

Etude sur la parashah : houqat balaq

2026-06-25

Mei Merivah : une faute publique et un qiddoush HaShem manqué

Le point de départ est la sanction adressée à Moshé et à Aharon dans *Houqath*, après l'épisode du rocher. L'ordre avait été de parler au rocher, et non de le frapper. Or le verset dit : « *Ya'an lo he'emanthem bi le-haqdishéni le-'eynei Bnei Yisrael* » : vous ne m'avez pas fait confiance pour me sanctifier aux yeux des Bnei Israël ; et c'est pour cela qu'ils ne feront pas entrer l'assemblée en *Eretz Yisrael*. Immédiatement après, la Torah appelle cet endroit *mei Merivah*, « les eaux de la dispute », et ajoute : « *va-yiqadesh bam* », c'est-à-dire qu'HaShem a été sanctifié par elles.

La difficulté est évidente : d'un côté il est dit qu'il n'y a pas eu de sanctification aux yeux d'Israël ; de l'autre, la Torah affirme qu'il a été sanctifié par ces eaux. La résolution proposée est qu'il s'agit de deux sanctifications différentes. Le premier verset parle du *qiddoush HaShem* qui aurait dû se produire devant les Bnei Israël et qui n'a pas eu lieu. Le second parle d'une autre sanctification, produite « par elles », c'est-à-dire par ces eaux mêmes, mais autrement.

Rashi, à partir du *Sifri*, met l'accent sur un point décisif : la faute ici est une faute publique. D'autres épisodes auraient pu sembler plus graves, comme la parole de Moshé lors de la demande de viande — « *hatzan ouvaqar yisha'het* » —, qui apparaît comme une difficulté dans son rapport à HaShem. Pourtant cette parole s'était dite en privé, entre Moshé et HaShem. Elle n'a pas eu de portée publique. Ici, au contraire, toute l'assemblée était présente. Il y avait une possibilité de *qiddoush HaShem* devant tout Israël, et cette possibilité a été manquée.

C'est cela que signifie : « vous ne M'avez pas sanctifié ». Si Moshé avait parlé au rocher, et que le rocher avait donné son eau, il y aurait eu là un impact spirituel particulier sur le peuple. On aurait vu que la parole de Moshé, quand elle est portée par l'ordre d'HaShem, agit même sur une pierre. De là, Israël aurait dû tirer un *qal va'homer* : si un rocher, qui n'a ni besoin, ni conscience, ni responsabilité, obéit à la parole d'HaShem, à plus forte raison l'homme, qui dépend entièrement de Lui, doit faire Sa volonté.

Ainsi, la gravité de la faute ne se mesure pas seulement à l'acte matériel — parler ou frapper — mais à la perte d'un effet intérieur attendu sur le peuple. Ce n'était pas simplement un miracle de plus ; c'était un moment destiné à produire une prise de conscience collective. La sanction est donc liée à l'échec de cette sanctification publique.

Le fait que la Torah parle ensuite de *mei Merivah* comme d'eaux par lesquelles HaShem a tout de même été sanctifié est alors rapporté par Rashi à un autre registre : HaShem se sanctifie aussi par le jugement exercé sur Ses proches. « *HaQadosh Baroukh Hou 'ose din be-meqoudashav* » : Il fait justice avec ceux qui sont les plus proches de Lui. Le peuple voit alors que même les plus grands ne sont pas ménagés. Cette idée renvoie à « *bi-grovay e-qadesh* », « par Mes proches Je serai sanctifié », parole rappelée au moment de

la mort de Nadav ve-Avihou. Il y a donc un *qiddoush HaShem* par le miracle qui aurait dû être accompli d'une certaine manière, et un autre *qiddoush HaShem* par le *din* qui frappe les plus saints lorsque ce premier *qiddoush* a été manqué.

Pourquoi ce miracle devait bouleverser Israël

L'ordre donné était simple : prendre le bâton, rassembler toute l'assemblée, parler au rocher devant leurs yeux, et il donnera son eau. Rien n'est formulé explicitement comme : « vous Me sanctifierez ». Pourtant tout indique que ce miracle portait en lui une dimension singulière. La difficulté est alors de comprendre en quoi ce miracle-ci était différent, puisque les Bnei Israël vivaient déjà au milieu de miracles constants : les '*ananei ha-kavod*, la manne, la conduite surnaturelle du désert.

Un élément de contexte est rappelé : l'eau dans le désert venait du mérite de Myriam, à travers un rocher qui accompagnait Israël pendant quarante ans. À sa mort, cette source cesse. L'eau leur était donc déjà donnée par l'intermédiaire d'un rocher. Le geste demandé à présent avait pour but de transformer ce donné habituel en expérience spirituelle. Parler au rocher sous les yeux de tout le peuple devait faire apparaître plus intensément encore l'obéissance de la création à la parole divine.

À partir de là se dégage une idée centrale : la connaissance seule ne transforme pas nécessairement l'homme. On peut savoir quelque chose, l'enseigner, le répéter, et rester presque inchangé intérieurement. Ce qui manque, c'est ce que le *moussar* appelle *hitpa'alouth* : une vérité qui pénètre jusqu'aux couches profondes de l'être, qui saisit l'homme, le remue et l'oriente autrement. Ce n'est pas seulement comprendre, mais être intérieurement atteint.

Ce '*hidoush* est attribué à Rav Israël Salanter. Ce n'est pas seulement qu'il faut étudier le *moussar* ; cela, toutes les générations le savaient déjà. Il a introduit dans le *moussar* cette notion d'*hitpaha'louth*, de sorte que quelqu'un qui étudie de cette manière-là est stimulé par la vérité de ce qu'il étudie. C'est une façon d'étudier plus profondément. L'étude de *moussar*, si on l'explique ainsi, permet de pénétrer plus profondément et de mieux se rendre compte que nos connaissances vont avoir un effet sur nous.

Le miracle du rocher devait justement produire cette *hitpa'alouth*. Voir un rocher obéir à la parole d'HaShem n'est pas censé laisser l'homme intact. Un tel spectacle oblige à reconnaître que le monde entier se tient sous l'ordre d'HaShem, et qu'un homme ne peut pas simplement passer au point suivant de son programme comme si rien ne s'était passé. L'effet attendu n'était pas informatif mais transformateur.

Cela rejoint aussi une idée plus large : tout ce qu'on voit et tout ce qu'on entend devrait entrer dans la vie de l'homme et modifier son '*Avodat HaShem*. Le monde obéit déjà à HaShem. Les lois de la nature elles-mêmes ne sont qu'une forme de gouvernement du monde par HaShem. La beauté, l'ordre, l'harmonie du réel devraient produire en l'homme un éveil. Le problème habituel est qu'on regarde et qu'on passe tout de suite à autre chose. Le miracle du rocher devait briser cette inertie.

C'est pourquoi la faute ici ne peut pas être comprise comme une simple petite infraction technique. En apparence, il ne s'agit que d'une différence entre parler et frapper. Mais si

l'on considère ce que ce moment devait engendrer, la portée de l'échec devient immense. Toute une possibilité de transformation intérieure d'Israël a été perdue.

Des actes comme des graines : d'Avraham au rocher de Myriam

Pour mesurer jusqu'où vont les conséquences, le cours remonte à Avraham. Les Sages disent que si Moshé était entré en *Eretz Yisrael*, il aurait construit le *Beth HaMiqdash*, et ce que Moshé construit est éternel ; le *Beth HaMiqdash* n'aurait donc pas été destructible. Dès lors, l'épisode du rocher se rattache à quelque chose de beaucoup plus vaste que la seule punition personnelle de Moshé.

Cette chaîne remonte encore plus haut. Lorsque les trois anges vinrent chez Avraham, déguisés en Arabes, Avraham les servit lui-même pour beaucoup de choses, mais pour l'eau il passa par un intermédiaire : il demanda qu'on apporte de l'eau. Rashi, au nom de la *Guemara Bava Metsia'*, enseigne que la manière dont HaShem a pourvu aux besoins d'Israël dans le désert correspond à la manière dont Avraham a servi ses hôtes. La nourriture est venue directement d'HaShem par la manne ; l'eau est venue indirectement, à travers un rocher. Pourquoi ? Parce que, pour l'eau, Avraham avait lui-même utilisé un intermédiaire.

Si Avraham avait apporté l'eau lui-même, l'eau aurait pu descendre directement du ciel, comme la manne. Il n'y aurait pas eu de rocher ; donc il n'y aurait pas eu l'erreur possible de Moshé ; donc toute l'histoire aurait pu prendre un autre cours. Une non-action minime, ou plutôt une nuance dans l'action d'Avraham, devient comme une semence dont les fruits apparaissent des générations plus tard, au désert, puis jusque dans la question du *Beth HaMiqdash*.

De là vient une vision très forte des actes humains : ce sont des graines. Les gestes des *Avot* sont des graines aux ramifications immenses, mais le principe vaut aussi, à son échelle, pour tout homme. Chaque *mitsvah*, chaque nuance d'intention, chaque sourire dans l'accomplissement d'une *mitsvah*, chaque minute d'étude en plus, un peu plus de *kavanah* dans la *tefillah* : tout cela sème quelque chose dans le monde. Les fruits n'en sont pas forcément visibles immédiatement, mais ils existent.

Cette idée n'est pas présentée comme une simple exhortation morale ajoutée de l'extérieur ; elle naît directement de la lecture du passage. Ce qui semble petit peut être en réalité décisif. L'épisode du rocher devient alors une manière d'apprendre à regarder autrement la portée des actes : ceux de Moshé, ceux d'Avraham, et finalement les nôtres.

À la frontière d'Édom : le danger du contact avec 'Essav

Le passage se déplace ensuite vers la demande adressée au roi d'Édom. Les Bnei Israël demandent simplement un droit de passage pour aller vers *Eretz Yisrael*, en promettant même de payer ce qu'ils consommeraient. Ils ne cherchent pas la guerre ; au contraire, ils cherchent à l'éviter. Pourtant Édom refuse, et Israël devra contourner son territoire.

Juste après ce récit, la Torah annonce la mort d'Aharon, précisément à la frontière d'Édom. Aharon monte sur la montagne avec Moshé et El'azar, se défait de ses vêtements de *Kohen Gadol*, les transmet à son fils, puis meurt là-bas. Toute la maison d'Israël le pleure trente jours. La juxtaposition de ces deux éléments appelle une lecture : pourquoi la mort d'Aharon est-elle placée ici, au moment même du contact avec Édom ?

L'idée développée est que le peuple va entrer en rapport avec 'Essav, même s'il ne s'agit que d'un passage. Et c'est précisément à ce moment que disparaît le *tzadiq*. En apparence, il ne s'agissait pas d'une alliance mais d'une demande pratique. Pourtant la Torah fait sentir qu'un tel contact n'est jamais neutre. Le rapprochement avec Édom contient déjà une forme de lien dangereux.

De là s'ouvre une réflexion sur la *galouth*. On s'habitue tellement à vivre parmi les peuples qu'on ne mesure plus l'influence qu'ils exercent. Il y a un mimétisme des actions, des modes de pensée, des formes culturelles ; même la langue introduit déjà une influence. Vivre parmi les nations n'est jamais sans effet. Or cette situation va durer jusqu'à la venue de *Mashia'h* ; il faut donc savoir vivre avec cette réalité sans s'y tromper.

En même temps, il est reconnu que la *hashgahah*, la providence, dans la *galouth* a aussi permis une grande fécondité, y compris dans la production de Torah. La remarque n'est donc pas simpliste. Mais précisément, il faut tenir les deux choses : la richesse qui peut naître en *galouth*, et le danger réel de l'influence des nations.

À ce propos sont évoquées les mesures du premier et du deuxième *Beth ha-Miqdash*. Le premier était de 28 amoth sur 28, le second de 32 amoth sur 32. Ces nombres ne sont pas pris comme une démonstration complète, mais comme un signe suggestif : 28 renvoie à *koa'h*, la force, tandis que 32 est *Lev*, le cœur. Le premier *Beth ha-Miqdash* correspond à la force d'Israël ; le second est construit avec la permission des Perses, sans cette même force politique. Cela fait ressortir, une fois encore, combien la *galouth* marque les formes mêmes de la vie d'Israël.

La guerre, la prière précise et le danger de rappeler la faute

Après la disparition d'Aaron, vient l'attaque du Cananéen, roi d'Arad. La Torah dit qu'il a appris l'arrivée d'Israël et a fait la guerre. Les Sages expliquent qu'il s'agissait en réalité d'*Amaleq*, déguisé en Cananéen. Pourquoi ce déguisement ? Parce qu'ils connaissaient la force de la prière d'Israël. Si Israël priait : « délivre-nous d'*Amaleq* », la prière serait dirigée juste ; ils ont donc cherché à brouiller l'identification pour rendre la prière inefficace.

De là ressort une exigence de précision dans la *tefillah*. La prière n'est pas une parole vague. Une anecdote est rapportée à propos de Rabbi 'Aqiva Eiger : on lui avait demandé de prier pour un malade ; après sa prière, il fit savoir qu'on ne lui avait pas répondu et suggéra de vérifier le nom. Effectivement, le nom donné n'était pas le bon. L'exemple souligne que la *tefillah* doit être précise, non parce qu'HaShem aurait besoin d'information, mais parce que telle est la démarche humaine de la prière : s'adresser réellement à HaShem et formuler exactement ce qui est demandé.

La question est alors posée : de quel droit peut-on prier pour la sagesse, la santé, la *parnassah* ? La réponse est que prier, c'est reconnaître que ces choses viennent d'HaShem. Le droit de demander est lui-même fondé sur cette reconnaissance. Si l'on ne reconnaissait pas que cela dépend de Lui, on ne Le prierait pas. En ce sens, la *tefillah* fortifie l'*Emounah* : elle fait vivre concrètement le fait que le seul qui puisse véritablement aider est HaShem.

Enfin, le dernier développement porte sur le danger du rappel de la faute. À propos de Bila'am, il est rappelé qu'après avoir échoué à maudire Israël, il chercha à faire rappeler leurs transgressions pour rouvrir une possibilité d'accusation. Une idée analogue se trouve dans la *Sotah*, avec la *min'hah* appelée *mazkereth 'avon*, qui fait remonter la faute et permet alors aux eaux d'agir si elle a réellement fauté. Faire remonter la faute est donc une chose dangereuse.

Cette idée a des conséquences dans le *vidouï* de *Yom Kippour*. Les grands maîtres ont dit qu'il ne faut pas trop s'attarder sur les fautes. On les mentionne, puis on avance. Si l'on revit en détail ses transgressions, on risque de réveiller, même à un niveau subconscient, la jouissance qui y était liée. Au lieu d'obtenir une distance, on risque de réactiver une attirance.

C'est dans ce sens qu'est cité le *Rambam* : répéter son *vidouï* comme si l'on s'y complaisait ressemble au chien qui revient à son vomit. Même si, dans la pratique, beaucoup répètent le *vidouï* avec le *shali'a'h tzibbour*, l'idée mise en avant ici est qu'il ne faut pas « en faire un plat ». La vraie *teshuvah* ne passe pas par une analyse interminable et fascinée de la faute. Plus on en parle, plus on risque de se réidentifier à celui qu'on était au moment de la transgression.

Le point d'aboutissement est double. D'une part, la parole religieuse n'agit vraiment que lorsqu'elle touche l'intérieur, comme dans l'*ithpa'alouth* attendue devant le rocher. D'autre part, il faut savoir quelle parole prononcer et jusqu'où aller : dans la *tefillah*, être précis ; dans le rappel de la faute, ne pas s'y attarder. Entre ces deux pôles se dessine une même exigence : que la parole conduise à HaShem, et non qu'elle se perde en surface ou qu'elle réveille ce qu'elle devait justement réparer.