranique et en son comportement, l'homme dont les traits de caractère sont déjà purifiés, à l'exemple de ce *talith* tout entier d'azur ou de cette maison remplie de rouleaux de la Torah, n'a plus le moindre besoin de commandements pratiques.

Peut-être Qora'h paraît-il ses doléances de l'idée, vraie en elle-même, que « le Miséricordieux demande le cœur³ », et de ce que, « si le Saint-béni-soit-Il nous avait conduits au pied du Mont Sinäi et ne nous avait pas donné la Torah, ce fût assez pour nous⁴ ». Mais quoi qu'il en fût, Qora'h résuma son argumentation ainsi : « Car de toute la communauté, tous sont saints, et l'Éternel est au milieu d'eux. Et pourquoi vous élevez-vous au-dessus de l'assemblée de l'Éternel⁵ ? » Pourquoi vous élevez-vous, Moïse et Aaron, au-dessus du peuple, pour lui prescrire des commandements pratiques, comme si le peuple était constitué d'hommes de piètre foi, aux défectueux caractères ?

1. Certaines traductions du verset proposent : *Qora'h prit parti*.

2. Les dons aux pauvres.

3. *Zohar, Ra'ya Mehemna III Ki tetsé* 281b ; cf. *Sanhédrin* 106b.

4. Haggada de *Pessa'h*.

5. Nb 16, 3.



Or ils sont une communauté d'hommes saints ! Un *talith* entièrement d'azur aurait-il besoin d'un fil d'azur spécifique ? Une maison emplie de parchemins requerrait-elle encore une *mézouza* ? Et son esprit ne fut plus en repos qu'il ait conclu et accusé : les *mitsvot* pratiques, à l'instar des *tsitsit* et de la *mézouza*, sont des inventions de Moïse et d'Aaron, qui ne leur ont en rien été prescrites par la bouche du Très-haut.

Afin de comprendre en quoi, profondément, consista leur erreur, il nous faut citer le récit aggadique, rapporté au traité *Chabbat* 88b, d'après lequel, quand Moïse notre maître monta au ciel pour y recevoir la Torah, les anges de service dirent au Saint-béni-soit-Il :

« Maître de l'univers, que vient faire parmi nous un être né d'une femme ? » Il leur répondit : « C'est pour recevoir la Torah qu'il est venu. » Ils dirent : « Ce trésor enfoui... Tu as donc l'intention de le donner à une créature de chair et de sang ! [...] » Le Saint-béni-soit-Il dit à Moïse : « [...] Réponds-leur ! » [...] Il lui dit : « Maître de l'univers, la Torah que tu me donnes, qu'y est-il écrit ? [...] "Souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier." Accompliriez-vous donc des travaux, que vous ayez besoin de chômer ? Qu'y est-il écrit d'autre ? "Tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne voleras point." Connaissez-vous la jalousie ? Le penchant au mal a-t-il pouvoir sur vous ?... » Immédiatement, [les anges] reconnurent le bien-fondé du projet divin.

Le Maharcha a fort bien expliqué que l'argument des anges était : pourquoi la Torah ne nous serait-elle pas donnée, puisque nous comprenons, bien au-delà des possibilités d'un quelconque être né d'une femme, les profondeurs de la Torah et ses secrètes intentions ? Moïse leur répond que certes, ils ont, eux les anges, un lien avec l'intériorité de la Torah et une compréhension profonde de celle-ci, mais que, précisément, le côté *extérieur* que forment les commandements pratiques est ce qui est spécifiquement destiné aux hommes. C'est seulement parce que « le Saint-béni-soit-Il scruta la Torah et créa le monde » que ce monde, esprit plongé dans la matière, fut façonné *dans le moule de la Torah*, celle-ci étant donnée pour rendre





pérennes les actions des hommes sur lesquelles règne l'intention du Très-haut. C'est à cette fin que fut créé l'homme, que l'âme fut implantée dans la matière de ses deux cent quarante-huit membres, et que lui fut donnée une Torah d'esprit suprême, implantée dans les deux cent quarante-huit commandements de faire (*mitsvot* « positives ») qu'elle contient. Or il ne faut pas séparer ces deux éléments liés, ces *deux fois deux cent quarante-huit*, car l'un ne peut en rien se maintenir sans l'autre.

D'après cela, nous pourrons à présent comprendre la réponse de Moïse à Qora'h et à sa faction. C'est comme s'il répondait : « Si vous renoncez aux *mitsvot* pratiques – parce que vous estimez être des créatures parfaites, au point que tout commandement de faire est à vos yeux nul et superflu –, vous perdez par ce fait même votre part sur la terre : votre place est, pour ainsi dire, auprès des anges, car eux aussi sont dépourvus d'actes, et ne disposent que de la sainteté d'âme et d'esprit. Car la terre et tout ce qu'elle renferme n'ont été créés que pour l'homme, vivant à la fois par le corps et l'esprit ; or sans Torah régissant les actes – et à supposer même que vous soyez tous des saints accomplis –, en quoi avez-vous part à cette Création ? »

Nous revenons donc à cette même élucidation, par laquelle nous achevions la précédente partie. La réponse de Moïse aux anges, faite sous forme de question, « connaissez-vous la jalousie ? », et qui explique pourquoi ce n'est pas « à vous » que la Torah est destinée, mais bien « à nous » – pétris d'argile, nés de la femme et susceptibles de jalousie –, cette réponse est liée au fait que la jalousie de Qora'h envers Moïse et Aaron est ce qui l'a extirpé du monde, comme l'indique la mise en garde formulée par Rabbi Eléazar Haqapar dans les *Maximes des pères*. Car cette jalousie de Qora'h, et son reniement des *mitsvot* pratiques, au point de concevoir que l'assemblée des saints n'a nul besoin de Torah – puisque la jalousie n'aurait pas prise sur eux – ne sont rien d'autre que les deux faces de la même erreur, qui se réfute par elle-même.

L'argumentation de Qora'h le conduisit à ne plus avoir de lieu au ciel, comme en ont les anges, ni, d'évidence, sur la terre des vivants, comme les hommes. Une création particulière fut donc mise au jour





pour lui, afin de le conduire, avec sa « grande idée », en dehors de ce monde, au Chéol.

LA FAUTE DES GRANDS PERSONNAGES

Dans la *paracha Chéla'h lékha* et dans la nôtre, nous voyons que les grandes fautes sont précisément accomplies par les « grands » personnages, phylarques et gens de renom. N'est-ce pas un phénomène remarquable ?

Nos sages enseignent (AU TRAITÉ SOUKA 52A) : « Quiconque est plus grand que son prochain, son penchant au mal est aussi plus grand que le sien », et l'Accusateur¹ qui guette les grands hommes est entièrement différent de l'Accusateur étendant son filet vers les petits. Notre père – que la mémoire du juste soit bénie – expliquait cela au sujet de l'ange dont fait mention la *paracha Vayichla'h* : les sages controversent, au traité 'Houlin 91a, quant au fait de savoir si cet ange², apparu à Jacob, lui apparut sous la forme d'un idolâtre (*oved kokhavim*) ou sous celle d'un disciple des sages (*talmid 'Hakham*). Cela laisse entendre qu'il existe deux sortes d'Accusateur : l'un est le tentateur simple, qui incite de façon manifeste à commettre une faute, pour le profit, la jouissance ou le désir qu'on peut en tirer. Tel est l'Accusateur des petites gens. Mais pour les grands, cet Accusateur ne saurait se présenter avec ses séductions : ils les repousseraient des deux mains. Ceux-là, c'est à un disciple des sages que ressemble leur Accusateur. Il brouille leur pensée, jusqu'à ce que la faute leur semble être une *mitsva* ; et quiconque est supérieur à son prochain – suivant son degré d'élévation –, se heurte à des questions plus enchevêtrées et complexes ; au point que, parfois, ce qui décide qu'un fait est une faute ou une *mitsva* est aussi fin que l'épaisseur d'un cheveu.

Considère comment Rabban Yo'hanan ben Zakai sauva le peuple juif, en demandant au commandant de l'armée romaine de lui laisser « Yavné et ses sages » ; or pour cela, Rabbi Aqiba cita à son propos le

1. *Satan* : accusateur ou tentateur.

2. Le verset parle littéralement d'un homme (*ich*), mais la lecture qu'en fait la tradition tient ce personnage pour l'ange d'Ésaü.



verset : « Je fais reculer les sages, et change leur savoir en folie¹ », car c'est l'abandon de Jérusalem par les Romains que Rabban Yo'hanan aurait dû demander (GUITIN 56B). Là encore, notre père donna une belle explication : si Rabban Yo'hanan ben Zakaï pleura sur son lit de mort – lorsqu'il compara sa comparution devant un roi de chair et de sang à sa comparution devant le Roi des rois, et lorsqu'il dit qu'il savait que deux voies étaient ouvertes devant lui, l'une menant au jardin d'Éden, l'autre à la géhenne, et qu'il ignorait laquelle des deux on lui ferait prendre –, c'était en raison de cette décision cruciale (CF. BERAKHOT 28B).

Quand il s'agit de trancher de façon si décisive, le haut personnage doit être très précautionneux, l'essentiel étant qu'il n'ait en la question aucun intérêt personnel, ni qu'il soit corrompu par quelque question de prestige, car « la corruption aveugle les yeux des sages² » ; alors, il risquerait de trébucher, en décidant d'appeler *mitsva* un acte qui, en fait, constitue une transgression.

Telle est donc la différence entre l'Accusateur des grands hommes et celui des hommes simples. Le type de faute auquel est exposée la « tourbe nombreuse » (*érev rav*³) ou la commune foule est l'exigence d'eau et de viande, la réclamation : « Nous nous souvenons du poisson que nous mangions gratuitement en Égypte », ou de semblables propos. En revanche, les notables du peuple furent corrompus par la quête des honneurs, qui se donne l'air d'une exigence de *qidouch Hachem* (sanctification du nom divin) : « Car toute l'assemblée, tous sont saints, et au milieu d'eux se trouve l'Éternel » (NB 16, 3) ; ou, comme l'enseigne le *Midrach*, par la comparaison de l'assemblée à « une maison toute remplie de rouleaux de Torah », ou à « un vêtement entièrement tissé d'azur » (CF. RACHI SUR 16, 1 ET TALMUD DE JÉRUSALEM, SANHÉDRIN 27, 4), de sorte que le peuple n'aurait point besoin de la direction qu'assurent Moïse et Aaron. L'Accusateur qui tente Qora'h et sa faction, et qui conçoit son argumentation, est donc véritablement comparable à l'ange qui combattit contre Jacob, l'ange qui lui apparut comme un juste et un érudit.

1. Is 44, 25.

2. Dt 16, 19.

3. Expression empruntée à Ex 12, 38.



Dans le même sens, Rabbi Yehouda enseigne que, dans les temps futurs, « le Saint-béni-soit-Il apportera le penchant au mal (*yétser hara'*) et l'exécutera devant les justes et devant les impies. Aux justes (qui l'avaient surmonté pendant leur vie), il apparaîtra comme une haute montagne, et aux impies (sur qui le mauvais penchant l'avait emporté), il apparaîtra comme un fil de l'épaisseur d'un cheveu » (SOUKA 52A). Car statuer, en usant de concepts abstraits, sur les questions les plus élevées qui soient, ou prendre des décisions d'une portée historique, comme le fait d'entrer en guerre, de renforcer le territoire du pays malgré les complexités que cela engage, ou d'autres décisions semblables, sont choses difficiles, véritablement semblables à une haute montagne. Seuls les enseignements de la Torah, qui sont eux-mêmes durs et puissants – comme le marteau capable de briser le roc¹ – sont la source de notre force, de notre possibilité de surmonter tout obstacle, et de parvenir à des décisions d'une parfaite vérité.

1. Référence à Jr 23, 29.







'HOUQAT

(NB 19, 1 – 22, 1)

MOÏSE A-T-IL FAUTÉ AUX EAUX DE MÉRIBA ?

Combien les commentateurs de la Torah ont-ils peiné et se sont-ils débattus à tenter de comprendre en quoi consista la faute de Moïse ! Car en dehors du fait d'avoir frappé le rocher au lieu de lui parler – comme cela lui avait été commandé –, on ne voit pas, dans le texte, d'expression nette d'une faute, ni d'un écart grave envers ce que l'Éternel lui avait prescrit de faire.

Et certes, il est extrêmement difficile de comprendre la nature de cette faute. Les questions surgissent donc : pourquoi, en vérité, Dieu préférerait-Il que Moïse et Aaron parlassent au rocher, alors que, dans la *paracha Bechala'h*, le Saint-béni-soit-Il avait dit à Moïse : « Tu frapperas le rocher, et il sortira de l'eau, et le peuple boira » (Ex 17, 6) ? De plus, le rocher aurait-il la faculté de comprendre ? Quelle différence y a-t-il donc, relativement à la grandeur du miracle, qu'il réponde à un coup ou à une parole ?

D'un autre côté, si l'Éternel voulait précisément que Moïse parlât au rocher, pourquoi, au lieu de cela, frappa-t-il le rocher ? Il est inenvisageable que Moïse ait douté que Dieu fût capable de faire sortir de l'eau du rocher par la seule force de la parole, et qu'il se soit ainsi trouvé « obligé » de recourir à la frappe. Car si tel avait été le doute de Moïse, à Dieu ne plaise, c'eût été révéler un grand manque dans sa foi ; or nos sages enseignent que Moïse demanda que, chaque fois que serait mentionnée sa peine, on mentionnât aussi sa faute, afin qu'on ne le soupçonnât pas, Dieu nous en garde, de manquer de foi (COMME LE RAPPORTE RACHI SUR NB 27, 13). Or existe-t-il un plus grand manque de foi que celui-là ?

Nous voyons en plusieurs endroits que Moïse impute sa peine au peuple d'Israël. Ainsi dans la *paracha Devarim* : « Contre moi aussi, l'Éternel s'irrita à cause de vous, disant : "Toi non plus, tu n'y viendras pas¹" » (Dt 1, 37). De même, dans la *paracha Vaet'hanan* : « L'Éternel

1. En terre d'Israël.



était emporté contre moi, **pour vous** » (IBID. 3, 26) ; « L'Éternel s'irrita contre moi à cause de **vos paroles**, et Il jura que je ne passerais pas le Jourdain, ni n'entrerais dans le bon pays que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage » (IBID. 4, 21). De même au livre des Psaumes (106, 32-33) : « Ils suscitèrent la colère [divine] aux eaux de Mériba, et Moïse pâtit à cause d'eux. Car ils affligèrent son esprit, et Il prononça [l'arrêt] de ses lèvres. »

Bien plus : nous ne voyons pas du tout que Moïse se repente ni demande pardon à cet égard. Il supplie Dieu de le laisser entrer dans le bon pays, mais il n'y a, dans cette supplication, nulle demande de pardon.

Il semble donc que, des versets, nous devons déduire que la « faute de Moïse » n'était en rien une faute au sens où ce mot s'entend usuellement. Au contraire, le manque de Moïse – si l'on peut l'appeler manque – découlait précisément de sa perfection. Moïse, que l'Éternel qualifiait de « fidèle d'entre toute ma maison », ne pouvait comprendre qu'un homme, lorsqu'il lui manque telle chose, éprouve des griefs contre le Saint-béni-soit-Il. Et cette incompréhension de Moïse – incompréhension tragique, nécessaire, qui provient du fossé séparant l'homme parfait de l'homme imparfait – est ce qui détermina sa colère contre ceux qui, parmi le peuple, récriminaient contre Dieu¹ à cause de leur soif.

D'après cette compréhension, examinons la réaction de Moïse aux paroles du peuple. Eux lui lancent : « Que ne sommes-nous morts, de la mort de nos frères, devant l'Éternel ! Et pourquoi avez-vous fait venir l'assemblée de l'Éternel dans ce désert pour y mourir ? [...] Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Égypte pour nous amener en ce mauvais lieu ? » Quelle fut la réaction de Moïse et d'Aaron ? Voici : « Moïse et Aaron, face à la multitude, vinrent à l'entrée de la tente d'assignation, et ils tombèrent sur leur face ; et la gloire de l'Éternel leur apparut » (NB 20, 3-6).

Si, après quarante ans de pérégrinations dans le désert, à la veille d'entrer dans le pays, le peuple est encore capable de lancer :

1. Selon l'expression de Nb 14, 27.



« pourquoi nous avez-vous fait monter... ? », alors Moïse ne sait plus quel parti prendre. Il fuit simplement le peuple et gagne la tente d'assignation – pour se réfugier sous les ailes de la Présence divine –, baissant la tête afin de ne pas regarder le peuple dans les yeux. À cet instant, dès lors que Moïse et Aaron ne savaient pas encore quelle réponse apporter au peuple, ils s'éloignèrent de l'assemblée pécheresse et se rapprochèrent de la Présence divine. Alors s'accomplit en eux un double phénomène : d'un côté, « la gloire de l'Éternel leur apparut », mais de l'autre, ils perdirent la possibilité de diriger, car un fossé s'était creusé entre le peuple et eux-mêmes.

C'est là ce que dit l'Éternel à Moïse et à Aaron : il est impossible de diriger le peuple en fuyant devant lui. Donc, « prends ton bâton et réunis l'assemblée, toi et Aaron ton frère ; vous parlerez au rocher à **leurs yeux** pour qu'il donne son eau ; et tu feras couler de l'eau **pour eux** » (20, 8). Tout doit être fait avec la participation du peuple, à ses yeux et pour lui ; que Moïse ne se sépare pas de lui, mais le serve.

Cependant Moïse scrute le peuple et reconnaît que les Israélites ne se sont pas encore rendus de leur insurrection. Il commence par une protestation contre eux : « Écoutez donc, **rebelle**s ! est-ce que, de ce rocher, nous ferons couler de l'eau **pour vous** ? »

L'accent est mis sur le mot *lakhem* (« pour vous »). C'est comme si Moïse disait au peuple : « Il n'est pas douteux que le Saint-béni-soit-Il peut produire un miracle et faire couler de l'eau du rocher. Mais pour être digne de recevoir le miracle, l'homme doit être prêt à croire que celui-ci sera fait *pour lui*. Mais quant à vous ? vous estimez-vous dignes d'un miracle ? et après ce miracle, changerez-vous positivement votre caractère ? or vous avez été éprouvés par tant et tant de miracles, et vous êtes encore un peuple à la nuque raide. Pourquoi donc un miracle serait-il fait **pour vous** ? »

Moïse se trouva donc pris dans une hésitation entre l'accomplissement de l'ordre divin et sa propre incrédulité envers le peuple. Et, pour ainsi dire, son hésitation appesantit son action : il élève les mains – comme si elles ne voulaient pas lui servir à présent – et frappe le rocher. Si Moïse avait tout accompli sur le mode léger, par une parole signifiant : « Venez donc, enfants chers à Dieu, et pour



vous je ferai couler de l'eau, par la parole de l'Éternel », alors, qui sait, les eaux jaillissantes eussent porté le peuple à entonner un cantique, dans un enthousiasme repentant et pur. La sanctification du nom divin aurait pu être grande et puissante. À présent que Moïse a manifesté une telle hostilité envers le peuple, il a tout perdu.

Or il faut bien dire que cette attitude de défiance envers le peuple, nous la voyons à l'œuvre chez Moïse dès la première heure : ses réactions à la mission que Dieu lui avait confiée étaient hésitantes : « De grâce, donne cette mission à quelque autre¹ » ; « mais ils ne me croiront pas² » ; « voici : les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté, comment donc Pharaon m'écouterait-il³ ? » ; « qui suis-je pour aller voir Pharaon et pour faire sortir les enfants d'Israël d'Égypte⁴ ? » Moïse, dit le *Midrach*, fut puni de cette médisance envers le peuple, par le fait que sa main devint blanche de lèpre comme la neige.

Dans la *paracha Bechala'h* également, nous lisons que Dieu blâma Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi ? Parle aux enfants d'Israël et qu'ils se mettent en marche⁵ ! » Certes, la Torah ne raconte pas la raison du « cri » de Moïse ; mais elle laisse entendre un manque de confiance dans le peuple : mérite-t-il que la mer s'ouvre devant lui ? Peut-être même peut-on trouver là un type de protestation semblable à celle des anges selon qui, d'après le *Midrach*, « ceux-ci comme ceux-là, Égyptiens comme Israélites, sont des idolâtres ; pourquoi les uns seraient-ils sauvés quand les autres se noieraient⁶ ? »

Dans sa réponse à ce « cri », *Pourquoi cries-tu vers moi ? Parle aux enfants d'Israël et qu'ils se mettent en marche*, on peut entendre cette réprimande de Dieu à Moïse : « Constate par toi-même qu'en cette génération, suspecte à tes yeux, est enfouie un enthousiasme d'*émouna* au dedans du cœur, de sorte que, dès que la mer se fendra, cette foi se répandra, se dévoilera, et eux entonneront un grand

1. Ex 4, 13.

2. Ex 4, 1.

3. Ex 6, 12.

4. Ex 3, 11.

5. Ex 14, 15.

6. *Midrach Tehilim* 1, 20 entre autres.



cantique ; ils croiront en l'Éternel et en Moïse son serviteur. En un instant, ce peuple est capable d'un retournement formidable, de ce qui semblait être une incroyance à la révélation d'une indépassable foi. » Alors, la stature du peuple fut véritablement comparable à celle de Moïse, et c'est ensemble qu'ils eurent foi et chantèrent : « Alors, Moïse et les enfants d'Israël chantèrent¹... »

Or ici également, aux eaux de Mériba, l'Éternel demande à Moïse de manifester une attitude positive et de la sympathie envers le peuple. Car derrière les plaintes de ce dernier, se cachait la vertu d'*émouna* ; aussi n'y a-t-il pas lieu de les conduire à la férule, mais d'user de douceur et d'amour. Frapper le rocher, c'était comme frapper le peuple, de même que parler au rocher, c'était comme parler au peuple. Une parole aimante, associée à l'apparition du miracle, est un instrument mille fois plus utile et convaincant, pour révéler les étincelles de foi cachées dans les secrets de l'âme du peuple, que de dures remontrances.

Puisque Moïse et Aaron ne suivirent pas les instructions divines en cette matière, et parlèrent durement au peuple, en frappant le rocher, la conclusion directe fut tirée, d'après laquelle il ne convenait pas qu'ils entrassent, *ensemble avec le peuple*, dans le pays. Ils n'étaient pas aptes à cela, car leur exigence était trop forte et sévère. Le verset « parce que vous n'avez pas eu foi en Moi, pour me sanctifier aux yeux des enfants d'Israël² » se comprend donc aussi comme suit : « parce que vous n'avez pas eu foi dans le peuple d'Israël, aux yeux duquel mon nom se sanctifie, en son cœur et en son sein, par l'œuvre du miracle et par la force de la parole ».

À présent, le lien mutuel entre le peuple, d'une part, Moïse et Aaron de l'autre, est donc rompu. Dès lors, la force de diriger leur est retirée. C'est comme si le Saint-béni-soit-Il leur disait : « Vous êtes trop proches de la Présence divine, et trop éloignés du peuple et de la connaissance de ses faiblesses (et plus généralement des faiblesses de l'homme). Un chef qui s'apprête à conduire les enfants d'Israël dans leur pays se doit de se lier à eux de façon positive et affectueuse,

1. Ex 15, 1.

2. Nb 20, 12.



tout le temps et en toute situation, et il ne suffit pas de se faire son défenseur en temps de détresse. »

À partir de là, on peut comprendre pourquoi Moïse et Aaron ne se sont pas repentis à cet égard : c'est qu'il n'y avait pas là de faute, mais un manque, émanant d'une perfection¹ sans concession. Il n'y a aucun moyen d'exiger de l'homme parfait d'amoindrir sa perfection afin de pouvoir diriger le peuple, s'il n'a de lui-même ce don, de par l'inclination de son esprit. Du fait de cette non correspondance, la conclusion s'imposa – d'après laquelle Moïse ne pourrait passer le Jourdain – ; cependant une non correspondance n'est pas une faute, de sorte que nous ne voyons pas en ce cas de repentance.

On peut également comprendre, à présent, les versets du Deutéronome et des Psaumes que nous citions plus haut, où il apparaît que la colère du Saint-béni-soit-Il envers Moïse était à cause d'Israël. Nous trouvons une semblable idée dans le *Yalqout Chim'oni* sur la *paracha Vaet'hanan* (§ 818) :

L'Éternel était emporté contre moi : comme un homme qui dirait « Un tel s'est emporté contre moi et s'est rempli de fureur » ; pour vous : car c'est vous qui m'avez causé cela. Il est dit ainsi : « Ils suscitèrent la colère aux eaux de Mériba, et Moïse pâtit à cause d'eux. »

Car l'impossibilité pour Moïse d'entrer en terre d'Israël provenait de la faiblesse et de la faute d'Israël, faiblesse et faute avec lesquelles Moïse ne pouvait transiger. Aussi le verset des psaumes poursuit-il : « Moïse pâtit à cause d'eux. Car ils affligèrent son esprit, et Il prononça de ses lèvres » (106, 33), ce qui fait allusion à l'expression que prononcèrent les lèvres de Moïse, « écoutez donc, rebelles ! », par laquelle Moïse révéla qu'il considérait les Israélites d'un œil sévère, au point de n'être pas apte à entrer dans le pays².

Peut-être faut-il comprendre de cette manière cet autre *Midrach* (DTR RABBA 7, 10) :

1. Celle de Moïse et d'Aaron, qui tendent, dans leur service divin, à une telle perfection qu'il leur est difficile de supporter l'imperfection des actes des Hébreux.
2. On peut interpréter les mots du psaume « il prononça de ses lèvres » comme se rapportant, non à Dieu, mais à Moïse.



Le Saint-béni-soit-Il décréta deux choses, l'une à l'égard d'Israël, l'autre à l'égard de Moïse. La première à l'égard des enfants d'Israël, quand ils commirent cet acte [la faute du veau d'or] ; d'où le voit-on ? de ce qu'il est dit : « Laisse-Moi, et Je les détruirai¹ » L'autre à l'égard de Moïse : lorsque celui-ci demanda à entrer en terre d'Israël, le Saint-béni-soit-Il lui dit : « Tu ne traverseras pas ce Jourdain². » Or Moïse demanda au Saint-béni-soit-Il d'annuler l'un et l'autre. Il lui dit : « Maître de l'univers, pardonne, de grâce, le péché de ce peuple, selon la grandeur de ta bienfaisance³. » Le décret du Saint-béni-soit-Il fut donc annulé, et la requête de Moïse fut accomplie. D'où le voit-on ? De ce qu'il est dit : « J'ai pardonné, selon tes paroles⁴. » Quand Moïse voulut entrer en terre d'Israël, il dit : « De grâce, puissé-je passer, pour voir la bonne terre⁵. » Le Saint-béni-soit-Il lui répondit : « Moïse, tu as déjà annulé mon décret, tandis que J'ai accompli ta requête. J'avais dit : "Je les détruirai", toi, tu as dit : "Pardonne, de grâce", et c'est ta parole qui s'est accomplie. Aussi, à présent, Je me propose d'accomplir mon décret et d'annuler ta parole. » Le Saint-béni-soit-Il lui dit, de plus : « Moïse, tu ne sais pas quoi faire ! tu veux tenir la corde par les deux bouts ! » Il ajouta : « Si tu demandes que soit exaucée ta demande "De grâce, puissé-je passer", annule la demande "Pardonne, de grâce" ; mais si c'est "Pardonne, de grâce" que tu demandes de maintenir, alors annule "De grâce, puissé-je passer". »

L'intention de nos maîtres, de mémoire bénie, dans ce *Midrach*, est donc la suivante : le Saint-béni-soit-Il dit à Moïse : « Tu tiens la corde par les deux bouts, car si tu demandes que soit exaucée la requête : "De grâce, puissé-je passer", tu annules par-là même ta

1. Dt 9, 14.

2. Dt 3, 27 ; 31, 2.

3. Nb 14, 19.

4. Nb 14, 20.

5. Dt 3, 25.





requête, couronnée de succès, “Pardonne, de grâce” – que j’avais alors exaucée. Car le sens du pardon, c’est aussi de se résigner devant le bas niveau du peuple. Cette résignation ne peut coexister avec ta demande “De grâce, puissé-je passer”. » Car si Moïse entrait en terre d’Israël à la tête du peuple, cela signifierait qu’il pourrait en être le chef ; or ce serait trop exiger du peuple, lequel devrait alors se hisser à un niveau de perfection qui convînt à celui de Moïse.

Moïse est alors obligé de choisir : s’il lui est impossible de descendre au degré où se situe le peuple – sur le mode du « pardonne, de grâce » –, sa supplication « de grâce, puissé-je passer » ne peut être exaucée, car il n’est point apte à diriger un peuple qui n’est pas attaché à Dieu avec perfection : il est alors tellement au-dessus d’eux qu’il ne peut se lier à eux.

C’est peut-être pour cela que la mort de Moïse est entourée de mystère. « Nul n’a connu sa sépulture, jusqu’à ce jour » (Dt 34, 6) ; car ce n’est pas en raison de quelque faute qu’il mourut, mais en raison de sa grandeur même. Sa suprême direction demeure donc enfouie jusqu’aux temps futurs, lorsque le dirigeant parfait sera digne du peuple parfait, et que le peuple, lui aussi, sera digne de son chef, l’homme aux traits célestes.





BALAQ

(NB 22, 2 – 25, 9)

BÉNÉDICTION ET MALÉDICTION, PAR LA FORCE DE L'ÂME

Le problème théorique central qui ressort de notre *paracha* se résume par la question : quel est en vérité le pouvoir de la bénédiction et de la malédiction ? en particulier si la bénédiction est donnée par un homme tel que Balaam, qui est évidemment bien loin d'être un juste.

Ce problème a été posé dans toute sa vigueur par Rabbénoù Be'hayé, en ces termes :

Ici, il y a lieu de demander si la parole de Balaam avait ou non le pouvoir de nuire ou d'être bénéfique. Si tu réponds positivement, comment se peut-il qu'un être de chair et de sang ait le pouvoir de modifier le décret du Créateur ? Si le Créateur a décidé de bienfaits pour Israël – comme il est dit : « car il est béni¹ » – comment la malédiction de Balaam pourrait-elle avoir le pouvoir de changer ce qui a déjà été décrété ? Et si tu réponds qu'une telle malédiction n'aurait pas eu de réelle consistance, pourquoi le Saint-béni-soit-Il empêcha-t-Il Balaam de la proférer, et lui dit-Il : « tu ne maudiras point le peuple » ? Que Balaam répande ses malédictions sur les Israélites toute la journée, pourvu que le Saint-béni-soit-Il les bénisse ! comme il est dit : « Qu'ils maudissent, eux ; Toi, Tu bénis ».

(Ps 109, 28)

Dans sa réponse à cette question, Rabbénoù Be'hayé dit de manière tranchée que :

la bénédiction ou la malédiction de Balaam ne possède aucun pouvoir. Mais la calamité destinée à survenir est parfaitement connue de Dieu, béni soit-Il ; et pour que l'on ne dise pas : « C'est à cause de la malédiction de Balaam

1. Nb 22, 12.



qu'est venue la calamité », Dieu l'empêcha de prononcer sa malédiction.

Cependant, cette solution paraît très forcée. Car on peut difficilement supposer que la bénédiction ou la malédiction de Balaam consiste en pures vanités, qui n'ont aucun commencement de réalité, et que ce soit seulement pour éviter le « qu'en dira-t-on » que le Saint-béni-soit-Il a usé de tant de ruses afin de l'empêcher de maudire. Il est dit en effet, explicitement : « L'Éternel ton Dieu ne voulut point entendre Balaam, et l'Éternel ton Dieu retourna la malédiction en bénédiction, car Il t'aime, l'Éternel ton Dieu ! » (Dt 23, 6).

De même, il est écrit au livre de Josué, dans le discours de celui-ci devant Sichem : « Je ne voulus pas écouter Balaam, et il vous bénit expressément, et Je vous sauvai de sa main » (Jos 24, 10). Il apparaît donc que, si Dieu ne l'avait retournée en bénédiction, la malédiction de Balaam eût été effective.

C'est aussi ce que nous comprenons des paroles de Dieu à Abraham : « Je bénirai ceux qui te bénissent, et ceux qui te maudissent Je maudirai », ce qui laisse entendre qu'il y a une consistance à la bénédiction et à la malédiction des nations. Si ce n'était en effet que vain bavardage, on ne comprendrait pas pourquoi la promesse faite par le Saint-béni-soit-Il s'exprime en des termes si solennels.

Bien plus, il existe une interdiction explicite de maudire : « Tu ne déconsidéreras pas les juges, et le prince, parmi ton peuple, tu ne le maudiras point » (Ex 22, 27). Et de nouveau : « Tu ne maudiras pas le sourd » (Lv 19, 14) et « Quiconque maudit un homme d'Israël en prononçant le nom divin, enfreint un interdit, et est passible de flagellation ». (C'est l'une des trois défenses qui, bien qu'elles ne portent pas sur un *acte* proprement dit, entraînent néanmoins la flagellation ; cf. *Berakhot* 16a et Maïmonide, *Sanhédrin* 18, 2.)

Maïmonide, (SÉFER HAMITSVOT, DÉFENSE 317), précise que, en son principe, cette défense est dirigée vers celui qui maudit, et non vers celui qui *est maudit*. Il écrit :

Nous pouvons penser que l'interdit qui nous est fait de maudire un Israélite s'applique essentiellement quand celui-ci nous entend, parce qu'il sera alors atteint par



la détresse et la douleur, mais que maudire un sourd, puisqu'il n'entend pas ni n'en souffre, ne serait pas fautif. Or le texte nous fait savoir que la chose est interdite, et nous met en garde contre elle. Car la Torah n'est pas uniquement attentive à la question de la personne maudite, mais encore à celle de celui qui maudit, le mettant en garde de porter son esprit à la vengeance et de s'habituer à la colère. [...] Il est donc clair que celui qui maudit son prochain en prononçant le nom divin enfreint un commandement : « Tu ne maudiras point le sourd¹ ».

Cependant, la difficulté reparait ici : si, par la malédiction du sourd, ce que vise la Torah n'est pas un acte qui causerait véritablement un mal à la personne maudite, et que tout l'interdit vise à faire échec au mauvais trait de caractère de celui qui maudit, pourquoi cette transgression n'est-elle constituée que dans le cas où la malédiction a été proférée *au nom de Dieu* (et même, selon le Raavad, en prononçant le nom ineffable) ?

Le *pchat* (sens obvie) des versets indique également que cette *mitsva* appartient à la catégorie des commandements gouvernant la relation de l'homme à son prochain (*bein adam le'havéro*), et ne se limite pas au domaine individuel, celui des traits de caractère de l'homme qui maudit. Elle s'inscrit en effet au sein d'une liste de *mitsvot*, où l'on trouve les interdits de la spoliation et du vol avant elle, ceux de la falsification du droit et des commérages (*rekhilout*) après elle. Au sein du verset lui-même (Lv 19, 14), les deux interdits parallèles forment les deux faces d'une même pièce : ne pas maudire le sourd, et ne pas placer d'obstacle devant l'aveugle ; or on ne saurait prétendre que l'interdit de placer un obstacle devant l'aveugle ne vise qu'à purifier l'âme de l'homme susceptible de commettre un tel acte...

D'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, il faut conclure que l'homme est doté d'un pouvoir secret, qui, sans être tangible, n'en est pas moins

1. On tire de ce verset un enseignement a fortiori : s'il est interdit de maudire le sourd, alors qu'il n'entend pas et ne s'afflige pas de cette malédiction, à plus forte raison est-il interdit de maudire celui qui entend et s'en afflige.



puissant, celui de bénir et de maudire, d'influer, par la force des paroles émanant de sa personnalité profonde, du tréfonds de son âme.

L'homme fut créé à l'image de Dieu. Il n'est pas seulement un corps, poussière de la terre ; il ne consiste pas seulement en tendons et en organes. Son âme agissante est vraiment une « parcelle de la divinité, provenant du monde supérieur ». Cette réalité apparut à nos sages lorsqu'ils commentèrent le verset « Que toute âme loue Dieu » (Ps 150, 5) :

Le Saint-béni-soit-Il voit mais n'est pas visible ; ainsi l'âme voit mais n'est pas visible. Que vienne l'âme, qui voit et n'est pas visible, et qu'elle loue le Saint-béni-soit-Il, qui voit et n'est pas visible.

(DT RABBA 2, 37)

C'est ce que signifie l'expression : « Le juste décrète et le Saint-béni-soit-Il accomplit » ; mais il faut poser que ce pouvoir est conféré à tout homme, selon son niveau, et que la liberté lui est donné d'utiliser, pour le bien ou pour le mal, des puissances supérieures elles-mêmes, et de les obliger à faire sa volonté, tout à fait de la même façon qu'il a le choix de se servir de son corps, de ses membres, contre la volonté de Dieu.

On sait, par exemple, qu'il faut trois associés pour concevoir un nouveau-né : le Saint-béni-soit-Il, le père et la mère. Celui qui s'unit à une femme mariée à un tiers, et engendre un enfant adultérin (*mamzer*), se sert, au moment où il commet cette union interdite, d'une force supérieure, cela contre la volonté divine – Dieu nous en préserve. D'une manière proche, lorsqu'un *cohen* épouse, contrairement à la loi, une femme divorcée, les *qidouchin*¹ sont valables, car la Torah a légiféré : si l'homme le veut, il peut utiliser la force de la Torah et de ses commandements pour accomplir ses mauvais desseins même, par le biais d'une transgression.

Or Balaam n'était-il pas prophète ? Au point que nos sages disent de lui :

1. Remise de l'anneau par lequel l'époux consacre l'épousée, acte constitutif du mariage.



Il n'a point paru, parmi Israël, de prophète semblable à Moïse¹ » – mais parmi les nations du monde, il en est paru un² !

(SIFRÉ SUR DT 357)

Nous devons en conclure que, si chaque homme est doté de la faculté de voir se réaliser, à tel ou tel degré, ses bénédictions et ses malédictions, de par sa seule nature d'être créé à l'image divine, à plus forte raison Balaam avait-il cette faculté, lui qui se servait, pour proférer sa malédiction, d'une force prophétique.

Pour expliquer de quelle façon Balaam essayait d'utiliser sa force prophétique, il faut poser cette question préalable : comment se peut-il que Balaam ait atteint un niveau comparable à celui de Moïse notre maître, lequel était *seigneur de tous les prophètes* ?

La réponse est que tous les prophètes eurent une vision, et exprimèrent cette vision, l'habillant de leurs paroles selon leur style propre. Aussi ne trouve-t-on pas deux prophètes qui aient un style unique. Tel n'est pas Moïse notre maître, l'homme de Dieu, qui énonce la Torah, et par la gorge duquel parle la *Chékhina*³ ; car il n'est pas une lettre qu'énonce *l'homme Moïse* qui ne provienne de Dieu. Par-là s'accomplit véritablement la notion de *Torah min ha-Chamaïm* (Torah du Ciel), même lorsque Moïse adresse son discours au peuple.

Balaam est à l'opposé. C'est parce que, foncièrement, il n'était pas digne d'accéder à la prophétie⁴ – malgré son talent et son niveau intellectuel –, qu'il se trouvait contraint de communiquer exclusivement ce que le Saint-béni-soit-Il plaçait en sa bouche. Aussi, quand il chercha à maudire Israël, il tenta de se régler sur le moment où l'Éternel serait en colère contre les enfants d'Israël en raison de leurs fautes – comme le suggère le verset : « Dieu s'exaspère chaque jour » (Ps 7, 12). À cet instant précis, Balaam pourrait les maudire au nom de

1. Dt 34, 10.

2. Le *Midrach* prête à Balaam un niveau prophétique équivalent, dans le domaine de l'impureté, à celui de Moïse dans le domaine de la sainteté.

3. La Présence divine.

4. Selon un *Midrach*, Balaam n'était pas fondamentalement digne de la prophétie, mais il y accéda afin que les nations ne pussent arguer qu'Israël fut favorisé en ayant des prophètes, contrairement à elles.



l'Éternel, car sa bouche prononcerait en effet ce qu'il entendrait d'en haut, du Ciel (CF. SANHÉDRIN 105B).

Il nous faut donc comprendre que, de même que celui qui veut bénir considère la vertu de celui qu'il bénit, et cherche en lui tout le bien possible afin d'en faire dépendre sa bénédiction, de même Balaam, qui chercha à maudire et à solliciter la colère divine contre Israël, s'attacha à considérer les échecs du peuple et à en dévoiler les défauts, afin d'en faire dépendre sa malédiction.

En tournant « sa face vers le désert¹ » pour avoir une vue d'ensemble du camp d'Israël, il voulut mettre en évidence qu'il est vraiment impossible à une nation entière de vivre une vie sainte, une vie morale, sans tache. Si Balaam y réussissait, il se révélerait du même coup que la conception juive est porteuse de destruction, car elle exigerait de l'homme d'être pareil à un ange ; or il est certain que ce n'est pas de l'ordre du possible.

Cependant, ce qui se révéla à lui fut qu'au contraire, Israël a la faculté de vivre à un niveau supérieur même à celui des anges ; et si des échecs surviennent, ce n'est que sous un jour extérieur, tandis qu'intérieurement Israël est un peuple limpide, empli de pureté, de discernement et de sagesse.

Balaam contempla donc les tentes d'Israël pour découvrir leur défaut, et dit, par ordre de Dieu qui réfrénait sa bouche et tordait ses lèvres : « Qu'elles sont belles, tes tentes, ô Jacob, tes demeures, ô Israël » (24, 5). Et si « Amaleq est la tête des nations, tandis que sa fin est promise à la perte » (IBID. 20), l'avenir d'Israël est différent, au point que Balaam souhaite à lui-même, ainsi peut-être qu'à ses enfants et à ses disciples : « Puisse mon âme mourir de la mort des justes, et ma fin être pareille à la leur » (23, 10).

L'ÉCOLE DE BALAAM FACE À L'HÉRITAGE D'ABRAHAM

Nous trouvons dans la *Guémara* : « Moïse écrivit son livre ainsi que l'épisode (*paracha*) de Balaam » (BABA BATRA 14B). De ce propos des sages, on peut inférer l'importance de la « *paracha* » de Balaam,

1. Nb 24, 1.



dont le statut est pratiquement mis à un rang égal à celui de la Torah – « le livre de Moïse ». Moïse écrivit l'une et l'autre, et par le fait même qu'il mit par écrit les paroles de Balaam, il leur octroya une place particulière, laquelle mérite examen.

Premièrement, force est d'observer que les traits de personnalité de Balaam sont curieux à l'extrême. D'un côté, nos sages, de mémoire bénie, disent de lui qu'il était un prophète de Dieu :

« *Il n'a point paru, parmi Israël, de prophète semblable à Moïse¹ » – mais parmi les nations du monde, il en est paru un ! Lequel est-ce ? C'est Balaam fils de Béor.*

(SIFRÉ DT 357)

D'un autre côté, de ce que relate notre *paracha*, il ressort clairement que cet homme était corrompu dans ses traits de caractère, homme vil et médiocre – et nos sages virent aussi cela. Comment ces deux tendances peuvent-elles coexister chez une même personne ?

Les sages disent, dans les *Maximes des pères* (5, 19) :

Quiconque possède ces trois choses est des disciples d'Abraham notre père, et quiconque possède ces trois autres choses est des disciples de Balaam l'impie : un regard bienveillant, un esprit humble et une âme remplie d'abnégation sont les traits des disciples d'Abraham notre père ; un regard envieux, un esprit orgueilleux et une âme insatiable caractérisent les disciples de Balaam.

Nous avons donc affaire ici à deux écoles rivales et à deux philosophies opposées. De même que les générations d'Israël constituent les disciples d'Abraham, fondateur de la nation, de même Balaam a formé des disciples, et a bâti une sorte de « maison d'étude » ; au point que l'on peut comparer et examiner les qualités manifestées par les élèves des deux écoles, mises en regard l'une de l'autre, et nous renseigner sur ce qui différencie les uns des autres.

Il ressort de cette *Michna* des *Maximes des pères* que, selon nos sages, la faculté de Balaam – celle de *l'esprit d'orgueil* et de *l'âme insatiable* – est la faculté intellectuelle, et que c'est ce don prodigieux

1. Dt 34, 10.



qui formait la base de sa prophétie. La pensée constituait donc le centre de la vie. Le culte qui accompagnait cela – les sacrifices et la prière – n'entraînait pas en conflit avec un mode de vie quotidien qui était rempli de licence, de concupiscence et de très bas penchants – Balaam révèle lui-même, d'ailleurs, son penchant pour l'argent : « Quand même Balaq me donnerait de l'argent et de l'or plein son palais... » (NB 22, 18).

Cependant, comme le laisse aussi entendre la fin de la *michna*, il n'y a aucune possibilité de séparer les facultés intellectuelles du mode de vie. De tels « sages » et « savants », dont la vie et les actes sont vanité et chaos, nous disons dans la prière de *Cha'harit* : « Les sages sont comme dépourvus de science, les savants comme privés d'esprit, car la multitude de nos actes n'est que chaos, et les jours de notre vie sont vanité devant Toi. » Entendons de là que ce n'est pas seulement leur mode de vie qui est, en soi, ignominieux, mais leur étude elle-même n'a aucune valeur, si elle ne mène pas à une vie élevée et digne, telle que celle qui fut à l'origine de l'élection d'Abraham : « Car Je le connais pour ce qu'il ordonnera à ses enfants, et à sa maison après lui, de garder le chemin de l'Éternel, afin d'accomplir la justice et le droit » (GN 18, 19).

L'héritage d'Israël, depuis Abraham notre père jusqu'aux Tannaïm et aux Amoraïm, puis à Maïmonide et au 'Hatam Sofer, est prodigieux, en ce que la notion du « nous ferons » et celle du « nous entendrons¹ » sont attachées l'une à l'autre par un lien qui ne saurait être rompu. Il n'y a point, chez nous, de grand maître de la Torah qui ne soit aussi grand en actes, et tous les héros de la pensée d'Israël, depuis toujours, étaient à la fois des génies et des justes.

À présent, il nous faut donc comprendre les paroles de nos sages, lorsqu'ils comparent pratiquement le niveau de Balaam à celui de Moïse. Du point de vue de la prophétie – mais considérée seulement sous l'angle du talent intellectuel – Balaam ressemblait effectivement à Moïse ; aussi fut-il choisi pour être prophète des nations. Mais dans le même temps, Balaam apprit, comme nous l'apprenons

1. Ex 24, 7 : « [Moïse] prit le livre de l'alliance et le lut aux oreilles du peuple ; et ils dirent : "Tout ce qu'a dit l'Éternel, nous le ferons et l'entendrons [ou : le comprendrons]." »



nous-mêmes, que la prophétie et la sagesse dépourvues de Torah ne se maintiennent pas ; la prophétie que ce magicien impie voulut énoncer se retourna contre lui et, en fin de compte, sa perversité fut dévoilée.

Il reste encore une question : comment peuvent être incluses dans la Torah des paroles prononcées par un tel impie, qui manifestement ne les eût pas empreintes de bonnes intentions si Dieu n'avait transformé sa malédiction en bénédiction ? La réponse à cette question est allusivement inscrite dans le passage de la *Guémara* par lequel nous débutions notre propos, passage d'après lequel Moïse écrit son livre ainsi que l'épisode de Balaam. En écrivant cette *paracha* – qui, finalement, est la parole de Dieu même, puisque le Saint-béni-soit-Il contraignit les lèvres de Balaam à énoncer la bénédiction –, Moïse *purifia* les paroles de Balaam. Le fait même d'inclure ces paroles dans la Torah est ce qui les sanctifie. Et la parole de notre Dieu se maintiendra à jamais.

BALAAM, ANNONCIATEUR DU ROI MESSIE

Balaq, roi de Moab, savait que la force du peuple d'Israël résidait en son Dieu. Il comprit donc que, tant que l'Éternel continuerait d'être aux côtés de son peuple, et que sa Présence résiderait en son sein, aucune nation au monde ne pourrait vaincre Israël. Il n'est d'autre solution, pensa Balaq, que d'œuvrer pour que le Saint-béni-soit-Il retire sa Présence du sein d'Israël, et c'est précisément à cette fin qu'il fit appel à Balaam.

Balaam n'y a pas réussi, l'Éternel retourna ses paroles pour le bien ; et c'est précisément par le biais de ce renversement de paroles que nous est révélé ce qui ne s'était point révélé dans toute la Torah : la vision de la fin des temps et de la période messianique. C'est par Balaam seulement que nous apprenons la venue et l'œuvre du messie.

Voici les paroles de Maïmonide, à la fin des lois relatives aux rois (MICHNÉ TORAH, HILKHOT MÉLAKHIM 11, 1) :

Quiconque ne croit pas en lui [dans le roi messie] ou n'attend point sa venue, ce ne sont pas seulement les autres prophéties qu'il renie, mais la Torah même et Moïse, car la



Torah témoigne de sa venue. [...] Cela apparaît également dans la paracha de Balaam ; là, Balaam prophétise sur les deux messies : le premier messie est David, qui délivra Israël de ses oppresseurs ; le dernier messie se lèvera d'entre ses descendants, et délivrera Israël à la fin des temps. Là, il est dit : « Je le vois, mais ce n'est pas encore l'heure » – c'est David ; « je le distingue, mais il n'est pas proche » – c'est le roi messie ; « une étoile s'élança de Jacob » – c'est David ; « un sceptre se lève du sein d'Israël¹ » – c'est le roi messie.

Le roi messie – aussi bien le roi David, la paix soit sur lui, que le roi à venir – exprime le lien profond qui unit le Saint-béni-soit-Il à son peuple, car la royauté du Ciel se révèle par sa royauté terrestre. Aussi cette prophétie a-t-elle été placée dans la bouche de Balaam, qui tentait, par sa malédiction, d'éloigner Dieu de son peuple ; or Dieu changea sa malédiction en bénédiction.

Toutefois, un impie tel que Balaam n'abandonna pas tout espoir. S'il ne peut retirer la Présence divine de son peuple – comme il le reconut lui-même – il tentera d'atteindre le même résultat, cette séparation, par le biais inverse : en écartant de l'Éternel le peuple, en le conduisant à se livrer aux filles de Midian. En cela, il est vrai qu'il réussit presque ; déjà l'épidémie commença de se propager comme châtement immédiat, et nous ne voulons pas imaginer quelle eût été l'issue de tout cela, si Pin'has fils d'Éléazar, fils d'Aaron le prêtre, ne s'était tenu sur la brèche, sauvant le peuple en se montrant jaloux de l'honneur de Dieu parmi les enfants d'Israël.

1. Tous ces fragments sont tirés de Nb 24, 17.



PIN'HAS

(NB 25, 10 – 30, 1)

CE QUI DIFFÉRENCIE MOÏSE DE PIN'HAS

Avant même que nous nous attachions à comprendre l'acte de zèle accompli par Pin'has, il nous faut tenter de comprendre l'attitude de Moïse durant cet événement, lorsque Zimri fils de Salou, chef de tribu en Israël, fait approcher la femme midianite de Moïse et lance à celui-ci : « Si celle-ci est interdite, qui t'a rendu permise la fille de Jethro ? » (SANHÉDRIN 82A ET RACHI SUR NOTRE PARACHA, 25, 6). À cette heure, Moïse n'eut pas la force de l'admonester, car il craignait de commettre lui-même une faute.

Il faut en effet bien prêter attention au fait que cette *mitsva* – « Tu reprendras ton prochain, et tu ne porteras point de faute à cause de lui » (LV 19, 17) – est particulière en ce qu'elle recèle une mise en garde envers celui qui y est assujetti : celui qui voit son prochain en train de commettre un interdit est lui-même susceptible d'être pris en faute, s'il s'abstient de réprimander son prochain. Cependant, nos sages, de mémoire bénie, expliquent le verset d'une autre manière : il se peut que la faute s'attache à l'auteur de la réprimande, précisément *lorsqu'il réprimande son prochain*, et qu'il ne prend pas soin de formuler ses paroles avec l'intensité qui convient, pas davantage ('ARAKHIN 16B). Voici les paroles de la *Guémara* :

Hokhéa'h tokhia'h [littéralement : « reprendre, tu reprendras¹ (ton prochain...) »] : si on l'a réprimandé et qu'il n'ait pas accepté nos paroles, d'où sait-on qu'il faut le réprimander de nouveau ? De ce que le verset dit [en plus d'hokhéa'h] : tokhia'h, ce qui laisse entendre : en tout état de cause. Se peut-il qu'il faille le réprimander au point que sa face s'en trouve changée [c'est-à-dire que l'homme qui essuie la remontrance en éprouve de la honte] ? Pour ne point conclure ainsi, le verset ajoute : « et tu ne porteras point de faute à cause de lui ».

1. Du redoublement du verbe, qui marque une insistance de la Torah en matière de remontrance, les sages du Talmud tirent les conséquences halakhiques que nous allons voir.



Chaque homme, en son fondement, possède des traits et des caractéristiques qui ne sont pas convenables. Néanmoins, celui qui s'efforce, chaque jour de sa vie, de marcher dans la voie de la sainteté, s'évertue à retenir et à freiner ces mauvais traits, afin qu'ils ne se concrétisent pas. Par exemple, dans le cas qui nous occupe, un homme peut bien avoir, en sa nature, une inclination à la colère, à des accès de rage à tout propos, petit ou grand ; or un tel homme peut se livrer à l'étude du *moussar*¹, et s'exercer à adoucir son tempérament, dans la tente de la Torah², afin de ne point blesser son prochain, à Dieu ne plaise, par de tels éclats.

Mais il se peut qu'en certaines circonstances, un tel homme épris d'élévation, et qui s'attache constamment à purifier ses traits de caractère, estime que la vilénie qu'il constate en son prochain est si grave, et le danger si palpable, qu'il lui est interdit, pour l'heure, de rester sur sa réserve, et qu'il a l'obligation de l'admonester, quoi qu'il advienne. Alors il éclate et rugit tel un lion contre son prochain, de toute ses forces, car c'est une infamie que celui-ci a commise au sein d'Israël ! Pourtant, à la vérité, ce n'est pas en raison des circonstances en elles-mêmes, dans leur réalité, qu'il affranchit présentement la fureur enfouie en lui, mais bien parce qu'il échoue, lui seul, à contrôler et à refréner son tempérament.

Et en effet : ce ne sont pas les *guerres de l'Éternel* qu'il livre, ce n'est pas la parole de Dieu qu'il défend jalousement, et sa fureur n'est point sainte ; en fin de compte, ses mauvais traits, ses forces obscures, qui étaient constamment réprimées et enchaînées, ont trouvé ici une issue pour se délivrer. À présent, elles s'égaient à sourdre, à faire irruption, tel un détenu qui était enfermé de longues années durant, et qui, dès qu'il est délivré, se réjouit de sa liberté plus qu'aucun autre. Bien plus : il est fort possible que, en lui-même, l'homme qui s'irrite ne soit en rien meilleur que son prochain, mais qu'il considère les défauts de celui-ci, et non les siens propres. Toutes ses explications – car le cas que nous étudions ici est grave et particulier – ne sont que prétextes ; la vérité cachée est que cet homme veut se hausser et se flatter de la honte de son prochain, de son abaissement.

1. Livres d'éthique juive.

2. C'est-à-dire dans le cadre du *beth-hamidrach*, la maison d'étude.



Tel est donc, d'après le commentaire de nos sages, le sens de la mise en garde qui accompagne la *mitsva* de la remontrance : en cette matière, redouble de prudence, afin de ne point mêler à cette remontrance des pensées invalidantes et étrangères – qui visent seulement à faire honte à ton prochain – ; aie soin que tout soit fait dans la pureté, au nom du Ciel. Peut-être est-ce la raison pour laquelle ce commandement est juxtaposé à l'interdit qui le précède : « Ne hais pas ton frère en ton cœur ». C'est seulement lorsque tu auras la certitude qu'il n'y a en ton cœur nul soupçon de haine envers ton prochain que tu auras l'autorisation, et même l'obligation, de le réprimander pour sa défaillance et sa faute. Même alors, il faudra avoir soin de « ne pas porter de faute à cause **de lui**¹ », ce qui peut se lire : « n'impute pas de faute **à sa personne** », à *l'homme même*, dans l'ensemble de sa personnalité ; c'est seulement la faute occasionnant la remontrance, qu'il faut considérer.

Maintenant, nous pouvons comprendre, bien plus profondément, l'examen de conscience de Moïse en ces terribles instants :

Zimri, fils de Salou, amène la Midianite devant Moïse, et lui cherche querelle : « Si celle-ci est interdite, qui t'a rendu permise la fille de Jethro ? » Moïse se met à trembler. Il se décourage à l'idée de réprimander Zimri, car il craint de commettre la faute qui menace de se greffer sur la *mitsva* de remontrance. En effet, dès lors que Zimri a tenu des propos insolents à l'encontre de Moïse en personne, celui-ci est devenu comme partie prenante à l'incident... Moïse se débattait et calculait à ce moment : « Si je prenais des mesures énergiques contre Zimri, peut-être mon intention ne serait-elle pas parfaitement pure et claire ? Puisque c'est moi, personnellement, qu'il offense, peut-être ma réaction serait-elle mêlée de quelque trace d'intérêt personnel, privé ? Peut-être s'y trouverait-il le désir de venger l'offense faite à mon statut et à mon honneur ? Et même s'il m'est dit que « quiconque s'unit charnellement² à une Araméenne³, les gens zélés (*qanaïm*) le frappent⁴, ce n'est pas moi qui suis soumis à cette obli-

1. עליו : littéralement « sur lui ».

2. En public.

3. Ou toute autre non-Israélite.

4. Mortellement.



gation, mais eux : les gens zélés. Qu'ils se lèvent donc eux-mêmes, de leur propre initiative, car il y a une condition à cela : que l'homme zélé accomplisse son acte par le seul effet du zèle qu'il éprouve en l'honneur de Dieu, non pour quelque autre motif qui y serait mêlé, et bien sûr pas pour quelque utilité personnelle. »

Puisqu'il en était ainsi, Moïse ne pouvait rien faire, si ce n'est pleurer et supplier l'Éternel.

À ce propos, il faut prêter attention au fait que, même durant l'épisode de Qora'h et de sa faction, quand il fut porté atteinte à l'honneur de Moïse, celui-ci s'abstint de toute réaction personnelle, face à ceux qui se dressaient contre lui : il déféra leur contestation devant le Saint-béni-soit-Il, précisément en raison du risque lié à son statut personnel. « Dieu me garde, pensa-t-il certainement, de mêler à mes actions quelque désir de glorifier mon propre nom, de promouvoir mon prestige personnel ; tout doit être fait au nom du Ciel ; et seul le nom divin, béni soit-Il, doit être ici glorifié. » Aussi Moïse dit-il : « Par cela, vous saurez que c'est l'Éternel qui m'a donné mission d'accomplir toutes ces actions, et qu'elles ne sortent pas de mon cœur : si ceux-là meurent de la mort de tout homme, et que le sort de tout homme les atteigne, ce n'est point Dieu qui m'a envoyé. Mais si Dieu crée un phénomène, et que la terre se fende et les engloutisse... vous saurez que ces gens ont offensé l'Éternel » (NB 16, 28-30).

Il peut sembler étonnant que Moïse se soit efforcé de les punir précisément par une mort aussi inhabituelle ; mais on peut répondre à cela qu'au contraire, il est vraisemblable que Moïse révèle par là sa grande humilité, sa disposition à se mettre en retrait, annulant toute idée de position personnelle, comme le suggère l'expression : « Ce n'est point Dieu qui m'a envoyé » – pour peu que telle soit la volonté de Dieu !

Dans la *paracha 'Houqat* également, lors de l'épisode des eaux de Mériba, Moïse commet une erreur en laissant poindre sa colère ; mais en aucun cas il ne s'agit d'une colère contre les enfants d'Israël en raison de l'offense que ceux-ci lui avaient fait subir, personnellement, par leurs plaintes. Bien que les plaintes du peuple fussent dirigées



contre Moïse et Aaron – « Pourquoi avez-vous mené l'assemblée de l'Éternel dans ce désert pour y mourir... et pourquoi nous avez-vous fait monter de l'Égypte, pour nous amener en ce mauvais lieu ?¹... » – ce n'est pas pour cela que Moïse se mit en colère. Sa colère se manifesta (comme nous l'avons expliqué dans notre commentaire sur *'Houqat*) en raison d'une incompréhension, et même d'une impossibilité de comprendre comment le peuple peut exprimer des griefs contre le Saint-béni-soit-Il lorsqu'il lui manque quelque chose, quelle que soit cette chose.

Face à Moïse, qui, comme on l'a dit, ne pouvait rien faire, apparaît la prodigieuse capacité d'action de Pin'has : « À cette vue, Pin'has, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre, se leva d'entre l'assemblée, et prit une lance en sa main. Il vint, sur les pas de l'homme israélite, à la tente, et les perça tous les deux... et la calamité s'arrêta de dessus les enfants d'Israël » (NB 25, 7-8).

Et certes, la Torah témoigne à l'égard de Pin'has, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre, que son intention était parfaitement pure, exempte de toute trace d'intérêt personnel, dépourvue de tout défaut.

Ce n'est pas non plus en vain que sa parenté avec Aaron est mentionnée. Car la personnalité d'Aaron nous est bien connue : il aimait la paix, poursuivait la paix et aimait les créatures (MAXIMES DES PÈRES 1, 12). Encore en Égypte, quand il est dit à Moïse : « N'est-ce pas Aaron ton frère ? [...] Voici qu'il vient à ta rencontre ; il te verra et se réjouira en son cœur » (EX 4, 14), nous sommes témoins du dévouement dont fait preuve Aaron, en mettant en retrait sa propre personne. Même chose ensuite, lorsque, en compagnie de Moïse, il dit au peuple : « Et nous, *que sommes-nous* pour que vous vous plaigniez de nous ? » (IBID. 16, 7) ; comme s'il n'avait aucune existence propre en ce monde, et que tout son être n'était qu'un instrument pour véhiculer la volonté de Dieu.

Cette qualité, Aaron en a fait hériter aussi bien ses fils que ses petits-fils. Ainsi, Pin'has, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre, ressemblait à son aïeul, par son amour de la paix, par son dévouement absolu à la

1. Nb 20, 4-5.



volonté divine, et par l'effacement de sa propre personne. Cela laisse bien entendre que, suivant sa nature et son tempérament personnels, il lui était impossible de tuer un homme, ni même de le frapper ou de lui faire honte. Aussi faut-il comprendre que ce qui est dit de lui – « Pin'has... se leva » – signifie avant tout qu'il eut à se dresser et à lutter contre lui-même, pour surmonter son caractère habituel, une fois seulement, afin de manifester son zèle à défendre l'honneur du Dieu des légions.

La Torah témoigne à son propos : « Il détourna ma colère de dessus les enfants d'Israël, en se montrant animé de **ma jalousie** parmi eux » (NB 25, 11). Cela signifie qu'il s'agissait là, véritablement, de « **ma jalousie** », la jalousie de l'honneur de l'Éternel, et non, à Dieu ne plaise, de la jalousie de Pin'has, qui eût mêlé une pensée étrangère en son zèle. Il est donc clair que cet acte même, consistant à tuer, ne provenait que de la volonté de rétablir la paix au sein d'Israël, et entre Israël et leur Père qui est au ciel. Par cela, Pin'has eut non seulement le mérite d'apporter l'expiation au peuple d'Israël et de le sauver littéralement – comme il est dit : « et Je n'ai point détruit les enfants d'Israël, dans ma jalousie » (IBID.) –, mais encore celui de devenir l'allié (*ben-berit*) du Saint-béni-soit-Il. Et c'est précisément en raison du trait de personnalité essentiel de Pin'has que fut contractée cette alliance : « Aussi, tu diras : "Voici que Je lui confère mon alliance : la paix" » (IBID. 12).

C'est aussi ce qu'explique Rachi : « "En se montrant animé de ma jalousie" : la jalousie qu'il me revenait de manifester » ; c'est-à-dire que l'acte de Pin'has, par sa perfection et sa pureté, sans intérêt personnel ni l'ombre d'une intention invalidante, était véritablement comparable à un acte qu'eût accompli le Saint-béni-soit-Il Lui-même. De plus, quand la Torah témoigne, au sujet de Pin'has : « Voici que Je lui confère mon alliance : la paix », la graphie du mot *shalom* (paix) est défective : *chalem* (parfait, complet, entier), est-il écrit¹. Car Pin'has s'est ici élevé au sommet de la perfection, dépassant la nature de l'homme, rompant la séparation naturelle entre le corps et l'âme. A posteriori, il apparaît donc que, de cette crise, le peuple – après que la calamité eut frappé, et après sa cessation, grâce au zèle de

1. Le mot se prononce bien שלום (*shalom*) mais s'écrit, dans cette occurrence, שלם (*chalem*).



Pin'has – sortit plus fort et plus sain que jamais. En cela, la force de Pin'has dépasse même la puissance de Moïse, puisque en effet la colère divine disparut entièrement, et que la réparation fut complète. Cela peut se comparer à un médecin qui soigne un malade par différents remèdes et traitements, mais qui ne parvient qu'à alléger la douleur de son patient, non à arracher la maladie à la racine. Le médecin spécialiste qui lui fait suite décide d'opérer et de retrancher la tumeur maligne ; par cela, la maladie disparaît entièrement. Ainsi de Moïse : le Saint-béni-soit-Il répondit certes à ses supplications de pardonner au peuple, mais ce pardon n'était que temporaire. Sur la faute du veau d'or, il fut dit à Moïse : « Mais le jour de ma souvenance, Je me souviendrai contre eux de leur faute » (Ex 32, 34), ce qui signifie que le jour devait venir où la faute se paierait (cf. Ex RABBA 43, 2). La faute des explorateurs non plus ne fut pas entièrement réparée, et le Saint-béni-soit-Il jura que, « dans ce désert », quarante années durant, « tomberaient les cadavres de la génération¹ ». Face à cela, l'action de Pin'has, justement parce qu'elle était tranchante et radicale, fut d'une utilité immédiate. Tous purent voir l'acte de Zimri ; or la réaction de Pin'has enracina dans le cœur des Israélites la conscience que cet acte était d'une particulière gravité ; c'est ainsi que leur regret fut agréé, et que, lorsque la calamité cessa, la fureur divine passa totalement. Il est donc juste que Pin'has recueille sa récompense, une alliance de prêtrise perpétuelle, une alliance de paix.

Puisque, par cet acte, Pin'has s'est délesté de tout sentiment terrestre, n'a éprouvé que des sentiments célestes, et que seul un enthousiasme saint brûlait en lui, il s'éleva au point de devenir semblable à un ange, comme le suggèrent ces versets : « Mon alliance était avec lui, la vie et la paix. [...] Une loi de vérité était en sa bouche, et l'iniquité ne se trouvait point sur ses lèvres ; il marchait avec Moi dans la paix et la droiture, et il en est beaucoup qu'il fit revenir de la faute. Oui, les lèvres du prêtre conserveront le savoir, c'est de sa bouche que l'on interrogera la loi, car c'est un envoyé (*malakh*²) de l'Éternel, Dieu des légions » (MA 2, 5-7).

1. Nb 14, 32.

2. Envoyé, émissaire, mais aussi, selon le contexte, *ange*.



C'est aussi le sens de la version que Yonathan ben Ouziel donne, dans son *Targoum*, du verset « voici que Je lui confère mon alliance, la paix » : « J'en ferai un ange vivant » ; ou, selon ce qu'enseignent nos sages : « Pin'has n'est autre qu'Élie¹ » (YALQOUT CHIM'ONI SUR NOTRE PARACHA, 771). Car il lui convient à jamais de défendre l'honneur divin, dès lors que son zèle émane tout entier de la vérité et de la perfection.

Ce n'est pas un hasard s'il nous est promis qu'il (Pinh'as, c'est-à-dire Élie) sera l'annonciateur de la Délivrance à venir : à partir d'un saint zèle pour l'honneur de Dieu, il viendra rapprocher les éloignés ; et depuis l'expiation apportée à Israël, il s'élèvera jusqu'à l'annonce de la paix universelle, accessible à toute personne.

DE MOÏSE À JOSUÉ

Notre *paracha* fait le récit du passage de pouvoir entre Moïse et Josué (NB 27, 12 ET SUIVANTS). Examinons de près ce texte :

L'Éternel dit à Moïse : « Monte sur cette montagne des Avarim [...] et tu rejoindras tes pères [...]. » Moïse parla à l'Éternel en ces termes : « Que l'Éternel, Dieu des esprits de toute chair, prépose un homme sur l'assemblée, qui aille et vienne à sa tête, qui les mette en marche et les reconduise, afin que l'assemblée de l'Éternel ne soit pas tel un troupeau dépourvu de berger. » L'Éternel dit à Moïse : « Prends Josué, fils de Noun, homme sur lequel repose l'esprit, et tu imposeras ta main sur lui. [...] Tu lui donneras une partie de ta majesté, afin que toute l'assemblée des enfants d'Israël l'écoute. [...] Sous ses ordres ils partiront, sous ses ordres ils rentreront, lui-même ainsi que tous les enfants d'Israël avec lui, et toute l'assemblée. » [...] Il lui imposa les mains et lui donna ses instructions... »

Cette démarche de Moïse envers Dieu est extraordinaire.

Le Saint-béni-soit-Il informe Moïse que le moment est venu de quitter le monde ; or quelle est sa réaction ? « Que l'Éternel, Dieu des

1. Le *Midrach* opère, en les identifiant l'un à l'autre, un rapprochement thématique entre deux personnages d'époques différentes.



esprits de toute chair, prépose un homme sur l'assemblée... afin que l'assemblée de l'Éternel ne soit pas tel un troupeau dépourvu de berger. » Moïse, peu soucieux de lui-même lorsque s'abat sur lui le décret de sa mort prochaine, ne s'impressionne pour ainsi dire en rien, toute son inquiétude portant sur le devenir du troupeau. Qui conduira ce dernier vers le pays auquel il est empêché d'accéder lui-même ? Qu'en sera-t-il du lendemain ? Cette grandeur de Moïse, dépassant sa propre personne pour se soucier de la collectivité, se détournant du temps présent pour se consacrer à l'avenir, est gravée non seulement dans le livre de la Torah, mais encore dans le cœur de toutes les générations d'Israël.

Il convient de prêter attention au redoublement de l'expression, dans la requête de Moïse : il demande que l'Éternel prépose un homme sur l'assemblée, « qui aille et vienne à sa tête¹ » ; mais il reprend : « qui les mette en marche et les reconduise² ». Comment comprendre cette expression redoublée ?

L'explication réside dans les paroles de nos sages, de mémoire bénie, qui enseignent que, s'il a été prescrit à Moïse de transférer une part de sa majesté à Josué, il est dit cependant :

« Une part de ta majesté », non toute ta majesté. Les anciens de cette génération disaient : « La face de Moïse était semblable à celle du soleil ; la face de Josué est semblable à celle de la lune. » Et les anciens de cette génération disaient : « Malheur, pour cette honte ! malheur, pour cet opprobre ! » (BABA BATRA 75A)

Car il existe une grande différence entre Moïse et Josué. Un homme qui s'est trouvé longtemps reclus en prison, dans l'obscurité, et qui sort subitement en pleine lumière, clignera évidemment des yeux ; il ne pourra soutenir la source de lumière, ni porter le regard vers le soleil. En revanche, la nuit, il pourra contempler la lumière de la lune, et en jouir même.

Aux yeux d'Israël, Moïse était comparable à la lumière du soleil. Après la sortie d'Égypte, terre de l'obscurité, de l'esclavage et de la

1. Littéralement : « qui sorte devant eux et qui revienne devant eux ».

2. Littéralement : « et qui les fasse sortir et qui les fasse revenir. »



faute, il était véritablement difficile aux Hébreux de contempler sa lumière – face solaire – : un grand fossé les séparait de Moïse, l'homme de Dieu. La distance était si importante que Moïse fut contraint de quitter le camp des Israélites, de planter sa tente au dehors, et de couvrir son visage d'un voile. Aussi, en raison de l'impossibilité mutuelle de Moïse et d'Israël de s'attacher l'un à l'autre, Moïse ne put conduire les enfants d'Israël en terre promise, et il n'y entra pas à leur tête. Car en terre d'Israël, ce dont le peuple avait besoin était précisément d'un homme issu de ses rangs, d'un guide vivant en son sein, comprenant sa langue et ressentant tous ses besoins.

Cet homme était Josué. En tant que disciple et continuateur de Moïse, d'un côté, et qu'homme du peuple de l'autre, Josué convenait très bien à sa mission. Cependant, les anciens de cette génération disaient : « Malheur, pour cette honte ! » En effet, l'ordre convenable, dans le développement du peuple, eût été, de prime abord, l'inverse : l'enfant commence par apprendre chez un maître élémentaire, progresse ensuite chez un plus grand professeur, et ainsi de suite. Ici, en revanche, les Israélites « descendaient », du degré de Moïse à celui de Josué, de même qu'ils étaient déjà descendus auparavant, de l'écoute de la voix divine, émise directement par Dieu¹, à la conduite de Moïse, l'homme de Dieu, médiateur entre l'Éternel et son peuple, quand il fut apparu qu'ils ne pouvaient tenir devant la révélation du Saint-béni-soit-Il, face à face.

Le sentiment de honte réside donc dans le fait de régresser par deux fois. Mais Moïse, à l'occasion de sa requête de se voir désigner un successeur, console, en quelque sorte, le peuple. D'un côté, il demande que ce nouveau chef « sorte devant eux », c'est-à-dire qu'il soit un guide, plus élevé que le peuple, marchant à sa tête ; qu'il n'agisse point selon leurs désirs, mais selon ce qui leur est profitable, suivant la volonté divine. De l'autre, en cette génération, celle de l'entrée sur la terre d'Israël, de sa conquête et de son partage, le guide doit être aussi celui « qui les fasse sortir² », c'est-à-dire qu'il soit

1. Pendant la révélation du Sinäi.

2. La forme verbale *hif'il* (factitive) dénote ici l'idée d'une action partagée entre le sujet et l'objet.



vraiment à leurs côtés, avec eux, comme un homme du peuple, issu de l'assemblée, sans qu'aucun mur ne les sépare l'un de l'autre ; un homme qui *aille et vienne* avec eux.

Tel est donc le sens du redoublement de l'expression. C'est ainsi que Moïse établit la juste transition entre lui et son successeur : quand bien même il s'y trouve une dimension de *retrait* – de la face solaire à la lumière lunaire –, son avantage est de présenter exactement le mélange requis, rendant possible l'entrée du peuple d'Israël sur sa terre, en tant que légions de l'Éternel, pour en hériter et s'y établir à jamais.

SACRIFICES PERPÉTUELS ET SACRIFICES ADDITIONNELS DES JOURS DE FÊTE

La section qui, au sein de notre *paracha*, traite des sacrifices, détaille ceux-ci en suivant l'ordonnancement de l'année : chaque jour, sont offerts deux agneaux en holocauste (*'ola*), l'un le matin, l'autre à l'approche du soir. S'y ajoutent, le Chabbat, deux agneaux, également en tant que *'ola*. Aux néoméies (*Roch 'Hodech*) et lors de toutes les fêtes, on y ajoute deux taureaux, un bélier et sept agneaux comme *'ola*, ainsi qu'un bouc comme expiatoire (*'Hatat*) (et, à *Soukot*, des sacrifices spécifiques). De même à *'Hol hamo'ed*¹, l'exception étant *Roch Hachana*, *Yom Kippour* et *Chemini 'Atséret*, où est offert un seul taureau au lieu de deux.

De prime abord, il y a lieu de s'étonner : pourquoi la Torah ne place-t-elle pas cette section au début du livre de *Vayiqra* (le Lévitique), où sont exposés les sacrifices dans leur ensemble. Mais la différence apparaît à l'examen.

Dans *Vayiqra*, il est question des sacrifices du particulier, qui les offre en raison de circonstances spéciales : un vœu (*néder*), un don (*nédava*), l'expiation d'une faute qu'on a commise, l'action de grâce pour un miracle dont on a bénéficié, ou toute autre expérience personnelle, qui amène l'individu à apporter un sacrifice à l'Éternel. Il y est donc toujours question d'un événement spécifique. Notre

1. Jours intermédiaires de *Pessa'h* et de *Soukot*.



paracha, en revanche, traite des sacrifices du peuple d'Israël, offerts journallement, sans qu'un événement particulier ni l'expiation de quelque faute en soit l'occasion ; le propos est d'exprimer et de mettre en évidence la proximité, le lien intime existant entre le peuple d'Israël et son Créateur, qui l'a élu.

Il faut prêter attention au fait que, dans le commandement d'offrir le sacrifice perpétuel, il n'est pas écrit *et hakéves haé'had* (« le premier agneau ») avec l'article défini redoublé¹, mais seulement : *et hakéves é'had ta'assé baboqer* (« le premier agneau, tu l'apprêteras le matin ») (Nb 28, 4). Certes, il est aussi question d'un *kéves chéni* (« second agneau ») ; mais il faut préciser qu'il ne s'agit point, à proprement parler, de deux agneaux – deux étant la somme de l'un et de l'autre – mais chaque fois d'un agneau unique, offert aussi bien le matin qu'à l'approche du soir. Car le sacrifice perpétuel est lié au commencement de la création du monde, moment où tout était encore parfait, avant la faute, et où régnaient une entière unité et une pleine harmonie dans l'ensemble du monde créé. Alors fut créé l'*arbre fruitier* (*'Ets peri*), dont le goût était identique à celui du *fruit* même. C'est alors qu'il est dit : « Il fut soir, il fut matin, jour *un* » (et non *premier* jour) : car tout était un.

L'individu ne peut être exempt de défauts, ni pur de toute contradiction en son esprit, entre le bien et le mal, « car, quant à l'homme, il n'est point de juste sur terre qui fasse le bien sans jamais fauter » (Ec 7, 20). Aussi, seule la collectivité – le peuple d'Israël – est en mesure de s'élever et d'offrir un sacrifice exprimant l'aspiration à un lien de véritable perfection. Israël, pris dans sa dimension collective, est constamment orienté vers la perfection de la création, et la révèle ; aussi, seul Israël, comme collectivité, peut-il offrir le sacrifice symbolisant la perfection de la création. Cet agneau unique, qui exprime la foi (*émouna*) et la fidélité (*néémanout*) simple envers le Berger d'Israël², monte sur l'autel chaque matin – moment dénotant la notion de commencement (*réchit*), quand tout est clair encore – et de nouveau à l'approche du soir, lorsque s'inclinent les ombres

1. L'hébreu redouble habituellement l'article défini *ha*, en apposition de l'épithète : par exemple, *ha-séfer ha-ka'hol* (littéralement « le livre le bleu »).

2. Référence à Ps 80, 2.



vespérales – notion de conclusion. Ainsi, toute la journée est-elle parée de la vertu d'unité.

Le jour de Chabbat, s'ajoutent deux agneaux parfaits. Car au jour de Chabbat, la Création se renouvelle, et l'homme est doté d'une âme supplémentaire. Il s'élève jusqu'à la dimension future, celle du « jour qui sera tout entier Chabbat¹ ». Alors, les deux forces qui sont en l'homme – commandant tant à sa vie matérielle qu'à sa vie spirituelle – s'adjoignent : *Zakhor* (« souviens-toi du jour de Chabbat », dimension spirituelle) et *Chamor* (« garde le jour de Chabbat », dimension plus matérielle) ; double portion de pain (*lé'hem michné*) ; force de l'en-bas et force de l'en-haut.

Ni les jours profanes ni le Chabbat n'est apporté de bouc expiatoire, parce que, comme nous l'avons vu, les sacrifices représentent l'état de perfection propre à la création du monde avant la faute. Le psaume du jour (*chir chel yom*), récité chaque matin, vient en regard de ce même jour au sein du processus de la création ; tandis que le psaume récité le jour de Chabbat fait référence au *retour de la perfection dans l'avenir* : « Psaume. Cantique pour le jour de Chabbat » (Ps 92, 1) : ce cantique vise l'avenir, le jour qui sera tout entier Chabbat et repos, dans la vie éternelle.

Face à cet ordonnancement des sacrifices de la semaine, celui des sacrifices propres aux fêtes diffère. Ici, se fait déjà sentir l'influence d'Israël, auquel le Saint-béni-soit-Il a confié la fixation du calendrier, la consécration des fêtes, ainsi que l'indique cette *dracha*² (basée sur l'écriture défective du mot *otam* en Lv 23, 4³) : « *Acher tiqreou otam* ("vous les désignerez") : lire *tiqreou atem* ("vous-mêmes désignerez"), par le biais de votre propre *beit-din* (tribunal rabbinique) » (*Roch Hachana* 24a). Ces convocations saintes témoignent de la vie du peuple autour du cycle annuel – le mois du printemps, le temps de la moisson et la saison des récoltes – aussi bien qu'elles témoignent de la sortie d'Égypte et des expériences que connut le peuple. Et puisque

1. Référence au monde futur.

2. Commentaire homilétique.

3. « Voici les fêtes de l'Éternel, convocations saintes ; vous les désignerez en leur saison. » Le complément d'objet « les », *otam*, est écrit אָתָם au lieu de אֹתָם. Cette écriture défective pourrait se lire *atem*, ce qui signifie « vous ».



les fêtes ont toutes été fixées en référence à la vie de la nation et aux événements que celle-ci connut, les sacrifices eux-mêmes suivent un propos identique ; ce qui inclut les faiblesses du peuple, que les sacrifices sont censés aider à réparer et à purifier.

C'est pourquoi l'on apporte, à chaque jour de fête, deux taureaux (*parim*) ; cela exprime la constante dualité existant en chacun, les deux tendances puissantes¹ qui luttent et s'agitent dans l'esprit de l'homme. Notre aspiration est de parvenir au degré de : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur (*bekhol levavekha*) » ; ainsi que l'enseigne le *Midrach* de nos sages, au sujet du redoublement de la lettre ך : il y a lieu de parvenir à l'amour de Dieu par le biais de ses deux penchants (cf. MICHNA BERAKHOT 9, 5 ; DT RABBA, VAET'HANAN).

Nous apprenons donc qu'il faut aussi prendre en compte la force du penchant au mal, et le surmonter précisément en l'associant au service de Dieu, en l'élevant ainsi jusqu'au bien et à la sainteté. Si l'homme y échoue, et que le mal reste inchangé, la porte de la *téchouva*² demeure toujours ouverte pour lui, grâce à quoi les fautes même volontaires se retourneront en mérites, et le cœur de cet homme sera entièrement voué à son Père qui est au Ciel. C'est cette notion que représente le sacrifice du bélier unique (*ayil*).

Sept autres agneaux sont apportés, en regard des sept facultés de l'âme, qui, en l'homme, mettent en œuvre toutes ses actions. Dans la *paracha Beha'alotekha*, lorsque nous avons expliqué le verset « C'est en regard de la face du chandelier que les sept lampes éclaireront³ », nous avons dit que les sept lampes correspondent aux sept types d'aspiration de l'homme, qui le conduisent à agir et à créer. D'un côté, trois aspirations qui tendent vers la matérialité, c'est-à-dire la recherche de puissance, de beauté, ainsi que de richesse et d'honneur ; de l'autre, trois aspirations plus spirituelles : l'élan de l'âme vers la bienfaisance, la justice, et le dévoilement de la force créative enfouie en l'homme.

Il en est ainsi de toutes les fêtes, en dehors des jours redoutables au centre desquels se trouve le jour de *Kippour* (*Roch Hachana* le

1. 7 Le penchant au bien (*yétser hatov*) et le penchant au mal (*yétser hara*).

2. Repentir, retour à Dieu.

3. Nb 8, 2 ; cf. ci-dessus, premier commentaire de la *paracha Beha'alotekha* et note 1 ad loc.



précédant, *Chemini 'Atséret* le suivant). Alors, nous offrons un unique taureau. Car il est un jour dans l'année, où il n'y a pas d'ange accusateur (le Satan). En ce jour, l'homme ressemble à un ange : au lieu que deux penchants combattent en son sein, l'homme est entièrement sanctifié à l'Éternel.

À *Roch Hachana*, jour du souvenir (*Yom hazikaron*), où est rappelée la création du monde – quand tout était encore sous l'empire de la mesure de stricte justice (*midat hadin*), sans défaut ni faiblesse – un seul taureau suffit. Au jour de *Kippour*, lorsque la stricte justice se mue en miséricorde, un seul taureau suffit également. Et à *Chemini 'Atséret*, lorsque les enfants d'Israël se trouvent au plus haut sommet, après l'ascension qu'ils connurent au cours des fêtes de *Tichri*, les mesures de justice et de grâce (*'Hessed*) s'unissent totalement ; là encore, la raison pour laquelle on n'offre qu'un taureau est claire.

Il faut enfin prendre conscience du fait que, pour toutes les fêtes, la Torah a soin de signaler que les sacrifices qui y sont offerts le sont « en plus de l'holocauste perpétuel », bien que, quant au fait même de l'oblation, la chose semble aller de soi. C'est que la Torah vient relier les deux systèmes de sacrifices que nous évoquions, précisément d'un point de vue spirituel. Durant chaque fête, il nous faut nous souvenir que, au commencement, le monde entier était parfait, sans défaut – ce à quoi fait allusion le sacrifice perpétuel –, et que nous avons donc la faculté de nous élever, et de revenir à l'état sublime des six jours de la création.

Lors des prières publiques, à l'office de Moussaf, nous rappelons également ce lien. La prière d'Israël est dotée d'une force prodigieuse : « Quel est le grand peuple, qui ait un Dieu proche de lui, comme l'est l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons¹ ? » C'est ainsi que vit et perdure l'aspiration à revenir à la perfection constante, qui fut perdue en raison de la faute ; une perfection scellée du sceau de l'unité inclusive, dont les enfants d'Israël sont les prêtres : « Et qui est comme ton peuple, Israël, peuple *un* sur la terre² ? »

1. Dt 4, 7.

2. II S 7, 23 ; I Ch 17, 21.



UN BOUC EXPIATOIRE POUR L'ÉTERNEL

C'est avec une attention particulière qu'il nous faut examiner le sacrifice offert lors des néoménies (*Roch 'Hodech*). Ce sacrifice est semblable à ceux des fêtes ; cependant, alors que, les jours de fête, un bouc est offert comme expiatoire (*'Hatat*) destiné à « faire expiation *sur vous* » – c'est-à-dire sur les enfants d'Israël –, et que, d'autres fois, le commandement est formulé sans qu'il soit signalé de motif, il est dit de manière inhabituelle, au sujet du bouc des néoménies : « Et un bouc **comme expiatoire pour l'Éternel**, bouc qui sera apprêté en sus de l'holocauste perpétuel et de sa libation » (Nb 28, 15)¹.

Rachi, à la suite des sages du Talmud, explique cette mention unique comme suit :

Quant au *Midrach* aggadique, il enseigne que le Saint-béni-soit-Il dit : « Apportez une expiation pour Moi-même, pour le fait d'avoir réduit la taille de la lune. »

La réduction de la taille de la lune exprime la notion de chute de la création dans son ensemble. Comme nous l'avons expliqué dans notre commentaire sur la *paracha Béréchit*, de prime abord il était possible que l'homme fût créé au niveau même des anges, comme le suggère le verset : « J'avais dit : vous êtes des anges (*élohim*), vous tous, des fils du Très-haut » (Ps 82, 6). Si tel avait été le cas, la réalité de l'homme n'eût point été compliquée de fautes ni d'épreuves. Cependant l'homme préféra l'autre possibilité : être doté du libre arbitre, malgré le grand risque que, par ce biais, il trébuchât dans la faute et chutât, entraînant tout l'univers à sa suite, et que le monde fût brisé, accablé et souffrant, rempli d'injustice et de fourberies.

Cependant, bien que cette dépréciation soit la décision même d'Adam, le premier homme, le peuple d'Israël – dont la lune est en quelque sorte le représentant – adresse maintenant sa plainte

1. **Note de l'auteur** : les termes « pour faire expiation *sur vous* », s'agissant du commandement d'offrir les boucs expiatoires des fêtes, apparaissent : pour *Pessa'h*, en Nb 28, 22 ; pour le jour des Premices (*Chavou'ot*), au verset 30. Pour les sacrifices propres aux jours redoutables et pour ceux de *Soukot*, le commandement s'exprime de manière non motivée : « Et un bouc comme expiatoire » ou d'une manière similaire : pour le jour du Souvenir (*Roch Hachana*), en 29, 5 ; pour le jour de *Kippour*, ibid. verset 11. Pour les sept jours de *Soukot*, versets 16 s. ; pour *Chemini 'Atséret*, verset 38.



envers le Ciel : pourquoi le Saint-béni-soit-Il a-t-il accepté ce terrible amoindrissement du niveau de l'homme et du monde ? Pourquoi nous faut-il nous résigner perpétuellement à la malédiction qui réside dans la rétrogradation du monde, à la concurrence entre les deux luminaires, et aux deux penchants – au bien et au mal – qui luttent en tout temps ?

Une manière de réponse nous est donnée ici, avec le sacrifice expiatoire des jours de *Roch 'Hodech*, sacrifice offert chaque fois que la lune se renouvelle et recommence, nuit après nuit, à accroître sa lumière. C'est comme si le Saint-béni-soit-Il nous répondait ainsi : « Certes, c'est vous qui avez causé ce défaut et cet amoindrissement, tant par l'effet du libre arbitre que par l'effet de la première faute ; cependant, Moi aussi, après que J'ai fait droit à votre choix, Je vous permets maintenant de faire *téchouva*¹. Grande est la *téchouva*, car elle touche jusqu'au trône de gloire ; or dans cette rencontre, mon trône de gloire, pour ainsi dire, tremblera lui aussi... Ainsi, votre sacrifice sera une forme d'expiation de ma propre part dans cette imperfection première que J'ai causée à la lune, ainsi qu'à l'élévation du monde et de l'homme. »

Il en sera donc ainsi : tout renouvellement de la lune, et toute consécration du nouveau mois, seront le signe de cette *téchouva* mutuelle, par le biais du sacrifice d'Israël venant expier, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'acte du Très-haut, en ce que Celui-ci accepta, lors de la création, d'atténuer la ressemblance entre le monde idéal qui était projeté et le monde réel. À l'expiration de chaque période de disparition de la lune, lorsque commencent son renouvellement puis sa plénitude, le Saint-béni-soit-Il nous dit, d'une certaine façon : « Apportez donc, en mon Nom, un sacrifice expiatoire. Et cet expiatoire sera tel le messenger de la grande réparation (*tiqoun*) à venir, quand s'accomplira la prophétie d'Isaïe sur les temps messianiques : « Alors, la lumière de la lune sera semblable à celle du soleil ; et la lumière du soleil sera sept fois supérieure, comme aux sept jours², le jour où l'Éternel pansera la plaie de son peuple, et où Il guérira la meurtrissure qui l'avait frappé » (30, 26).

1. Repentance.

2. De la création.







MATOT-MASS'É

(NB 30, 2 – 36, 13)

LA FORCE DU VŒU

Le thème des vœux (*néder*, plur. *nédarim*) reflète la formidable puissance qui est donnée à l'homme : ajouter une obligation ou un interdit individuel à la Torah.

Quiconque a fait le vœu ou le serment (*chevou'a*) de s'interdire telle miche de pain, cette miche lui est devenue toraniquement interdite. Et si l'on enfreint son serment, ou que l'on profane son vœu, on est passible de flagellation (*malqout*). La signification de ce fait réside dans la création de l'homme à l'image de Dieu. De même que Dieu est créateur, la faculté de création est, si l'on peut s'exprimer ainsi, également donnée à l'homme, non seulement dans le domaine matériel, mais également dans celui de son esprit : une création spirituelle.

Le verset de la Genèse (2, 7) : « Il insuffla en ses narines une âme de vie, et l'homme devint un esprit vivant », est traduit comme suit par Onqelos¹ : « Il insuffla en ses narines une âme de vie, et l'homme fut doté d'une *âme parlante* (*roua'h mémaléla*). » Car la faculté de parler (*koa'h hadibour*, « force de la parole ») est l'expression même de la grandeur spécifique à l'homme, couronne de la Création ; cette faculté est en effet ce qui donne expression et pleine existence aux facultés plus cachées et intérieures, celles de la pensée et de la volonté.

La pensée à elle seule ne suffit pas – aussi élevée soit-elle – à créer la force exécutoire du *néder*. Mais dès l'instant où la pensée se cristallise dans la volonté, et que la volonté s'exprime par la parole, l'homme crée par sa parole une nouvelle réalité dans le monde – par la force que son Créateur a placée en sa main – et cet homme se voit obligé par sa propre parole, en vertu de la Torah.

D'un autre côté, la parole en elle-même, en tant qu'elle est le degré de base dans l'échelle de ces trois facultés – elle se situe en dessous de la

1. Traducteur araméen du Pentateuque.





pensée et de la volonté –, ne suffit pas à créer et à obliger, si elle n'est pas mue convenablement par la force de la volonté. Une parole sans volonté est donc nulle – et c'est ce qui permet d'annuler le *néder*.

L'homme doit donc bien préserver ces facultés, car ce sont elles qui font de lui l'associé du Saint-béni-soit-Il dans la création de commandements, et dans la création d'une réalité tangible dans le monde. Aussi l'homme devra-t-il accomplir les normes nées de sa propre volonté comme s'il s'agissait de normes divines ; ainsi, sa parole sera considérée comme consacrée à l'Éternel. De cette manière – par le biais de la Torah – se vérifie l'enseignement d'après lequel le Saint-béni-soit-Il, la Torah et le peuple d'Israël font véritablement un.

LE VERSANT ORIENTAL DU JOURDAIN, FACE À LA TERRE SAINTE

De prime abord, il est difficile de comprendre pourquoi Moïse notre maître se met en colère contre les gens des tribus de Gad et de Ruben, lorsque ceux-ci demandent à hériter, sans attendre, des territoires s'étendant en deçà du Jourdain. Ces portions ne font-elles pas, elles aussi, partie de la terre d'Israël ? Plus encore : cette partie d'Erets Israël, le peuple en fit la conquête alors que Moïse notre maître, en personne, était encore à sa tête.

Il y a effectivement lieu de dire, en premier lieu, que ce n'est pas contre leur choix de s'établir définitivement en deçà du Jourdain que cette colère éclata ; mais Moïse comprit que les hommes de ces tribus se dérobaient à leur obligation de combattre, côte à côte avec leurs frères, pour toute la terre d'Israël. Et lorsque les gens de Gad et de Ruben jurèrent : « Nous ceindrons promptement nos hanches¹ devant les enfants d'Israël, jusqu'à ce que nous les ayons menés en leur lieu » (NB 32, 17), Moïse retira sa plainte.

Cependant, l'explication essentielle réside dans la grande différence existant entre la sainteté de la terre des sept peuples – terre de Canaan, qui devient terre d'Israël – et les territoires sis en deçà du Jourdain. La « terre du Cananéen » est la terre promise ; elle

1. C'est-à-dire : nous marcherons en armes.





appartient au peuple d'Israël parce que c'est elle que l'Éternel jura de donner à Abraham et à sa descendance. Elle appartient au peuple d'Israël depuis le début de la création, quand Dieu choisit de fonder son monde depuis ce lieu¹ ; aussi est-ce la terre sainte. Face à cela, les territoires à l'orient du Jourdain furent acquis à Israël par la loi de la conquête. Même si, d'un point de vue halakhique, il n'y a point de différence – puisque, dès lors que cette terre est conquise, elle devient partie intégrante de la terre d'Israël –, il existe une différence effective, du point de vue conceptuel et des valeurs, du point de vue de la sainteté, entre la terre promise depuis les six jours de la création et les territoires qui s'y sont ajoutés par le seul effet de la conquête.

Bien plus : en tant que tel, le commandement d'hériter – tel qu'il apparaît dans notre *paracha* : « Vous hériterez du pays et vous vous y établirez, car c'est à vous que J'ai donné le pays en héritage (IBID. 33, 53) –, ne se rapporte qu'au versant occidental du Jourdain, c'est-à-dire au pays de Canaan, et non à son versant oriental. Cela, nous pouvons le comprendre clairement à l'examen des versets ; car peu avant, au verset 51, il est dit au peuple : « Vous allez passer le Jourdain pour atteindre la terre de Canaan. » C'est à la lumière de ces versets que Na'hmanide déclare que l'obligation d'hériter du pays et de l'habiter constitue un commandement positif (*mitsvat 'Assé*), qui fait partie des six cent treize *mitsvot*.

À ce propos, il convient d'expliquer ici un point supplémentaire : cette décision – selon laquelle l'héritage du pays et le fait de s'y installer constituent un commandement positif –, Na'hmanide la formule dans ses commentaires sur le *Séfer Hamitsvot* de Maïmonide, parce que ce dernier, comme on le sait, n'inclut pas la conquête du pays et le fait de s'y établir dans le compte des six cent treize *mitsvot*. De très nombreuses raisons ont été données à la position maïmonidienne, mais il est peut-être permis d'y ajouter celle-ci :

L'exil de Babylone, on le sait, consistait pour les enfants d'Israël à quitter la terre de leur héritage et à descendre en Babylonie – conformément à la prophétie de Jérémie, qui annonça qu'ils étaient

1. La terre d'Israël fut créée en premier lieu, et le reste du monde ne fut créé qu'ensuite (*Ta'anit* 10a).



condamnés à cela pour soixante-dix ans. Et puisqu'il est inconcevable que le Saint-béni-soit-Il ordonne, par la voix de son prophète, de transgresser une *mitsva* de la Torah, on est obligé d'expliquer que « la bouche qui a interdit est aussi celle qui a permis ». En d'autres termes, cette obligation d'hériter du pays et de s'y établir est, dès l'abord, une obligation conditionnelle, dépendant des actes d'Israël. Si le peuple profane son alliance, il se peut que le Saint-béni-soit-Il le sanctionne en lui ordonnant de partir en exil ; dans un tel cas, la *mitsva* ne s'applique pas. Or, selon Maïmonide, dans son introduction au *Séfer Hamitsvot*, une *mitsva* qui n'est point fixe et perpétuelle ne saurait entrer dans le *compte* des *mitsvot*. C'est pourquoi Maïmonide ne recense pas cette *mitsva* parmi les six cent treize.

Cependant, depuis que l'Éternel nous a éclairés de sa face en nous faisant revenir, de l'exil de Babylone, en terre d'Israël, il est évident que la *mitsva* d'hériter du pays et de le posséder s'applique de nouveau. De nos jours également, où nous voyons par nos propres sens que la possibilité nous en est offerte – car notre descente en exil, deux mille ans durant, n'était due qu'à la contrainte, tandis qu'aujourd'hui Dieu a renouvelé notre jeunesse, nous permettant de retourner sur la terre de notre héritage –, la force exécutoire et le caractère obligatoire de la *mitsva* retrouvent tout leur empire.

Même si, d'après les principes de recensement adoptés par Maïmonide, cette *mitsva* n'est pas au nombre des six cent treize, elle ne perd rien de sa place. Au contraire, elle nous oblige plus que jamais, dans toutes les générations de l'exil. Car nous voyons aujourd'hui, véritablement de nos propres yeux, que nous œuvrons avec Dieu, unis à la force de l'Éternel béni soit-Il qui, pour nous, a fait se lever une aube nouvelle et a pris d'heureuses résolutions pour Israël, en nous faisant revenir à la terre de notre héritage, la bonne terre qu'Il nous avait donnée dès les temps anciens et pour toujours.



DEVARIM

(DT 1, 1 – 3, 22)

LA FORCE LOCUTOIRE DE MOÏSE : D'OÙ PROCÉDAIT-ELLE ?

Dans le *Midrach Deutéronome Rabba* (CHAP. 1), le premier verset du livre de *Devarim* est commenté comme suit :

Au sujet de Moïse, avant qu'il n'eût le mérite de recevoir la Torah, il est écrit : « Je ne suis pas un homme à la parole aisée¹ ». Dès lors qu'il eut le mérite de recevoir la Torah, sa langue guérit, et il commença de discourir. D'où le savons-nous ? de ce que nous lisons à ce sujet : « Voici les paroles que prononça Moïse²... »

Nous avons là une explication profonde sur la façon dont disparut la « pesanteur de langue » de Moïse ; disparition entière, au point que, outre les dizaines de fois où il s'adressa au peuple, il prononce ici un discours de conclusion *fleuve*, avec aisance, et une incomparable clarté.

Nos sages, de mémoire bénie, font remonter la guérison à la révélation du Sinaï, au don de la Torah. On connaît également le *Midrach* qui raconte que, lors du don de la Torah, tous les malades guérissent. Mais le cas de Moïse est plus profond. On peut expliquer ceci : un homme peut avoir la langue empesée en raison des doutes qui le troublent. Or qui, plus que Moïse, était plongé dans de profondes pensées, cherchant, scrutant la révélation de la Présence divine, et la lumière scintillante de la vérité ?

C'est à cette fin qu'il marche dans le désert, pour se retirer en lui-même, jusqu'à ce que l'Éternel se révèle à lui au mont Horeb, dans le buisson ardent. Même à ce moment, les doutes rongent encore l'esprit de Moïse : le peuple est plongé dans ses souffrances ; de quelle manière réagira-t-il à l'annonce de sa prochaine libération ? le peuple se sentira-t-il obligé à l'égard de la mission qu'on attend de

1. Ex 4, 10. Littéralement : « Je ne suis pas un homme à paroles ».

2. Dt 1, 1.



le voir remplir ? Tout cela entraîna une accablante frustration, une grande perplexité.

Aussi Moïse ne trouve-t-il point de *langue* pour exprimer ses pensées. Car la langue dévoile et exprime l'intériorité de l'esprit ; or toute son intériorité est emplie de tourments et de doute. C'est pourquoi Moïse est « embarrassé de langue », précisément à *cette étape*, celle du premier dévoilement de la Présence divine, alors que le peuple est encore asservi à sa tâche – avant qu'il ne se lève pour sortir de la servitude et aller au désert afin d'y suivre l'Éternel.

Cependant, dès la sortie d'Égypte, et particulièrement après le don de la Torah, toutes les difficultés furent aplanies. « Il n'est plus grande joie que la résolution des doutes¹. » Lorsque la mer rejeta les cadavres égyptiens, après qu'à l'instant les enfants d'Israël l'eurent passée à pied sec, s'ouvrirent ensemble la bouche de Moïse et celle du peuple : « Alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent²... » Il semble qu'ici, ce soit précisément du peuple que Moïse recueille sa force ; c'est parce que leur chant s'élève qu'il chante lui aussi, et c'est par l'effet de son propre chant que se libère sa langue ; c'est ainsi qu'il devient le grand dirigeant (*dabar*³) qu'il est.

Moïse est donc devenu un orateur particulièrement brillant, dont les paroles émanent, pour ainsi dire, des forces de l'âme, de la source de la sainteté. Dans ce cadre, il faut prêter attention au fait que, dans son premier discours, au livre de *Devarim* – discours qui s'achève dans la *paracha Vaet'hanan* –, il passe en revue tous les événements survenus en quarante années de traversée du désert. Car de même que c'est une *mitsva* que de se souvenir de la sortie d'Égypte, avec tous les miracles dévoilés et voilés qui y ont conduit, de même Moïse implante-t-il pour toujours dans la conscience de la nation le souvenir des quarante années de vie au désert.

En effet, malgré toutes les ascensions et les chutes que connut le peuple au cours de sa longue traversée, ces années constituent, et pour toujours, le fondement de la vie nationale d'Israël : « Car le juste

1. *Metsoudat David* sur Pr 15, 30.

2. Ex 15, 1.

3. Mot de même racine que *davar*, parole.



tombe sept fois mais se relève, tandis que les impies trébuchent dans le malheur » (PR 24, 16). Cela laisse entendre – au travers de toutes les chutes – que c’est d’un peuple juste qu’il est ici question. « La Torah n’a été donnée à Israël que parce que cette nation est la plus insolente d’entre toutes¹ » (CF. BEITSA 25B). Les enfants d’Israël se sont certes révoltés, et ont récriminé tout au long de la traversée du désert ; mais à chaque fois, encore et encore, ils se ressaisirent, revinrent à eux-mêmes, à leur lieu, à leur identité de peuple voué à l’Éternel.

Ainsi les chroniques d’Israël, de même que notre pérennité en tant que peuple, n’ont pas pour seul socle le souvenir de la sortie d’Égypte ; elles sont aussi basées sur le souvenir vivace des quarante années de nos pérégrinations dans le désert, sous les colonnes de gloire, nuées de la Présence divine ; car c’est là, en chemin, qu’il nous fut dit : « En ce jour, tu es devenu le peuple de l’Éternel ton Dieu » (DT 27, 9).

RELATION DE MOÏSE À LA FAUTE DES EXPLORATEURS

Au milieu de son récit de la faute des explorateurs, Moïse révèle subitement : « Contre moi aussi, l’Éternel s’irrita à cause de vous, disant : “Toi non plus, tu n’iras pas là-bas” » (DT 1, 37). La peine infligée à Moïse est comme incluse et intégrée dans la peine sévère prononcée contre les enfants d’Israël, qui s’étaient rebellés et n’avaient pas eu foi, quand ils disaient : « Donnons-nous un chef et retournons en Égypte » (NB 14, 4).

Du peuple pécheur, il est dit : « Aucun de ces hommes-là, de cette génération mauvaise, ne verra le bon pays que J’ai juré de donner à leurs pères ! [...] Et vos petits enfants, dont vous disiez : “Ils seront livrés au pillage” [...], eux y entreront, à eux Je le donnerai, et ils en hériteront » (DT 1, 35 s.). Mais Moïse ? Se peut-il que lui aussi soit considéré comme l’un d’entre eux ? Lui aussi ferait-il partie de « la génération mauvaise » ? Pourquoi ne serait-il pas considéré comme Caleb et Josué, qui n’agirent point de concert avec les explorateurs, et qui eurent le mérite d’être écartés, pour leur bien, de la génération de ceux qui sortirent d’Égypte.

1. L’étude de la Torah tempère le naturel ardent et « effronté » d’Israël (cf. Rachi).





Or le motif essentiel pour lequel il fut décrété que Moïse n'entrerait pas dans le pays se trouve dans l'épisode des eaux de Mériba – auquel nous avons consacré de longs développements dans notre commentaire sur la *paracha 'Houqat*. Pourquoi la question réapparaît-elle ici, à l'occasion du retour sur la faute des explorateurs ? Et comment comprendre l'expression « à cause de vous » (*biglalkhem*) ?

Il y a lieu de dire, aussi difficile que cela soit, que, si Dieu n'exauça point toutes les supplications insistantes de Moïse, c'est précisément en raison de la faute générale qui se révéla lors de l'épisode des explorateurs, et en raison de la relation de Moïse à cette faute. C'est ainsi qu'il faut expliquer l'expression : « à cause de vous ». Car Moïse, l'homme de Dieu, est comme enchaîné à l'ordre qui lui a été imposé, d'après lequel il doit exclusivement apporter au peuple la parole divine ; ainsi lui est-il impossible d'exprimer ses sentiments personnels, ou le fruit de son propre discernement, quoique ces choses soient éminemment instructives et importantes en elles-mêmes.

Dès que Moïse commença de transmettre la parole de Dieu à Israël, au Mont Sinäï, le Saint-béni-soit-Il exigea de lui de communiquer ses paroles à Israël de manière rigoureuse et précise : « Ainsi diras-tu (*ko tomar*) à la maison de Jacob, parleras-tu aux enfants d'Israël » (Ex 19, 3) ; ou : « Voici les paroles (*élé hadevarim*) que tu diras aux enfants d'Israël » (IBID. VERSET 6), ce que Rachi explique ainsi : « Ni plus, ni moins. » Ainsi, un problème très grave se pose à *l'homme Moïse* : comment pourra-t-il faire connaître au peuple ses propres méditations, ses opinions et sentiments, quand ceux-là n'ont pas été énoncés par la Présence divine ?

C'est avec ce problème que Moïse dut cheminer, parmi Israël, pendant toute la durée de la traversée du désert. Il est très probable, bien entendu, que s'il en avait eu la possibilité et la permission, il eût manifesté devant le peuple toutes ses aspirations, ses élans à l'égard de la terre d'Israël, comme on témoigne de son amour ; peut-être même, soulevant son bâton, les eût-il avertis – par la puissance de son esprit – de ne pas revenir en arrière, de ne pas abandonner la grande marche vers la terre d'Israël.





Mais Moïse ne parvint pas à communiquer au peuple, allusivement, quoi que ce fût de tout cela, et combien est-ce dommage, car s'il avait renvoyé au peuple ne fût-ce que des étincelles d'amour et de désir pour la terre d'Israël, tout – qui sait ? – eût pu être différent... Mais entre sa fidélité totale à la seule transmission de ce qu'il entendait et sa volonté d'exprimer aussi ses propres sentiments, il ne se trouvait pas, pour Moïse, de voie royale. Aussi son destin fut-il, lui aussi, scellé avec celui du peuple.

Cela ne constitue pas une responsabilité concrète de Moïse à l'égard de la faute du peuple. À Dieu ne plaise. Pourtant, une certaine responsabilité demeure, en ce que Moïse ne trouva pas le moyen, avant l'heure cruciale, de transmettre au peuple ses sentiments d'amour envers la terre promise, d'une manière qui fût certainement « contagieuse » et influente à l'égard de la nation tout entière. Et puisque en cette matière il ne montrait pas la voie, il fut contraint de se retrouver parmi le peuple, à ses côtés et en son sein, même quand ce peuple fauta. Parce qu'il ne les avait pas élevés à cet égard, c'est eux qui le tirèrent vers le bas...

Aussi Moïse dit-il, certainement avec une terrible douleur, qu'il est puni – et privé d'entrer dans le pays – « à cause de vous », à cause de la faute du peuple ; car la colère de l'Éternel, qui s'était enflammée contre Moïse, était indissociable de la sanction de l'entière génération.







VAET'HANAN

(DT 3, 23 – 7, 11)

JUSQU'OU VA LA FORCE DE LA PRIÈRE

De prime abord, la chose est étonnante : pourquoi Moïse publia-t-il auprès de tout le peuple les supplications qu'il adressa à l'Éternel afin d'entrer en terre d'Israël ? Et pourquoi poursuivit-il en disant que sa prière ne fut pas exaucée ? Seulement dix versets plus loin, dans la suite de ses propos, Moïse enseigne aux enfants d'Israël la grandeur de la prière, attachée, telle une couronne, à l'élection d'Israël par Dieu : « Car quel est le grand peuple qui ait un Dieu proche de lui, comme l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons ? » (DT 4, 7). Moïse semble donc miner ses propres efforts, et il eût été préférable pour lui de cacher au peuple sa requête, revenue à vide.

Ce n'est pas seulement du point de vue des principes que surgit cette difficulté, mais encore d'un point de vue « utilitaire » : à partir de ce moment, tout Israélite risque de se dispenser du *service du cœur* qu'est la prière, en disant : « Si la prière de Moïse a été repoussée, alors qu'il n'est pas sur terre d'homme plus juste, à quoi servirait ma propre prière ? »

Pour comprendre les paroles de Moïse ici, il faut nous interroger plus profondément sur l'essence de la prière (*téphila*). La prière adressée à Dieu, c'est le canal direct reliant l'homme d'Israël à son Père qui est au ciel. En elle, et par elle, l'homme devient proche de son Créateur, comme il est écrit : « L'Éternel est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'appellent avec vérité » (Ps 145, 18). Si proche qu'on le peut comparer à un homme s'entretenant avec son prochain – « Béni sois-Tu » –, tandis que le Saint-béni-soit-Il écoute, et répond : « Il accomplit la volonté de ceux qui le craignent, entend leur supplication et les secourt » (IBID. 19). Les hommes supérieurs, comme Rabbi 'Hanina ben Dossa (CF. BERAKHOT, CHAP. 5, MICHNA 5), savent et sentent si leur prière est agréée, et quand elle l'est ; par l'écoute de leur âme, ils captent l'écho de leur prière, son impact, si l'on peut s'exprimer ainsi, sur le trône de gloire, et leur exaucement par Dieu.



Quoi qu'il en soit, il existe deux aspects différents en matière de prière, comme le suggèrent les deux versets du psaume 145 que nous avons cités : d'une part, l'utilité et la demande (VERSET 19), d'autre part le rapprochement et l'attachement à Dieu (VERSET 18).

Du premier point de vue, il y a lieu de dire que la chose demandée crée la prière même ; tandis que, du second point de vue, c'est la prière qui crée la chose demandée.

Certes, à celui-là même qui prie pour voir exaucée sa requête – par exemple s'il demande que Dieu lui accorde la raison, le discernement et l'intelligence –, il est évident dès l'abord que seul le Saint-béni-soit-Il dispense la raison à l'homme, et que, hors Dieu, toute sa sagesse ne lui serait d'aucune utilité. Dès lors, cet homme priera avec une très grande application de l'esprit (*kavana*), et épanchera sa supplication devant le Maître de tout, béni soit-Il, source de toute chose.

Cependant, de l'autre point de vue – selon lequel la prière est prononcée pour se *rapprocher* de Dieu et s'y *attacher* –, l'âme de celui qui prie se déverse véritablement comme de l'eau, et cette âme est entièrement purifiée de toute conception utilitaire. D'une telle prière, il est dit par exemple que, si le Saint-béni-soit-Il avait rendu trois de nos matriarches stériles, c'est uniquement parce qu'Il désire la prière des femmes justes, comme elles l'étaient. Et leur supplique, que le Saint-béni-soit-Il se souvienne d'elles en leur accordant des enfants, était accessoire au fait même de leur prière, laquelle était tout entière tournée vers la proximité de Dieu, proximité que Lui, béni soit-Il, désire non moins qu'elles-mêmes la désirent, si l'on peut s'exprimer ainsi.

C'est animée d'une semblable conception de la prière que Hanna déversa sa supplication devant l'Éternel à Chilo, et c'est d'elle que nous apprenons l'essentiel des lois de la *téphila*. Et c'est animé d'une semblable conception de la prière que le roi David, doux chantre d'Israël, chanta les psaumes par lesquels il exprima, lui leur auteur, et toutes les générations de la nation après lui, le prodigieux élan de l'âme vers le Rocher d'Israël.



Sur la prière ainsi conçue comme *attachement* à Dieu, il est dit au traité *Berakhot* (28B) :

Ces dix-huit [bénédictions de la 'Amida], à quoi correspondent-elles ? [...] Aux dix-huit mentions du nom divin que fit David dans le psaume « Célébrez l'Éternel, vous, fils des anges... » [psaume 29 ; et suivant une autre opinion :] aux dix-huit mentions du nom divin que comporte le Chéma Israël. Rabbi Tan'houm a dit au nom de Rabbi Yehochoua ben Lévi : aux dix-huit vertèbres de la colonne vertébrale. [...] Celui qui prie doit s'incliner au point que soient saillantes toutes les vertèbres de sa colonne.

En d'autres termes, les dix-huit bénédictions relient les mentions du nom divin à la colonne vertébrale de celui qui prie. Quand font saillie les dix-huit vertèbres de celui qui, dans sa prière, s'incline, et qu'il se rapproche ainsi du Saint-béni-soit-Il, alors vivent et s'affermissent en son âme les dix-huit mentions du nom divin ; et les dix-huit bénédictions sont agréées, s'élèvent en délectable odeur vers l'Éternel. Dans une telle prière, qui unit les vertèbres aux mentions du nom divin, et l'homme à son Créateur, l'homme rencontre son Dieu, s'attache à lui ; c'est ainsi qu'il trouvera son Créateur.

Un tel degré, où l'homme, en quelque sorte, s'associe à l'infini, est le sommet de la prière.

Or Moïse notre maître, que la paix soit sur lui, nous révèle qu'il atteignit la plus haute force que la prière pût atteindre. Car bien que sa langue formulât une requête si importante – avoir le mérite de se rendre, physiquement, sur la terre d'Israël –, sa prière relevait du *rapprochement* et de l'*attachement*, bien au-delà de la requête spécifique qu'elle incluait ; cela, même si ladite requête n'était point exaucée.

À présent, c'est à une lumière toute nouvelle que nous pouvons comprendre les paroles de Moïse au début de notre *paracha*. Lorsque le Saint-béni-soit-Il dit à Moïse : « Assez pour toi ! ne m'adresse plus



de parole à ce sujet¹ », cela signifie que la prière a déjà atteint tout l'effet qu'il lui était donné d'atteindre. Il est donc défendu à Moïse de poursuivre sa demande, d'ajouter une seule supplication au nombre des cinq cent quinze qu'il a déjà prononcées, nombre qui forme la valeur numérique du mot *vaet'hanan* (« Et je suppliai »). Cela parce que, à chaque prière ou supplication, c'est un autre voile séparant Dieu de l'homme qu'il rompait, une autre cloison qu'il levait, au point qu'il se rapprocha d'aussi près qu'il était possible de la Présence divine. Alors Dieu le mit en garde : « Assez pour toi² ! » Car si tu ajoutes ne serait-ce qu'un mot, Je serai, pour ainsi dire, contraint de t'exaucer. Car ta prière s'est déjà introduite jusqu'au trône de gloire ; un instant de plus, et ta parole serait accomplie, suivant le principe : « Le juste décrète et le Saint-béni-soit-Il accomplit³. »

Et en effet, un instant avant qu'il n'eût été clairement établi que la force de Moïse était semblable à celle de la Présence divine, si l'on peut s'exprimer ainsi, un instant avant que le Saint-béni-soit-Il n'eût plus été en mesure de résister aux supplications de son serviteur, *fidèle entre tous en sa maison*, un terme fut mis à la supplication de l'homme de Dieu – pour le seul motif qu'un décret divin fut finalement pris, décidant que Moïse n'entrerait en aucun cas en terre d'Israël. Comme si le Saint-béni-soit-Il eût mis sa main sur les lèvres de Moïse, décidant : « Ne m'adresse plus de parole à ce sujet. »

Ce que ce passage apprend à Israël, ce n'est donc pas seulement le rejet de la demande de Moïse. Au-delà de cela, ce qui se révèle au peuple, c'est la grandeur de sa prière, de sorte que Moïse parvint, à travers elle, au plus haut sommet de l'attachement à Dieu, au point où il s'unifia presque au Saint-béni-soit-Il, quoiqu'il ne fût finalement pas exaucé. Cette leçon complète et renforce le principe que Moïse enseigne à Israël dans la suite de ses paroles, principe de la puissance et de la grandeur de la prière : « Car quel est le grand peuple qui ait un Dieu proche de lui, comme l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons ? »

1. Dt 3, 26.

2. Littéralement : « Beaucoup pour toi ! »

3. D'après Job 22, 28.



Malgré tout, après avoir dit cela, il convient de prêter attention au fait que la demande de Moïse, exprimée en cette prière, ne fut pas *entièrement* repoussée, et que, en tout état de cause, « la prière fait la moitié du chemin¹ ».

Certes, le principal de la demande de Moïse était : « Puissé-je traverser... », et cette demande fut rejetée ; mais Moïse poursuivait : « **que je voie** le bon pays² » ; or à cet égard, le Saint-béni-soit-Il l'exauça, même si ce n'était pas de la façon que Moïse eût souhaitée : « Monte en tête de la cime, étends tes yeux vers la mer, le nord, le sud et l'orient, **et vois** de tes yeux³... »

Il faut comprendre que ce n'est pas une simple vue, la seule observation d'un panorama, que demandait Moïse. Ce regard, du sommet du mont Nébo, était une contemplation intérieure, un regard qui pénétrait en tout lieu du pays, et dans toutes les générations d'Israël, de cette époque à tous les siècles à venir, que le peuple résidât dans le pays ou qu'il en fût exilé, jusque dans sa délivrance future.

C'est aussi en ce sens que Rachi explique ce verset de la *paracha Vézot habérahka* :

« Moïse monta des plaines de Moab jusqu'au mont Nébo. [...] Et l'Éternel lui montra tout le pays [...] jusqu'à la mer Ultérieure⁴ » (Dt 34, 1-2). Il lui montra toute la terre d'Israël en sa prospérité, et les harceleurs destinés à la tourmenter... [Il lui montra] toute la contrée de Juda, en sa prospérité puis en sa ruine ; Il lui montra la royauté de la maison davidique, et sa victoire. Ne lis pas : « la mer (yam) Ultérieure », mais « le jour (yom) ultime ». Le Saint-béni-soit-Il lui montra tous les événements qu'Israël était destiné à connaître, jusqu'à la résurrection des morts. »

1. *Yalqout Chim'oni, Vayiqra* 8, 512 ; cf. *Lv Rabba* 10, 5.

2. Dt 3, 25.

3. Ibid. 26.

4. La mer Méditerranée.





Par ce regard, Moïse notre maître s'est donc activement associé – si ce n'est par le corps, du moins par l'esprit et par l'âme – à nous-mêmes, dans tout le cours de l'histoire. Il s'est réjoui de la prospérité du pays, s'est lamenté de ses malheurs, et a prié pour qu'aucun mal ne nous arrive, comme s'il avait vécu avec son peuple, sur sa terre, tout au long des âges.

C'est là un grand enseignement pour ceux qui vivent en exil : qu'ils s'associent à la vie de la terre d'Israël, à la vie du peuple qui habite Sion, véritablement de la même façon que l'on a l'obligation de prier à l'heure où la communauté se réunit à la synagogue, même si l'on n'est pas en mesure de s'y rendre soi-même. Mais plus encore, il convient aux Juifs de la diaspora de s'efforcer – de même que Moïse s'y efforça en suppliant : « Puissé-je traverser... » – de venir en terre d'Israël, aussi bien physiquement que spirituellement. Ainsi, ils mériteront, grâce à la force de la prière, qui nous fut enseignée par notre ancien guide et maître, de voir la face de la Présence divine, de l'endroit même auquel Moïse n'eut pas accès.





'ÉQEV

(DT 7, 12 – 11, 25)

CE QU'ATTEND DE NOUS L'ÉTERNEL

« Et maintenant, Israël, qu'est-ce que l'Éternel ton Dieu te demande, si ce n'est de craindre l'Éternel ton Dieu... » (DT 10, 12).

La question des sages à ce sujet est bien connue : « Est-ce donc que la crainte de Dieu est une petite chose ? » (BERAKHOT 33B). La valeur de la crainte est-elle si mineure, comme il semble ressortir, de prime abord, de l'expression « si ce n'est » (*ki-im*) ? comme s'il n'était question que d'une chose futile ?

Il semble qu'il faille comprendre cela à la lumière d'une autre *deracha*¹, basée sur ce même verset. Au traité *Mena'hot* (43B), sont cités les propos de Rabbi Méïr : « L'homme a l'obligation de prononcer cent bénédictions chaque jour, comme il est dit : "Et maintenant, Israël, qu'est-ce que l'Éternel ton Dieu te demande..." » Rabbi Méïr voit donc dans le mot *ma* (« qu'est-ce ») une allusion au mot *méa* (« cent »).

De là, la notion de crainte de Dieu, dans la foi d'Israël, devient plus claire. Dans d'autres religions, on tient pour principe de supporter les épreuves, de s'abstenir de tout plaisir, d'affliger le corps et l'esprit par différents types de mortification. Au sein même du camp d'Israël, certains pensent ainsi ; mais il n'est pas de plus grande erreur, car le monde entier fut créé pour le service de l'homme, pour qu'il en tirât profit et s'en réjouît.

Nos sages, de mémoire bénie, ont spécialement institué une bénédiction que doit réciter celui qui, au printemps, va à la rencontre de la nature ; et Maïmonide, statuant en *halakha*, fixe ainsi cette bénédiction dans le rituel :

Celui qui va dans les champs ou les jardins pendant les journées de nissan, et qui voit des arbres en fleurs et des bourgeons qui éclosent, dit la bénédiction : « Béni

1. Élaboration midrachique d'un verset.



sois-Tu, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui ne fis rien manquer dans ton monde, et qui l'emplis de bonnes créatures, de bons et beaux arbres, afin que les hommes en jouissent ».

(LOIS DES BÉNÉDICTIONS 10, 13)

Nous voyons donc bien que tirer profit du monde du Saint-béni-soit-Il est un des fondements de la vie et des voies de l'homme, et que la bénédiction de cette jouissance est chose sainte, au point que nous disons de celui qui s'en prive qu'il est fautif, tel le *nazir*¹ qui « s'afflige lui-même en se privant de vin² », et qui doit apporter un sacrifice expiatoire pour cela.

Il est donc clair que l'homme ne saurait prononcer cent bénédiction par jour, sauf à avoir un contact vivant et plein avec le monde et ce qu'il renferme, avec la beauté de la nature et de la création, avec les différentes nourritures et boissons, avec tout le bien que l'Éternel, béni soit-Il, nous offre.

Dès lors, on peut comprendre que ce n'est certes pas une *petite chose* que nous demande l'Éternel. La crainte ne consiste pas en un fardeau d'épreuves douloureuses, mais au contraire en l'exigence complexe d'une jouissance et d'une réjouissance tirées de tout bien, *sans que cela porte toutefois atteinte à la plénitude du lien entre Dieu et l'homme, et sans que l'homme se souille par la multitude de ses jouissances, délaissant Dieu*. Or le point central de cette exigence complexe, exprimée par le verset « qu'est-ce que l'Éternel ton Dieu te demande ? », se reflète dans l'obligation de réciter des bénédiction, avant de tirer profit des choses, puis après. Ainsi, l'homme enracine en son âme qu'absolument toute chose, descendant et influant dans le monde, provient du Saint-béni-soit-Il. Et cette connaissance, active et constante, est ce qui construit le chemin d'Israël vers la crainte de l'Éternel notre Dieu.

1. Abstème (cf. Nb 6, 1-21).

2. Selon l'expression de *Nazir* 19a.



REÉH

(DT 11, 26 – 16, 17)

L'AMOUR DE DIEU : JUSQU'OU ?

S'il se lève en ton sein un prophète, ou un faiseur de rêve, et qu'il te donne un signe ou un prodige – quand même s'accomplirait le signe ou le prodige dont il t'avait parlé –, et qu'il te dise : « Suivons d'autres dieux [...] », tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète [...]; car l'Éternel ton Dieu vous éprouve, pour qu'il soit manifeste si véritablement vous aimez l'Éternel votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme ». (DT 13, 2-4)

Il y a là deux choses étonnantes. La première : pourquoi Dieu fait-il s'accomplir le signe annoncé par le faux prophète ? Pourquoi nous éprouve-t-Il et nous teste-t-Il par un tel leurre, au moyen de la réalisation de la prophétie mensongère ? Second sujet d'étonnement : pourquoi la Torah emploie-t-elle la formule « si véritablement vous aimez (*hayichekhem ohavim*) l'Éternel votre Dieu », alors que, d'après le contexte, le test dont il est question ne porte pas sur l'amour (*ahava*), mais sur la foi (*émouna*). Le verset n'aurait-il donc pas dû dire : « si véritablement vous croyez en l'Éternel votre Dieu » ?

Cependant, nous devons comprendre que le cas du faux prophète, qui donne un signe ou un prodige pour preuve à l'appui de son annonce mensongère, n'est qu'un exemple d'une notion beaucoup plus large, qui, en fait, englobe tout. Il est si fréquent que le croyant se trouve en proie à la perplexité, lorsqu'il assiste aux événements du quotidien, que ce soit parmi son cercle de connaissances, ou lorsqu'il examine des processus ou événements touchant au vaste monde !

Il suffit de citer la perplexité du croyant simple face aux découvertes scientifiques inexplicables, qui, de prime abord, semblent contredire les paroles de la Torah ; ou la perplexité perpétuelle que l'on peut éprouver face au destin du juste en proie au malheur (*tsadiq vé-ra' lo*) ou du méchant vivant dans le bonheur (*racha' vé-tov lo*). Sans que cela soit comparable, des doutes et des incertitudes nous rongent à



la pensée de la fumée des crématoires, lorsque les persécuteurs massacraient des millions de nos frères. Nous n'avons pas de réponse à cette question : pourquoi le Berger d'Israël laissa-t-il les loups déchirer, faire jaillir le sang de ses enfants, du peuple qui est son propre troupeau, forgé de ses mains ?

Et lorsque le croyant considère à quel point les événements semblent contredire la justice céleste, si l'on peut s'exprimer ainsi, il est certain que des taches et des doutes se répandent sur sa foi. Comment peut-il donc tenir ferme dans cette épreuve ? C'est là qu'est mis à l'épreuve son amour, en ce que l'amour précède la foi, car il est originel, embrasse tout, et sa grandeur suprême est de ne dépendre de rien.

Il est évident qu'un homme dont la foi serait un ensemble de syllogismes et de preuves rationnelles se sentirait dans une voie sans issue, face à l'effondrement de ses preuves et à la confusion de la réalité. Tel n'est pas celui qui aime. C'est son amour pour Dieu, de tout son cœur, qui façonnera sa foi ; c'est cet amour qui la fortifiera face à tout doute, car un amour véritable est toujours sûr. L'amour s'élève et élève celui qui l'éprouve, au-delà des calculs, jusqu'à la source, jusqu'aux eaux jaillissantes ; aussi ne s'effondre-t-il pas face aux questionnements, même si ces derniers ne sont pas résolus, comme le veut le proverbe que souvent disent les étudiants : « on ne meurt pas d'une question »...

Quatre maîtres entrèrent dans le Pardès¹. Celui-ci regarda et en perdit la raison, celui-là regarda et mourut, l'autre « coupa de jeunes pousses² », tandis que Rabbi Aqiba entra en paix et sortit en paix.

Notre père et maître – que la mémoire du juste soit bénie – insistait sur le fait que Rabbi Aqiba eut le mérite de sortir en paix *parce qu'il était entré en paix*. Car Rabbi Aqiba était, par excellence, l'homme animé d'un grand amour : il aima sa « maison », c'est-à-dire son épouse, et aima son Dieu jusqu'à la mort, quand il accomplit en lui-même le verset « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu... de toute ton

1. Monde des secrets de la Torah.

2. Il s'écarta du droit chemin.



âme » – ce que nos sages commentent : « dût-Il prendre ton âme » –, lorsque les ennemis écorchaient sa chair avec des peignes de fer.

Et en effet, seul un amour suprême comme celui-là a pu conduire Rabbi Aqiba – et comme lui, tout amant de Dieu – à la connaissance de sa place et de ses limites. Alors une formidable confiance (*bita'hon*) s'empare de celui qui aime ; alors les questions les plus stupéfiantes ne peuvent plus laisser aucune empreinte.

Nous avons entendu un jour une histoire rapportée par notre grand-père – que la mémoire du juste soit bénie –, histoire qui semble basée sur une tradition remontant à de nombreuses générations. De longues années durant, Na'hmanide s'efforça de résoudre une question épineuse, à laquelle il ne trouvait pas de réponse. Il arriva que l'un de ses grands disciples tomba mortellement malade. Alors que le disciple était sur son lit de douleur, avant qu'il ne rendît l'âme, Na'hmanide le fit jurer : « Il y a une question qui me ronge, et à laquelle je n'ai point de réponse. Mon fils, je te demande de jurer que, lorsque tu franchiras les portes du Ciel, tu enquêteras, interrogeras et méditeras la réponse ; alors, tu m'apparaîtras en rêve. » Le disciple, en ses derniers soupirs, promit à son maître de lui rester fidèle, même après sa mort, et de se conformer à ses paroles.

Des jours et des semaines passèrent, et le disciple n'apparaissait pas dans les rêves de son maître. Na'hmanide pria, supplia, jeûna et se mortifia, mais le disciple ne se montrait toujours pas. Alors, dans sa retraite mystique, le maître exigea de son disciple de se montrer à lui, et de lui expliquer seulement pourquoi il n'avait pas répondu à sa demande, et pourquoi il n'accomplissait pas son serment. Alors le disciple se révéla enfin en rêve, et lui raconta simplement : « Quand je suis monté au Ciel, j'ai oublié la question, car ici, à la lumière de la face divine, tout apparaît autrement, et il n'y a plus de place aux difficultés. »

Le secret de l'amour réside donc dans le lien direct, sans médiation, entre l'homme et son Dieu. Ce lien est plus fort, plus puissant que tout obstacle. Considérez à quelle extrémité cela atteint, précisément en considérant l'exemple que nous citons plus haut : au seuil des crématoires d'Auschwitz, un instant avant d'être entièrement





consumé par le feu, un Juif simple s'écria de tout son cœur : « Maître du monde ! je sais que Tu fais tout – vraiment tout – pour déraciner de mon sein la foi en Toi ; mais cela ne te sert à rien ! je garde ma foi ! *Chéma Israël...* »

C'est pour cela que le verset est ainsi rédigé : « car l'Éternel ton Dieu vous éprouve, pour qu'il soit manifeste si véritablement vous *aimez* l'Éternel. » Car seul l'amour, à son degré le plus élevé, amène celui qui aime à une telle confiance ; lui seul se maintient, telle une muraille, face aux difficultés et aux épreuves même auxquelles il semble impossible et surhumain de résister.





CHOFÉTIM

(DT 16, 18 – 21, 9)

ROI ET ROYAUTÉ EN ISRAËL

Trois commandements à caractère national – incombant au peuple dans son ensemble – sont prescrits à Israël au moment de son entrée sur la terre d'Israël : la nomination d'un roi, l'effacement d'Amaleq et la construction du Temple. La *mitsva* de nommer un roi est formulée dans notre *paracha* : « Tu placeras sur toi un roi » (DT 17, 15).

Il reste cependant à préciser dans quel ordre ces trois *mitsvot* doivent s'accomplir, laquelle a priorité sur les autres. Maïmonide nous éclaire :

La nomination du roi précède la guerre contre Amaleq, ainsi qu'il est dit [lorsque Samuel s'adresse à Saül] : « L'Éternel m'a envoyé pour t'indire comme roi [...]. À présent, va, et tu frapperas Amaleq¹. » L'extermination de la semence d'Amaleq précède la construction du Temple, comme il est dit : « Il advint, comme le roi [David] siégeait en son palais et que l'Éternel l'avait délivré de tous ses ennemis alentour, que le roi dit au prophète Nathan : "Vois donc : je réside dans un palais de cèdre, tandis que l'arche de Dieu réside sous une tente² !" »

(LOIS RELATIVES AUX ROIS 1, 2)

Cela laisse donc entendre que la nomination du roi ne concerne pas seulement la forme d'exercice du pouvoir, ou la personne du roi nommé. Ce dont il est question, c'est de tout le mode de vie du peuple, dans l'État qu'il nous est ordonné de fonder ; et c'est sur cette base, lorsque l'État est bien institué, que nous avons l'obligation de passer aux commandements nationaux suivants : l'effacement d'Amaleq et la construction du Temple, au lieu qu'aura choisi l'Éternel.

La *mitsva* de nommer un roi met donc en évidence le fait que le judaïsme n'est pas seulement l'affaire de l'individu, ni même d'une

1. I Sam 15, 1-3.

2. II Sam 7, 1-2.



communauté, et n'ordonne pas seulement les justes relations entre l'homme et son Créateur. Les *mitsvot* applicables au particulier, comme les *tsitsit* ou les *téphelines*, ne peuvent en elles-mêmes donner sa pleine expression au judaïsme. Seules les *mitsvot* afférentes au juste exercice du pouvoir, de la guerre, de la construction du sanctuaire, constituent le cadre de cet ensemble vivant qui a nom judaïsme, ensemble qui modèle et bâtit la vie de la patrie, la terre, l'État et la royauté.

Cependant, le caractère du gouvernement souhaitable est bien spécifié, quand il est enjoint au roi d'écrire, pour son usage, un *séfer-Torah*¹ particulier :

Et lorsqu'il siégera sur son trône royal, il écrira pour lui-même, dans un livre, une copie de cette Torah, en présence des prêtres descendants de Lévi. Elle sera avec lui, et il y lira tous les jours de sa vie, afin d'apprendre à craindre l'Éternel son Dieu, à garder toutes les paroles de cette Torah, et ces lois, pour les accomplir ». (DT 17, 18-19)

Le *séfer-Torah* du roi, tel est le symbole du peuple et de l'État dont la Torah forme la constitution, la loi et le droit. Maïmonide développe même comme suit :

Il [le roi] part en guerre avec lui [le rouleau de la Torah] ; il s'en revient avec lui ; c'est auprès de lui qu'il siège pour juger ; face à lui qu'il s'attable, comme il est dit : « Elle sera avec lui, et il y lira tous les jours de sa vie »

(LOIS RELATIVES AUX ROIS 3, 1)

Seule une telle royauté pourra entreprendre la mise en œuvre des missions qui lui incombent, et y réussir : l'effacement d'Amaleq et la construction de la Maison d'élection. C'est seulement ainsi, dans la sainteté, que le peuple pourra construire, et se construire soi-même, pour toujours, sur la terre de son héritage.

1. Rouleau de la Torah.



KI-TÉTSE

(DT 21, 10 – 25, 19)

SE PORTER EN DÉFENSE : JUSQU'À QUEL POINT ?

Nous voyons, dans notre *paracha*, de nombreux arguments apportés en défense de personnes qui, de prime abord, ne semblent pas du tout mériter une telle indulgence. Cependant, analyser l'approche de la Torah à l'endroit des ennemis et des pécheurs nous éclaire d'une lumière nouvelle, et nous enseigne un chapitre important quant aux relations qu'il convient d'avoir avec notre prochain.

Premièrement, le commandement : « Tu ne tiendras pas en horreur l'Égyptien, car tu résidas en son pays » (DT 23, 8). Combien de souffrances et de tourments nos ancêtres endurèrent-ils sous la férule égyptienne ! combien de malheurs liés à l'esclavage, jusqu'au décret de mort frappant tout nouveau-né mâle. Malgré cela, la Torah nous enseigne qu'il y a encore place à la défense : il nous est interdit d'avoir les Égyptiens en abomination. Lorsqu'ils désirent se convertir, il nous faut les accepter ; et, à partir de la troisième génération, ils font pleinement partie du peuple de l'Éternel.

En effet, malgré tous les tourments qu'ils nous ont causés, les sentiments des Égyptiens à notre endroit pouvaient se comprendre. Des étrangers se sont installés chez eux, qui *fructifient, foisonnent, s'accroissent et deviennent puissants*¹, mais ne s'inclinent même pas devant les Égyptiens et leur culture. Ils n'ont point changé leur langue, ni leurs vêtements ; ils habitent une région spécifique, où ils gardent leur particularisme. Tout pays soucieux de son honneur se serait senti mal à l'aise face à une telle minorité, constitutive d'un danger irrédentiste, d'une sorte d'État dans l'État. Cela diffère du cas d'Amaleq, qui s'est jeté sur nous de sa propre et vile initiative, « qui surgit contre toi sur le chemin, et s'attaqua à tous tes affaiblis qui marchaient à l'arrière » (DT 25, 18).

Il est bien évident que les Égyptiens commirent de nombreux méfaits, et que, à la suite de leur roi, ils sombrèrent dans la cruauté

1. Suivant l'expression d'Ex 1, 7.



contre Israël. Cependant, il nous faut aussi nous souvenir que le fait même d'*avoir résidé en leur pays* est un élément en leur faveur : le peuple égyptien nous a laissé être « résident » (*guer*), nous établir sur sa terre ; il n'a pas tenté de nous convaincre de nous assimiler à lui, ni ne nous a forcés à adopter sa religion ou ses coutumes.

Il est pourtant vraisemblable que chaque nation possède son propre caractère, qui n'appartient qu'à elle. Il est ainsi interdit *pour toujours* aux Ammonites et aux Moabites d'entrer dans le peuple juif, « pour ne vous avoir pas offert le pain et l'eau, en chemin, lors de votre sortie d'Égypte, et pour avoir employé contre toi Balaam, fils de Béor, de Pethor en Mésopotamie, afin de te maudire » (23, 5). Bien que ces peuples ne fussent pas à nos yeux des ennemis, ils tentèrent, par méchanceté, de nous faire fauter, et y réussirent même. Aussi Rachi (23, 9) signale-t-il :

Tu apprends par-là que celui qui fait pécher autrui est plus dur pour lui que celui qui le tue. Car celui qui tue autrui le tue en ce monde, tandis que celui qui le fait pécher le fait sortir de ce monde-ci et du monde à venir. Par conséquent, Edom, qui accueille Israël avec l'épée, ne devint pas objet d'abomination ; de même, les Égyptiens, qui les noyèrent ; tandis que ceux-là (Ammon et Moab), qui les firent fauter, sont objet d'abomination.

De là viennent les différences qui marquent nos liens avec ces peuples. Il est extrêmement difficile de modifier un mauvais trait de caractère ; aussi Ammon et Moab ne se joindront-ils pas à l'assemblée de l'Éternel. Nous-mêmes leur gardons rancune : « Ne t'enquiers pas de leur paix ni de leur bien, tout au long de tes jours, à perpétuité » (23, 7). Cependant, dans le même temps, nous ne désespérons pas d'avance des Égyptiens, qui firent preuve d'une belle hospitalité à l'égard de la famille de Jacob, et qui ne sombrèrent que plus tard dans l'asservissement et le mal. Se défaire de la foi mensongère envers les idoles et les constellations est possible, et nous, enfants d'Israël, tendrons toujours la main à ceux qui demandent à s'abriter sous les ailes de la Présence divine, si un caractère méchant n'est pas enraciné en leur âme. Aussi, après une épreuve de trois générations



de prosélytes, les descendants des Égyptiens sont admis à se réunir à l'assemblée de Dieu.

Examinons à présent l'approche de la Torah à l'égard de personnes de notre propre peuple, quand elles ont fauté. Dans notre *paracha*, il nous est ordonné : « Tu ne verras pas, en te déroband à eux, le taureau de **ton frère** ou son agneau égarés. Tu les rapporteras assurément à ton frère. Si ton frère n'est pas proche de chez toi, ou que tu ne le connais pas, tu recueilleras l'animal dans ta maison, et il restera avec toi jusqu'à ce que ton frère le réclame ; alors, tu le lui rendras » (22, 1-2).

Face à cela, dans la *paracha Michpatim* (EX 23, 4), le commandement est : « Si tu rencontres le taureau de **ton ennemi** ou son âne égaré, tu le lui rapporteras assurément. »

Le *Midrach halakha*¹ (SIFRÉ DT 222) sur notre *paracha* s'étonne : pourquoi cet enseignement redoublé ? S'il existe une obligation de rendre à son ennemi le bien qu'il a perdu, à plus forte raison cette obligation s'entend-elle à l'égard de son frère ! Réponse du *Midrach* : « Cela nous apprend que la Torah ne vise ici que le penchant au mal. » Il nous semble – comme prolongement à la logique toranique, que nous évoquions plus haut –, que le sens de cette réponse midrachique n'est autre que celle-ci : le verset nous apprend que nous avons l'obligation de nous sentir proches de notre ennemi lui-même, comme s'il était notre frère.

Qui est donc défini comme ennemi ? Plusieurs opinions s'expriment à cet égard, dans les *midrachim* à caractère halakhique commentant la section *Michpatim*.

Selon une opinion, il s'agit d'un non-Juif idolâtre ; selon d'autres, d'un prosélyte qui serait revenu à ses anciennes pratiques ; d'après une troisième opinion, la Torah vise ici un Juif renégat ; et suivant un quatrième avis, c'est de l'Israélite lui-même que le verset parle : car si un Israélite a frappé ton fils, ou qu'il se soit querellé avec toi, il est considéré comme « ennemi » provisoire (CF. MÉKHILTA DE-RABBI

1. Élaborations midrachiques de la Torah ayant une portée directement juridique ou rituelle.





ICHMAËL, MICHPATIM 20, PASSAGE COMMENÇANT PAR CHOR OYIVEKHA). En tout état de cause, nous apprenons que nous avons le devoir de restituer à tous ceux-là les choses qu'ils auraient perdues, car nous devons nous conduire envers eux, à cet égard, comme nous nous conduisons envers notre frère.

Il se peut qu'il faille relier à la même thématique le commandement écrit au verset précédent : « Si un homme est passible de mort, qu'il soit mis à mort et que tu le pendes au gibet, tu ne laisseras pas sa dépouille sur le gibet [...] car un pendu est chose offensante pour Dieu » (21, 22-23). En d'autres termes, même à l'égard de celui qui a été reconnu coupable par la cour, et condamné à mort, demeure une certaine obligation de respect, car tout homme a été créé à l'image de Dieu ; or la dépouille d'un homme, dévoilée et délaissée aux regards de tous, porte atteinte à l'image divine.

La préservation par nous – nous qui vivons devant l'Éternel – de l'image divine, constitue donc la *ligne de défense* que révèle notre *paracha*, défense qui s'applique même aux moindres d'entre les peuples, et à plus forte raison aux pécheurs d'Israël, envers lesquels nous inclinons à la grâce comme envers nos frères, et auxquels nous avons l'obligation, même après leur mort, de dispenser les derniers honneurs.





KI-TAVO

(DT 26, 1 – 29, 8)

CE QUI DISTINGUE ISRAËL DES AUTRES PEUPLES

Trois versets de notre *paracha* (DT 26, 17-19) définissent le lien exclusif régnant entre le Saint-béni-soit-Il et Israël. Dans le premier verset, le point de vue va du peuple à son Dieu ; dans le deuxième, de Dieu vers son peuple ; dans le troisième, Dieu est à l'œuvre, et place son peuple en tête de toutes les nations de la terre. Voici les termes de ces versets :

Tu as aujourd'hui désigné l'Éternel pour être ton Dieu, pour aller dans ses chemins, pour garder ses lois, ses commandements et ses statuts, et pour écouter sa voix. Et l'Éternel t'a aujourd'hui désigné pour être son peuple d'élection, comme Il te l'a dit, et pour garder tous ses commandements ; et pour te placer au-dessus de tous les peuples qu'Il fit, en gloire, en renom et en splendeur, et pour que tu sois un peuple saint pour l'Éternel ton Dieu, comme Il l'a annoncé.

Ces versets forment une déclaration des plus fondamentales, touchant véritablement à l'essence du judaïsme. Car bien souvent des gens perplexes se posent la question : en quoi réside l'excellence du judaïsme, face aux soixante-dix nations et à leurs croyances ? certes, une Torah de vie est donnée à Israël, et, par l'accomplissement de ses *mitsvot*, les Juifs empruntent un chemin de vie bien ordonné ; cependant, on voit aussi, chez les enfants de Noé¹, de nombreuses personnes dont les traits de caractère sont policés, et qui sont nommées à ce titre *'Hassidé oumot ha'olam* (justes ou « fervents » des nations du monde). Quel est donc l'avantage du judaïsme ? Cet avantage paraît parfois difficile à expliquer, même si celui qui tente d'apporter une explication est lui-même un Juif craignant Dieu, accompli en sa pratique, qui éprouve une joie suprême dans son judaïsme.

Il y a lieu de répondre que quatre piliers portent Israël et le distinguent de toute autre nation.

1. *Bené Noa'h* ou Noachides : non-Juifs qui observent les sept lois données à l'humanité, lois ressortissant à la morale fondamentale.



Le premier pilier est le fait même que le peuple d'Israël possède la Torah, reçue au Sinaï. Sa Torah lui indique les lois de Dieu et ses enseignements, lui montre ce qu'est le bien et ce qui ne l'est pas ; car sans une telle boussole, il n'est pas du tout facile de naviguer, et de trouver le véritable itinéraire. Cela peut se comparer à un marcheur qui s'égare dans le désert. De nombreux chemins sont ouverts devant lui, mais il ne sait pas lequel prendre. Si seulement il rencontrait un homme qui puisse lui indiquer le bon chemin, ne serait-ce pas pour lui le bonheur le plus grand ? Même alors, il est vrai, la voie serait longue devant lui, et grand serait l'effort à fournir avant d'arriver à destination ; mais le fait même de savoir qu'il se trouve dans la bonne direction lui procurerait une satisfaction incommensurable.

Et s'il est vrai que, parmi les nations du monde elles-mêmes, il y a des gens pieux et excellents, qui se conduisent de manière juste et droite, ces qualités ne doivent-elles pas être portées au crédit exclusif de notre Torah, qui, au fil des générations, a influé sur les doctrines des peuples – et en particulier sur les individus qui y étaient prédisposés – et qui a purifié leurs traits de caractère de la grossièreté et du paganisme ?

Cependant, en fin de compte, reste la différence substantielle entre nous, dépositaires de la Torah, et ceux qui en reçoivent l'influence par des voies indirectes. C'est pourquoi il est écrit : « Il dit ses paroles à Jacob, ses lois et ses statuts à Israël. Il n'a pas fait cela pour chaque peuple » (Ps 147, 19-20). Car nous, Israël, avons désigné l'Éternel notre Dieu pour être le guide de notre cheminement dans le désert ; et la voie de l'Éternel – consistant à garder ses lois et ses statuts –, nous l'avons choisie d'entre tous les chemins du monde. Les non-Juifs, voyant Israël qui chemine dans cette voie, considèrent cela comme merveilleux et inaccessible. Ils peuvent s'approcher du prodige, mais non y être véritablement partie prenante. Voici ce que la Torah dit de nous et d'eux :

Gardez-les et accomplissez-les¹, car c'est là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples, qui, entendant toutes ces lois, diront : « Ce ne peut qu'être un peuple sage et intelligent, cette grande nation ! » Car quelle est la

1. Les lois et les statuts de l'Éternel.



grande nation qui ait un Dieu proche d'elle, comme l'est l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation qui ait de justes lois et statuts, comme toute cette doctrine, que je place devant vous aujourd'hui ? »

(Dt 4, 6-8)

Le second pilier est l'essence de la pratique du bien. La racine de la bonne action, telle que l'homme d'Israël l'accomplit, et l'intention qui y préside, diffèrent entièrement de celle qu'accomplit le non-Juif. Deux thèses bien connues opposent les penseurs quant à ce qu'est l'essentiel : l'acte ou la pensée. Selon Maïmonide, et le *Séfer Ha'hinoukh* à sa suite, tout le but de la pratique des *mitsvot* est d'affiner l'intériorité de l'homme et de purifier ses pensées, car les dispositions du cœur sont entraînées par les actes.

Une autre thèse extrême soutient, au contraire, que l'homme n'a pas besoin de rechercher le sens du commandement, mais seulement de l'accomplir ; la valeur de l'acte réside en lui-même, et c'est là le but essentiellement recherché.

Mais il y a lieu de dire que le but de l'homme est de parvenir à l'unité et à un parfait assemblage de l'acte et de la pensée. Une telle perfection des deux éléments pris ensemble purifie l'âme de l'homme, la construit de manière telle que ses bonnes actions émaneront de son individualité, de son intériorité, et seront indissolublement mêlées à sa personnalité. Ce plein assemblage n'est possible que chez les enfants d'Israël, car ils la tirent de deux sources qui se complètent l'une l'autre : Abraham notre père et la révélation du Sinäi.

Abraham notre père accomplit la Torah avant même qu'elle ne fût donnée. Tout le bien, qui fut par la suite ordonné à ses descendants, se révéla déjà en lui, notre premier patriarche, et en son œuvre. Quand Abraham fit hériter sa descendance et ses générations de cette vertu, par le biais de la transmission et de l'éducation, il implanta par-là un trait essentiel dans l'âme d'Israël : ne point accomplir la bonne action comme un simple automatisme – pour la seule raison que la chose fut ordonnée –, mais qu'elle émerge de la pensée et de la volonté de l'homme, de tout son cœur et de toute son âme.





Le Saint-béni-soit-Il Lui-même témoigne, en quelque sorte, que c'est précisément pour cette raison qu'Il choisit Abraham pour fonder la nation, afin que la tradition de la maison d'Abraham fût partie intégrante de l'identité de cette nation : « Abraham deviendra assurément un peuple grand et puissant, et toutes les nations de la terre se béniront par lui. Car Je le connais, pour ce qu'il prescrira à ses enfants et à sa maison après lui de garder le chemin de l'Éternel, de pratiquer la justice et le droit, afin que l'Éternel accomplisse sur Abraham ce qu'Il avait annoncé à son sujet » (GN 18, 18-19).

Quant à la réception de la Torah au Mont Sinaï, elle enracina plus encore, dans le cœur de la nation, la volonté d'œuvrer à la sainteté, avec une grande force, publiquement et à l'échelle collective la plus inclusive, au-delà de la mesure que nous avons intégrée par l'effet de la tradition éducative de la maison d'Abraham. Car le maintien d'une tradition peut encore dépendre de la décision de l'homme à tout instant, tandis que, lors de la révélation du Sinaï, Israël devint véritablement pareil à une nouvelle créature ; comme le décrivent nos maîtres, de mémoire bénie, selon qui, à chacune des dix Paroles qui furent prononcées au Sinaï de la bouche du Saint-béni-soit-Il, les âmes des Israélites les quittèrent. Cela signifie que leur âme même leur fut *redonnée*, eux qui constituaient à présent une entité nationale nouvelle et originale – et cette âme fut créée, lors de la révélation sinaïtique, par le biais du verbe divin, véritablement de la bouche de Dieu.

Ainsi fut créée une nation dont tous les membres sont animés d'un cœur pur et d'une volonté limpide ; et ces qualités sont placées en chaque Israélite, aussi bien depuis sa naissance – sans même qu'il l'ait choisi – qu'en tant que bons traits de caractère auxquels il s'attachera volontairement, constamment, comme héritage de la maison d'Abraham. De là, on pourra comprendre la profondeur du principe halakhique *kofin oto 'Ad ché-yomar rotsé ani* (« on le contraint, jusqu'à ce qu'il dise : "je veux¹ !" »). Car la contrainte permet de révéler de nouveau la profondeur de la volonté première, précisément en prolongeant la contrainte qui fut mise en œuvre lors du don de la

1. *Yévamot* 106a : dans certains cas, le *beit-din* peut contraindre le mari à délivrer un acte de divorce à son épouse.





Torah : « Le Saint-béni-soit-Il renversa sur eux la montagne comme une marmite¹. »

On comprendra mieux, ainsi, l'enseignement aggadique cité au traité *Nida* (30B) : durant les mois de la grossesse, un ange vient enseigner toute la Torah au fœtus ; dès lors que le bébé vient au monde, l'ange le frappe à la bouche et lui fait oublier tout ce qu'il avait appris. Cela revient à dire que tout le processus d'étude de la Torah par le Juif est un processus de remémoration – forme de reconstitution du plein potentiel qui lui avait été d'abord octroyé – ; cela, non seulement à l'égard de la nation dans son ensemble, à l'échelle du peuple et de l'histoire, mais vraiment à l'égard de chaque Juif, dès sa création.

Contrairement aux enfants d'Israël, il se peut qu'un fils de Noé vive une vie juste, et qu'il fasse partie des *fervents des nations du monde*, mais que, subitement, il chute et se comporte comme une bête sauvage. Aussi est-il dit des non-Juifs que, lors même qu'ils entretiennent une bonne pensée, le Saint-béni-soit-Il n'associe pas cette pensée à l'acte ; car pour eux, l'acte ne constitue pas une conséquence directe, naturelle et nécessaire de la pensée. Leurs actes ressortissent aux notions d'obéissance, d'habitude et de discipline, fût-elle appliquée à un code de politesse ou de bienfaisance. Tel n'est pas le cas d'Israël. S'agissant de nous, il est dit que « le Saint-béni-soit-Il associe la bonne pensée à l'acte » ; et quand bien même un Juif formerait l'intention d'accomplir une *mitsva* puis en serait empêché, le verset le lui imputerait comme s'il l'avait accomplie (QIDOUCHIN 40A). Car une ligne directe relie la pensée à l'acte.

C'est ainsi que la Torah exprime cette idée dans notre *paracha* : « En ce jour, l'Éternel ton Dieu t'ordonne de pratiquer ces lois et ces statuts ; tu les garderas et les appliqueras *de tout ton cœur et de toute ton âme* » (DT 26, 16). Cela signifie que l'acte ne fleurit pas de lui-même ; il se nourrit de toutes les forces de l'âme – la volonté et les méditations du cœur –, qui se joignent à l'acte, et en élèvent ainsi toute l'essence à un niveau spécifique au peuple d'Israël.

1. *Chabbat* 88a. Bien que les enfants d'Israël aient déclaré l'accepter de leur plein gré (« nous ferons et nous accomplirons »), un élément de contrainte, selon le Talmud, caractérisa le don de la Torah.



Le troisième pilier qui élève Israël au-dessus des peuples est lié à l'appartenance même de l'homme juif à l'ensemble national. En général, l'homme est isolé dans le monde. Il n'est pas constamment en prise avec une entité collective, et toute son appartenance à un quelconque groupement n'est que temporaire, non essentiel. Si un homme, dans le monde, décide de se démettre d'une assemblée, d'une société, voire d'un peuple, le lien se défait en effet, puisque tout dépend de sa volonté, et de celle du groupe. Si telle est la décision de l'individu ou du groupe, l'accord se défait sans qu'aucune trace n'en demeure ni chez l'homme, ni dans le groupe dont il était membre.

Tel n'est pas le cas d'Israël. Notre peuple forme un corps unifié, composé de six cent mille éléments, constituant à eux tous un ensemble unique, où chacun dépend du tout et est relié au tout. Véritablement comme le corps humain, fait de deux cent quarante-huit organes et de trois cent soixante-cinq tendons, où chaque organe est un élément indispensable à l'homme, lequel est lié à l'ensemble, ainsi d'Israël. Si l'on retirait un seul organe du corps, un seul homme du peuple, le corps ou le peuple serait affligé d'un défaut. L'homme isolé – que l'on pourrait comparer, par exemple, au doigt d'une main – n'a aucune existence propre, à moins d'être relié au corps du peuple dans son ensemble : c'est de lui qu'il se nourrit, c'est à lui qu'il contribue, pour lui qu'il œuvre, et tout relève de constantes relations mutuelles.

Ce principe se vérifie, même quand le Juif est éloigné de la pratique de la Torah. Dans tous les cas, nous disons qu'*il n'y a dans le collectif que ce que l'on trouve dans l'individuel ; qu'un Juif, bien qu'il ait fauté, reste un Juif ; et que tout jeûne auquel ne se joignent pas de pécheurs d'Israël n'est pas considéré comme un jeûne.* Car en tout temps, est conservée l'unité de la nation, ce qui inclut même, et précisément, les moindres de ses enfants.

De même que nous disons : « Tu es un, et ton nom est un¹ », de même : « et qui peut se comparer à ton peuple Israël, peuple un² ? » L'élection d'Israël par le Saint-béni-soit-Il est unique, spécifique, car rien ne peut s'y comparer parmi les peuples ; et cette élection forme

1. Office de *Min'ha* de Chabbat.

2. Suite de cette même bénédiction.



le *consentement divin* à la volonté d'Israël que le Saint-béni-soit-Il soit son Dieu.

« Tu as aujourd'hui désigné l'Éternel pour être ton Dieu... Et l'Éternel t'a aujourd'hui désigné pour être son peuple d'élection, comme Il te l'a dit... et pour te placer au-dessus de tous les peuples qu'Il fit, en gloire, en renom et en splendeur, et pour que tu sois un peuple saint pour l'Éternel ton Dieu, comme Il l'a annoncé » : c'est dans ces termes mêmes que s'exprime, dans notre *paracha*, cette élection.

Au-delà de tout cela, existe un **quatrième pilier**.

En tant qu'il est une partie du peuple élu – comme nous l'avons expliqué –, chaque Israélite jouit d'un lien direct avec l'Éternel ; car « la Torah, le Saint-béni-soit-Il et Israël sont un¹ ». Ainsi, par l'intermédiaire de la Torah, l'homme d'Israël se rapproche de la Présence divine (la *Chékhina*), s'attache à elle, au point que cet attachement est prodigieux aux yeux de tous les peuples : « Car c'est là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples, qui, entendant toutes ces lois, diront : "Ce ne peut qu'être un peuple sage et intelligent, cette grande nation !" Car quelle est la grande nation qui ait un Dieu proche d'elle, comme l'est l'Éternel notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons ? »

Cette réciprocité – lorsque nous désignons notre Dieu et qu'Il nous désigne –, c'est cela qui s'exprime dans l'alliance que le Saint-béni-soit-Il contracte avec Israël. Et cette alliance est contractée avec tous les enfants d'Israël, du plus élevé d'entre eux jusqu'au Juif le plus simple : « Vous vous tenez aujourd'hui, vous tous, devant l'Éternel votre Dieu, vos chefs de tribus, vos anciens et vos officiers, tout homme d'Israël. Vos enfants, vos femmes, et le prosélyte qui est parmi tes camps, du fendeur de tes bois au puiseur de tes eaux, pour te faire entrer dans l'alliance de l'Éternel ton Dieu » (Dt 29, 9-11).

Ainsi, l'homme d'Israël n'est pas seulement une partie du peuple élu, mais il est véritablement uni à la sainteté de Dieu, béni soit-Il, comme le suggère le verset : « Vous serez **pour Moi** un royaume de prêtres, un peuple saint » (Ex 19, 6). Le mot *li* (« pour Moi ») peut

1. *Zohar* III 73a.



aussi s'entendre comme « avec moi », dans le sens d'une participation et d'une fraternité.

La sainteté d'Israël n'est donc pas seulement *à la ressemblance* de la sainteté de Dieu ; l'attachement à Dieu, béni soit-Il, a pour conséquence que notre sainteté et la sienne deviennent une seule et même sainteté : « De même qu'Il est saint, toi aussi sois saint¹ » ; ou, dans les termes de notre *paracha* : « pour que tu sois un peuple saint pour l'Éternel ton Dieu, comme Il l'a annoncé ».

Tels sont donc les quatre piliers, fondements de la maison d'Israël, qui la distinguent des autres nations : le chemin limpide que pave devant nous la Torah ; la participation de toutes les forces de l'âme à l'accomplissement du bien ; l'appartenance au peuple de l'Éternel ; et l'attachement à l'Éternel, béni soit-Il, au point qu'Israël et son Dieu soient unifiés, jusqu'au plus haut degré de puissance propre à l'alliance.

C'est sur ces quatre fondements que se tient la maison d'Israël, distincte de toutes les nations, comme l'annonce l'Éternel par la bouche de Balaam : « Certes, ce peuple réside solitaire, et ne se confond point parmi les nations². » Mais dans le même temps, notre peuple sert d'exemple et de modèle de vie accomplie pour toutes les nations du monde. Afin qu'elles aussi s'élèvent et accèdent, à notre lumière, au niveau qui convient, aussi haut qu'elles le peuvent, « car c'est de Sion que provient la Loi, de Jérusalem la parole de l'Éternel³ ».

MIQRA BIKOURIM : LA LECTURE FAITE PENDANT L'OFFRANDE DES PRÉMICES

Je me souviens qu'une fois, il y a plusieurs décennies, comme je venais passer quelques jours en Israël, je séjournai dans un hôtel de Tel Aviv, au bord de la mer. C'était l'heure du couchant, et je contempiais, depuis la terrasse de la chambre, la plage et les rues de la cité. Je fus saisi d'une émotion : ce matin encore, j'étais en Suisse, en diaspora, et voici qu'à présent je me trouvais ici, en Israël. J'examinai

1. Maïmonide, *Déot* I 6.

2. Nb 23, 9.

3. Is 2, 3.



attentivement les passants qu'on voyait en bas, et je pus observer qu'ils ne semblaient pas du tout s'émouvoir.

Bien sûr, m'expliquai-je à moi-même, pour eux, ce n'est pas une expérience particulière. Ils vivent ici, sur la terre sainte, une vie routinière. Ils habitent ici, la majorité d'entre eux sont également nés ici... Alors cette question me tarauda jusqu'au cœur : si jamais je méritais de venir me fixer ici, sur la terre sainte, serais-je moi aussi comme cela ? Ne serais-je plus impressionné, n'éprouverais-je plus d'émotion particulière ?

C'est bien ce que la Torah nous a commandé, par la *mitsva* de *miqra bikourim*. Chaque année, il nous est prescrit de nous rendre au sanctuaire de l'Éternel, de nous tenir de nouveau devant le prêtre, le panier à fruits sur nos mains, et de réciter à nouveau – exactement comme l'an précédent – ces mots : « Je déclare aujourd'hui à l'Éternel ton Dieu que je suis venu dans ce pays que l'Éternel promit à nos ancêtres de nous donner » (Dt 26, 3). Il nous faut une nouvelle fois énoncer le récit bien connu du creuset où naquit notre peuple : « Mon père était un Araméen nomade, il descendit en Égypte, il y résida en petit nombre, et il y devint un grand peuple, puissant et nombreux. [...] Les Égyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent... [...] Nous criâmes vers l'Éternel, Dieu de nos pères [...], et l'Éternel nous fit sortir d'Égypte [...] ; et Il nous amena en ce lieu, et nous donna ce pays-ci, pays où coule le lait et le miel » (IBID. 5-9).

Ces paroles enracineront encore et encore dans nos consciences le fait que ce n'est pas ici que nous sommes *nés*. La terre d'Israël n'est point pour nous, peuple d'Israël, une simple patrie, mais une terre promise. C'est comme si le Saint-béni-soit-Il nous mettait en garde chaque année : n'oubliez pas que vous êtes venus en ce lieu par la grâce de Dieu à votre égard, et que cette terre vous est donnée en tant que cadeau divin. Aussi, que votre cœur ne la considère pas à la légère ! Préservez-la comme un cadeau précieux, comme si elle ne vous eût été offerte qu'aujourd'hui. De cette façon, vous serez aptes à la cultiver et à la garder pour toujours.







NITSAVIM

(Dt 29, 9 – 30, 20)

COMMENT ISRAËL PERDURERA

« Vous vous *tenez* (*atem nitsavim*) aujourd'hui, vous tous, devant l'Éternel votre Dieu, vos chefs de tribus, vos anciens et vos officiers, tout homme d'Israël » (Dt 29, 9).

Ce verset nous explique aussi bien le fait même de la pérennité¹ d'Israël devant l'Éternel – une station debout, solidement implantée, qu'aucun vent ne peut vaincre – que les conditions de cette pérennité. Voyons donc les éléments de cette permanence d'un peuple face à son Dieu :

Vous (*atem*). Il faut en effet que vous soyez vous-mêmes, au sens le plus profond de ce terme, conformes à votre nom² ; que, constamment, vous sachiez bien qui vous êtes : un peuple élu, peuple spécial, descendant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; peuple continuateur de la génération qui reçut la Torah au Sinaï et entendit *Anokhi* – « Je [suis l'Éternel] » – de la bouche de Dieu. Depuis lors, cette génération et ses descendants sont devenus un peuple unique, particulier, et c'est bien la notion profonde que renferme ce seul mot : **vous**.

Aujourd'hui (*hayom*). Précisément aujourd'hui, ni hier, ni demain ; comme le suggère l'expression biblique « aujourd'hui pour les accomplir » (*hayom la'assotam*³). Car les souvenirs du passé ne nous suffisent pas, non plus que les promesses du futur. Du point de vue de l'obligation personnelle reposant sur l'homme d'Israël, on peut dire que le futur n'a rien qui ne se trouve dans le présent ; « demain » ne porte que ce qui existe « aujourd'hui ». Car si l'homme réalise effectivement l'intégralité de son obligation dès aujourd'hui, ici

1. Le texte joue sur le double sens du mot *nitsavim* : « vous vous tenez » (devant Dieu) et « vous tenez », c'est-à-dire *vous tenez bon dans l'histoire, vous vous maintenez*.

2. C'est-à-dire à votre identité.

3. Référence à Dt 7, 11 : « Tu garderas les commandements, les lois et les statuts que Je t'ordonne *aujourd'hui, pour les accomplir* » ; ce que l'on entend, sur le mode midrachique : « aujourd'hui est fait pour les accomplir, demain pour en recevoir la récompense » (*Érouvin* 22a).



et tout de suite, ce jour est alors digne d'attirer à lui, immédiatement, l'avenir qui nous est destiné. La notion du *demain* apparaîtra ainsi dès aujourd'hui. Il se trouve donc que *l'aujourd'hui* – ce présent accompli comme il convient – inclut et embrasse en son sein, comme une femme porte un enfant, toute la vision d'avenir destinée à se concrétiser.

Tel est aussi le sens de la *dracha*¹ de Rabbi Yossé le Galiléen, qui évoque avec peine la proclamation faite par Israël lors du passage de la mer Rouge :

« *L'Éternel régnera à jamais* » (Ex 15, 18). *Si les enfants d'Israël avaient dit, sur la mer, « L'Éternel règne à jamais » [non seulement dans l'avenir, mais au présent immédiat, dès maintenant], aucune nation n'eût jamais pu avoir sur eux le dessus.* (MÉKHILTA DE-RABBI ICHMAËL, BECHALAH 10)

Vous tous (*koulekhem*). Ce n'est que si vous vous tenez devant Dieu, animés d'une sensation profonde d'unité, avec la conscience et le sentiment que le peuple d'Israël constitue un collier de six cent mille² pierres précieuses, ce n'est qu'alors que vous vous *tiendrez* durablement et puissamment. Car s'il s'échappait ne fût-ce qu'une perle du collier, le cercle entier serait défait ; toutes les perles du peuple se tiennent l'une l'autre, et font de l'ensemble un tout unifié. Le peuple n'est pas seulement une addition d'individus, et sa force ne réside pas en ses individualités prises isolément, fussent-elles aussi extraordinaires que celle de Moïse notre maître lui-même. Ce qui est exigé de nous, c'est que les guides et les chefs, aux côtés des anciens et des officiers, jusqu'aux plus simples membres du peuple, qui en forment la base, se présentent, tous comme un seul homme, face à leur Créateur.

C'est lorsque tous ces aspects seront réunis – et précisément tous *ensemble* –, qu'apparaîtra à son tour, dans tout son éclat, la notion qu'expriment les mots : **devant l'Éternel votre Dieu** (*lifné Hachem Élo-hékhem*). Car le fait qu'Israël se présente à Dieu, se tienne debout de sa pleine hauteur, non seulement plante la vie dans l'ensemble

1. Élaboration midrachique, non littérale, d'un verset.

2. Nombre des Israélites à la sortie d'Égypte.



de la nation, mais construit encore la réciprocité merveilleuse qui unit le Saint-béni-soit-Il aux enfants d'Israël. Dans un tel cas, le Saint-béni-soit-Il, Lui aussi, se tient au-dessus d'eux, voit leur image et écoute leur voix. C'est alors que la Présence divine réside, au degré suprême, au sein du camp d'Israël, lorsque le Saint-béni-soit-Il habite en son sein, et en notre cœur. Ce n'est qu'alors que nous parvenons à la plénitude de la vie : « Et vous, qui êtes attachés à l'Éternel votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui » (Dt 4, 4).

SAVOIR, LIBRE ARBITRE ET ESSENCE DE LA VIE

Je prends aujourd'hui à témoin contre vous les cieux et la terre : J'ai placé la vie et la mort devant vous, la bénédiction et la malédiction ; tu choisiras la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance.

(Dt 30, 19)

Dans ce verset, l'un des fondements de la foi est mis en évidence devant nous : le fait que l'homme est libre en tous ses actes. Aucun élément extérieur ne peut le contraindre de faire le bien ou le mal ; lui seul choisit son chemin, en tout ce qu'il fait ; aussi est-il également *responsable* de tous ses actes.

Maïmonide explique longuement ce principe, dans lequel il voit une éminente condition de la foi humaine. Dans son introduction aux *Maximes des Pères (Pirké Avot)*, il consacre un chapitre, le huitième, à cette question. Il écrit notamment :

Mais toi, sache que c'est une chose établie de par notre Torah... que toutes les œuvres de l'homme sont entre ses mains ; rien ne le contraint à les accomplir, et aucune force extérieure ne l'oriente dans le sens de l'élévation ou de la défection, etc.

Dans son commentaire même sur ce traité, Maïmonide commente ainsi la *michna* dans laquelle Rabbi Aqiba enseigne que « tout est prévu, et la liberté est donnée » (3, 15) :

Ne pensez pas que, parce que Dieu – qu'Il soit exalté – connaît d'avance les actes [de l'homme], la contrainte soit nécessaire, et que l'homme soit contraint à tel acte de par le Ciel. Tel n'est point le cas ; mais tout homme dispose



de ses actes, et c'est ce que [Rabbi Aqiba] exprime par les mots : « et la liberté est donnée ».

Dans son grand ouvrage également, le *Michné Torah* (LOIS DE LA TÉCHOVA 5, 1-3), Maïmonide s'étend longuement sur ce principe, et traite de la contradiction apparente entre le principe du libre arbitre et celui d'après lequel le Saint-béni-soit-Il connaît tous les événements à venir. Il dit ainsi :

La liberté est donnée à tout homme : s'il veut s'orienter dans un bon chemin et être un juste, l'homme en a la possibilité ; et s'il veut s'orienter dans un mauvais chemin et être un impie, il en a la possibilité. [...] Lui-même, en sa conscience et en sa pensée, connaît le bien et le mal, et fait tout ce qu'il désire, sans que personne ne l'empêche d'agir en bien ou en mal...

Qu'il ne te vienne pas à l'esprit cette chose – que disent les sots des nations du monde et la plupart des rustres d'Israël – d'après quoi le Saint-béni-soit-Il décrète que tel homme, dès les prémices de sa création, sera un juste ou un impie. Tel n'est point le cas : chacun est apte à devenir aussi juste que Moïse notre maître, ou aussi impie que Jéroboam. [...] Nul ne saurait le contraindre, ni légiférer à son sujet ; et nul ne l'attirera dans l'un des deux chemins. C'est lui, de lui-même et en conscience, qui incline vers le chemin qu'il veut.

C'est là un grand principe, et un pilier de la Torah et des mitsvot, ainsi qu'il est dit : « Vois, J'ai placé devant toi, aujourd'hui, la vie¹... » ; et il est dit : « Vois, Je place devant vous aujourd'hui²... » En d'autres termes, le choix est remis entre vos mains, et tout ce que l'homme désire faire, parmi les actes accessibles aux hommes, il le fait, actes bons ou mauvais. [...] Car le Créateur ne contraint pas les hommes, et ne décrète pas qu'ils accompliront le bien ou le mal ; mais tout est remis entre leurs mains. »

1. Dt 30, 15 : « Vois, j'ai placé devant toi, aujourd'hui, la vie avec le bien, et la mort avec le mal. »

2. Dt 11, 26 : « Vois, Je place devant vous aujourd'hui la bénédiction et la malédiction. »



Au paragraphe 5, Maïmonide formule la grande question qui se pose alors :

Peut-être demanderas-tu : « Le Saint-béni-soit-Il ne sait-Il pas tout ce qui adviendra ? Avant que tel homme n'existe, Dieu sait-Il s'il sera juste ou s'il sera impie, ou ne le sait-Il pas ? S'Il sait à l'avance que cet homme sera juste, il est impossible que celui-ci ne le devienne pas. Et si tu disais que Dieu sait que cet homme deviendra un juste, mais qu'il se peut néanmoins qu'il devienne un impie, cela signifierait que Dieu ne sait pas la chose entièrement ! »

Maïmonide poursuit et répond :

Sache que la réponse à cette question est plus longue que ne l'est la terre, plus large que la mer, et que plusieurs grands principes et hautes montagnes en dépendent. Mais tu dois savoir et comprendre ce que je te dirai ici : j'ai déjà expliqué, au chapitre 2 des Principes de la Torah (Yessodé Ha-Torah), que ce n'est pas d'un savoir extérieur à Lui-même que le Saint-béni-soit-Il sait, à la différence des hommes, dont le savoir est distinct d'eux-mêmes. Lui – que son nom soit exalté – et son savoir font un. Or la pensée de l'homme ne peut atteindre pleinement cela. Et de même que l'homme n'a pas la faculté de comprendre et de concevoir la vérité du Créateur – comme il est dit : « Car l'homme ne saurait me voir et rester vivant¹ » –, de même n'a-t-il pas la faculté de comprendre et de concevoir la pensée du Créateur, comme le dit le prophète : « Car mes pensées ne sont point vos pensées, ni vos chemins mes chemins². »

Le Raavad³ (ad loc.) conteste longuement la position de Maïmonide. Voici le début de ses paroles :

Abraham dit : cet auteur n'a pas suivi la coutume des sages, d'après laquelle on ne commence pas un discours

1. Ex 33, 20.

2. Is 55, 8.

3. Rabbi Abraham ben David de Posquières.



que l'on ne sait achever. Or lui [Maïmonide] présente des objections, et laisse la chose en suspens, en renvoyant le lecteur à la foi. Il eût mieux valu laisser cela, se fiant à l'intégrité des intègres, et ne pas éveiller leur cœur en laissant leur esprit dans le doute.

Il faut toutefois, nous semble-t-il, comprendre les propos de Maïmonide – au contraire de la compréhension du Raavad – de telle manière qu'en effet, une réponse est allusivement donnée à sa question, et que l'auteur ne laisse pas les choses dans le vague et en suspens. La quintessence de cette réponse réside dans les précisions que donne Maïmonide quant à l'immense différence séparant le savoir et la pensée du Saint-béni-soit-Il du savoir et de la pensée d'un être de chair et de sang.

Dans le monde de la science, il est admis de mesurer l'intelligence d'un individu à l'aune du quotient intellectuel. Le plus sage de tous les hommes¹ ne disait-il pas : « Je vois, quant à moi, que la sagesse est préférable à la sottise, comme la lumière est préférable aux ténèbres » (Ec 2, 13) ? Il existe des gens avisés et clairvoyants, qui peuvent prévoir ce que sera le prochain pas d'autrui, ou si les prix monteront ou descendront, ou ce que sera la réaction de tel concurrent face à l'action de la partie adverse, et ces sortes de choses.

Si nous nous représentions le savoir du Créateur du monde comme celui d'une machine pensante particulièrement perfectionnée – capable de la plus haute performance sur l'échelle du Q. I. –, au point d'être insusceptible d'erreur, et qui, par conséquent, pourrait constamment savoir, avec exactitude, les actions futures de tout homme, le savoir divin impliquerait certes que toutes les actions de l'homme sont programmées d'avance. Aussi – pour invalider cette idée superficielle –, Maïmonide insiste sur le fait que le savoir du Saint-béni-soit-Il n'est en rien un savoir intellectuel, mais un savoir divin. Notre intellect ne peut en rien concevoir la nature de ce savoir – « Car mes pensées ne sont point vos pensées » –, et il est évident que des notions telles que le Q. I. lui sont entièrement étrangères.

1. Le roi Salomon.



C'est seulement après avoir pris conscience du fossé séparant nos conceptions et notions, d'une part, de la question du savoir divin, d'autre part, et après avoir compris que l'échelle humaine n'est nullement armée pour se représenter le degré de connaissance divine, que nous voyons s'imposer en nous l'idée que le savoir absolu du Saint-béni-soit-Il n'empêche en rien la liberté de choix de l'homme. Le libre arbitre s'exerce donc *au sein du monde créé* par le Saint-béni-soit-Il, sans aucune perturbation de son côté – loin de nous cette idée – mais au contraire, avec son plein assentiment.

Ces considérations jetteront une lumière nouvelle sur le commandement : « Tu choisiras la vie », qui est au cœur de notre *paracha*. L'homme choisit où il dirige ses pas, chaque jour de sa vie, en pleine liberté. Cependant, il lui est ordonné de choisir la vie, ce qui doit s'entendre : la vie qu'il convient de mener devant Dieu, béni soit-Il, une vie de création et d'accomplissement exclusif du bien. Cette vie est un cadeau céleste dès l'abord – « Il insuffla dans ses narines une âme de vie, et l'homme devint un être vivant » (GN 2, 7) –, tout à fait au même titre que le libre arbitre est un don divin, octroyé à l'homme créé à l'image divine. De même que Dieu, béni soit-Il, est libre et ne connaît point de limite en ses choix, ainsi de ses créatures, dans le cadre de la vie que leur Créateur leur insuffla, et tant qu'elles sont attachées à la Source de la vie : « Et vous, qui êtes attachés à l'Éternel votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui » (DT 4, 4).







VAYÉLEKH

(DT 31, 1 – 30)

LE CHANT DE LA TORAH

« Et maintenant, écrivez pour vous ce cantique ; qu'on l'enseigne aux enfants d'Israël, qu'on le mette en leur bouche » (DT 31, 19). C'est de ce verset que nos sages, de mémoire bénie, tirent la *mitsva* positive obligeant tout homme d'Israël à écrire un rouleau de la Torah. Maïmonide statue ainsi :

C'est un commandement positif, pour tout homme d'Israël, que d'écrire un rouleau de la Torah pour lui-même, comme il est dit : « Et maintenant, écrivez pour vous ce cantique », c'est-à-dire : écrivez pour vous la Torah, laquelle contient ce cantique.

(LOIS DES TÉPHILINES, DE LA MÉZOUZA ET DU SÉFER-TORAH, CHAP. 7 § 1)

Deux enseignements importants, qui se complètent l'un l'autre, découlent de ce verset et de cette *mitsva*.

Le premier enseignement tient dans un regard générique sur la Torah écrite : nous y distinguons deux parties, l'une juridique (la *halakha*), l'autre relative à l'histoire antique de notre peuple et au récit de sa formation. Rachi écrit, dans son commentaire sur le début de la Genèse, que, de prime abord, la Torah aurait dû débiter par le premier commandement qui fut donné à Israël, quand celui-ci commença de se constituer comme peuple : la *mitsva* de consacrer les mois. L'idée est ici que la Torah et Israël apparaissent et croissent concurremment. De même qu'il est impossible à Israël de vivre sans Torah, il est impossible à la Torah d'exister sans Israël. Aussi, tous les événements, toute l'histoire de la nation, font partie intégrante de la Torah, et sont véritablement entrelacés en elle, la modelant tel un prototype pour les générations suivantes : « Souviens-toi des jours antiques, considère les années de jadis ; interroge ton père, il te racontera [...]. Car c'est la part de l'Éternel que son peuple, Jacob est le lot de son héritage... » (DT 32, 7-9).

Or, si la partie juridique de la Torah est tout entière céleste, la partie relative à l'histoire de la nation s'est véritablement écrite par le biais





d'Israël même, et le sceau de chaque Israélite s'y trouve. Ce cantique – qui est l'histoire du peuple, en ses ascensions et en ses déclinis – fut écrit « d'en bas », depuis la terre, par le biais d'Israël. C'est ainsi que peut s'expliquer l'expression « écrivez *pour vous* » : c'est sur vous-mêmes, sur chacun d'entre vous, que repose l'obligation d'écrire et de façonner le rouleau de la Torah, aussi bien par l'œuvre de sa vie que par l'écriture de sa main.

Le second enseignement qui s'offre à nous est le rapport qu'entretiennent la *mitsva* et le chant.

Nos sages ont évoqué le caractère unique du chant (*chira*) : « Grand est ce cantique¹, car il contient le présent, le passé et l'avenir » (SIFRÉ DEVARIM 333). Un principe majeur nous paraît en effet gravé dans ce suprême cantique : un peuple dont le passé est resplendissant, et dont la situation est piètre présentement, ne saurait se contenter de la pratique des *mitsvot*. Il lui faut faire sonner instruments et mélodies, traduisant l'ardent désir *de l'avenir*, des jours de splendeur où s'accomplira notre vocation, comme l'exprime la merveilleuse prière des jours redoutables : « Aussi, que ton nom soit sanctifié en Israël ton peuple, en Jérusalem ta ville et en Sion, résidence de ta gloire... »

Car nous, peuple d'Israël, avons une vocation particulière, une haute mission. Toutes les *mitsvot* de la Torah dirigent nos pas vers cette vocation, qu'il nous est prescrit d'inscrire sur les tablettes de notre cœur. Intérioriser l'aspiration vers l'avenir, c'est ce qui approfondit en nous, dès à présent, le sentiment de notre élection, la conscience que « Tu nous as choisis d'entre tous les peuples² » ; et, comme on le sait, cette élection ne s'exprime pleinement que sur notre terre, en ce qu'il nous revient d'y faire résider la Présence divine, ni plus ni moins.

Tout cela se reflète dans la *mitsva* d'écrire un rouleau de la Torah. Nous avons vu que cette *mitsva* se déduit du verset : « Écrivez pour vous ce cantique ». Car, au moins sur un plan allusif, toute la Torah est appelée *chira*, chant, cantique. De ce fait, nous comprenons que la tension vers l'avenir – constitutive du cantique en son essence – est ancrée, elle aussi, dans une véritable *mitsva*, l'écriture des paroles

1. Celui qu'annonce notre *paracha* : *Haazinou* (Dt 32 ; cf. leçon suivante).

2. Rituel des jours de fête.





divines sur parchemin, dans un livre qui soit pour nous un signe et un fronteau.

N'est-il pas remarquable que la Torah, dans son ensemble, soit ici appelée *cantique*, et que, dans d'autres passages, elle soit, dans son ensemble encore, appelée *mitsva* ? Dans son essence, en effet, le chant est entièrement opposé à la notion de *mitsva*. L'homme accomplit la *mitsva* suivant ce qui lui est ordonné, tandis qu'il chantera de façon spontanée ; il est impossible de chanter sur ordre. Même lorsque les enfants d'Israël s'en revenaient de la mer Rouge – qui rejetait les corps de toute l'armée d'Égypte –, ce n'est pas sur ordre de Moïse qu'ils chantèrent, mais *avec lui*. Nos sages interprètent le verset « Alors, Moïse chanta, *avec* les enfants d'Israël¹ » de manière telle que tous deux, Moïse comme le peuple d'Israël, s'élevèrent à la dimension du cantique avec un enthousiasme intérieur, qui s'épanchait au dehors par l'effet même du chant. Voici ce qu'en dit le *Midrach* :

« Moïse... *avec* les enfants d'Israël » : le verset enseigne que, lorsqu'ils chantèrent le cantique, Moïse équivalait à Israël, et qu'Israël équivalait à Moïse².

(MÉKHILTA DE-RABBI CHIM'ON BAR YO'HAÏ 15).

Cependant, à un stade plus tardif, le chant se répandit depuis le cœur des Israélites, sans que Moïse lui-même intervint ; c'est l'épisode du cantique du puits :

Alors, Israël chanta ce cantique : « "Jaillis, ô puits !" chantez en son honneur ! ». (NB 21, 17)

Il est également intéressant de relever la différence entre Moïse et le roi Ezéchias. Ezéchias s'est grandement attaché à la Torah et à son étude, au point qu'il planta une épée au *beit-hamidrach* (la maison d'étude) pour décréter l'obligation d'étudier la Torah. Nos sages rapportent que le Saint-béni-soit-Il avait souhaité faire de lui le Messie ; mais Ezéchias fut disqualifié pour ce rôle, parce qu'il ne savait réciter de chant. Cela ne peut se comprendre qu'ainsi : Ezéchias concevait exclusivement la Torah du point de vue de la *mitsva*. Aussi se concentrerait-il sur le seul présent – comme le suggère le verset : « Au

1. Ex 15, 1.

2. Le verset, où Moïse et les enfants d'Israël sont placés sur le même plan, suggère l'idée d'une pleine égalité et d'une parfaite harmonie atteintes par le biais du chant.



moins la paix... régnera-t-elle de mon vivant¹ » ; ses aspirations ne tendaient pas vers l'avenir, comme le voudrait l'essence de la Torah en tant qu'elle est un *chant*, et comme le chantait littéralement Moïse : « Alors Moïse *chantera*² », ce qui fait référence à l'avenir ; à cela font allusion ces autres versets du cantique de la mer Rouge : « Tu le diriges, par ta puissance, vers ta sainte résidence. [...] L'Éternel régnera à jamais³. »

En d'autres termes, la *mitsva* vient d'en haut, du Ciel, tandis que le chant vient d'en bas, de l'homme. Or dans l'édifice toranique, il existe deux principes : le « nous ferons » (*na'assé*) et le « nous entendrons » (*nichma*), correspondant précisément aux dimensions de *mitsva* et de chant. La partie « nous ferons » se rapporte à la *mitsva* explicite, à toutes ses délimitations et précisions ; cette partie provient entièrement du Sinaï ; tandis que la partie « nous entendrons », dont l'objet est la compréhension de la Torah, est remise entre les mains de l'homme, de tout Juif.

Et puisque la richesse de la Torah se déploie au sein de six cent mille esprits, une bénédiction particulière fut également instituée pour le cas où l'on verrait rassemblés six cent mille Juifs ; car c'est seulement alors que l'on peut *voir* la Torah dans son entièreté – Israël réuni à la loi divine –, se déployant selon la compréhension de chacun.

Aussi, quoique l'on ait pu recevoir un rouleau de la Torah en héritage, c'est une *mitsva* que d'en écrire un nouveau, de soi-même et pour soi-même ; car l'écrit qui fut transmis à l'individu par les générations précédentes, à l'instar de ce que l'on reçoit du Ciel, représente la partie de l'en haut, la partie du « nous ferons ». Sa propre partie, celle du « nous entendrons », on a l'obligation de l'écrire et de la façonner suivant son esprit propre, et de ses propres mains.

Et de même que le chant d'un homme ne saurait ressembler à celui de son prochain – puisque chacun entendra et comprendra un peu différemment ce qu'énonce le verbe divin, et exprimera de manière

1. Is 39, 8.

2. En Ex 1, 15, il est écrit *אז ישיר משה* (littéralement « Alors Moïse *chantera* ») et non *אשר משה* (« Alors Moïse *chanta* »). Quoique cette forme future se rapporte ici à une action passée, on y voit une allusion à un cantique futur.

3. Ex 15, 13 ; 18. La sainte résidence est le Temple dont la construction était alors à venir.



autre les profondeurs de son âme –, de même les parchemins qu'ils écriront différencieront l'un de l'autre. Chaque homme écrira dans son *séfer-Torah* – quelque exactement semblables soient, vues de l'extérieur, les lettres qui y figurent – le murmure de son esprit, l'expression de son âme. En écrivant son rouleau, l'homme d'Israël exprimera donc la part unique, individuelle, qui n'appartient qu'à lui seul, part qu'il prend au sein des soixante myriades de couleurs que porte la Torah.







HAAZINOU

(DT 32, 1 – 52)

L'ÉTERNEL EST JUSTE

Après avoir tenté d'expliquer, dans notre commentaire sur la *paracha* précédente, ce qu'est l'essence du chant, nous arrivons à présent au cantique lui-même, celui d'*Haazinou*, qui déploie, comme une toile, le passé, depuis le temps des patriarches et la sortie d'Égypte, les méandres du présent et ses problèmes, jusqu'à l'avenir splendide qui nous est promis, même si cette splendeur n'advient, en raison de nos fautes, que par le biais de crises, voire d'adversités et d'événements redoutables.

Il y a lieu de dire que les quatre premiers versets de ce cantique en forment l'introduction, et se rattachent en fait à la conclusion de la *paracha* précédente, *Vayélekh*. Là, il est dit, après que Moïse a souhaité réunir à lui les chefs du peuple afin de prendre à témoin contre eux les cieux et la terre : « Car je sais qu'après ma mort vous vous corromperez assurément, et vous vous détournerez du chemin que je vous ai ordonné ; et il vous arrivera malheur dans la suite des temps, parce que vous aurez fait le mal aux yeux de l'Éternel, suscitant sa colère par l'œuvre de vos mains » (DT 31, 29).

Or ces paroles risquent de conduire le peuple à se soulever, à récriminer contre Dieu, comme s'il n'y avait point de justice en ses actes¹. Aussi, dès l'introduction du cantique, Moïse annonce-t-il au peuple : « Notre Rocher, intègre est son œuvre, car toutes ses voies sont justice ; Dieu de la foi, en qui il n'est point d'iniquité, Il est juste (*tsadiq*) et droit » (IBID. 32, 4).

Or le mot *tsadiq*, dans la Torah, se rapporte à celui que l'on a soupçonné d'être impie, mais dont l'innocence a ensuite été établie, et qui s'est révélé comme juste. Ainsi dans ce verset : « S'il survient un différend entre individus, ils se présenteront devant le tribunal ; on les

1. La faute et la calamité sont annoncées comme inéluctables, de sorte que le peuple peut se demander quelle place est laissée à son libre arbitre. Sur ce problème, cf. ci-dessus, second commentaire de la *paracha Nitsavim*.



jugera. *On innocentera l'innocent (ha-tsadiq)*, et l'on déclarera coupable le coupable » (IBID. 25, 1). De même lorsque Abraham demande au Saint-béni-soit-Il, au sujet de Sodome : « Peut-être se trouve-t-il cinquante justes (*tsadiqim*) dans la ville ? Les ferais-tu périr aussi, et ne pardonnerais-tu pas à ce lieu ? » (GN 18, 24). Abraham ne vise pas ici, par le mot *tsadiq*, le juste craignant Dieu et parfaitement intègre, mais seulement l'homme qui n'est pas impie au point de mériter la destruction. Dans le même sens, dans la *paracha Michpatim*, le mot *tsadiq* est employé parallèlement au mot *naqi* (« propre » [de tout soupçon]) : « Tu ne tueras point celui qui est propre et juste » (Ex 23, 7) ; le *juste* est semblable à celui qui est *propre*, c'est-à-dire innocent (CF. ENCORE CE QUE NOUS DISONS DE CE VERSET DANS NOTRE COMMENTAIRE SUR LA PARACHA MICHPATIM).

Ainsi de notre *paracha*. En préambule à ses paroles, Moïse déclare au peuple qu'il n'y a nulle iniquité dans les œuvres de l'Éternel, mais qu'Il est juste. Cela signifie qu'il nous revient de justifier la sentence divine, même quand Dieu exerce contre nous la sévère mesure de justice (*din*), parce que nous n'avons pas été dignes de sa miséricorde (*ra'hamim*). Ce n'est donc pas de Lui qu'il faut nous plaindre, mais seulement de nous-mêmes – parce que nous nous sommes révoltés et avons « raidi notre nuque » – ; car, par nos fautes, nous avons éloigné de nous l'Éternel, et avons causé qu'Il nous cache sa face.

Toutefois, c'est par les propos édifiants que voici que Na'hmanide, à la fin de son commentaire sur notre *paracha* (DT 32, 40-41), explique l'entier processus décrit par ce cantique :

Voici : ce cantique, qui pour toujours est en nous, véridique et digne de foi, raconte avec clarté tout ce qui nous advient. Il rappelle d'abord les bienfaits que produisit en notre faveur le Saint-béni-soit-Il, depuis qu'Il nous prit pour faire de nous sa part. Il rappelle les bontés dont Il nous gratifia dans le désert, l'octroi des terres de peuples grands et puissants, et toute la bonté, la richesse et l'honneur qu'Il nous donna en partage ; puis, le fait que, jouissant de tous ces bienfaits, les enfants d'Israël se rebellèrent contre l'Éternel, pour s'adonner à un service idolâtre. Le cantique rappelle la colère suscitée devant Dieu à leur



endroit, au point que Dieu leur envoya, sur leur terre, la peste, la famine, les bêtes féroces et l'épée ; après quoi, Il les dispersa aux quatre coins de la terre. On sait bien que tout cela advint effectivement, qu'il en fut ainsi.

Puis le cantique annonce que, finalement, Dieu exercera sa vengeance contre ses ennemis, et qu'Il traitera comme ils le méritent ses hâisseurs. [Ce n'est point en raison de notre vertu que l'Éternel rétribuera les impies des nations selon leurs œuvres, mais] parce que tous ces méfaits dirigés contre nous, c'est par haine envers le Saint-béni-soit-Il qu'ils les auront commis. [...] Puisqu'ils sont ses ennemis et le haïssent, il lui faut se venger d'eux.

Il est clair que le texte annonce ici la délivrance future. [...] Or le cantique ne conditionne pas cet événement au repentir d'Israël, ni à son service de Dieu. Ce cantique est simplement le document attestant que nous commettrons ces méfaits à l'excès¹, que Dieu, béni soit-Il, exercera sur nous de furieuses remontrances, mais qu'Il n'anéantira pas notre souvenir ; que, redevenant propice, Il se vengera de ses ennemis, par sa rude, grande et forte épée², et nous accordera l'expiation de nos fautes, en faveur de son nom. Par conséquent, ce cantique constitue une claire assurance de la délivrance à venir, quoi qu'en pensent les hérétiques.

Quand bien même ce cantique serait la simple missive d'astrologues, annonçant un événement futur à partir de causes passées, il conviendrait d'y prêter foi³, car toutes ses paroles, jusqu'ici, se sont réalisées, sans qu'aucune restât lettre morte. Cela vaut bien plus pour nous, qui avons foi dans la parole de Dieu, et guettons de tout cœur son accomplissement ; parole transmise par son prophète, le plus fidèle en toute sa demeure, qui n'a point eu son pareil, avant ni après lui – que la paix soit sur lui.

1. Allusion à Jr 3, 5.

2. Allusion à Is 27, 1.

3. Et notamment de prêter foi à l'annonce de la délivrance future.







VÉZOT HABÉRAKHA

(Dt 33, 1 – 34, 12)

LA BÉNÉDICTION DE JOSEPH : PRÉPARATION À LA PLEINE DÉLIVRANCE

La bénédiction qu'adresse Moïse notre maître à la tribu de Joseph est remarquable, précisément en ce qu'elle est terrestre, politique et militaire : bénédiction d'une terre abondante en récoltes, bénédiction portant sur le couronnement de Joseph comme prince parmi ses frères, bénédiction de victoire sur les ennemis, avec un éclat, une puissance, dignes des cornes du *reêm*¹.

Il y a lieu de dire que l'esprit, la sainteté, se voilent ici dans l'intériorité des mots, de sorte que la bénédiction ne porte pas simplement sur les choses profanes : la terre elle-même est « bénie de l'Éternel » (Dt 33, 13) ; et c'est précisément la volonté du Saint-béni-soit-Il – « qui réside dans le buisson » (IBID. 16) – que d'accorder le couronnement à Joseph.

Or la chose est caractéristique de Joseph, depuis les prémices de son histoire. Il fut le premier à descendre en Égypte, et y devint le gouverneur, qui nourrit de pain tout le pays, ainsi que les membres de sa propre famille. À présent, par la bénédiction qu'il adresse aux membres de la tribu de Joseph, Moïse transmet la faculté de bénir qui caractérisait leur ancêtre : des récoltes et de l'alimentation égyptiennes, dont Joseph assurait le ministère, la bénédiction passe à la terre de l'héritage, terre d'Israël, dont la fertilité et l'abondance permettront aux descendants de Joseph d'asseoir, ici également, la pérennité du pays dans son fondement matériel.

Car la bénédiction qu'il convient d'adresser aux générations à venir, ce n'est pas le souvenir de l'Égypte, mais bien la délivrance du peuple sur sa terre. Nos sages, de mémoire bénie, commentent ainsi le verset « qu'elle vienne sur la tête de Joseph² » (IBID.) : « Il accéda à *la tête*

1. Aurochs (*chor habar*) dont les cornes sont élevées et puissantes (*Da'at Miqra*).

2. En d'autres termes : que se maintienne en la personne de Joseph l'abondance des bénédictions décrites dans les versets précédents et au début de celui-ci.



de l'Égypte, et il se trouvera de nouveau à *la tête* dans les temps à venir » (YALQOUT CHIM'ONI 959 SUR NOTRE PARACHA).

Il se peut donc que la bénédiction qu'énonce ici Moïse fasse allusion à *l'avenir* et au rôle de Joseph – lequel fera advenir son héritier, émanant de sa force et conforme à ses qualités : le messie, descendant de Joseph (*machia'h ben Yossef*).

Le Gaon de Vilna, dans le grand livre qu'est *Qol Hator*, a longuement expliqué que, de même que Joseph approvisionnait la population et préparait le sauvetage de son père et de ses frères en Égypte, de même est-ce lui qui préparera la complète délivrance : la délivrance du messie, descendant de David (*machia'h ben David*). En effet, le rôle du « premier messie » consiste à poser toutes les fondations matérielles, en établissant solidement le peuple d'un point de vue politique, tout en brisant l'asservissement imposé par les peuples à Israël. Le rassemblement des exilés en terre d'Israël constitue, lui aussi, la réparation et le renversement de la descente en Égypte de la maison d'Israël, la famille de Jacob, à l'invitation de Joseph.

L'indépendance politique, la bénédiction de la terre et le rassemblement des exilés sont les trois aspects d'une même réalité, comme l'enseigne le Talmud :

Rabbi Aba a dit : « Il n'y a pas de signe plus certain de la délivrance¹, comme il est dit : "Et vous, monts d'Israël, vous donnerez vos branchages et porterez vos fruits pour mon peuple Israël, car le jour de son retour approche" (Ez 36, 8) ».

(SANHÉDRIN 98A).

Par conséquent, lorsque la tribu de Joseph est bénie en ces termes : « Bénie de l'Éternel est sa terre », cette bénédiction n'est pas exclusivement dédiée à l'héritage de cette tribu. L'intention du verset est de dire que, grâce au mérite de Joseph, et par son biais, le pays entier – et pour l'ensemble du peuple – bénéficiera de la bénédiction de Dieu.

De cette façon, les expressions hermétiques que porte la bénédiction première paraissent claires. Lorsque Moïse parle d'agrément de

1. Que l'abondante production de la terre.

« Celui qui siège au sein du buisson », puis, immédiatement après, formule le vœu que cette abondance de biens repose « sur le front de l'élu de ses frères » (33, 16), c'est au passage de l'exil à la délivrance qu'il est fait allusion. Du buisson, cet arbuste qui est tout d'épines, nos sages disent que le Saint-béni-soit-Il l'a choisi d'entre tous les arbres pour se révéler en son sein, afin de signifier qu'Il s'identifiait en quelque sorte avec son peuple, livré à la détresse de la servitude. Cependant le *Zohar* (SUR LA PARACHA VAYÉTSÉ 159B) rapporte la parabole et la leçon du buisson au dernier exil :

Parabole d'un roi dont le fils mourut. Que fit-il ? Il renversa son lit, en signe de deuil pour son fils, et ne remit point son lit à sa place, mais prit des épines et des ronces, les plaça sous sa couche et s'étendit dessus. Ainsi du Saint-béni-soit-Il : puisque Israël partit en exil et que le Temple fut détruit, Il prit des épines et des ronces et les plaça sous Lui. Il est dit ainsi : « L'ange de l'Éternel se révéla à lui au cœur du feu, du sein du buisson¹ », parce qu'Israël était en exil.

Toutefois, comme nous l'avons vu, après avoir mentionné l'abaissement de l'exil, le verset passe immédiatement à la délivrance de la nation : « Qu'elle vienne sur la tête de Joseph, sur le front de l'élu (*nazir*) de ses frères », le terme de *nazir* signifiant ici « couronné d'un diadème », ce qui désigne le roi d'Israël.

À présent, les premiers rêves du jeune Joseph s'expliquent, non pas tant comme l'annonce de son accession au rôle de gouverneur d'Égypte – car ce n'était là qu'une première étape, intermédiaire –, mais comme une allusion à la royauté du descendant de Joseph, messie préparant et pavant la voie pour qu'y mette ses pas le fils de David, lequel, grâce à cette préparation, viendra après lui. Peut-être faut-il donc comprendre que Joseph incarne la notion de « talon du messie² » : le talon sur lequel se dressera toute la stature du messie, la figure du libérateur ultime.

1. Ex 3, 2.

2. *Iqveta di-Meshi'ha* : période précédant la venue du messie. Le talon suggère l'idée de pas, d'une marche qui suit à la trace, et à la fois celle de base, de fondation, puisque le talon soutient l'édifice corporel.

Même si le fait – que le fils de Joseph sera le premier messie – reste caché, Joseph est habitué à cela : il a conscience de sa mission et de son rôle, même s’il ne jouit guère de reconnaissance, comme il est écrit : « Joseph reconnut ses frères, mais eux ne le reconnurent point » (GN 42, 8). Il prépare la voie à Juda, comme le laboureur prépare le terrain au moissonneur ; ce, jusqu’à ce que vienne le temps de la pleine délivrance, par l’avènement de la dynastie qui y convient, comme Moïse l’annonce dans la bénédiction qu’il adresse à Juda, bénédiction qui constitue aussi une prière : « Écoute, Éternel, la voix de Juda, et ramène-le à son peuple. Que son bras lui soit grand, lui soit une aide contre ses ennemis » (DT 33, 7).

CONCLUSION DE LA TORAH PAR LES BÉNÉDICTIONS DE MOÏSE

Les bénédictions que Moïse adresse aux tribus d’Israël concluent la Torah ; il nous faut prêter attention à ce qui est particulier à ces bénédictions, formulées par le plus extraordinaire des hommes.

Nos sages, de mémoire bénie, relèvent une suite de bénédictions, enchaînées d’Abraham à Moïse. Voici ce qu’ils enseignent en *Deutéronome Rabba* (CHAP. 11) :

D’où nos maîtres apprennent-ils [que l’officiant reprend la prière à l’endroit où s’était interrompu son prédécesseur] ? Des pères du monde [...] : chacun d’entre eux débutait là où le précédent s’était arrêté. Comment cela ? Abraham bénit Isaac [...] comme il est dit : « Abraham donna tout ce qui lui appartenait à Isaac » (GN 25, 5) ; et que lui donna-t-il ? [...] Rabbi Né’hémia a dit : « C’est la bénédiction qu’il lui donna. » [...] Quand Isaac voulut bénir Jacob, il dit : « Du lieu où mon père s’était arrêté, de là je commencerai. Mon père s’était arrêté à vayiten (il donna), moi aussi je commencerai à véyiten (qu’il donne) [...] comme il est dit : “Que Dieu te donne de la rosée des cieux et des huiles de la terre” (IBID. 27, 28). » Par quoi Isaac conclut-il ? Par un appel, comme il est dit : « Isaac appela Jacob et le bénit » (IBID. 28, 1) ; or quand Jacob voulut bénir les tribus, il dit :

« Je ne débiterai pas autrement que par un appel », comme il est dit : « Jacob appela ses fils » (IBID. 49, 1). Par quoi conclut-il ? Par et telle fut (vézet), comme il est dit : « Et telle fut la parole que leur père leur adressa, et il les bénit » (IBID. 28). Moïse voulut bénir Israël ; il dit : « Je ne commencerai que par et telle fut. » D'où le voit-on ? De ce que nous lisons à ce propos : « Et telle fut la bénédiction » (DT 33, 1).

Ce fragment signifie que chacun étendit sa bénédiction jusqu'au dernier point qui lui fût accessible. Abraham donna à Isaac sa fortune ; certes, il ne pouvait pas encore donner véritablement la bénédiction de la terre, mais seulement attirer à lui la promesse de l'Éternel. La bénédiction qu'Isaac donna à Jacob portait sur la rosée du ciel et les huiles de la terre, le bonheur et la richesse matériels, car Isaac avait déjà hérité du pays. Puis, lorsque Jacob bénit ses fils, il s'agissait déjà de tribus destinées à posséder le pays ; la bénédiction portait donc essentiellement sur le partage de la terre d'Israël.

Et puisque, avant que la Torah ne fût donnée, Jacob ne pouvait transmettre à ses fils la bénédiction de la Torah, il s'interrompit au vézet (et telle fut), ce par quoi il est fait en quelque sorte allusion à la formulation future : *vézet ha-Torah* (« telle est la Torah que Moïse plaça devant les enfants d'Israël ») (DT 4, 44). Seul Moïse notre maître, l'homme de Dieu, par l'intermédiaire duquel la Torah nous fut donnée – de sorte qu'il est écrit *Torah tsiva lanou Moché* (« La Torah que Moïse nous ordonna ») (IBID. 33, 4) – est apte à adresser au peuple une bénédiction véritablement divine ; c'est pourquoi il commença son discours là où l'avait interrompu Jacob, disant *Vézet habérahka* (« telle fut la bénédiction »).

Quels sont les sentiments de Moïse à cette heure ? On peut évidemment supposer que ces moments sont pour lui, l'homme de Dieu, ceux du sommet de l'ascension et de l'attachement à Dieu. Il vit les derniers instants de son existence, et sait très bien cela. Déjà son âme est presque attachée aux cieux des cieux, et il dispense la bénédiction avec une puissante émotion, car c'est lui qui est chargé de bénir le peuple d'Israël pour toutes les générations.



Une telle bénédiction, il n'est pas dans le pouvoir d'un homme de la faire advenir et de la maintenir. Seule une force supérieure – la volonté divine – l'érige et lui donne l'éternité. Aussi est-il demandé à Moïse d'exprimer toute la puissance que lui confère sa qualité d'homme de Dieu : que la bénédiction de Moïse soit véritablement parole divine. Par un tel attachement, Moïse s'élève à un degré de prophétie supérieure, active ; alors, Dieu l'assiste en sa bénédiction, qui émane de l'Un et de l'autre.

Une seule condition est exigée, afin que la bénédiction de Moïse puisse s'épancher, de sa personne vers Israël, véritablement en tant que parole divine : que les enfants d'Israël se trouvent, à cette heure, pleinement unis, comme un seul homme, face à leur Roi ; et c'est certes comme cela que s'interprète le verset : « Un roi apparut en Yéchouroun¹ [le roi dont il est question n'est autre que le Saint-béni-soit-Il, selon Rachi et Na'hmanide], lorsque se rassemblèrent les chefs du peuple, ensemble les tribus d'Israël » (Dt 33, 5). Toute controverse, toute opposition, en un tel instant, seraient pour l'Accusateur un motif d'accusation, et un obstacle à l'accueil, pour les temps à venir, d'une bénédiction si élevée.

Or la bénédiction que Moïse formule se focalise principalement sur le puissant lien qui unit Israël à son Créateur, de sorte que les enfants d'Israël deviennent les associés et les continueurs de l'œuvre du Saint-béni-soit-Il dans la création de la Torah ; dès lors, s'accomplit aussi la bénédiction portant sur la continuité entre le présent et l'avenir promis.

Car la Torah écrite nous est, tout entière – chaque lettre, chaque pointe qui décore le texte –, donnée de la main de l'Éternel. Cependant, son prolongement se trouve dans la Torah orale, dont seuls les principes furent donnés à Moïse au Sinaï, tandis que les sages de toutes les générations commentent et mettent au jour de nouveaux enseignements. C'est ainsi que le Talmud, fruit de la créativité du peuple d'Israël, se constitua comme partie intégrante de la Torah ; et ainsi, même après la clôture du Talmud, de la créativité des Richonim et des A'haronim, jusqu'à nos jours, et jusqu'aux temps futurs.

1. Autre appellation d'Israël.



Cette association de la Torah écrite avec l'œuvre éternelle d'Israël se reflète également dans le verset : « En sa droite, une loi de feu (*ech-dat*) pour eux » (IBID. 2). Ces deux mots, *ech* (feu) / *dat* (loi), n'en forment plus qu'un seul. *Dat*, c'est le commandement écrit, la loi qui se tient dans sa permanence ; c'est la Torah écrite. *Ech*, c'est la force toranique qui ajoute et avance, tel le buisson en flammes qui ne se consume point. Car elle ne connaît ni fin ni extinction, la Torah orale, qui prend chaque jour une vigueur nouvelle, par la découverte de nouveaux enseignements.

Ces deux principes – fixité de l'écrit et dynamique de l'oralité – doivent être associés l'un à l'autre, car l'un dépend de l'autre : la Torah écrite sans les éclaircissements de la Torah orale serait une contrefaçon ; de même, tout enseignement de Torah orale qui ne prendrait pas pour base ce que nous avons reçu de Moïse au Sinai serait invalide.

Là réside le sens des propos de nos sages, au traité *Mena'hot* (29B) :

Lorsque Moïse monta au ciel, il trouva le Saint-béni-soit-Il qui trônait et ornait de couronnes¹ les lettres [de la Torah]. Il lui demanda : « Maître de l'univers, qui t'y oblige ? [= qu'est-ce qui t'oblige à ajouter des couronnes à tes lettres ?] » Dieu lui répondit : « Un homme est destiné à venir, au terme de plusieurs générations – Aqiba, fils de Joseph, est son nom –, qui tirera de chaque pointe une profusion de règles. » Moïse lui dit : « Maître de l'univers, montre-le moi ! » Dieu lui répondit : « Retourne en arrière [tourne-toi et observe sa maison d'étude]. » Il alla s'asseoir à l'extrémité du huitième rang, et il ne comprenait pas ce qu'ils² disaient ; et il en fut découragé. Comme [Rabbi Aqiba] arriva à un certain sujet [qui requérait une explication], ses disciples lui demandèrent : « Mon maître, d'où tiens-tu cela ? » Il leur répondit : « Loi reçue par Moïse au Sinai. » Alors [Moïse] fut rasséréiné.

1. Comme les pointes susmentionnées, il s'agit d'éléments graphiques venant orner les lettres que trace le scribe sur le rouleau de la Torah.

2. Le maître, Rabbi Aqiba, et ses disciples.



En d'autres termes, avant que l'esprit de Moïse ne s'apaisât en apprenant que toutes les innovations toraniques à venir auraient pour fondement la Torah du Sinaï, il ne pouvait faire face. Mais du moment qu'il fut clair que tout le flot de la Torah orale serait lié à la source et émanerait d'elle, il se rasséra ; il put alors se lever et bénir les tribus d'Israël, par les versets de *Vézot habérahka*, bénédiction merveilleuse, par laquelle le peuple, en ses générations, restera attaché au Créateur du monde – qui choisit son peuple Israël –, jusque dans la création toranique.

Quand Moïse acheva de bénir le peuple, ses jours parvinrent à leur terme. Toutefois, il n'y a pas lieu de dire qu'il mourut ni disparut du monde. Non seulement le *souvenir* de l'homme, grand parmi les géants, vit en nous, mais *lui-même* nous accompagne de génération en génération. « Personne n'eut connaissance de sa sépulture¹ », car Moïse notre maître n'est point mort !

Il vit en sa Torah, parmi le peuple d'Israël. Par le biais de la Torah, il est devenu une part inséparable d'Israël, peuple éternel ; car par-delà même la mort, « sa vue n'avait point faibli, ni sa vigueur ne s'était enfuie². » La Torah, Torah de Moïse, est la sève de notre vie, elle est véritablement comme la prunelle de nos yeux ; ses derniers mots en témoignent : « Et il ne parut plus de prophète en Israël semblable à Moïse, que l'Éternel connût face à face... **aux yeux de tout Israël**³. »

1. Dt 34, 6.

2. Ibid. verset 7.

3. Ibid. versets 10-12. Comprendre : aux yeux d'Israël dans toutes ses générations.

