





Beith Hamidrash Beer-Moshé

Melaveh malka  
Année 5768



Recueil des conférences  
de Rav Y. Gronstein



« LA PAROLE ».....	5
« LES PIERRES ».....	11
« L'OBSCURITÉ » .....	17
« LA <i>SHIRAH</i> » .....	27
« MISHPATIM ».....	35
« HAGADAH DE PESSA'H / MEGUILAH D'ESTHER ».....	43



## « La parole »

Melaveh Malka du 27/10/2007 – מוצש"ק פרשת וירא

Le 'Hida, au nom d'un maître de Mayence, rapporte l'enseignement suivant. La paracha dit qu'Avraham Avinou raccompagne les anges qui lui ont rendu visite, et à ce moment-là seulement Hashem décide de lui annoncer quelle est leur mission : ils partent pour détruire la ville de Sedom.

Le 'Hida explique : lorsque l'on reçoit des invités, il convient de les raccompagner. Sur le chemin, quand les invités s'arrêtent et disent : c'est bon, excellent ... le maître de maison comprend qu'il les a raccompagnés suffisamment, et qu'il peut prendre congé. Il leur souhaite alors *shalom*, et peut rentrer chez lui.

Les anges avaient pour mission de détruire Sedom, ils ne pouvaient donc pas entendre le mot *shalom* de la bouche d'Avraham. Sa parole est tellement impérative qu'ils n'auraient pu accomplir une mission de destruction en entendant Avraham dire le mot « paix », même si cette mission était ordonnée par Hashem ! C'est pourquoi les anges ne disaient pas merci à Avraham, qui continuait donc son chemin avec eux, croyant qu'il fallait les raccompagner encore un peu. Et cela aurait pu durer longtemps si Hashem n'était pas intervenu, en expliquant à Avraham qu'ils avaient une mission de destruction à accomplir, et donc qu'il ne devait pas leur dire *shalom* !

Nous voyons ici le poids de la parole humaine. La parole a un impact important dans la halakhah, on voit ainsi dans *Nedarim* que si quelqu'un s'interdit (par un vœu) une certaine nourriture et qu'il en mange, on lui demande des comptes comme s'il avait mangé une côte de porc !

L'homme est défini comme un être parlant, *rou'ah memaléla*<sup>1</sup>. Dans la première Mishna du traité *Baba Kama* qui énonce les quatre grandes sources de dommages, l'homme est désigné comme *mav'é*, un être qui prie, qui demande (voir la Guemara *Baba Kama* 3b : מבעה זה אדם, une preuve est apportée d'un verset de Yeshay'a). Avant même sa création, l'homme est défini par sa prière : on voit en effet que D. n'avait pas fait pleuvoir sur la terre parce qu'il n'y avait personne pour demander la pluie (voir Rashi sur Bereshit, chapitre II, verset 5).

---

<sup>1</sup> Targoum Onkelos sur les mots *nefesh 'hayah*, « une âme vivante », dans le verset (Bereshith, II, 7) : « l'homme fut une âme vivante. »

La Guemara 'Houlin 89a enseigne : מה אומנותו של אדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם, « *quelle est la tâche de l'homme en ce monde-ci ? Qu'il fasse comme s'il était muet.* » Est-ce à dire que même dans l'étude il faudrait rester silencieux ? Non, car le verset dit (Devarim, VI, 7) : ודברת בם, « *tu parleras d'elles* » (des paroles de Torah).

La caractéristique de l'homme étant la parole, il faut qu'il la gère : soit par le silence, soit par des paroles de Torah. Le silence de celui qui a quelque chose à dire est la condition d'un développement intérieur, d'une vie intérieure.

A l'image du *hevel*, de la vapeur qui sort de la terre pour donner de la pluie, les paroles d'étude et de prière montent pour redescendre sous forme de *berakhoth*, de bénédictions, sur le monde.

Depuis la destruction du Temple, notre relation à HaKadosh Baroukh Hou passe exclusivement par la parole, en l'absence de sacrifices. C'est ce que nous disons dans la haftara de Shabbath Shouva (Hoshéa, chapitre XIV, verset 3) : ונשלמה פרים שפתינו, *ouneshalemah parim sefatenou*, « *nous paierons les taureaux par nos lèvres.* » L'acte de la *teshouva*, c'est la parole.

Comment s'est construite la parole dans le monde, depuis la création jusqu'à Avraham ?

**La première occurrence** de la parole dans la Torah est la parole divine créatrice. Si l'on applique la règle du Gaon de Vilna, la première occurrence du mot nous dit le vrai sens des choses, le sens fondamental. La parole doit être créatrice, même quand il s'agit d'une parole humaine. Elle doit être performative. C'est un programme de longue haleine. Il y a une mitsvah d'être *davouk baShem*, « *collé à Hashem* », que l'on traduit généralement par l'obligation d'imiter Hashem. A ce titre, nous devons faire de nos paroles des paroles créatrices.

L'expression *na'assé adam*, « *faisons l'homme* », suggère que D. a consulté les anges pour décider de créer l'homme. C'est une parole qui se fait enseignement, à la fois enseignement de *'anavah* (modestie) et de *derekh erets* (conduite des relations humaines). Le pluriel est ambigu, il risque d'entraîner les gens à croire qu'il y a plusieurs *reshouyoth*, plusieurs autorités ה"ו. C'est dangereux. Mais pour apporter cet enseignement de *'anava* et de *derekh erets*, la Torah prend ce risque.

De manière générale, la parole doit exprimer *'anavah* et *derekh erets*. On doit parler modestement, et avec égard pour l'autre, en faisant exister l'autre.

C'est ce qui va déboucher sur la notion de *brith*, d'alliance qu'Hashem va proposer aux hommes. C'est quelque chose d'inouï : comment peut-on imaginer un partenariat entre D. et les hommes, comme s'ils traitaient d'égal à égal ?

**Dans un second temps**, la parole divine va s'adresser aux hommes : « *D. les bénit et leur dit : croissez et multipliez, remplissez la terre et conquérez-la.* » La parole devient prescriptive, c'est un programme pour l'homme et la femme. La Guemara (*Yevamoth* 65b) relève qu'il manque le *vav* du pluriel dans le mot *kivshouha* (« *conquérez-là* »), comme s'il fallait y voir une forme verbale au singulier. En effet, il n'est pas habituel que la femme participe à la conquête de la terre, la Guemara va conclure que l'obligation de *piria verivya* (de procréer) n'incombe également qu'à l'homme.

Ceci bouleverse l'idée que l'on peut se faire des *mitsvoth*. L'homme, pour accomplir la *mitsvah* de procréer, a besoin de la femme, qui elle n'a pas la



*mitsvah* ! Elle pourrait lui dire : c'est ton problème... De manière plus générale, personne ne peut accomplir à lui seul les 613 *mitsvoth* : certaines concernent spécifiquement les hommes ou les femmes, les Cohanim, les Leviim... C'est le Klal Israël tout entier qui doit accomplir les *mitsvoth*, mais chacun en est responsable individuellement.

Il y a ici d'abord une *berakhah*, une bénédiction, puis une prescription, un ordre. Les deux ne s'opposent pas. On pourrait même dire, à l'image de la première *mitsvah*, que toute *mitsvah* est aussi *berakhah*, qu'elle porte en elle un potentiel de *berakhah*.

L'homme est créé « à l'image de D. » Rashi explique<sup>2</sup> : *lehavin oulhaskil*, « doté de compréhension et d'intelligence ». Il se voit signifier un interdit, puis Hashem demande à Adam de nommer tous les animaux (alors qu'il est encore masculin et féminin à la fois). L'interdit est transgressé comme on le sait, mais malgré la faute, D. s'adresse encore à l'homme : *ayeka*, « où es-tu » ? Nous découvrons que la parole divine peut s'adresser à quelqu'un qui a fauté.

Auparavant, la première parole de l'homme au masculin vers Hashem était une parole de reconnaissance, la reconnaissance d'avoir une épouse (... זאת הפעם).

La première parole de l'homme au féminin était la réponse au serpent : 'Havah énonce imparfaitement l'interdit reçu avant la séparation de l'homme entre le masculin et le féminin. La parole humaine, qui constitue une barrière, est mise sur le même plan que la parole divine. D. a ordonné de ne pas manger du fruit de l'arbre, l'homme s'est donné une barrière en s'interdisant de toucher à l'arbre. Quand on met une barrière, pour qu'elle soit efficace, il faudrait justement ne pas dire que c'est une barrière ! Et c'est pourtant cela qui a fait trébucher 'Havah, il y a là une ambiguïté.

Cela ressemble à l'ambiguïté du *na'assé adam*, « faisons l'homme ». C'est une marque de *derekh erets* que le *gadol* (le grand) prenne conseil auprès du *katan* (le petit). Comme s'il lui demandait son avis. Mais bien évidemment, il est gênant de dire qu'il fait semblant... Tout doit se passer comme s'il demandait vraiment son avis. De même pour la *'anavah*, être modeste signifie que l'on doit se comporter comme si l'on était moins important qu'on ne l'est vraiment. Il faut cacher une partie des choses. Ici aussi, l'homme fait comme si toucher était interdit, mais ce n'est qu'une précaution. C'est ainsi que 'Havah a été prise au piège par le serpent. La parole de D. à Caïn est accusatrice puis encourageante. Il n'est pas question de se laisser abattre par la faute. On voit par la suite que Shmouel Hanavi adresse des remontrances très sévères aux Bnei Israël (« craignez D., il va vous punir ») et leur dit juste après : « n'ayez pas peur ». La Guemara *Sanhedrin* rapporte que David Hamelekh, s'il condamnait quelqu'un à payer, s'assurait que la personne en avait les moyens... sans quoi il payait de sa poche ! C'est l'association de *tsedek* et *tsedakah*.

Caïn reconnaît alors sa faute, nous le voyons faire un véritable *vidouy*. La parole humaine s'est donc exprimée jusqu'à présent dans les deux sens du mot

---

<sup>2</sup> Sur le mot *kidmoutenou*, « à notre ressemblance », dans le verset (Bereshith, I, 26) : « faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. »

« reconnaissance » : Adam qui remercie D. de lui avoir donné cette épouse, puis Caïn qui reconnaît avoir fauté.

**Noa'h ne parle pas à Hashem, mais Hashem lui parle.** Il lui dit qu'il devra prendre une exigence nouvelle par rapport à la langue qui sera parlée après le Déluge, ce sera *lashon nekia* (un langage propre). Hashem lui demande de prendre avec lui sept paires de chaque espèce d'animaux purs et deux paires de chaque espèce d'animaux qui ne sont pas purs<sup>3</sup>. Pourquoi cette périphrase ? Il aurait été plus simple de dire : deux paires de chaque espèce d'animaux impurs ! Le mot *tamé*, « impur », est utilisé à de nombreuses reprises dans la Torah, quand il s'agit d'enseigner des halakhoth. Mais comme il n'est pas nécessaire ici, ce mot n'est pas employé, ouvrant la voie à une définition de *lashon nekia*.

Après le Déluge intervient le *brith* qu'Hashem donne aux hommes, dont le signe sera l'arc-en-ciel. L'alliance entre Hashem d'un côté et les hommes de l'autre apparaît impensable. Elle n'est possible que si Hashem élève l'homme pour qu'il devienne un partenaire acceptable. On retrouve une telle démarche dans le domaine des halakhoth de *ribith*.

Le prêt à intérêt est interdit par la Torah. Reprendre plus que ce que l'on a donné au départ est appelé *neshekh*, une *morsure*. Mais comment faire si l'on veut prêter à quelqu'un pour qu'il fasse des affaires ? Il n'y a pas de raison qu'il fasse des affaires grâce au capital que lui apporte le prêteur sans que ce dernier ne soit rémunéré. On va alors conclure un partenariat d'affaires, avec une répartition des bénéfices entre les deux parties de sorte que le prêteur récupère l'équivalent des intérêts.

Qu'a-t-on gagné ? Seule la forme est différente ! Oui, mais la forme a son importance. Il est évident que si l'on prête pour que l'autre puisse manger, on ne peut récupérer plus. Mais si on lui prête pour qu'il fasse des affaires, on conclut un contrat d'association (*'iska*) entre partenaires.

Une élévation de l'homme est nécessaire pour qu'Hashem puisse conclure une alliance avec lui. Une élévation qui n'a rien à voir avec le *derekh erets*.

Puis vient **la première parole performative de l'homme**. Noa'h bénit Shem et maudit Kena'an. La *berakhah* vient multiplier, amplifier. La *klalah*<sup>4</sup> tire sa racine du mot *kal*, léger. Elle rend l'autre quantité négligeable.

**A la tour de Babel**, on observe une situation idéale : tous les hommes parlent la même langue. Mais c'est pour faire le mal. Bien plus tard, il y aura une unité pour faire la volonté d'Hashem, c'est ce que nous disons dans la *'amidah* de Rosh Hashanah et de Yom Kippour : ויעשו כולם אגודה אחת, « *et ils formeront tous un groupe unique.* »

L'injonction *lekh lekha* marque **une nouvelle étape, la parole devient promesse**. C'est à la fois un ordre et un conseil. On commence à voir ce qu'est une *mitsvah*. Plutôt qu'un ordre, c'est un conseil très appuyé.

---

<sup>3</sup> C'est-à-dire qui ne sont pas consommables. La seule créature qui peut contracter une impureté rituelle de son vivant est l'homme. Un animal, même non casher, est toujours rituellement pur.

<sup>4</sup> Dans ce passage de parashat Noa'h, c'est le mot *arour* qui est employé, mais la malédiction se dit également *klalah*.

Avraham est capable d'induire une conduite divine par ses actes. Il se bat de nuit pour sauver Loth, or il n'est pas habituel de combattre pendant la nuit, au point qu'il transforme la moitié d'une nuit en jour. Hashem dit qu'Il le fera également pour ses descendants, c'est de là que nous avons bénéficié de la nuit du Seder, lorsque nous sommes sortis d'Egypte à *'hatsoth* !

Induire une conduite divine par la parole est plus complexe. Avraham croit en Hashem lorsqu'il reçoit la promesse d'une descendance. Mais pour la promesse de la terre, c'est plus difficile, cette terre très exigeante vomit ses habitants quand ils ne conduisent pas convenablement. Avraham demande donc un signe : במה אדע כי אירשנה, « *comment saurai-je que j'en hériterai ?* », c'est-à-dire : par quel mérite vais-je hériter de la terre ?

Il reçoit un signe, mais une parole divine terrible l'accompagne : « *sache que ta descendance sera étrangère sur une terre qui n'est pas la sienne.* » C'est l'annonce de l'exil d'Egypte, qui constitue la déconstruction du travail des Avoth, suivie de l'annonce de la sortie d'Egypte, d'une nouvelle construction. Les exils ultérieurs, y compris celui où nous nous trouvons, sont la conséquence du fait que l'on est sorti d'Egypte prématurément.

Le roi de Sedom fait comme si c'était lui qui avait gagné la guerre, et propose à Avraham de partager : prends le butin et donne-moi les hommes. Avraham refuse : « je ne toucherai pas un fil ni un lacet de chaussure ». Il fabrique ainsi les *mitsvoth* de tsitsith (le fil d'azur) et des tefillin (les lanières). Avraham fabrique la *mitsvah* pour ses descendants, mais aussi pour lui-même, puisqu'il accomplissait toute la Torah avant même qu'elle ne soit donnée.

Les lanières ne servent pas juste à tenir les boîtiers, elles ont une importance par elles-mêmes. On voit qu'il y a des *halakhoth* précises concernant les lanières : elles doivent être noires, etc. Leur rôle n'est donc pas juste fonctionnel. Les tefillin sur la tête proclament la royauté d'Hashem. Avraham sait qu'Hashem lui a promis la richesse, mais ne veut pas que la promesse divine puisse être diminuée si le roi de Sedom dit un jour : j'ai enrichi Avraham. Tout le monde sait bien que le roi de Sedom a perdu la guerre, que tout appartient à Avraham. Mais ce dernier refuse de laisser la place à la moindre ambiguïté.

L'histoire de la parole s'enrichit aussi par l'absence de parole, de deux manières :

- L'absence de délation

Lorsque Dathan et Aviram dénoncent Moshé qui a tué l'Egyptien, celui-ci s'en va : s'il y a de la délation parmi les Bnei Israël, leur souffrance n'importe plus. A l'inverse, l'absence de délation vaut à Loth d'être sauvé de Sedom. Ce n'est pas parce qu'il a accueilli les deux anges qu'il est sauvé, mais parce qu'il n'a rien dit aux Egyptiens quand Avraham a fait passer Sarah pour sa sœur, alors qu'il aurait pu s'enrichir considérablement en dévoilant la vérité. Nous dirions pourtant que l'hospitalité est un acte plus grand ! A l'inverse, qui donc aurait dénoncé son oncle ? Les *ba'alé moussar* expliquent : le problème de Loth était par rapport à l'argent. Certes, offrir l'hospitalité à des inconnus au péril de sa vie est très méritoire, mais il avait vu faire Avraham dans ce domaine. Ne pas le dénoncer au prix d'une perte importante représentait pour Loth un acte plus grand.

Nous voyons bien plus tard que A'hav, roi idolâtre, fait des guerres et les gagne sans pertes humaines. L'intendant de A'hav, qui n'était autre que le prophète

‘Ovadhiah, cachait des prophètes, et personne ne les dénonçait. C’est par ce mérite que les guerres étaient gagnées, malgré l’idolâtrie ambiante !

• L’absence de prière

Lorsque Hagar conçoit Yishmaël, Sarah a littéralement agressé Avraham « Si tu avais prié pour avoir cet enfant avec moi, nous l’aurions eu ensemble ! » lui reproche-t-elle (voir Rashi sur Bereshith, XVI, 5 : המסי עליך, « *mon injure est sur toi !* »). Oubliant par là même que c’est elle qui a demandé à Avraham de prendre Hagar pour femme... A l’inverse, Yits’hak a demandé que sa descendance provienne de Rivkah exclusivement. Nous apprenons de Shmouel que celui qui peut prier pour quelqu’un et ne le fait pas est ‘hoté, il est fautif.

Le changement de nom et la milah ressemblent à un reformatage, avant la naissance de leur enfant. Ensuite, Avraham demande à D. : לו ישמעאל יהיה לפניך, « *puisse Yishmaël vivre devant Toi* » (c’est ce qui a donné la situation actuelle !).

צדיק גוזר והקדוש ברוך הוא מקיים : le tsadik décrète et Hakadosh Baroukh Hou accomplit ... De même pour le mot *shalom* que les anges ne peuvent pas entendre, sous peine de compromettre leur mission. La parole du tsadik a un impact indépendamment de sa propre intention. On le voit également avec ‘Hannah, qui souhaite que son fils Shmouel réside auprès d’Hashem ‘ad ‘olam, ce qui dans son esprit veut dire « *pour toujours* ». Mais le mot ‘olam correspond au nombre 50, on le voit à propos du *yovel*. ‘Hanna a amené Shmouel au prophète ‘Eli à l’âge de 2 ans... Et sa vie durera donc en tout et pour tout 52 ans !

Dans parashath Vayera, un silence prépare les paroles d’accueil aux anges. Puis Avraham intercède auprès d’Hashem pour sauver les gens de Sedom, qui ont pourtant tenté de le tuer ! Ils avaient capturé Loth, croyant tenir Avraham, et l’avaient mis en cage, suspendu entre ciel et terre (pour symboliser le fait que ses idées n’avaient pas leur place, ni sur terre ni au ciel<sup>5</sup>). S’apercevant de leur erreur, les habitants de Sedom se sont dit qu’Avraham finirait bien par venir pour tenter de sauver son neveu, et qu’alors ils pourraient le tuer.

Ce sont ces gens là qu’Avraham cherche à sauver ! Le mot *vayigash*<sup>6</sup> exprime trois choses : qu’il s’est préparé, qu’il a voulu apaiser D., et enfin qu’il a prié pour eux. On peut se demander pourquoi il a fait cela. Avraham craignait un ‘*hiloul Hashem* si des tsadikim mouraient en même temps que les resha’im de la ville. C’est quelque part injuste (même s’il y a une justification : les tsadikim n’ont pas réussi à infléchir les lois de la ville !). Le fait que tous périssent ensemble peut entraîner un ‘*hiloul Hashem*, d’où les paroles d’Avraham qui négocie véritablement avec D., sans finalement obtenir gain de cause.

Retenons que la parole divine est là pour nous enseigner comment nous devons parler. ■

---

<sup>5</sup> De même, la peine de *skilah*, où l’on pousse le condamné du haut d’un monticule, exprime qu’il est suspendu entre ciel et terre du fait de sa faute, qu’il n’a plus sa place.

<sup>6</sup> Bereshith, XVIII, 23 : « Avraham s’approcha (*vayigash*) et dit : détruirais-Tu le tsadik avec le rasha’ ? »

## « Les pierres »

Melaveh Malka du 17/11/2007 – מוצש"ק פרשת ויצא

לע"נ ינטל בת מנחם

La première occurrence du mot « pierre » dans la Torah correspond aux *avnei shoham*, que l'on traduit par agates. On les trouvait dans la région du premier fleuve parmi les quatre qui ont leur origine dans le Gan Eden. Ces pierres vont servir plus tard à graver les noms des *shevatim* pour qu'ils soient portés par Aharon, le Cohen Gadol, devant Hashem.

C'est en quelque sorte l'inverse des deuxièmes tables. Les hommes en ont fourni le support, et Hashem a gravé le contenu qui était sur les premières. Tandis qu'ici, Hashem donne les pierres (le support) et c'est l'homme qui va graver, pour que son nom soit présenté devant Hashem. Encore faut-il qu'il le mérite. Ainsi, Yossef a reçu un avertissement lorsqu'il a eu un problème avec Madame Putiphar : est-ce que tu veux que ton nom soit le seul parmi les tribus à ne pas figurer sur la pierre ? C'est grâce à cela qu'il a trouvé l'énergie de ne pas fauter.

La deuxième occurrence se situe à la construction de la tour de Babel. C'est une révolution technologique : pour la première fois, les hommes n'utilisent plus de matériaux naturels comme le bois ou la pierre, ils opèrent une transformation et obtiennent des briques, de la céramique, du ciment. Les hommes ont alors l'impression d'avoir fait mieux qu'Hashem, c'est pourquoi ils disent : *na'assé lanou shem*, nous allons nous faire un nom qui va remplacer celui d'Hashem, ! ק"ו  
Puis Ya'akov arrive à Beth El et se sert des pierres de l'endroit (*avnei hamakom*) comme support pour reposer sa tête. Le Midrash Hagadol enseigne que ce sont les pierres sur lesquelles a eu lieu la *'akedha*, sur lesquelles Avraham a posé Yits'hak. Ces pierres avaient donc déjà une histoire très riche. Elles étaient au nombre de douze, ou d'après une autre opinion, au nombre de trois.

Ya'akov s'est dit : si ces douze pierres s'unissent, se fondent en une seule, je saurai que c'est moi qui vais être *ma'amid*, qui vais donner naissance aux douze tribus. Ou d'après le deuxième avis : si ces trois pierres s'unissent, je saurai que de même qu'Hashem a lié Son Nom à Avraham et à Yits'hak, il va aussi unir Son Nom au mien.

Au matin, Ya'akov est tout étonné lorsqu'il s'aperçoit que les pierres n'en font plus qu'une. Mais c'est pourtant lui qui avant de s'endormir avait formulé ce souhait, il ne devrait pas être surpris que le signe espéré se réalise !

D'après le Midrash, Hashem lui dit : tu ne te rappelles pas ce que tu avais pensé, qu'il s'agissait pour toi d'un test. Par ta vie (*'hayékha*), de même que les pierres se sont unies en une seule, de même tes enfants seront unis, tous seront des *tsadikim*. Comme le dit le verset à propos de Yossef (Bereshith, XLIX, 24) : משם רעה אבן ישראל, « *de là il est devenu le berger, la pierre d'Israël* ». Even Israël, un des noms de Yaakov.

Les pierres se sont unies à l'issue d'une dispute. Elles ont servi à Avraham pour poser Yits'hak, et maintenant chacune veut que Ya'akov repose sur elle. Ya'akov va dresser cette pierre, il va en faire une *matseva*, une pierre levée. Par prophétie, il voit que ce sera la première pierre du *Beth Elokim*, de la maison de D.

Dans l'ordre, les *avnei shoham* sont *zikarôn* devant Hashem, puis viennent les tables de pierre (*lou'hoth avanim*) : les premières sont brisées, et nous avons gardé les secondes. Bien qu'Hashem les aient faites, on nous dit qu'elles sont en pierre par le mérite de Ya'akov. C'est pourquoi elles peuvent être détruites, ce qui nous a sauvés. De même pour le Beth Hamikdash, il n'est construit ni par David ni par Hashem, ce qui le rend destructible. Si les Bnei Israël ne sont pas à la hauteur, le Beth Hamikdash peut être détruit, sans quoi eux devraient être détruits.

C'est ce qui se passe avec les *lou'hoth*. Le Keli Yakar demande : comment Moshé Rabbenou a-t-il pu détruire le *ma'assé Elokim*, l'œuvre de D. ? En réalité, les lettres n'étaient pas gravées sur le support, elles le traversaient de part en part. Les lettres sont autonomes, elles existent indépendamment du support matériel. De même l'homme est indépendant de l'espace où il se trouve, et il constitue le lien entre les mondes, comme le suggèrent les 'Hakhamim en lisant le mot *even* (אבן) : *av ben* (אב בן), « père – fils ». La pierre symbolise donc le lien intergénérationnel qui est à la base de la construction du Klal Israël.

Par le biais des *lou'hoth*, la pierre est donc associée à la Loi Ecrite. Elle est également liée à la Loi Orale. En effet, il est dit dans Iyov (XIV, 19) : אבנים שחקו מים, « *l'eau use les pierres* », c'est ce verset qui a encouragé Rabbi 'Akiva à s'asseoir sur les bancs de l'école à l'âge de quarante ans, puis à persévérer dans l'étude. Il s'est dit : si l'eau peut trouer la pierre, la Torah peut me pénétrer moi aussi. Et l'on sait que Rabbi 'Akiva a été le maillon indispensable de la transmission de la Loi Orale.

Nous lisons également dans Tehilim (chapitre CII, verset 15) : כי רצו עבדיך את אבניה, « *car tes serviteurs chérissent ses pierres.* » L'amour des Bnei Israël s'étend jusqu'aux pierres, jusqu'à la poussière de Yeroushalayim.

Nous avons eu les *lou'hoth* par le mérite de Ya'akov Avinou, qui est appelé *even*. אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה, « *la pierre qu'avait dédaignée les bâtisseurs est devenue la pierre angulaire* ». Ce verset de Tehilim (CXVIII, 22) est lu dans le Hallel. Le Radak commente ainsi : Israël est appelé *even*, la pierre. Durant l'exil, les Bnei Israël sont méprisés par les rois (qui construisent). Mais viendra le jour où ils seront considérés comme la pierre angulaire de l'humanité, comme le fondement du monde !

La Guemara 'Erouvin 54a enseigne :

מ"ד לוחות אבן אם אדם משים עצמו את לחייו כאבן זו שאינה נמחית תלמודו מתקיים בידו ואם לאו  
אין תלמודו מתקיים בידו

« *Pourquoi est-il dit (Shemoth, XXXI, 18) : des tables de pierre<sup>7</sup> ? Si l'homme rend ses mâchoires comme la pierre qui ne s'use pas, son étude se maintient. Sinon, son étude ne se maintient pas.* »

La mâchoire doit être dure comme la pierre. C'est tout le problème de la manducation. On a beau être fatigué, il faut étudier en parlant. C'est tout le travail du manger dans la Torah.

La parashath Vayétsé est *setoumah*, d'un seul tenant. Elle ressemble justement à cette pierre unique.

Le Sefer Yetsira enseigne : les pierres, ce sont les lettres. De même que les pierres servent à construire des maisons, les lettres forment des mots avec lesquels le monde a été construit. Betsalel savait comment disposer les lettres pour former la structure du Beth Hamikdash.

Avraham Avinou lorsqu'il négocie la sépulture de Sarah se prosterne au plus bas devant les Bnei 'Heth, dont le nom évoque le mot *ta'hat*, « sous ». Il élève le lieu le plus bas du monde, là où Adam et 'Hava sont retournés à la poussière comme sanction après la faute<sup>8</sup>.

Ya'akov prend le minéral pour le dresser à l'endroit où sera construit plus tard le Beth Hamikdash.

Et Yits'hak ? Ya'akov ne peut être *even* que s'il y a un couple *av – ben*. Yits'hak invente la condition de *ben*. Avraham joue le rôle de *av*, Yits'hak invente la possibilité de jouer le rôle de *ben*. Il creuse ainsi les puits d'Avraham et leur donne un nouveau sens. Il est continuateur et inventeur à la fois.

Juste après, Yits'hak va jouer son rôle de patriarche, tandis qu'Avraham se remarie et devient le père d'une multitude de peuples. A ce moment-là, Yits'hak devient patriarche à son tour.

Ya'akov rêve qu'il voit une échelle ; elle symbolise le lien entre le monde ici-bas et le monde d'en-haut. Le Rokea'h fait remarquer que les anges ne volent pas, ils montent et descendent sur l'échelle. Et le Kedoushat Levi d'expliquer : l'homme est l'échelle. Ses actes dans le monde d'en bas ont des effets dans le monde d'en haut.

Rav 'Haïm de Volozhyn comprend ainsi le fameux enseignement dans le traité *Avoth* : דע מה למעלה ממך, « *sache ce qui est au-dessus de toi* » (chapitre II, Mishnah 1) de la manière suivante : *sache que ce qui est en haut (דע מה למעלה), cela vient de toi ! (ממך)*.

Ya'akov Avinou a donc pris cette pierre, qui est le résultat de la fusion des trois ou des douze pierres, selon les opinions, et l'a dressée verticalement, il en a fait une *matsevah*. C'est une façon de servir Hashem, lever une pierre brute et verser de l'huile dessus.

---

<sup>7</sup> « Il donna à Moshé, après avoir fini de parler avec lui au mont Sinaï, les deux tables de témoignage, des tables de pierre, écrites du doigt de D. » La Guemara se demande pourquoi il est précisé que les tables de témoignage étaient en pierre.

<sup>8</sup> D. dit en effet à Adam (Bereshith, chapitre III, verset 19) : כי עפר אתה ואל עפר תשוב, « *car tu es poussière et à la poussière tu retourneras.* »

Après le don de la Torah, Hashem se manifeste jusque dans les actions des hommes, pas uniquement dans la nature. On ne peut donc plus le servir par une *matsevah*, il faut construire un *mizbea'h* (un autel), empiler les pierres les unes au-dessus des autres (Rav Hirsch).

Malgré cela, la résidence d'Hashem n'est pas le Beth Hamikdash, ce sont nos maisons ; c'est l'homme lui-même. Hashem joue ce rôle d'être Elokim. Il faut accepter qu'Hashem puisse venir dans notre maison. Le Mikdash est l'endroit à partir duquel la *kedousah* va pouvoir se répandre dans l'habitat humain. Ou à l'envers : בלב כל אחד ואחד, *dans le cœur de tout un chacun*. S'il y a résidence divine dans le cœur de chacun, alors il y a présence divine au Beth Hamikdash. Mais si ce dernier n'est plus qu'une coquille vide parce qu'Hashem ne réside plus parmi nous, il est alors détruit, et il n'y a pas lieu de s'en étonner. La maison d'Hashem ne peut être détruite, mais comme conséquence de nos actes, ce n'était plus la maison d'Hashem !

Le verset dit : משם רעה אבן ישראל, « *de là il est devenu le berger, la pierre d'Israël.* »

On sait que אבן שתיה est la pierre de fondation. Ramban enseigne (dans le livre de Devarim) que Hakadosh Baroukh Hoi hait la *matsevah*. Mais pourtant, les Avoth ont servi Hashem ainsi ! C'est une question très importante. Ramban explique : du temps de Ya'akov Avinou, les autres peuples servaient leurs idoles avec des pierres levées. A ce moment là, il n'y avait pas encore l'interdit de ובחקתיהם לא תלכו (Vayikra, XVIII, 3). Dans la période de croissance, de formation du peuple juif, les Avoth avaient la force de naturaliser des éléments étrangers. Mais dans le fonctionnement standard, on ne sait plus le faire. Il était donc possible d'ériger une *matsevah* seulement à l'époque des Avoth.

Le Meshekh 'Hokhmah n'est pas d'accord. Selon lui, Ya'akov n'a pas construit d'autel précisément parce qu'il craignait que d'autres ne viennent y offrir des sacrifices idolâtres. Il a donc fait une *matsevah* qui ne présentait pas un tel risque. Il y a donc une discussion entre ces deux auteurs, qui ne sont pas des contemporains.

En tous cas, Hashem aimait cette façon de Le servir du temps des Avoth. La *matsevah* est une unité, il s'agit d'une pierre telle qu'elle est, un matériau brut. Tandis que le *mizbea'h* est une construction, il résulte d'une action humaine, empiler les pierres les unes sur les autres. Après les Avoth, nous sommes capables de construire, c'est un progrès que nous devons aux Avoth.

Nous voyons un autre usage de la *matsevah* lors de l'alliance que conclut Ya'akov avec Lavan, juste avant de le quitter<sup>9</sup>. Cette alliance est scellée par une *matsevah*, et peut-être aussi un monceau de pierres<sup>10</sup>. Qu'a-t-elle donc de particulier ? Lavan

---

<sup>9</sup> Cette alliance est très curieuse. Ya'akov doit s'engager à ne pas maltraiter ses épouses, avec lesquelles il est déjà marié depuis plusieurs années, à ne pas leur refuser l'épanouissement d'une vie de couple régulière. On ne comprend pas la teneur de cette alliance, ni ce qu'elle vient faire à ce moment-là.

<sup>10</sup> Il y a discussion pour savoir quelle est la fonction du *gal*, de l'amoncellement de pierres. Il semble qu'il servait de poteau indicateur, pour signaler l'existence de la *matsevah* symbolisant l'alliance entre Lavan et Ya'akov. D'après un autre avis, ces pierres étaient là pour servir de table, lorsque les protagonistes ont mangé ensemble face à la *matsevah*. Ce passage appelle une autre



et Ya'akov se disputent pour savoir en quelle langue sera nommée cette alliance (« le monceau du témoignage »). Lavan veut que ce soit en araméen (יגר שהדוּתא) et Ya'akov en *lashôn hakodesh* (גלעד). C'est Ya'akov qui l'emporte, Lavan l'appelle également גלעד à la fin.

Le nom de Lavan comprend les mêmes lettres que *levenah*, la brique. Ya'akov transforme la brique en pierre, il prend ce qu'il y a à prendre chez Lavan. Tout comme la génération de la tour de Babel a brûlé les briques pour en faire une pierre plus dure, Ya'akov a pris Leah et Ra'hel de chez Lavan.

Oui, Lavan est notre ancêtre, on l'oublie souvent. A chaque mariage, jusqu'à aujourd'hui, la *berakhah* pour la *kallah* est précisément celle que Lavan a formulée pour sa sœur Rivkah. On n'a pas trouvé mieux !

Ya'akov a pris chez Lavan cette capacité à devenir *even*. La *berakhah* à Yossef, מִשְׁם רְעָה אֲבִן יִשְׂרָאֵל, marque le fait que l'on recrée le couple *av – ben* par excellence. Ya'akov continue d'être *even*, il met en marche un processus avec Yossef. Même les enfants de Yossef sont vus par Ya'akov comme ses propres enfants. Il ne s'agit pas juste d'un grand-père qui dit à son fils : tes enfants sont comme les miens.

Seuls les enfants de Yossef descendent à la fois de Leah et de Ra'hel. En effet, Yossef (fils de Ra'hel) a épousé la fille de Dinah (elle-même fille de Leah).

Il y a entre Ya'akov et Yossef une relation *av – ben* où le *ben* se dédouble, Ephraïm et Menasheh devenant des *shevatim* à part entière. Jusqu'à présent, dans la relation *av – ben*, on connaissait « un donne un ». (Avraham – Yits'hak, Yits'hak – Ya'akov). Désormais, « un donne deux ».

La lettre *mem* de *matsevah* (מִצְבָּה) produit de la verticalité (יָצִיב).

La lettre *mem* de *mizbea'h* (מִזְבֵּחַ) produit le *zeva'h* (זָבַח).

Mais le *zeva'h* désigne plutôt le fait de tuer l'animal ; ensuite seulement on met la viande sur l'autel. En quoi le *mizbea'h* produit-il donc *zeva'h* ? L'animal a déjà été tué lorsqu'il est offert sur l'autel !

On peut répondre en disant que *zeva'h* veut dire repas. En quelque sorte un repas divin.

On peut aussi utiliser un autre enseignement. D. demande à Avraham d'approcher son enfant en *'olah*. Avraham a pensé qu'il fallait faire un *korban 'olah*, un sacrifice de *'olah* (on traduit par holocauste, une offrande entièrement brûlé sur l'autel). Mais pourquoi a-t-il mis Yits'hak sur l'autel pour lui faire la *she'hitah* ? Il fallait faire la *she'hitah* avant !

Environ un siècle plus tard, les pierres sur lesquelles Avraham a posé Yits'hak se sont dispersées. Ya'akov revient à cet endroit, les ramasse et s'endort dessus.

Le Netsiv explique : en réalité, lorsque l'on apporte un *korban*, on devrait procéder comme Avraham a voulu faire, c'est-à-dire faire la *she'hitah* sur le *mizbea'h*. Mais il y a une halakhah selon laquelle la peau d'un sacrifice revient au Cohen, elle lui est donnée pour son usage personnel (même s'il s'agit d'un *korban 'olah*). Or tout ce qui va sur le *mizbea'h* ne peut en redescendre, donc on doit procéder à la *she'hitah* avant de mettre l'animal sur l'autel, afin de retirer la peau

---

question : quels sont donc ces frères de Ya'akov dont parle le texte (Bereshith, XXXI, 46) ? Rashi explique qu'il s'agit de ses fils qui sont appelés frères, mais cela reste à expliquer.

à temps pour l'offrir au Cohen. Mais, poursuit le Netsiv, la peau humaine n'a pas le statut de peau, elle est assimilée à de la chair. C'est pour cela qu'Avraham a posé Yits'hak encore vivant sur l'autel. Le *mizbea'h* fabrique donc bien le *zeva'h*. C'est dessus qu'on fabrique la viande, on retrouve donc l'étymologie.

Comme on l'a vu, la *matsevah* est adaptée à la période de croissance, de formation du Klal Israël. C'est une forme de service divin que nous pourrions qualifier de « naturelle ». Tandis que le *mizbea'h* prend le relais en fonctionnement normal, il résulte d'une action humaine. On retrouve là le couple *zeri'a* / *binyan* (ensemencement / construction) qu'utilise Rav Wolbe pour décrire le développement de l'homme. Cette idée se vérifie aussi à l'échelle du peuple tout entier : la *matsevah* était seulement adéquate pour la période de formation ; à partir du don de la Torah, Hakadosh Baroukh Hou repousse la *matsevah*. On ne peut plus Le servir ainsi.

On dit de Ra'hel et de Leah qu'elles ont construit le Klal Israël. Est-ce que seules des femmes qui sont construites (comme 'Havah a été construite à partir d'Adam) peuvent construire à leur tour ? Ou bien est-ce que des Avoth aussi peuvent construire ? ■

## « L'obscurité »

Melaveh Malka du 15/12/2007 – מוצש"ק פרשת ויגש –

A l'époque du Second Temple, on faisait trois jours de jeûne les 8, 9 et 10 teveth, appelés שלשת ימי אפילה, « les trois jours d'obscurité ». Ces trois jours ont été fixés pour trois raisons différentes :

- Le 8 teveth marque la fin du תרגום השבעים, la traduction en grec de la Torah (la Septante).
- Le 9 teveth est l'anniversaire de la mort de 'Ezra Hasofer, 'Ezra le scribe, qui a guidé le peuple juif après le retour de l'exil de Babylone.
- Le 10 teveth correspond au début du siège de Jérusalem par les Babyloniens, qui a débouché sur la destruction du Premier Temple ; seul ce jour de jeûne est resté pour nous.

Au-delà de la proximité des dates, si les 'Hakhamim ont mis ces jours ensemble, c'est qu'il y a un lien entre les trois événements qu'ils rappellent.

Avant de l'analyser, nous allons nous intéresser à la notion de חשך ('*hoshekh*), d'obscurité. On en trouve trois grandes occurrences dans la Torah :

- A la création du monde, on va y revenir plus en détail.
- Lors des מכות, les plaies d'Egypte, les ténèbres constituent la neuvième plaie ; l'expression employée est d'abord ויהי חשך, « qu'il y ait des ténèbres », puis וימש חשך (Shemoth, X, 21). Selon certains commentateurs, le verbe וימש est à rapprocher de la racine משש qui veut dire toucher, cela signifie que ces ténèbres avaient une consistance, elles étaient littéralement palpables, donc paralysantes. On était comme englué dans ces ténèbres au point ne pouvoir bouger, en plus du fait que l'on ne voyait pas où aller !

Le Gaon de Vilna explique autrement, à partir du radical מוש, qui veut dire bouger. La Torah fait ainsi l'éloge de Yehoshou'ah, qui ne bougeait pas de la tente pour recevoir l'enseignement de Moshé Rabbenou : לא ימיש מתוך האהל : (Shemoth, XXXIII, 11). D'après le Gaon, cela vient nous apprendre que les ténèbres ont bouché la lumière. Contrairement aux lois de la nature fixées par D., selon lesquelles un peu de lumière repousse l'obscurité, en Egypte il y a eu une modification : la lumière ne parvenait pas à percer les ténèbres !

- Dans le livre de Devarim se trouve une occurrence peut-être accessoire par rapport aux précédentes (chapitre IV, verset 11) : וההר בער באש עד לב השמים חשך : ענן וערפל. Moshé relate aux enfants d'Israël que lors du don de la Torah, le mont Sinaï était dans le feu, ténèbres, nuées, et une forme de brouillard. Le

Netsiv commente que les Bnei Israël ne connaissaient quasiment par leur corps, et se sont précipités vers la montagne, au risque d'être brûlés !

Dans le premier verset de la Torah, nous voyons que la terre est secondaire par rapport au ciel :

בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, « *au commencement D. créa les cieux et la terre.* » La terre est rattachée à שמים, au ciel. Ensuite la terre se sépare de sa source, elle devient autonome. Le deuxième verset parle de la terre indépendamment du ciel : והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, « *la terre était tohou et vohou, et l'obscurité était sur l'abîme (...)* »

Mais cette autonomie va de pair avec une baisse de niveau, qui s'exprime par quatre royaumes occultant la royauté divine (les royaumes sont désignés par les quatre mots *tohou, vohou, obscurité, abîme*, comme on va le voir). Ces royaumes réalisent en fait la séparation de la création par rapport au Créateur, ils changent le monde.

Lorsque la terre était connectée à שמים, le monde était dans un état de טוב (bien ou bon). C'est la dimension qu'exprime le nombre 7, c'est précisément le nombre de mots du premier verset de la Torah. Dès le deuxième verset, on n'est plus dans le טוב, on est dans le 4, le monde est séparé de sa source.

Dans la Guemara, Resh Lakish va mettre en évidence ces différentes formes de royauté par rapport à Hashem.

Le Maharal explique : on dit que le monde a été créé avec la lettre *hé*, elle correspond à un *daleth* avec un point. Le *daleth* a pour valeur numérique 4, ce sont les quatre directions dans le plan qui divergent du point central représentant l'unité.

Lorsque les quatre royaumes sont reliés au centre, le monde est dans un état où il reconnaît le Un, où il reconnaît Hashem. A ce moment-là, les éléments qui sont à l'œuvre existent de manière positive. Mais s'ils se séparent de l'Unité et veulent exister par eux-mêmes, indépendamment d'Hashem, ces royaumes occultent la royauté divine. Ils représentent alors pour le peuple d'Hashem des exils.

Selon l'enseignement du Gaon au nom du Ramban, *'hoshekh* n'est pas juste une absence de lumière. Comme le dit le verset connu de Yesha'yahou (XLV, 7) : יוצר חשך ובורא אור (yotser or ouvoré *'hoshekh*), « *Il forme la lumière et crée l'obscurité.* » L'obscurité est donc une création, tout comme la lumière. Mais les verbes utilisés sont différents : la lumière est présentée comme dotée d'une forme, tandis l'obscurité est informe, il n'y a pas de forme qui la limiterait. Elle peut se propager partout, sauf là où il y a de la lumière. De même que l'air est partout, sauf là où il y a des corps qui occupent l'espace.

Le couple ténèbres / lumière renvoie donc au couple illimité / limité. La lumière a une forme, elle est limitée. Ceci a des conséquences sur différents plans. Le couple illimité / limité peut s'entendre aussi au sein de *'hoshekh*. L'ombre d'un objet est limitée, mais il arrive qu'une ombre s'installe partout progressivement, comme lors d'un coucher de soleil.

Resh Lakish, au III<sup>ème</sup> siècle de notre ère, a donc interprété le deuxième verset de la Torah en termes de *galouyoth*, d'exils. La notion de *galouth* est appelée *'hoshekh*, elle est liée à la nuit comme on le voit dans le *brit ben habetarim*, l'alliance entre les morceaux. Avraham est envahi par une torpeur (*tardéma*), puis

voit une très grande obscurité (*'hashékha*). Rashi explique que cette obscurité désigne les souffrances de l'exil. Avraham Avinou fait l'expérience de l'angoisse liée à la nuit, en même temps que l'obscurité palpable de la *galout*.

De même dans Yesha'yahou (chapitre XXI, verset 11) : שמר מה מלילה שמר מה מליל : *Knesseth Israël* (l'assemblée d'Israël) demande au *Shomer Israël* (au gardien d'Israël) : jusqu'à quand va durer la nuit de la *galouth* ?

A l'inverse, la *gueoulah*, la délivrance, est rattachée au jour.

Comme on l'a vu, dans le deuxième verset de Bereshith, la terre est séparée de שמים.

Les quatre mots qui suivent (*tohou, vohou, 'hoshekh, tehom*) désignent les quatre exils :

- Bavel, qui a détruit le Premier Temple
- Les Mèdes et les Perses, c'est l'époque d'Esther et de Mordekhaï
- L'exil grec
- Et enfin l'exil de Rome / Edom, dans lequel nous nous trouvons encore.

Ces exils sont présentés comme la situation où se trouve la terre au moment de la création. C'est une négativité qui est le produit même de la création. En créant, Hashem sépare la création du Créateur (ce n'est plus en Lui), cela produit une imperfection dans le monde qui va se traduire par l'existence de quatre *galouyoth* pour le Klal Israël.

Le premier mot, *tohou*, désigne donc Bavel. Rashi explique : c'est la désolation, le vide. C'est-à-dire l'absence de référence, l'absence de sens. Et pour essayer d'imposer les choses, une volonté de puissance. Bavel, c'est la volonté de puissance, on le voit déjà dans l'épisode de la tour de Bavel, bien des générations auparavant. C'est la volonté d'imposer sa puissance même contre Hashem.

Les Mèdes et les Perses correspondent à *vohou*, c'est le chaos, la confusion. Ainsi, A'hashverosh est totalement irresponsable, il change sans arrêt d'avis. Un jour il est ami avec Haman, le lendemain il lui en veut à mort. On prend des décisions dans la précipitation, et ensuite il faut corriger. Tel est le monde des Mèdes et des Perses.

Dans le verset, le mot *'hoshekh* fait référence à la Grèce. C'est un exil tout à fait différent des autres. Nous sommes sur la terre d'Israël, nous avons même le Beth Hamikdash. Les Grecs n'ont pas pris la terre, ils ne nous ont pas chassés, ils n'ont pas détruit le Beth Hamikdash. Mais sous couvert d'une raison présentée comme universelle, c'est un obscurantisme qui n'admet aucune façon de rechercher la vérité, autre que celle de la pensée grecque, ou de chercher ailleurs que dans les canons, les chemins expérimentés par les Grecs. Et pour cela, ils sont prêts à un génocide culturel.

Rome, c'est l'abîme, *tehom*. La destruction pour la destruction.

Le verset se termine : ורוח אלקים מרחפת על פני המים, « *et l'esprit de D. plane au-dessus des eaux* » : la séparation que constitue la création n'est donc pas entièrement négative, elle porte l'espoir d'un retour vers l'unité. C'est l'esprit du Mashia'h qui est déjà présent.

Nous avons vu qu'il y a deux sortes de *'hoshekh*, qui correspondent au couple illimité / limité. Pour la notion de paix, et par extension, de démocratie, on retrouve une telle distinction : il y a la paix comme suspension de toute menace, et

la paix comme processus asymptotique de compréhension illimitée de l'adversaire ; on n'a jamais fini de le comprendre. Les deux « paix » sont homonymes, mais pas du tout synonymes. De même pour *'hoshekh*, il y a l'ombre derrière un objet, mais aussi le *'hoshekh* essentiel, une sorte de matière noire manquante dans le monde.

La *galouth*, l'exil est appelé *'hoshekh*. Mais parmi les *galouyoth*, un exil porte le nom de *'hoshekh*, c'est la Grèce. La *galouth* par excellence, c'est la Grèce ! Plus que les autres exils, plus que celui de Rome. L'exil de Rome n'a toute sa gravité que quand il est la conséquence de l'exil grec. Rome est appelée מלכות הרשעה, le royaume mauvais, mais on désigne aussi la Grèce par cette expression.

Les Grecs « ont obscurci les yeux d'Israël par leurs décrets » (החשיכו עיניהם של (ישראל בגזרותיהם).

Si l'on regarde bien, les *gzeroth*, les décrets des Grecs, correspondent aux deux sortes de *'hoshekh*.

Il y a d'un côté l'interdiction de respecter le Shabbat, d'effectuer la Milah et de célébrer Rosh 'Hodesh, les Grecs ont ainsi dressé des obstacles pour nous empêcher d'accomplir certaines mitsvoth, ce qui est une façon de nier des valeurs fondamentales. Cette négation correspond au premier type de *'hoshekh* : l'ombre qui apparaît derrière un objet.

Et puis il y a une autre *gzera*, תיבעל לעגמון, que l'on pourrait appeler le « droit de cuissage ». Le gouverneur grec s'était arrogé le droit de violer toutes les *kalloth*, les jeunes femmes, au moment du mariage. Et dans cette *gzera* il y a deux aspects : la souffrance immédiate, le traumatisme, mais aussi quelque chose qui prend du temps à se manifester, à l'image de ce coucher de soleil qui s'installe progressivement.

Au-delà de la grossièreté, de la cruauté de ce comportement, pourquoi faisait-il cela ? Pour empêcher les Bnei Israël d'avoir des filiations claires, pour qu'ils ne puissent plus savoir d'où ils viennent. C'est une notion de *taharah*, au sens où l'on sait exactement qui on est, que les Grecs voulaient détruire. Ils cherchent à introduire un flou dans l'identité, et casser à terme le rapport parents / enfants. L'enfant ne sait plus si son père, c'est le gouverneur, ou bien si c'est le *'hatan*.

C'est un autre type de *'hoshekh* que l'empêchement de faire les mitsvoth.

L'obscurité a tendance à occuper tout l'espace, mais un peu de lumière peut repousser ce *'hoshekh*. Pas seulement à l'endroit où se trouve la lumière, mais tout autour également.

Shabbath organise le travail de la semaine, et lui donne son sens. C'est aussi ce qui organise le salaire, le *'olam habah*. Shabbat est *me'eyn 'olam habah*, « un avant-goût du monde à venir ». C'est une façon de dominer le travail, de ne pas devenir esclave de son travail. C'est tout le problème de la jouissance du monde (notion de *'oneg Shabbath*). Interdire le Shabbat, c'est donc désorganiser la société, essayer de casser la relation entre ce monde-ci et le monde à venir.

Interdire la Milah, c'est intervenir sur le corps de l'homme.

תיבעל לעגמון, c'est intervenir sur le corps de la femme.

Fixer Rosh 'Hodesh, c'est maîtriser le temps, le calendrier. Cela permet d'empêcher que le temps du maître ne s'impose complètement à l'esclave. C'est une façon de se libérer.

La Grèce a donc essayé de détruire tout cela. Que l'on puisse vivre, expérimenter une autre conception que la leur, était pour eux impossible. Concernant le travail, le temps, l'esclavage, le corps de l'homme et le corps de la femme, ainsi que les rapports parents / enfants, ils ont cherché à imposer leur système.

Dans un travail relativement récent de J. C. Milner ('Les penchants criminels de l'Europe démocratique'), on retrouve exactement le couple limité / illimité. Bien sûr, il n'a pas pris appui sur le Maharal ou le Gaon de Vilna, mais ce qu'il décrit est précisément ce dont il s'agit (sur la paix, la démocratie). Il a vu très juste sur ce qu'est un exil, et notamment sur l'exil d'Edom où nous sommes.

Par rapport au '*hoshekh* dans les dix plaies d'Égypte, c'est une plaie qui avait une fonction en plus de montrer la toute puissance d'Hashem. Une grande partie du peuple (les quatre cinquièmes) n'a pas voulu quitter l'Égypte. La proposition de sortir d'Égypte n'a été acceptée que par un cinquième du peuple !

Hashem n'a pas voulu que la majorité du peuple reste esclave en Égypte, ils ont donc été retirés de la circulation, si l'on peut dire : ils sont morts pendant la plaie des ténèbres. Le '*hoshekh* a servi à empêcher que ne soit visible le fait que les hommes ne suivent pas Hashem. Majoritairement, ils n'ont pas été capables de suivre Hashem, c'était trop difficile. Hashem propose, et les quatre cinquièmes du peuple disent non ! S'ils avaient survécu, il y aurait eu un gigantesque '*hiloul Hashem*, une profanation du Nom divin.

En plus de manifester la toute puissance d'Hashem, les plaies ont frappé les Égyptiens comme sanction pour avoir exagéré dans les souffrances infligées aux Bnei Israël. Certes, l'esclavage était prévu dans la prophétie annoncée à Avraham, mais les Égyptiens sont allés plus loin que la mesure. Par ailleurs, la plaie de '*hoshekh* a donc servi à éviter une profanation du Nom à la naissance du Klal Israël : la majorité ne veut pas naître, et ne naîtra pas.

Le Gaon enseigne : tout ce qui est, était et sera, est contenu dans le premier verset de la Torah, dans ces sept mots. En réalité, tout est contenu dans le premier mot, qui est composé de six lettres, avec en plus le point du *beth*. De même qu'il y a quatre directions cardinales dans le plan, il y a six directions dans l'espace : haut / bas, devant / derrière, droite / gauche. Ces directions sont reliées à un centre, à un point central qui n'est pas dévoilé (le point du *beth*).

Chaque mot du premier verset de la Torah représente un aspect de la complexité. Le point central est lui source de tout l'existant. Les six lettres et le point du mot *bereshith* font également allusion à cela.

*Bereshith* pointe vers toute la Torah, et c'est grâce à l'accomplissement de la Torah que l'on obtient le dévoilement du Créateur dans la création, ce qui lie à nouveau le monde à son Créateur.

Par définition, à la création du monde, ce qui est créé est séparé du Créateur. Le travail est de reconnecter le monde à Hashem, d'être capable de voir la main d'Hashem dans le monde, y compris dans les lois de la nature qu'Hashem a instituées.

La *galouth*, l'exil, est comparé à la nuit. Il obscurcit la marche des choses, crée de la confusion, c'est en cela que l'exil est relié aux pleurs, les *dema'oth* (de la même racine que *dimou'a*, qui veut dire mélange, confusion). '*Hazal* expliquent : celui

qui entend des pleurs se met à pleurer lui aussi, car il s'aperçoit que lui aussi est dans la nuit, il ne sait plus où il en est.

Face à l'obscurité de la nuit (*'hoshekh / laïlah*), il y a la lumière du matin (*or / boker*), qui symbolise la délivrance. Comme on le voit dans Vayikra (chapitre XIX, verset 20) : בקרת תהיה (voir l'explication de Rashi : le mot *bikoreth*, de la même racine que *boker*, suggère une clarification). Clarifier la réalité, sortir des doutes, c'est cela la *gueoulah*.

םם : « *ils n'ont pas changé leurs noms* » C'est, nous dit le Midrash, l'un des mérites qui ont permis aux Bnei Israël de sortir d'Égypte. Les *shevatim* et leurs enfants savaient ce qu'ils avaient à faire en Égypte. Le Sforno sur ואלה שמות explique que chacun était un איש, un homme au sens plein du terme, avec son nom qui dévoile sa forme initiale.

La Guemara *Berakhoth* 7b demande : d'où savons-nous que le nom de quelqu'un joue un rôle, détermine d'une certaine manière sa trajectoire ?

Rabbi Eliezer répond en citant le verset (Tehilim, XLVI, 9) : לכו חזו מפעלות ה' אשר : « allez regarder les œuvres d'Hashem, qui a mis la désolation sur la terre. »

אל תקרי שמות אלא שמות : « Ne lis pas *shamoth*, la désolation, mais *shemoth*, les noms. »

Le Peri Tsadik explique au nom du Shla : il ne s'agit pas d'une correction. Mais tu ne peux pas lire comme c'est écrit avant d'avoir lu comme je propose de lire.

En fait, il y a trois sortes de *gueoulah* (qui vont de pair avec trois sortes de *galouth*) : Yossef, Yehoudah, et les deux ensemble.

Yehoudah représente la capacité de reconnaître, elle est même inscrite dans son nom. C'est la *'anavah*, l'humilité, l'effacement de soi que l'on retrouve chez son descendant David. Cette *gueoulah* correspond à la libération d'un aspect de l'esclavage, celui de 'Essav, qui est empli d'orgueil : « moi et rien d'autre » (אני וראפסי עוד).

Yossef est lui caractérisé par la capacité de se limiter dans ses désirs, il s'oppose en cela à Yishmaël, dont on n'a pas encore parlé.

Yehoudah et Yossef ensemble s'opposent donc à l'association de 'Essav et de son beau-père (שעיר והחטו : 'Essav a en effet épousé la fille de Yishmaël).

La *taavah*, le désir sans limite, a conduit au Déluge. La *gaavah*, l'orgueil, a causé la dispersion après l'épisode de la tour de Babel.

Si l'on remonte plus haut, la faute d'Adam est liée au désir, tandis que le meurtre commis par Caïn résulte de l'orgueil (« il n'y a que moi qui aie le droit d'exister »).

Mais il y a encore une étape vers le haut : la racine des racines des fautes, c'est la faute de la Lune, qui a voulu se sentir indépendante du Soleil, à l'image de l'homme qui veut se sentir indépendant de son Créateur.

C'est le grand problème : accepter de se sentir dépendant d'Hashem. Accepter que c'est Hashem qui guide le monde, qu'on Lui doit tout. Il y a eu de nombreuses tentatives pour se libérer de cela. Les *galouyoth* constituent pour Israël une confrontation avec les tentatives institutionnalisées de refuser ce que l'on doit à Hashem. Les *galouyoth* sont quatre grandes tentations de se libérer d'Hashem.



Revenons à notre point de départ, les שלשת ימי אפילה, ces trois jours des 8, 9 et 10 teveth. Il y a bien entendu un lien entre eux.

La traduction des Septante a eu lieu juste avant les événements de 'Hanoukah. Un certain Ptolémée (connu sous le nom de Talmaï), a ordonné aux 'Hakhamim de traduire la Torah, en les mettant à l'isolement. Il voulait avoir la Torah dans la bibliothèque d'Alexandrie. La Guemara dans le traité *Meguilah* dit que les 'Hakhamim ont tous produit la même traduction, de manière miraculeuse. Ils ont même traduit certains passages autrement que la tradition, quand il y avait des risques que Ptolémée ne puisse pas le supporter. Par exemple sa femme s'appelait *arnevet*, « lièvre », et donc dans l'énumération des animaux impurs, les 'Hakhamim ont évité de traduire ainsi... sans s'être concertés !

Les Juifs d'Alexandrie ont reçu cette traduction en fanfare : la Torah fait enfin partie du patrimoine universel ! Mais les 'Hakhamim ont décrété un jour de jeûne. Ils ont compris que cette traduction allait être l'ouverture par laquelle la culture grecque pourrait accéder à la vie juive et à la pensée juive, ce qui jusqu'à alors était impossible. A partir de ce moment-là, il y a eu des discussions entre les goyim et les Bnei Israël, et des tentatives de récupération de la pensée juive par les goyim (comme Pharaon l'avait fait).

Cette connexion a mis le mode de vie juif en danger, et conduit à un éclatement de la société juive en deux parts inégales : une grande majorité prônant l'assimilation à la culture grecque (les *mityavenim*), et une poignée d'irréductibles, presque une famille (les *'hashmonaïm*) qui sont restés loyaux envers la tradition. Une guerre civile a éclaté et s'est soldée par la victoire des *'hashmonaïm*, mais c'est à se demander si c'était une vraie victoire. Ramban en tous cas considère qu'il s'agit d'un désastre. Pas la victoire elle-même, mais ses conséquences.

Tout est donc parti de la Septante, qui au départ apparaissait comme un échange amical, même positif, mais a dégénéré naturellement et inévitablement en une guerre à mort : la culture dominante a voulu s'imposer aux sujets juifs, c'est une constante dans l'histoire.

Le 9 teveth est le jour de la mort de 'Ezra Hasofer, qui a conduit un renouveau considérable de la Torah. Soixante-dix ans après la destruction du Beth Hamikdash, les Juifs exilés à Babylone ne savent même plus lire ; ils ne connaissent plus rien de la Torah. 'Ezra et Né'hémiah ont tout reconstruit, à commencer par l'enseignement de la Torah. Ils ont mis en place les structures qui ont renforcé la Torah et lui ont permis de résister aux vicissitudes du temps, jusqu'à nos jours : l'institution de la lecture hebdomadaire de la Torah en public, le texte de la prière... A leur initiative a été constitué un groupe de 120 *talmidei 'hakhamim*, les hommes de la Grande Assemblée (אנשי כנסת הגדולה), qui ont organisé l'étude, les prières, les fêtes ... telles que nous les connaissons depuis 2 500 ans.

'Ezra a également restauré le fait de dire dans la 'amidah והנורא הגדול הגיבור. Quand le Beth Hamikdash a été détruit, Yirmiyahou et les gens de son époque ne parvenaient plus à dire que D. est grand, fort et redoutable. Le Beth Hamikdash est détruit, le peuple juif est en exil, des chacals se promènent sur l'aire du Temple... Où est donc la grandeur de D. ? Ils savaient que D. est grand, mais ils

ont arrêté de le dire. On ne peut pas dire une chose que l'on ne voit absolument pas.

'Ezra est venu et a dit : il faut lire autrement. Le peuple juif est un agneau au milieu de 70 loups, et ceux-ci ne peuvent pas le manger. Là se trouve la toute-puissance de D. ! Une autre image est donnée : l'oiseau se trouve sans défense dans la main du chasseur, mais le chasseur ne peut pas fermer la main pour le tuer... C'est cela, la *guevourah* d'Hashem. Il ne s'agit pas d'une puissance militaire ou économique. Les loups mangent les agneaux, mais de manière incompréhensible, cet agneau qui n'a pas de protection tient toujours, malgré ses blessures.

C'est très significatif par rapport à 'Ezra. La Guemara dit que si Moshé ne nous avait pas donné la Torah, c'est 'Ezra qui nous l'aurait donnée. Et de fait, il nous l'a donnée ! 'Ezra recommence tout à zéro, il leur enseigne la Torah en araméen puisqu'ils ne comprennent plus le *lashôn hakodesh*.

Tout ce que nous avons aujourd'hui, c'est grâce à 'Ezra. Bien sûr, il y a eu d'autres artisans de notre survie spirituelle, notamment Rabbi Yo'hanan Ben Zakaï après la destruction du Deuxième Temple. Nous voyons ici que la Torah nous est effectivement redonnée chaque année. Nous avons besoin de Maîtres exceptionnels pour que la Torah puisse se transmettre à chaque génération. Il y a parfois des situations où l'on ne sait plus rien, et Hashem fait malgré tout en sorte que les choses se refont. On a pu le voir dans la période récente avec la renaissance des yeshivoth.

Pour avoir une idée de l'estime dans laquelle les 'Hakhamim tenaient 'Ezra, il faut les écouter parler de ses descendants vingt générations après lui. Dans la Guemara *Mena'hoth* 53a, il est fait mention de Rabbi 'Ezra, petit-fils de Rabbi Avtoulas, dixième génération après Rabbi Elazar Ben 'Azaria, lui-même dixième génération après 'Ezra Hasofer : il est là, et il faut le recevoir ... Vingt générations après, on remonte jusqu'à 'Ezra.

La fin de la période de 'Ezra correspond au début de l'hellénisme. Nul doute que sans son action et les structures qu'il a mises en place, le peuple juif n'aurait pas eu la force de résister à la confrontation avec les Grecs. Ce n'est donc pas une coïncidence si le jour anniversaire de la mort de 'Ezra précède immédiatement le jour anniversaire de l'achèvement de la Septante.

Le verset dit dans Yesha'yahou (XXIX, 14) :

לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתתר  
« C'est pourquoi Je frapperai encore ce peuple, miracles sur miracles, et la sagesse de ses sages se perdra, et l'intelligence de ses savants disparaîtra. »

La sagesse, la compréhension des 'Hakhamim, ne leur permettra pas de résister. Pourquoi ? Parce que le tsadik disparaît, et que personne n'y prête attention. Les hommes généreux disparaissent, et personne ne comprend que c'est à cause de la conduite des Bnéi Israël.

Le peuple juif a perdu ses Sages par ses fautes. De même, 'Ezra meurt de par la faillite de sa génération. Sa disparition provoque une chute, un vide spirituel, qui ouvre la voie à la traduction de la Torah en grec bien des années plus tard.

Mais en réalité, la mort de 'Ezra et la dégradation de notre sagesse découlent de la destruction du Beth Hamikdash, qui est scellée avec le début du siècle de

Jérusalem le 10 teveth. Tout est déjà perdu à ce moment-là, les mots terribles du prophète Ye'hezkel ne laissent aucun doute (chapitre XXIV, verset 2) :

בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלים

« *Fils de l'homme, écris pour toi le nom de ce jour, l'essence de ce jour, où le roi de Bavel s'est approché de Jérusalem.* »

C'est le 'hoshekh, une situation où les Bnei Israël ont perdu leurs repères, se conduisent comme les autres.

Il n'est pas possible de vivre avec des valeurs qui nous sont étrangères sans que les conséquences ne soient terribles. ■



## « La shirah »

Melaveh Malka du 19/01/2008 – מוצש"ק פרשת בשלה

Les Bnei Israël sont sortis d’Egypte, ce n’était encore que la sortie de l’esclavage, de l’espace égyptien. Devant la mer, ils sont encore dans l’espace militaire égyptien. Il reste un long travail jusqu’au Sinaï, pour sortir de l’espace spirituel égyptien. Mais dès le passage de la mer, un nouveau monde émerge.

Hashem dit à Moshé Rabbenou : דבר אל בני ישראל ויסעו. « *Parle aux enfants d’Israël, et qu’ils avancent* » (Shemoth, XIV, 15).

Rashi explique : ce n’est pas le moment de prier. C’est étonnant, quel est donc le moment de prier, si ce n’est pas dans ce moment-là ? Mais ici, il ne s’agit pas d’un problème humain. Prier signifie que l’homme se confronte au problème, mais Hashem dit : עלי, c’est Mon problème. J’ai commencé à les faire sortir d’Egypte, Je dois maintenant poursuivre (voir Rashi sur les mots מה תצעק אלי).

L’attitude qui est demandée aux Bnei Israël est une attitude de *bita’hon*, une forme de sérénité. Il s’agit de comprendre que l’on est entièrement entre les mains d’Hashem, trouver une issue n’est plus notre problème.

Au verset précédent, Moshé Rabbenou avait dit au peuple : ה' ילחם לכם ואתם תהרשון, « *Hashem combattra pour vous, et vous, taisez-vous !* »

Moshé demande au peuple d’arrêter de prier, mais lui a cru qu’il devait continuer, seul. C’est à ce moment-là qu’Hashem lui dit : מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו : « *pourquoi cries-tu vers moi ? Parle aux enfants d’Israël, et qu’ils avancent.* » La prière n’est pas de mise, même pour toi !

Le Gaon de Vilna enseigne que le *bita’hon* s’exprime dans trois situations :

- בעת צרה (*be’et tsarah*), dans l’étroitesse, quand on croit que tout est perdu, s’abandonner totalement à Hashem.
- Quand vient le moment de la délivrance, vouloir être sauvé uniquement par Hashem, et non par un intermédiaire.
- Quand on est sauvé, chanter pour Hashem, ne pas oublier ce salut, et rendre cet événement mémorable.

אז הוא הבטחון בשלמות, « *alors le bita’hon est complet* », dit le Gaon.

Les Bnei Israël n’en étaient pas là. La sortie d’Egypte, la traversée de la Mer Rouge étaient encore des temps d’apprentissage. שירת הים (*shirat hayam*, le chant entonné après le passage de la mer) était un exercice pour le troisième point.

De manière générale, la *shirah* marque la clôture de toute l'histoire, car elle est la condition pour l'apparition du Mashia'h. Au quotidien, toute tâche que l'on termine, même partiellement, est conclue par une *shirah*. Par exemple le Hallel à la fin du seder, qui renvoie au Hallel entonné à la sortie d'Egypte, alors même que l'on est encore dans l'espace militaire égyptien.

Le combat de Ya'akov avec l'ange de 'Essav est en réalité un combat contre le *malakh hamaveth* ou encore le *satan*. Sa fonction dans l'histoire est d'essayer de faire chuter Israël. La lutte ultime a déjà eu lieu, Ya'akov sort vainqueur, et l'ange lui dit : laisse-moi partir, je dois dire *shirah*. Mais pourquoi juste à ce moment-là ? !

L'ange doit dire *shirah* précisément parce que sa mission est terminée. Il devait essayer de faire tomber Israël, il y a mis toutes ses forces et a échoué. Ultimement, il n'y parviendra pas : Ya'akov / Israël a tenu le choc. Pour lui, dire *shirah*, c'est en quelque sorte aller faire un rapport sur sa mission. C'est cela la gloire d'Hashem : qu'il n'ait pu mener à bien sa mission !

On peut mentionner un deuxième exemple, celui du roi 'Hizkiahou (Ezechias). Quand David Hamelekh gagnait les guerres, même si cela résultait de sa stratégie, il en attribuait la réussite exclusivement à Hashem. C'est en cela qu'il était Melekh Hamashia'h.

Les rois suivants ont dit qu'ils n'étaient pas à ce niveau, ils ont prié pour gagner les guerres d'une manière qui rendrait évidente que c'était grâce à Hashem, et non grâce à leur action. Ainsi, 'Hizkiahou a demandé à remporter la victoire dans son sommeil, et c'est ce qui s'est passé. Mais malgré cela, il n'a pas pu proclamer de *shirah*. Ce n'est pas le texte ou la musique qui font une *shirah*, mais la conscience de l'homme qu'il ne peut pas s'en sortir seul.

Que s'est-il donc passé ?

'Hizkiahou s'est dit qu'une victoire tellement incroyable n'avait été possible que par un mérite particulier du peuple. Le seul mérite assez grand pour expliquer un tel miracle, c'est l'étude de la Torah. On a vérifié et effectivement, du Sud au Nord, tous les enfants connaissaient parfaitement la Torah. Mais 'Hizkiahou a fait un pas de plus : il s'est dit que le niveau atteint dans l'étude était la conséquence de son propre effort. En effet, il avait planté une épée en terre devant le Beth Hamikdash et proclamé : quiconque n'étudiera pas sera passé au fil de l'épée ! Malgré toute cette mise en scène, il n'a donc pas réussi à faire monter en lui la reconnaissance que tout vient d'Hashem.

La *shirah* est une proclamation de la grandeur d'Hashem. Elle n'est pas juste en paroles et musique, cela peut être la lecture d'un récit. C'est le cas par exemple de la Meguilah à Pourim, qui est une forme de *shirah* (la Meguilah joue le rôle du Hallel). Ou encore l'allumage des *neroth* de 'Hanoukah, qui vient exprimer la reconnaissance par rapport à une situation désespérée dont nous ne pouvions sortir seuls.

On peut se demander :

- qui chante ?
- pour qui l'on chante ?
- de quoi parle-t-on ?
- pour qui le chant doit-il être audible ?

Qui chante ? C'est la tribu de Levi, Moshé Rabbenou, David Hamelekh. Ce sont donc soit des rois, soit la tribu de Levi, qui est spécifiquement destinée au chant. Donc la *shirah* n'est pas le fait de tout le monde.

Pour qui l'on chante ? Pour Hashem.

De quoi parle-t-on ? De Hashem.

Qui en sont les témoins ? On chante devant Hashem, ou alors on prend à témoin le ciel et la terre (comme dans la *shirah* de Haazinou).

Le chant devient un livre. La compréhension du chant après qu'il est devenu un livre est une manière de le faire chanter éternellement. Cela donne un chant nouveau en réalité, qui n'a rien à voir avec la voix célébrant les hauts faits des hommes.

Le chant est une voix qui surgit, et qui ne ressemble à aucune autre. La voix s'est faite livre. Puis c'est le livre qui devient chant. On chante le livre, on le commente, on l'interprète. Même les chants de David sont devenus un livre.

Chez nous, on ne chante pas grand-chose d'autre. Des *kinoth*, des *piyoutim*... Mais on ne sait pas très bien comment il faut appréhender les chants de Rabbi Yehoudah Halevi, par exemple, qui ne sont pas directement des *piyoutim*.

Il s'agit d'arriver à un chant nouveau en l'étudiant comme un livre, comme on étudie nos *sefarim*.

Dix chants sont répertoriés dans la Mekhilta :

- le *Hallel* dit en Egypte ;
- *shirat hayam* ;
- la *shirah* du *beer* ;
- la *shirah* de Moshé (parashath Haazinou) ;
- la *shirah* de Yehoshou'ah ;
- une *shirah* de Devorah (qui est la haftarah de cette semaine) ;
- une *shirah* particulière de David ;
- la *shirah* de Shlomoh (הנוכת הבית לדוד) qu'il s'est trouvé en quelque sorte obligé de dire à l'achèvement du Beth Hamikdash : il s'est aperçu que la largeur du *arôn* était exactement celle des portes du Beth Hamikdash, et qu'il ne pouvait pas le faire entrer à l'intérieur ; il a dû avoir recours à David, bien qu'il ait voulu au départ passer son père sous silence ;
- la *shirah* du roi Yehoshafat ;
- après ces neuf *shiroth*, au féminin, vient un *shir*, au masculin : '*Hazal* enseignent que les *shiroth* viennent après qu'on ait été sauvé, mais qu'elles sont grosses du *sh'iboud* ultérieur, elles portent en elles les problèmes à venir (d'où le féminin) ; tandis que le dernier chant avant la libération définitive sera un *shir*, au masculin, il marquera la fin de l'histoire.

On veut que le chant soit nouveau, il le devient vraiment avec le dixième. C'est un *shir* '*hadash*, au masculin, l'aboutissement des autres.

La *shirah* a pour but de ne pas oublier que l'on a été sauvé, elle doit rendre mémorable ce qu'elle chante, comme l'enseigne le Gaon. Chaque *shirah* est un *zekher*, un souvenir, pas un *zakhar*. Le mémorable fabrique du réellement nouveau.

Il y a dix chants, mais il y a encore la Torah, qui est elle aussi *shir*. La Torah s'appelle elle-même *shir*, ainsi est énoncée l'obligation d'écrire un Sefer Torah

(Devarim, XXXI, 19) : ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, « et maintenant écrivez pour vous cette *shirah*. »

C'est une *shirah* particulière, car celui chante cette *shirah*, c'est Hashem. On peut dire qu'elle recèle un savoir et en même temps qu'elle transmet un cadre, un mode de vie.

Les Leviim sont les spécialistes du *shir*, ils comprenaient deux groupes : les *sho'arim* (שוערים) chargés d'ouvrir et de fermer les portes du Beth Hamikdash, et les *meshorerim* (משוררים) qui chantaient. Il s'agit de deux tâches différentes, si un Levi préposé à une tâche accomplissait l'autre, il était '*hayav mitah* : il avait failli à sa mission. Ce sont deux démarches parallèles. Les uns ouvrent et ferment l'accès de l'homme au divin par ses actes, c'est la symbolique des portes. Les autres ouvrent et ferment l'accès par la bouche de l'homme à la parole divine, ce sont les chants. Dans les deux cas, le travail est d'ouvrir et de fermer.

*Lehavdil*, la première phrase de la culture européenne, dans l'Iliade, est une demande de chant : on demande à la déesse de chanter la colère d'Achille.

La *shirah* consiste à ouvrir la bouche pour que quelque chose se manifeste. Dans le cas de *shirat hayam*, c'est la reconnaissance envers Hashem, avec ce que cela demande de travail. Les Bnei Israël ont la reconnaissance dans leur nom (*Yehoudi* vient de Yehoudah, qui correspond à la reconnaissance dans les deux sens du terme).

Pour le mot *shir*, Rav Hirsch propose une étymologie étonnante. Il renvoie au verset de Bereshith sur l'ivresse de Noa'h, et rapproche les trois mots :

- שיר, *shir* (chant)
- שכר, *shekhar* (ivresse)
- שקר, *sheker* (mensonge)

Un tel rapprochement n'est pas classique, car il se base sur la première et la dernière lettre de chaque mot. *Shir* semble pointer sur une inspiration qui va se dire en paroles. Une inspiration que l'on peut mettre en rapport avec le délire éthylique. ובכנס יין יצא סוד, l'ivresse va libérer le secret, la dimension intérieure (le cas échéant, la dimension intérieure de la Torah).

A l'inverse, *sheker*, le mensonge, est complètement extérieur.

Qu'est-ce qui va déclencher cette inspiration ? Cela peut être l'ivresse, mais aussi le mensonge. Dès le commencement, le langage a l'air d'avoir une obsession : dire autre chose que ce qui se passe. Ainsi, le Déluge est une sanction, mais on va dire qu'il s'agit d'un phénomène régulier, toutes les X années. C'est un mensonge qui cache la vérité.

L'histoire telle qu'elle est racontée, chantée, diverge de la vérité. Quand on chante les hauts-faits des gens, il y a une différence entre la vérité et l'histoire, car on veut fabriquer une mémoire qui va permettre de construire un futur. Mais quand le sujet c'est Hashem, quand la *shirah* parle d'Hashem, il n'y a pas à travestir la vérité pour construire un futur, puisque c'est Hashem qui donne la possibilité d'un futur !

Pour certains, le déclenchement est un étonnement. Yitro entend ce qui s'est passé, et vient au sein du Klal Israël.

Parfois, c'est un malaise. On va inventer des règles, des lois, pour ne pas regarder ce qui met mal à l'aise. C'est une forme d'anesthésie.



Pour les Bnei Israël, comme on l'a dit, la *shirah* exprime la reconnaissance, et le sujet est Hashem. Nous avons été sauvés d'une situation de laquelle nous ne pouvions pas sortir seuls.

Moshé commence à chanter, il a une puissance qui lui permet de commencer les choses. La *shirah* est une ouverture vers la grande *shirah*, la *Shirah* d'Hashem au Sinaï. Pour qu'Hashem fasse les choses, Il demande à Ses associés, les hommes, de faire les choses à leur échelle, et leur en donne les moyens. *Shirat hayam* est le passage obligé pour recevoir la Torah, qui est la *Shirah* d'Hashem.

Le Midrash So'her Tov compare effectivement Moshé Rabbenou à David Hamelekh, la Torah aux Tehilim. Comme l'enseignait Rav Moshé *zikhrono livrakhah*, le sefer de Tehilim est aux sentiments ce que le Shoul'han 'Aroukh est aux actions.

Regardons d'un peu plus près la *shirah* qui suit la traversée de la Mer Rouge, ce moment dont 'Hazzal disent : ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי : une servante a vu sur la mer plus que le prophète Ye'hezkel dans sa vision de la *merkavah* (le char céleste). Et puis une deuxième chose, au sujet des premiers mots *אז ישיר משה* (*az yashir Moshé*) : « *alors chantera Moshé* », au futur. 'Hazzal en tirent une preuve que la résurrection des morts apparaît bien dans la Torah.

Si l'on regarde comment cela se présente, la Guemara *Sotah* 30b expose différentes opinions sur la manière dont ils ont chanté :

1. Selon Rabbi 'Akiva, כגדול המקרא את הלל : comme lorsque l'officiant dit le Hallel. Moshé disait « *ashira laShem* » et les Bnei Israël répétaient « *ashira laShem* », Moshé continuait « *ki gao gaa* » et les Bnei Israël répétaient la première phrase : « *ashira laShem* ». Moshé fait tout le travail, les Bnei Israël sont presque passifs : ils ne font que répéter la première phrase.

Le Maharsha fait remarquer que dans le Hallel, il y a plusieurs têtes de chapitre, alors que la *shirah* est d'un seul tenant, sauf si l'on dit que *mi khamokha* marque le début d'une deuxième partie. Mais ceci est une question technique.

2. Rabbi Eliezer fils de Rabbi Yossé Hagalili dit : כקטן המקרא את הלל : comme lorsqu'un mineur dit le Hallel et que l'on répète après lui. Moshé disait « *ashira laShem* » et les Bnei Israël répétaient « *ashira laShem* », Moshé continuait « *ki gao gaa* » et les Bnei Israël répétaient après lui : « *ki gao gaa* ». Comme un adulte qui ne sait pas prier écoute un enfant et répète après lui. Bien sûr, c'est un peu difficile de considérer que Moshé est comme un mineur par rapport au peuple !
3. Le Maharsha relève qu'en réalité, les Bnei Israël auraient pu s'acquitter juste en écoutant. Pourquoi ont-ils tenu à tout dire ? Parce qu'ils voulaient publier la grandeur d'Hashem. On peut expliquer ainsi : après les miracles des dix plaies, les Nations auraient pu prétendre qu'Hashem était un dieu local, dont le pouvoir se limitait au territoire égyptien. Au moment où la Mer Rouge s'est ouverte, toutes les eaux se sont fendues dans le monde entier, pour bien signifier que la puissance d'Hashem est sans limites. Les Bnei Israël ont tenu à répéter chaque phrase pour proclamer que D. règne effectivement sur le monde entier.

4. Rabbi Ne'hemiah dit : כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת. De quoi s'agit-il ? Quelqu'un a déjà prié, et il répète certains éléments fondamentaux pour guider le *tsibour* qui lui n'a personne pour conduire la prière. Il lance le chant, et tout le monde continue. Cela suppose donc que les Bnei Israël aient eu l'inspiration pour chanter à la suite de Moshé sans qu'on leur souffle les paroles. Plus encore : tous ont eu la même inspiration, il faut donc *rou'ah hakodesh*. (Ici aussi, on ne considère pas que Moshé avait chanté tout seul pour son compte)

A la fin du premier verset de la *shirah* se trouve le mot לאמר, « pour dire ». C'est le terme utilisé habituellement quand D. adresse à Moshé un enseignement pour qu'il le répète aux Bnei Israël. Mais ici, tous chantent, il n'y a personne à qui le répéter ! En fait, la *shirah* s'adresse aux générations à venir. C'est pour cela qu'elle a été insérée dans la prière quotidienne. La question est donc de savoir ce que cela transmet aux générations à venir.

La Guemara poursuit : selon Rabbi Yossé Hagalili, même le nourrisson sur les genoux de sa mère et l'enfant au sein ont dit *shirah*, il cite à l'appui un verset de Tehilim (VIII, 3) : מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, « par la bouche des enfants et des nourrissons Tu as fondé Ta puissance ». Ils ont dit זה קלי ואנוהו, « voici Mon D. et je le glorifierai » !

D'après Rabbi Meïr, même le fœtus dans le ventre de sa mère a dit *shirah* à ce moment-là, comme il est dit (Tehilim, chapitre LXVIII, verset 27) : במקלהות ברכו, « dans vos assemblées, bénissez D. Hashem, depuis la source d'Israël. » La source étant le ventre maternel.

Tossfoth rapporte la Tossefta, selon laquelle les anges ont demandé à Hakadosh Baroukh Hou (Tehilim, VIII, 5) : מה אנוש כי תזכרנו, « qu'est-ce que l'homme pour que Tu te souviennes de lui ? » Et Hashem de leur répondre : venez voir, les hommes sont en train de dire *shirah* ! Selon Rabbi Shimon Ben Menassia, c'est la 'akedah, la ligature de Yits'hak, qui a été invoquée. Il y a donc une proximité entre *keri'at yam souf* (l'ouverture de la Mer Rouge) et la 'akedah, puisque le même texte peut être interprété ici et là.

Le point commun, c'est l'abandon total de l'homme entre les mains d'Hashem. Dans les deux cas, il n'y a pas de Klal Israël possible sans l'intervention d'Hashem (si le peuple reste au fond de la mer, ou si Avraham offre son fils en sacrifice). Il n'y avait aucun espoir, c'est à ce moment que doit s'exprimer le *bita'hon*, la pointe la plus avancée de la confiance en Hashem.

Trancher la mer équivaut à trancher la parole divine, lui donner un autre sens que celui qu'Avraham avait tant travaillé à accepter : Yits'hak est remplacé par un bélier. Si l'on veut comprendre ce qui s'est joué à la 'akedah, le travail qu'Avraham Avinou a dû faire, il faut comparer à *keri'at yam souf*. A ce moment-là, les Bnei Israël ont refait ce qu'Avraham avait fait, mais à titre d'exercice : ils n'étaient pas encore à cette hauteur là. Il faut que Moshé lui-même les fasse avancer (lui qui au départ, croyait qu'il fallait prier).

Il y a aussi un abandon de soi-même qui peut être idiot, comme on le voit dans le commentaire du Gaon sur Mishlei. Il faut énormément de 'hokhmah pour savoir s'il faut s'abandonner à Hashem ou au contraire travailler par soi-même.

On peut analyser la discussion entre les trois Tanaïm, mais en tous cas, les trois sont d'accord que Moshé Rabbenou n'a pas gardé pour lui seul le pouvoir de chanter, de même qu'il n'a pas gardé pour lui seul la Torah qui lui a été donnée. נהג בהם מידת החסד : il a partagé.

On voit néanmoins une progression. D'après Rabbi 'Akiva, il les a introduits au chant, en les faisant participer avec le refrain. Rabbi Eliezer va plus loin, ils ont participé plus complètement grâce à la répétition. Et selon Rabbi Ne'hemiah, Moshé leur a donné un rôle plein, ils ont bénéficié du *rou'ah hakodesh* nécessaire. Selon 'Hazzal, Moshé Rabbenou a beaucoup travaillé pour enseigner le chant aux Leviim. La progression répond à la question : quel était vraiment le problème d'apprendre à chanter. Ce qui fait la magie d'un chant, c'est qu'il touche immédiatement notre intimité. Il peut alors avoir un effet d'entraînement. Par exemple les Tehilim éveillent en nous des sentiments de joie, de tristesse, d'espoir, de désespoir... sans que les objets de ces sentiments nous affectent présentement.

Ce n'est pas un hasard si tous les aspects de la vie religieuse sont liés au chant, dans le rapport aux autres, à soi et à Hashem. La Torah elle-même est un chant, elle contient tous ces aspects-là.

La *shirah* extrême, pourrait-on dire, c'est la Torah. Son créateur est Hashem, et le public, c'est le Klal Israël. Il y a une autorité partagée entre le créateur et le spectateur, c'est un point très important.

Le rôle qu'a donné Hakadosh Baroukh Hou au Klal Israël consiste précisément à Le faire reconnaître dans le monde. La *shirah* est la façon de s'acquitter de cette tâche, en toute occasion. Elle est grosse d'un *sh'iboud* (esclavage) ultérieur, on ne peut résoudre tous les problèmes en même temps. Pour les hommes, dire *shirah*, c'est faire pareil que D. quand il a donné la Torah.

De ce point de vue, la *Torah shebe'al pé* (la Loi Orale) est peut-être la *shirah* la plus haute qui soit. ■



## « Mishpatim »

Melaveh Malka du 02/02/2008 – מוצש"ק פרשת משפטים

לע"נ חי-ה בת משה ע"ה

Les *mishpatim* pointent la singularité des *mitsvoth* de la Torah par rapport aux lois civiles.

La parashah Mishpatim commence par la lettre *vav* (*veéleh hamishpatim*, « *et voici les mishpatim...* »). La lettre *vav* rattache à ce qui a été dit précédemment. Parashat Yitro contient les '*assereth hadiberoth*, les dix commandements. La première *drashah* est donc la suivante : de même que les dix commandements ont été donnés au Sinaï par Hashem, les *mishpatim* aussi ont été donnés par Hashem. Quand on regarde de plus près, on voit qu'il y a une transition entre les dix commandements et les *mishpatim*, qui correspond à peu près au maftir de parashat Yitro.

Ce passage est introduit par un verset où Hashem demande à Moshé de rappeler aux Bnei Israël qu'ils ont reçu la parole divine directement מן השמים. Ensuite s'enchaînent trois notions fondamentales :

- לא תעשון אתי, « *vous ne ferez pas avec Moi* », c'est comme cela que le comprennent les 'Hakhamim, puis ואלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם « *des divinités d'argent et des divinités d'or vous ne ferez pas pour vous* ».

Il y a beaucoup de *drashoth* sur le début « *vous ne ferez pas avec Moi* ». La Guemara *Avodah Zarah* en tire l'interdiction de dessiner une forme humaine. On passe en effet de *iti* (vous ne ferez pas avec Moi) à *oti* (vous ne Me ferez pas) puis à *oto* (vous ne le ferez pas), c'est-à-dire : vous ne Me ferez pas, en ne représentant pas ce qui est à l'image d'Hashem, la forme humaine. Autre explication : vous ne vous comporterez pas à Mon égard comme les autres font avec leurs dieux. Il convient de remercier pour le טוב, le מוטב, et pour le reste aussi.

Il y a également plusieurs *drashoth* sur la suite (« *des divinités d'argent et des divinités d'or vous ne ferez pas* ») : vous ne nommerez pas des juges qui auraient acheté leur charge, un parallèle est fait entre la divinité et les *dayanim*. Ou alors : vous ne ferez pas comme au Beth Hamikdash des chérubins en or. Ne dis pas : puisque c'est permis au Beth Hamikdash, je le fais aussi chez moi.

- מזבחה אדמה תעשה לי , « *tu Me feras un autel de terre.* » Le Gaon explique qu'il s'agit d'un autel empli de terre. בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך , « *en tout endroit où Je mentionnerai Mon Nom, Je viendrai vers toi et Je te bénirai.* » C'est une formule curieuse. On aurait plutôt attendu : « en tout endroit où tu mentionneras Mon Nom ». Comme s'il y avait une confusion entre le « Je » et le « tu ». Cela ressemble un peu à la progression *iti – oti – oto*. En général, on comprend ainsi : « là où Je t'autoriserai à mentionner Mon Nom. » Mais ce n'est pas la lecture la plus évidente.

ואם מזבחה אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית , « *et si tu Me fais un autel de pierres, ne le construis pas avec des pierres taillées par le métal.* » Le *mizbea'h*, l'autel, est là pour allonger la vie. Le métal (sous forme d'épée, de sabre) la raccourcit. On fait comme si le métal qui taille la pierre était un sabre. De même, on a fait comme si la divinité s'apparentait à un homme par rapport à l'interdit de représentation.

- ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו , « *et ne monte pas sur des marches vers Mon autel, que ta nudité ne soit pas dévoilée sur lui.* » Il y a donc une *mitsvah* de construire un pan incliné pour accéder à l'autel. En effet, les marches obligent à une certaine ouverture des deux jambes, ce qui peut entraîner un dévoilement de '*ervah* (terme difficile qui désigne la nudité, le fait de voir ce qui devrait être couvert). Sur un pan incliné, il est possible de marcher à tout petits pas (les *Cohanim* mettaient l'orteil d'un pied au niveau du talon de l'autre). Rashi fait remarquer que de toutes manières, ils portaient des caleçons de lin en-dessous de leur tunique, donc même avec des marches, il n'y aurait eu aucun risque de voir leur nudité. Ici encore, on fait « comme si » : comme s'il y avait une nudité.

Il y a donc trois étapes dans cette démarche sur le mode du « comme si » :

- *comme si* il y avait une représentation de la divinité en dessinant une forme humaine ;
- *comme si* il y avait une violence dans le fait de tailler la pierre avec du métal ;
- *comme si* il y avait risque de dévoiler une '*ervah* en montant les marches de l'autel.

Ce passage exprime si l'on peut dire le travail de descente, de concrétisation, des '*assereth hadiberoth* dans les *mishpatim*. On passe de l'élévation des '*assereth hadiberoth* au concret de la vie quotidienne.

Un des membres du Beth hamidrash du Ram'hal, Rav Ali explique : les *mishpatim* par rapport aux '*assereth hadiberoth* entretiennent un rapport de *prat* au *klal*. La généralité, ce sont les dix commandements, tandis que les détails prennent corps dans les *mishpatim*.

אין בכלל אלא מה שבפרט. Il faut entendre dans les dix commandements ce qu'il y a dans *mishpatim*. C'est la הנהגה, la manière dont Hashem gouverne le monde. La gouvernance du monde telle que nous pouvons l'entendre ne diffère en rien de la façon dont Hashem gère le monde.

כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא שנאמר הליכות עולם לו אל תקרי הליכות אלא הלכות

« *Quiconque étudie deux halakhoth tous les jours est en chemin vers le 'olam habah ...* » Ces halakhoth, ce sont précisément les *halikhoth*, les lois qui gouvernent le monde : les *mishpatim*.

Le Midrash commence par dire combien parashat Mishpatim est digne d'éloges : צוה על כל דבר ודבר, « *Il a ordonné sur chaque chose* », toutes les situations de la vie sont prises en compte. On dénombre soixante *mitsvoth* dans notre parashah. Ce n'est pas celle où il y en a le plus, mais c'est tout de même beaucoup.

De même que les '*assereth hadiberoth* viennent du Sinaï, de même les *mishpatim* viennent aussi du Sinaï. Qu'est-ce que nous apporte cette source commune ? Qu'est-ce qu'elle vient nous dire ?

Revenons à Avraham Avinou. Avant de détruire les villes de Sedom et 'Amora, Hashem dit (Bereshith, XVIII, 17-19) :

המכסה אני מאברהם אשר אני עשה

« *Vais-je cacher à Avraham ce que Je fais ?* »

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט

« *Car Je le connais, il va ordonner à ses enfants et à sa maison après lui, qu'ils gardent la voie d'Hashem pour faire tzedakah et mishpat.* »

Il y a donc à la fois *tsedakah* (remettre les choses à leur place pour que la justice triomphe) et *mishpat*.

Je ne fais *mishpat* qu'avec *tsedakah*. Je sais qu'Avraham ordonnera ainsi à sa maison, il connaît ce secret.

La traduction des '*assereth hadiberoth* se fait en associant *tsedakah* à *mishpat* (comme le dit le verset de Tehilim, XIX, 9 : צדקו יחדו). Il va falloir comprendre comment les *mishpatim* sont tissés avec *tsedakah*, au point que même pour seulement dix justes, D. pourrait renoncer à détruire Sedom.

Le Gaon explique : une transgression de Shabbat entraîne une peine de *kareth* (retranchement), mais jusqu'à l'application de la sentence, on ne sait pas ce qui peut se passer. Si la personne fait *teshouvah*, ses fautes intentionnelles lui sont transformées en mérites (זדונות נעשו לו כזכויות).

J'ai vu différences sources à ce sujet. D'après certaines, Hashem fait *tsedakah* et *mishpat*, tandis que les hommes font *mishpat* et *tsedakah*. On voit ainsi dans la Guemara *Sanhedrin* que lorsque David Hamelekh prononçait un jugement, si la personne condamnée ne pouvait payer l'amende, c'est David lui-même qui réglait à sa place ! Bien entendu, la loi est la même pour tous. Mais si l'on applique une amende donnée, le riche ne verra même pas la différence tant la somme est dérisoire pour lui, alors que le pauvre ne pourra plus manger s'il paie.

C'est pourquoi David condamne, puis fait *tsedakah*. Mais on ne peut faire l'inverse, donner la *tsedakah* avant même le jugement. D'autres ont besoin de cet argent à ce moment-là.

Hashem, Lui, peut donner d'abord, tandis que devant le tribunal des hommes, il restera à la personne condamnée l'angoisse de se demander comment elle va payer. Immédiatement après vient David, mais un instant, la personne aura ressenti cette angoisse du lendemain.

Nous faisons comme si nous pouvions agir comme Hashem, mais ce n'est pas le cas.

Juste après le premier verset de la parashah, « *et voici les mishpatim* », sont exposées les règles concernant le '*eved ivri* (l'esclave hébreu) et la *amah ha'ivria* (la servante). Ces deux sujets sont les premiers à être mentionnés, comme s'ils représentaient la synthèse de tous les *mishpatim*.

Il y a deux sortes de 'avadim : le 'eved kena'ani, et le 'eved 'ivri, dont le statut apparaît en deux endroits. Dans parashat Mishpatim, il s'agit de quelqu'un qui est condamné pour vol et n'a pas les moyens de payer. Il est alors esclave pendant six ans pour acquitter sa dette, et libéré la septième année. Dans parashat Behar est traité le cas de quelqu'un qui se vend lui-même.

D'après Ramban, notre parashah commence par les règles relatives au 'eved 'ivri pour mettre en exergue le fait qu'il doit être renvoyé la septième année (שילוח העבד (בשנה השבעית)). On le rend à la vie ordinaire, il sort de l'esclavage. A l'image de la sortie d'Egypte qui est mentionnée dans les dix commandements (*zekher litsiath Mitsraïm*). Ramban fait aussi le parallèle entre la septième année et le Shabbat (qui est *zekher lema'assé Bereshith*).

Il convenait donc de mettre en premier lieu cette halakhah qui fait référence à de grandes choses, à tel point qu'elle est l'objet d'un *brith* (d'une alliance) : le fait de ne pas renvoyer les esclaves conduit à l'exil, de même que le non respect de la Shemithah, tous les sept ans. A travers le שילוח, le renvoi, c'est toute la mitsvah relative aux esclaves qui devient fondamentale.

Déjà dans parashat Vaera, D. avait enseigné les règles du שילוח עבדים à Moshé et à Aharon, c'est ainsi que l'on interprète le verset (Shemoth, VI, 13) : ויצום אל בני ישראל (« *Il leur ordonna au sujet des enfants d'Israël* »). En faisant sortir les Bnéi Israël d'Egypte, Moshé et Aharon ont accompli la mitsvah de renvoyer les esclaves. Et en pratiquant cette mitsvah, nous refaisons à notre échelle ce qu'Hashem a fait pour nous en nous libérant d'Egypte.

On pourrait croire que les questions d'argent sont réglées par des *svaroth* (סברות), des idées que l'on pourrait avoir par soi-même. Mais on n'a pas à accomplir les *mitsvoth* par *svarah*, parce que l'on arriverait, en y réfléchissant, à la conclusion qu'il faut les faire. C'est tout le sens de notre parashah.

La Guemara *Berakhoth* 6a enseigne que si trois personnes sont assises ensemble et s'occupent de Torah, la Présence divine réside parmi elles. Mais on sait que c'est déjà le cas pour deux personnes, pourquoi donc faut-il l'enseigner pour trois ? Réponse de la Guemara : on aurait pu croire que la שכונה ne réside pas lorsque siège un Beth Din qui va raisonner par déductions logiques et produire des סברות. Mais il n'en est rien : les סברות font partie de la Torah et les trois personnes qui débattent ensemble pour rendre la justice méritent tout autant la présence divine que deux personnes qui sont en train d'étudier !

On comprend alors la *hava amina* de ce que rapporte Rashi sur la suite du premier verset (« et voici les *mishpatim* que tu placeras devant eux »). Hashem a dit à Moshé : ne t'avise pas d'enseigner ces lois aux Bnei Israël sans les leur expliquer, sans leur donner le pourquoi des choses.

Mais pourquoi Moshé aurait-il, tout à coup, décidé de ne pas les leur expliquer ? Peut-être pour être bien certain qu'elles soient pratiquées au titre de la volonté d'Hashem et non pas au nom d'une quelconque raison ! D. lui dit que non, que la règle est qu'il faut étudier, produire des סברות, mais aussi comprendre que les lois n'existent que par le רצון ה', par la volonté d'Hashem.

[Cela touche à une autre question : les Bnei Noa'h sont-ils censés respecter les sept mitsvoth parce qu'elles s'imposent de manière logique (הכרח דעת) ou par ordre d'Hashem ?]



On sait bien que si l'on met un voleur en prison, quand il en sort, il a appris à être un assassin. Tandis que les *mishpatim* d'Israël servent à améliorer, à raffiner les créatures (לצרף את הבריות). Il va être dans une famille, il va voir comment on se comporte dans cette famille. On le prend en charge, sa femme et ses enfants restent avec lui mais ne sont pas esclaves. Il n'a pas le souci de s'occuper d'eux et peut prendre des leçons, se reconstruire. A la septième année, il part avec un pécule. Voilà quelqu'un qui n'est pas construit, la Torah prévoit toute une démarche pour lui apprendre à se conduire.

Rashi enseigne que même si un tribunal civil dit comme l'enseignement de la Torah, on n'a pas le droit de s'y rendre, car l'intention n'est pas la même. Or l'intention est fondamentale. Les *mishpatim* sont le dévoilement des '*assereth hadiberoth*. Le Sanhedrin devait siéger à côté du Beth Hamikdash : les *dayanim* doivent savoir que juger participe de la même dimension qu'apporter des sacrifices.

L'amour d'Hashem pour les Bnei Israël se manifeste à travers le *dîn* du '*eved ivri*, qui témoigne d'un souci pour l'homme.

Pour le vol d'un taureau, on doit rembourser l'animal et payer en plus quatre fois sa valeur, soit au total cinq fois sa valeur. Mais pour un agneau, que le voleur a transporté sur ses épaules, il doit rembourser et payer en plus trois fois sa valeur, soit au total quatre fois sa valeur seulement. Pourquoi cette différence ? Parce que, pour mettre l'agneau sur ses épaules, il a dû s'abaisser, et de ce fait, a déjà acquitté une partie de l'amende.

Si quelqu'un consent un prêt, il est normal qu'il demande un gage à l'emprunteur. Mais si c'est une couverture, il doit la lui rendre toutes les nuits, car il en a besoin pour dormir ! Et Hashem fait la même chose avec nous, toutes les nuits il prend notre *neshamah*, et nous la rend le matin. Mais à l'inverse, on voit dans la halakhah<sup>11</sup> qu'il ne convient pas de rendre un objet perdu à un *kouti* : לֹא יֵאבְדָה ה' סְלַח לוֹ (Devarim, XXIX, 19). S'il le fait, il montre que ce n'est pas en tant que *mitsvah* d'Hashem, puisque même quand il n'y a pas d'obligation, il agit ainsi. Le seul cas où l'on peut rendre un objet à un *kouti*, c'est celui où on peut faire un *kidoush Hashem*.

Le Shem Mishmouel dit au nom de son père, le Avné Nezer : pourquoi parle-t-on du '*eved ivri*, et non du '*eved israeli* ? Le mot '*ivri*, hébreu, fait référence à l'autre côté du fleuve (מעבר הנהר). C'est un pays qui sous sa culture idolâtre a pu produire Avraham. Le '*eved ivri* est un voleur, il n'a pas l'apparence d'un Juif. Néanmoins tu dois le traiter comme quelqu'un qui peut entendre une leçon, revenir. Un Ben Israël, même s'il se salit, peut revenir au meilleur niveau.

Sforno enseigne sur le premier *passouk* de parashat Reeh (où D. annonce qu'il donne devant nous la *brakhah* et la *klalah*) : il ne faut pas que tu fasses tes affaires de manière moyenne. Pour les nations, il y a d'un côté ce qui est permis, d'un autre côté ce qui est interdit, et entre les deux ce qui est neutre. Mais pour les Bnei Israël, on distingue uniquement la *brakhah* de la *klalah*. La *brakhah* : ce qui est plus que nécessaire, et la *klalah* : ce qui est moins que nécessaire. Il n'y a pas de possibilité de vivre à un niveau moyen ou neutre !

---

<sup>11</sup> Source : Guemara *Sanhedrin* 76b.

On connaît ce passage de la Guemara *Sanhedrin* où Rav Ashi, terminant son *shiour* sur les rois d'Israël qui n'ont pas part au '*olam habah*', annonce aux élèves : demain, nous allons étudier le cas de notre collègue, le roi Menasheh.

Celui-ci lui apparaît en rêve, et lui dit : de quel droit m'appelles-tu collègue ? Je ne suis ni ton collègue, ni le collègue de ton père ! Dis-moi seulement où l'on coupe le pain quand on fait le *motsi* ? Rav Ashi répond qu'il ne le sait pas. Menasheh reprend : tu ne sais pas où l'on coupe le pain au moment du *motsi*, et tu oses m'appeler ton collègue ?

Rav Ashi l'implore : apprends-le-moi, et je l'enseignerai demain en ton nom. Menasheh lui dit que l'on doit couper le pain à l'endroit où il a commencé à cuire (bien entendu, cela dépend du four, de la chaleur tournante, etc.). Rav Ashi s'étonne : si tu étais un si grand *talmid 'hakham*, comment se fait-il que tu aies cédé à la tentation de l'idolâtrie ? Menasheh lui répond : si tu avais vécu à mon époque, tu aurais relevé les pans de ton vêtement pour courir plus vite vers les idoles ! Rashi explique : au moins, nous étions contents des quelques instants perdus à cause de notre vêtement, tandis que toi, tu aurais éliminé même cet obstacle !

Le problème n'est pas de savoir, de Rav Ashi ou du roi Menasheh, qui est le plus grand *talmid 'hakham*. Rav Ashi a compilé tout le Talmud, il aurait pu mettre Menasheh en difficulté en lui posant une question ! Ce que Menasheh met en évidence, c'est que Rav Ashi fait parfois des choses sans bien savoir pourquoi, par exemple quand il coupe le pain. קבלת עול מלכות שמים consiste à ne faire les choses qu'en sachant pourquoi et comment on les fait. C'est pourquoi Menasheh lui dit : je ne suis pas ton '*haver*, je ne peux être le '*haver* de quelqu'un qui a un manque pareil dans sa קבלת עול מלכות שמים.

Dans le même ordre d'idées, on sait qu'il convient de manger immédiatement après avoir fait la *brakhah*, c'est pourquoi certains font une entaille dans le pain le Shabbat, pour repérer où l'on va couper et gagner du temps (mais d'autres avis le déconseillent, parce que l'on risque de passer encore plus de temps à retrouver l'entaille...).

Un Rav connu racontait qu'on lui avait posé, lors d'un *shiour*, une question en apparence toute simple : doit-on, avant de boire, approcher le verre tout près de la bouche, faire la *brakhah* et avaler immédiatement après, sans perdre un seul instant ? Or ce Rav a lu que le 'Hatam Sofer (dans une *teshovah* jamais imprimée) rapportait précisément cette *hanhagah* au nom de son maître, Rav Nathan Adler : celui-ci collait littéralement le verre à la bouche avant de boire, pour réduire au maximum le temps entre la *brakhah* et la consommation ! Rav Nathan Adler ne faisait rien sans savoir pourquoi : s'il ne faut pas d'interruption, alors on agit en conséquence...

Le '*eved 'ivri* est régénéré, on va lui apprendre ce qu'il n'a jamais appris. Le *dîn* de la *amah* (de moins de douze ans) est là pour résoudre un problème de pauvreté. Mais la réparation n'est pas toujours possible, par exemple dans le cas d'un dommage corporel.

עין תחת עין, littéralement « un œil sous un œil », a été improprement traduit « œil pour œil », ce qui a donné la fameuse loi du talion. Comme le dit le Gaon, si c'était le cas, on aurait dit עין בעד עין ou עין בעין. Le mot תחת fait lui référence à la

valeur d'un œil. תחת veut dire « sous », si l'on prend les lettres qui sont sous le mot 'ayin (œil), c'est-à-dire juste après dans l'alphabet, on obtient kessef, l'argent !<sup>12</sup> Cette formulation nous a fait tant de mal dans l'histoire, pourquoi la Torah ne s'est-elle pas exprimée plus clairement ?

Le Gaon explique. Lorsque quelqu'un est condamné à mort, on ne peut accepter d'argent en échange de ce qu'il a fait (imaginons qu'il offre une somme colossale à la famille de quelqu'un qu'il a tué). כופר אברים est interdit, mais כופר נפש est possible, en cas de dommage sur une partie du corps.

En fait, il n'existe pas réellement de réparation. Si quelqu'un a perdu son œil, le seul moyen de réparer serait de lui redonner son œil, ce qui est impossible. La Torah demande donc un paiement, mais ce n'est pas une réparation complète, il ne s'agit que d'un dédommagement.

Après la Seconde Guerre Mondiale, l'Allemagne a versé des réparations pour « faire bien à nouveau » (*wiedergutmachen*, c'est le terme employé à l'époque). C'est un mot qui claquait comme une injure, après ce qui s'était passé.

Le tribunal ne demande pas plus que le paiement. Mais le préjudice n'est pas réellement réparé.

Le travail des *mishpatim* est de reconstruire ce qui a été détruit, reconstruire les hommes qui se sont fourvoyés. Hashem donne pour cela kessef et kelim, comme dit le *passouk*. La volonté et les moyens. Mais si le *yetser har'a* les prend, c'est-à-dire si tu les utilises pour le mal, alors tu devras payer double, sauf si בעליו עמו, le propriétaire est avec l'objet : dans ce cas là, celui qui devait le garder n'a rien à payer. Pour nous cela veut dire : בכל דרכיך דעהו : « dans toutes tes voies connais-Le » (Mishlei, III, 6). Dans tout ce que tu fais, si tu agis en pensant à Hashem, en réfléchissant pour agir comme Hashem le demande, alors tu as fait du mieux que tu le pouvais. ■

---

<sup>12</sup> Le mot 'ayin est composé des lettres ע, י, et א. La lettre qui suit le ע dans l'alphabet est le פ ; la lettre qui suit le י est le כ ; et la lettre qui suit le א est le ס. Ces trois lettres : פ, כ, et ס sont celles qui composent le mot kessef, argent. Allusion au fait que la Torah prévoit uniquement une compensation financière au dommage corporel !



## « Hagadah de Pessa'h / Meguilah d'Esther »

Melaveh Malka du 01/03/2008 – מוצש"ק פרשת ויקהל –

Deux récits correspondent à deux périodes très différentes : la Hagadah de Pessa'h, où est relatée la naissance du Klal Israël à la sortie d'Égypte, et la Meguilah d'Esther, qui rapporte une tentative d'extermination contre le peuple juif durant l'exil qui a suivi la destruction du premier Beth Hamikdash, le premier exil après celui d'Égypte.

Dans l'année juive qui commence à Rosh Hashanah, la chronologie n'est pas respectée, puisque Pourim est situé avant Pessa'h. Mais si l'on prend le compte des années débutant au mois de Nissan, la Hagadah vient le 15 Nissan, et la Meguilah, tout à la fin de l'année ; elle en constitue le dernier maillon. On ouvre alors un nouveau feuillet du mille-feuille des années, en espérant qu'il sera au-dessus des précédents, et pas dans l'éternel retour.

La Meguilah correspond à la chute d'Amalek, qui est liée à מהר (*ma'har*), « demain ». On anticipe sur ce qui se passera לעתיד לבא, dans les temps futurs.

La Meguilah fait partie des vingt-quatre livres qui constituent le Tanakh, le canon biblique. Sa lecture est une mitsvah (*derabanan*). Il convient de la lire ברוב עם, devant le plus grand nombre de personnes possible.

Le Nom de D. n'y apparaît pas, la Meguilah décrit une situation « naturelle » : une femme qui semble bien manipuler son mari ! Et pourtant, le texte doit rapporter les *nissim*, les miracles de Pourim. C'est pour cela qu'il a été écrit par Esther et Mordekhaï, qui ont bénéficié du *roua'h hakodesh* : c'est un texte inspiré. Mais il a été incorporé au Tanakh contre la volonté des 'Hakhamim, il a fallu un coup de pouce d'Esther. C'est le dernier livre qui a été admis dans le canon biblique. Rambam enseigne dans les *Hilkhoth Meguilah* qu'il s'agit du seul texte qui ne disparaîtra pas aux temps messianiques.

Amalek, c'est la négativité d'Israël. Le combat contre Amalek est introduit ainsi dans la Torah (Shemoth, chapitre XVII, verset 9) : ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים : וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה « *Moshé dit à Yehoshou'ah : choisis nous des hommes et sors faire la guerre à Amalek, demain, je me trouverai au sommet de la colline...* » 'Hazzal se demandent s'il faut rattacher le mot *ma'har*, « demain », à ce qui précède ou à ce qui suit. De même, la guerre qui a lieu est

sans décision : quand Moshé lève les mains, Israël prend le dessus, et quand Moshé baisse les mains, c'est Amalek qui retrouve de l'ardeur au combat.

Amalek accompagne Israël dans toute son histoire, car il est sa négativité. Ce monde-ci est un monde avec Amalek.

Quand Haman chute, les Bnei Israël prennent le dessus, et effectivement, après un jour de lutte, il y a des pertes importantes chez les ennemis d'Israël. Esther demande alors un jour de plus : que *ma'har* soit comme aujourd'hui (chapitre IX, verset 13 de la Meguilah). Elle doit introduire cette notion de *ma'har*. On ne peut pas venir à bout d'Amalek aujourd'hui. Pour y parvenir, il faut entrer dans un autre temps. Entre ce monde-ci et לעתיד לבא, la Meguilah joue le rôle de démarcation, c'est pourquoi elle ne sera pas supprimée dans les temps futurs. Par le biais du *ma'har*, elle va passer telle quelle dans les temps messianiques. Ce n'est pas le cas des autres textes, sauf la Torah bien sûr. Il y a une analogie très forte entre les cinq livres de la Torah et la Meguilah. Celle-ci fonctionne en quelque sorte comme une Torah !

Amalek risque sa vie pour séparer le spirituel du naturel. Il admet qu'une force surnaturelle a créé le monde, mais nie qu'elle continue à y intervenir. Il n'y a pour lui ni passé (*zkhout avoth*) ni futur (Erets Israël, où la loi d'Hashem s'appliquera parfaitement). Il est entièrement dans le moment présent.

Même après l'épisode très déplaisant pour lui où il doit promener Mordekhaï sur un cheval et lui faire honneur, Haman va juste raconter ce qui lui est arrivé à sa femme et à ses proches. Et ce sont eux qui vont donner un sens par rapport à l'avenir : « si Mordekhaï est de la descendance des Juifs et que tu as commencé à tomber devant lui, tu ne pourras l'emporter sur lui... »

De même que pour un Sefer Torah, le parchemin sur lequel est écrit la Meguilah doit être ligné. Les lettres sont ainsi posées sur des lignes. Ce n'est pas le cas pour les tefillin, par exemple. Selon Tossfoth, il ne s'agit pas d'une halakhah sur le parchemin, mais sur les lettres. On l'apprend d'un verset à la fin de la Meguilah (IX, 30), qui qualifie ce texte de *divrei shalom véemeth*, « paroles de paix et de vérité ». Le mot *emeth* est composé de la première lettre de l'alphabet (le *alef*), de la lettre médiane (le *mem*) et de la dernière lettre (*tav*), cela exprime une parfaite continuité. Donc il faut ligner pour assurer cette continuité des lettres.

On voit que le prophète Yirmiyahou propose une nouvelle alliance : au lieu d'un parchemin, c'est le cœur des Bnei Israël qui sera le support des paroles de la Torah. Bien sûr les lettres resteront les mêmes, seul le support va changer. La Meguilah indique l'idée d'une nouvelle Torah, dont le contenu est identique, mais sur un support qui n'est plus le même.

Malgré le fait d'avoir échappé à un projet de destruction totale, le peuple juif n'est pas libéré à Pourim. Comme disent 'Hazzal, אכתי עבדי אהשורוש אנן, « nous sommes encore les sujets d'A'hashverosh » (traités Meguilah 14a et 'Erkhin 10b). Pourim n'est pas une libération totale, c'est pourquoi on ne lit pas le Hallel. On ne chante pas.

Il y a donc eu projet de destruction. La Guemara rapporte que lorsque l'on a reproché aux Bnei Israël d'avoir témoigné du respect à A'hashverosh en assistant à son festin, ils ont rétorqué : mais ce n'était qu'une mascarade ! Hashem répond lui aussi : la menace de destruction n'était qu'un projet, une mascarade...

En ce qui concerne la Hagadah de Pessa'h, la trame et les points principaux du texte sont discutés dans la *Torah shebe'al pé* (la Loi Orale : Guemara, Midrash...). Cette fois, la lecture est une mitsvah de la Torah, elle se fait dans le cadre familial. Il n'y est pas ou peu fait mention de Moshé Rabbenou, c'est Hashem lui-même qui nous a délivrés, sans aucun associé. La naissance de ce qui va devenir un peuple est décrite comme la libération de la condition d'esclave. C'est pourquoi nous lisons le Hallel à Pessa'h.

Tout ce qui s'est passé en Egypte n'est arrivé que pour être raconté : ולמען תספר : בנך ובן בנך, « et pour que tu racontes aux oreilles de ton fils et de ton petit-fils... » (Shemoth, X, 2). Ce n'est pas du tout un récit au sens habituel, où l'on raconte ce qui s'est passé (à la manière d'un ancien combattant). Au contraire, ce sont les événements qui ont été déclenchés par Hashem pour que nous les racontions !

La sortie d'Egypte est un *ness niglé*, un miracle dévoilé, tandis que Pourim est un *ness nistar*, un miracle caché, qui emprunte toutes les apparences naturelles. Entre ces deux formes de miracle, on peut s'interroger d'une part sur la hiérarchie : lequel est le plus grand ? Et d'autre part pour savoir de quoi parle la Torah et de quoi elle ne parle pas.

La Guemara dans *Pessa'him* enseigne : קשין מזונותיו מין הגאולה, *nourrir l'homme est plus difficile que de le libérer*. Le pain quotidien de l'homme est un *ness nistar*, et l'on voit que c'est D. Lui-même qui nourrit, comme il est dit (Tehilim, CXLV, 16) : פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, « Tu ouvres ta main et rassasies chaque être vivant selon Ta volonté. »

Tandis que pour la *gueoulah*, la délivrance, Ya'akov Avinou dit (Bereshith, XLVIII, 16) : המלאך הגאל אתי, « l'ange qui me délivre ». Il s'agit donc d'un miracle moins grand, puisqu'il peut être accompli par un intermédiaire. La preuve est donc faite qu'un *ness nistar* est d'un niveau beaucoup plus élevé qu'un *ness niglé*, un miracle qui dit son nom.

Par rapport à la deuxième question, Ramban s'interroge à la suite de Ibn Ezra : pourquoi la Torah parle-t-elle longuement de la naissance de Yits'hak, dont la mère Sarah avait 90 ans lorsqu'il est venu au monde, tandis qu'elle mentionne rapidement la naissance de Moshé, alors que Yokheved était âgée de 130 ans ? Le miracle semble pourtant encore plus flagrant dans le second cas.

La règle est la suivante : la Torah ne parle du miracle que s'il a été annoncé par un prophète ou un *malakh*. Sinon, elle n'en parle pas. Donc le miracle caché (*nistar*) qui est du niveau le plus élevé, la Torah n'en parle pas ! Et c'est du miracle le plus évident (*niglé*) que la Torah va faire mention.

Comment fonctionne le *ness nistar* ?

A la fin de parashat Lekh Lekha (Bereshit, chapitre XVII), Hashem se révèle à Avraham Avinou en tant que *E-l Sha-dai*. C'est un Nom divin formé de deux noms. Ramban commente : le nom *E-l* veut dire תקיף, puissant, et le nom *Sha-dai* veut dire le victorieux, celui qui domine complètement l'ordre qui existe dans le ciel. Cet ordre qui pourrait apparaître comme imposé, qui se lirait éventuellement dans les astres. Le nom *Sha-dai* vient indiquer la capacité à bouleverser complètement cet ordre-là.

Pour faire un *ness nistar*, un miracle qui apparaît comme naturel (טבעי), il faut un nouveau nom divin, un nom divin adéquat. Pour un *ness niglé* on ne change pas de nom, on garde le Nom habituel. Ce nouveau nom, *Sha-dai*, correspond à la *midat hadîn*, à la façon rigoureuse de conduire le monde d'en bas. Ramban dit : בשם זה יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, « c'est avec ce nom-là que les miracles cachés seront faits pour les tsadikim. »

Juste avant la sortie d'Égypte, les Bnei Israël avaient la mitsvah d'emprunter des objets d'or et d'argent aux Égyptiens, Hashem avait annoncé (Shemoth, III, 21) : ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים, « Je donnerai la grâce de ce peuple aux yeux des Égyptiens », c'est Hashem qui donne la grâce. Mais dans la Meguilah, nous lisons (II, 15) : ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל ראייה, « Esther trouvait grâce aux yeux de tous ceux qui la voyaient. » Comme si la grâce venait d'elle !

De même dans Eikha, on trouve de nombreux noms divins. Mais dans la Meguilat Esther, on présente Mordekhaï en disant : אשר הגלה נבוכדנצר, « qui avait été exilé par Nabuchodonosor ». Comme si c'est Nabuchodonosor qui avait provoqué la destruction du Beth Hamikdash et l'exil !

C'est, disent les commentateurs, la dimension de *ness nistar*, cela vient d'une expression dans le prophète Yesha'yahou (XLV, 15) : אל מסתתר, « un D. qui se cache ».

L'époque d'Esther et Mordekhaï est caractérisée par le *hester panim*, le visage est caché. Hashem se cache, on n'a pas le droit de faire apparaître le rôle d'Hashem sous forme écrite. Quand on lit la Meguilah aujourd'hui, on sait que *hamelekh* (« le Roi ») désigne Hashem (tandis que *hamelekh A'hashverosh* désigne A'hashverosh). Hashem est entendu dans tous les rebondissements du récit : A'hashverosh qui ne trouve pas le sommeil, les pages des chroniques royales qui se tournent toutes seules, etc.

La Meguilah est une Torah de l'exil perse, à la limite de l'écrit, elle prépare la Torah Orale, dont la floraison va démarrer deux siècles plus tard au moment de 'Hanoukah. Il y aura aussi un *ness* à ce moment-là, le *ness* de l'huile, mais celui-là, on n'aura même pas le droit de l'écrire (même en prenant la précaution de ne pas mentionner le Nom divin).

On peut se demander où dans la Torah se trouve ce schéma : on est passé d'une manifestation directe d'Hashem à la prophétie de Moshé, puis à la prophétie des autres *neviim*, et on sort vers une manifestation d'Hashem par l'inspiration des 'Hakhamim, qui vont produire la Torah, la *Torah shebe'al pé*. Où est-ce que l'on voit ce processus-là dans la Torah, puisque l'on considère que tout tire sa source de la Torah ?

Peut-être peut-on regarder les choses ainsi. Lorsque D. dit à Moshé après le Veau d'or : laisse-Moi, Je vais détruire ce peuple et continuer avec toi, Moshé a refusé (Shemoth, XXXII, 32) : ou bien Tu pardonnes, ou bien *efface-moi de Ton livre* (מחני נא מספרך אשר כתבת). Je ne suis pas un nouvel Avraham, dit Moshé, je ne suis pas prêt à ce que cela continue par moi.

D. a pardonné, en réalité ce n'était qu'un sursis jusqu'à la faute des explorateurs. Mais il y a une règle : quand le tsadik parle, cela laisse une trace. Dans parashat Tetsaveh, le nom de Moshé n'apparaît pas. Son nom a été effacé, mais pourtant



Moshé Rabbenou agit dans cette parashah ! Comment peut-il agir sans que son nom soit mentionné ?

Moshé y est désigné par le mot *atah*, « toi » : *véatah tetsavé*, « et toi ordonne... » Ce mot *atah*, c'est ainsi que l'on s'adresse à Hashem quand on fait une *berakhah* : *baroukh atah*, « bénis sois-Tu » D'habitude, cela continue par : *asher kideshanou bemitsvothav vetsivanou...* : « qui nous a sanctifiés par Ses commandements et nous a ordonné... » Le *metsaveh*, celui qui donne la mitsvah, c'est Hashem.

Or ici, c'est Moshé qui ordonne : *véatah tetsavé*, « et toi ordonne » ! Moshé Rabbenou, qui s'est effacé complètement pour sauver le Klal Israël, est désigné comme le *metsaveh* ; il apparaît sous les termes qui sont habituellement consacrés à Hashem !

Moshé est également désigné comme le *metsaveh* à un autre endroit, c'est la Torah elle-même qui nous dit : *Torah tsiva lanou Moshé*, « Moshé nous a ordonné la Torah ». D'après la halakhah (rapportée notamment par le Rambam), dès qu'un enfant commence à parler, on lui enseigne justement cette phrase. Or ce n'est pas exact : bien sûr, ce n'est pas Moshé qui nous a ordonné la Torah !

Mon Maître, qui s'appelait Moshé m'a dit que lorsque ses enfants ont appris ce verset, ils l'ont compris ainsi : *Torah tsiva lanou 'papa'* !

En réalité, c'est bien ainsi : mieux vaut apprendre à l'enfant qu'il doit accomplir la Torah parce qu'elle lui est ordonnée par son père, qui lui-même l'a reçue de son propre père, et ainsi de suite jusqu'à Moshé. Plus tard, il comprendra que c'est Hashem qui nous l'a ordonnée. Mais si le père ne procède pas ainsi, il est très long pour l'enfant de se défaire d'une représentation d'Hashem comme un vieil homme à barbe blanche ... Certains n'y parviennent jamais !

Lorsque l'homme s'efface devant Hashem, alors Hashem l'installe *kivyakhol*, à Sa place. Comme le proclame David (Tehilim, LXXXII, 6) : *אני אמרתי אלוקים אתם*. L'homme doit jouer ce rôle-là. Hashem nous met en exil pour que nous ayons conscience que nous ne sommes pas le maître, pour que nous soyons obligés de nous effacer. C'est justement grâce à l'exil qu'Hashem va installer l'homme à une place qui le prépare à jouer ce rôle, tout en manifestant qu'il ne peut le jouer qu'avec l'aide d'Hashem.

C'est tout le processus de la prière aussi : nous donnons des ordres à Hashem, la prière est dite à l'impératif, mais sur un ton suppliant. Nous sommes responsables du monde, mais nous savons que nous ne pouvons assumer cette responsabilité qu'en nous tournant vers Hashem.

La délivrance des exils de Perse et de Grèce est marquée à chaque fois par une mitsvah *derabanan* avec *pirsoum haness* (publication du miracle) : la lecture publique de la Meguilah à Pourim, et l'allumage des *neroth* de 'Hanoukah en regard du domaine public (on voit ainsi que la publication du miracle peut se faire autrement que par la parole).

La lecture de la Meguilah doit être accomplie dans la synagogue qui peut contenir le plus de monde. Il y a un seul lecteur pour toute l'assemblée, un délégué unique (à l'image du Cohen Gadol). Tandis que l'allumage de 'Hanoukah se fait dans chaque maison, chaque *ba'al bayiht* en est l'acteur. C'est une préparation au travail de chacun dans la *Torah shebe'al pé*.

En fait, il y a un troisième cas de publication d'un miracle, dans un cadre encore plus privé : c'est la mitsvah de boire quatre coupes de vin le soir du Seder, au sein de la famille.

Quel est le *ness* ici ? Ce n'est pas tout le récit (la Hagadah) qui est *pirsoum haness*, mais uniquement les quatre coupes. Il y a une mitsvah *derabanan* à l'intérieur du récit qui est *deoraïta*, en rapport avec les quatre verbes employés pour annoncer la délivrance. Le *ness*, c'est qu'au sein de l'exil, Hashem ait pu annoncer ce qui était impensable à des gens enfoncés dans l'esclavage.

Les quatre coupes servent donc au *pirsoum haness* de la parole divine. Le fait que la Torah ait annoncé la délivrance est en soi un miracle qu'il faut publier au sein de la famille.

Ramban explique ainsi. Quand Moshé a reçu l'ordre d'aller annoncer la délivrance, il a demandé à Hashem : comment dois-je Te présenter aux Bnei Israël, de sorte qu'ils aient une idée complète de la manière dont Tu gouvernes le monde ? Hashem lui répond : ils n'ont pas besoin de le savoir. Qu'ils sachent que Je serai avec eux dans toutes leurs souffrances, c'est suffisant. Bien sûr cette réponse concerne le *ness nistar*, dans les exils à venir. Hashem demande donc à Moshé de Le présenter comme אהיה אשר אהיה (« *Je serai celui que Je serai* »). Je serai avec eux dans les exils ultérieurs comme J'ai été avec eux dans cet exil.

Moshé répond qu'il ne peut parler ainsi aux Bnei Israël : ils souffrent de l'exil présent, comment leur annoncer qu'ils vont souffrir encore à l'avenir ? Il implore donc Hashem : de la même manière que Tu fais un miracle pour qu'ils sortent maintenant, fais un miracle pour que les Bnei Israël « tiennent le coup » jusqu'à la fin prévue de l'exil d'Égypte, de sorte que leur libération soit définitive, qu'il n'y ait pas d'autres exils. Mais Hashem ne peut accéder à cette requête : si c'est ainsi, dis leur seulement la moitié : אהיה (« *Je serai* »).

Dans les autres exils, les miracles seront du même type que celui de Pourim, ils seront invisibles. En réalité, il n'y a pas de différence : le miracle en lui-même est toujours *galouy*, dévoilé. Mais s'il n'a pas été annoncé, il s'apparente à un *ness nistar*, car les hommes peuvent toujours s'entêter et ne pas le voir. On peut adopter une position où l'on ne reconnaît le *ness* que si l'on y est obligé, parce que l'on ne parvient pas à l'expliquer comme un concours de circonstances.

Ainsi, le prophète Yesha'yahou fait le reproche à Ya'akov Avinou d'avoir dit à ses fils (Bereshith, chapitre XLIII, verset 6) : למה הרעתם לי « *pourquoi m'avez-vous fait du mal ?* » Il aurait dû mentionner le Nom d'Hashem, au lieu d'attribuer ses difficultés à ses enfants ! Mais c'était une période de *hester panim*, Ya'akov ne bénéficiait pas de l'inspiration divine.

Ses fils, eux, le mentionnent (Bereshit, XLII, 28) : מה זאת עשה אלקים לנו « *qu'est-ce que ceci, que nous a fait Elokim ?* »

En s'exprimant ainsi, Ya'akov nous fait savoir que quand on est dans le *hester*, on n'a pas le droit de s'exprimer de manière dévoilée. Tandis que les *shevatim* étaient déjà en train de sortir, et de plus ils parlaient entre eux, sans rien publier : ils pouvaient donc mentionner Hashem. Ya'akov lui s'adressait à ses enfants, qui étaient extérieurs à son problème.

En fait, en réfléchissant au *ness nistar*, on peut se représenter le *ness niglé* : il y a juste l'annonce en plus dans ce dernier cas.

Qu'est-ce qu'un *ness niglé* ?

Nous voyons qu'il est dit pour Avraham (Bereshith, XVIII, 1) : וַיִּרְא אֱלֹהֵי ה' בְּאֵלֵינוּ מִמְרָא, « Hashem se dévoila à lui dans les chênaies de Mamreh. » Ramban explique : grâce au mérite de la Milah, Avraham mérite que la Présence divine se dévoile à lui. Ce n'est jamais le cas pour Ya'akov, car Ya'akov est déjà une *'edah*, une communauté témoinante. Le témoignage est dévoilement. Ya'akov n'a pas besoin de dévoiler plus, il est déjà le dévoilement.

Le dévoilement complet commence à la sortie d'Egypte et se réalise au Sinaï, car le dévoilement nécessite un peuple.

Le Ran pose la question : pourquoi a-t-il fallu sortir d'Egypte ? Pourquoi Hashem n'a-t-il pas fait tous les *nissim* en Egypte ? רַחֲמָה שְׂפַחָה עַל הַיָּם מֵה שְׁלֵא רָאָה יְחֻזְקָאֵל בֶּן בְּרוּזִי, une servante a vu sur la mer plus que le prophète Ye'hezkel dans sa vision de la merkavah (le char céleste). Ils ont vu. Et c'était impossible dans l'esclavage. Il faut qu'il y ait un couple pour qu'il y ait dévoilement. Dans l'esclavage, l'homme ne peut jouer ce rôle. L'esclave n'existe pas suffisamment intensément pour voir. Une deuxième chose que le Ran ne dit pas ici, c'est le problème de l'universalité. Si les miracles avaient eu lieu en Egypte, on aurait reconnu la supériorité d'Hashem par rapport aux divinités égyptiennes seulement, et non dans l'absolu. C'est pourquoi toutes les eaux de la planète se sont fendues en même temps que la Mer Rouge.

Quand Moshé Rabbenou a dit qu'il n'y arrivait plus tout seul (Bemidbar, chapitre XI), Hashem lui a demandé : rassemble soixante-dix hommes, et Je transférerai de ton rayonnement sur eux, et ils seront tous prophètes. Evidemment la prophétie suppose *haarat panim*, le dévoilement du visage. Il n'y a justement pas de prophétie dans le *hester panim*.

Voilà la réponse à la question : qu'est-ce que le *ness galouy* ? Il faut comprendre que la distance entre le miracle caché et le miracle dévoilé est tellement grande que même si l'on nous donne *min hashamayim* une Esther, une Torah nouvelle et tellement de *nissim*, cela ne permet pas encore de mentionner le Nom divin. On est encore dans le caché. Nous n'avons aucune idée de ce qu'est le dévoilement.

En fait, le soir du Seder (le 15 Nissan) et les autres jours de l'année sont sur des plans complètement différents par rapport à la mention de la sortie d'Egypte. Nous voyons dans la Hagadah qu'il y a discussion entre Ben Zoma et les *'Hakhamim* pour savoir si l'on mentionnera encore la sortie d'Egypte aux temps messianiques. Selon le Maharal, celui qui dit que non veut dire par là qu'il n'y aura pas non plus de récit au Seder. Non seulement on ne lira plus tous les soirs le troisième paragraphe du Shema', qui contient la sortie d'Egypte, mais on ne dira pas non plus le récit de la sortie d'Egypte au Seder.

Pourtant, ceux qui ont compté les mitsvoth ont dissocié les deux. Ils n'ont pas compté comme mitsvah la sortie d'Egypte mentionnée tous les jours, celle du troisième paragraphe du Shema', bien que ce soit une halakhah acceptée par tous. La raison, c'est que nous ne dirons pas le troisième paragraphe du Shema' aux temps messianiques. Or une mitsvah qui n'est pas en vigueur une partie du temps dans l'histoire n'est pas comptée parmi les mitsvoth. Le récit du 15 Nissan fait lui partie du compte des mitsvoth, c'est donc qu'on le dira également dans les temps messianiques.

Quelle est la différence ?

En mentionnant la sortie d’Egypte tous les jours, on rappelle le souvenir de l’événement, les ennuis de nos ancêtres en Egypte. Mais ensuite il y a eu d’autres ennuis, qui ont pu faire oublier les premiers. La Guemara *Berakhoth* 13a explique ainsi : cela ressemble à un homme qui rencontre sur son chemin un loup et réussit à lui échapper, il raconte alors l’histoire du loup. Vient un lion, l’homme oublie le loup et ne raconte plus que l’histoire du lion. S’il se retrouve ensuite face à un serpent, il oublie le loup et le lion et ne parle plus que du serpent. De même pour le peuple d’Israël, les derniers malheurs font oublier les premiers. Tandis que le 15 Nissan, chaque génération doit se considérer comme étant elle-même sortie d’Egypte. La sortie d’Egypte redevient la dernière *tsarah*, et n’est donc jamais oubliée.

Les scientifiques parlent aujourd’hui de neurones miroirs : l’imagerie a mis en évidence que quand quelqu’un fait quelque chose, voit quelqu’un d’autre faire quelque chose, ou dit qu’il va faire quelque chose, ce sont les mêmes neurones qui sont activés. A travers le récit, il se passe donc quelque chose en nous. Ce que demandent les ‘Hakhamim semble « fou », se considérer aujourd’hui encore comme étant soi-même sorti d’Egypte. Et pourtant, il est à présent démontré que le récit met en marche un processus au niveau du cerveau qui nous met dans la même situation ! On est vraiment dans cette dernière *tsarah*.

Le récit de la sortie d’Egypte se présente sous forme de questions / réponses. On commence par le négatif, puis on va vers la libération : on mentionne qu’au départ nous étions des idolâtres, puis est décrit l’esclavage, et ensuite on passe à la sortie de l’esclavage et de l’idolâtrie. Pourquoi ce cheminement ? Pourquoi ne pas dévoiler tout de suite les choses ? Quand D. dit à Avraham : *lekh lekha*, « va pour toi », il n’a pas dévoilé le lieu de destination, pour que tout se passe par le dialogue.

Le Maharal enseigne que lorsque les Bnei Israël sont descendus en Egypte, la perfection des 70 empêchait la perfection des 600 000. Tant que les 70 étaient en vie, la démographie galopante du Klal Israël ne pouvait commencer.

Les 600 000 renvoient aux 6 directions de l’espace, c’est-à-dire à un monde plein (nous parlons aujourd’hui de 3 dimensions, mais à l’époque, il n’y avait pas de coordonnées négatives). Tant qu’il y avait la plénitude des 70, on ne pouvait commencer la construction de la plénitude des 600 000 qui était nécessaire pour recevoir la Torah. Il a fallu détruire la perfection des 70 pour commencer à construire la plénitude des 600 000, qui était d’un niveau supérieur. Il y a dans l’expression orale une notion de הפלאה (*haflaah*) en rapport avec le פלא (*pélé*), l’extraordinaire.

Le Rema explique : le פלא (*pélé*), l’extraordinaire, c’est la possibilité que le spirituel et le corps soient ensemble. Les lettres du mot פלא sont précisément celles qui composent la lettre *alef*.

On voit que la *brakhah* de *asher yatsar*, celle que l’on dit après être allé aux toilettes, fait référence au lien entre le physique et le spirituel dans la vie des hommes, précisément à ce moment-là dit le Rema (elle se termine par les mots *oumafli la’assoth*, on retrouve le verbe basé sur la racine *pélé*, « extraordinaire »).

De même, il y a une dimension de *pélé* dans la marche du monde. Le monde où l'impie vit bien, c'est le monde de la nature. Dans le '*olam habah*', l'impie vit mal. Lorsque les choses tournent, que l'on voit la chute du méchant dans le '*olam hazé*', quand Haman tombe en quelque sorte, on a devant soit le lien entre le spirituel et le matériel. C'est pourquoi les Bnei Israël se sont exclamés dans la *shirah* : ערשה פלא, Hashem fait des choses extraordinaires, de l'ordre du *pélé*. La chute des resha'im révèle que le lien entre le spirituel et la nature s'est resserré.

La première occurrence de cette situation a eu lieu à la sortie d'Égypte. Pessa'h peut se lire *pé sakh*, la bouche qui parle, la bouche qui chante. La bouche s'ouvre et raconte encore et encore la sortie d'Égypte. C'est la Hagadah de Pessa'h, qui est précédée du récit de la chute de Haman, présenté comme si c'était un événement de ce monde, grâce à ce *ma'har* qu'Esther a demandé. C'est en fait le sommet de l'année. Quand Pharaon va se noyer, c'est l'œuvre évidente d'Hashem, un *ness niglé*, qui est une forme de recommencement : un modèle pour que les hommes obtiennent ce résultat de façon *nistar*, sans intervention visible d'Hashem.

Le sommet de l'histoire toute entière, c'est la chute dans l'histoire des resha'im.

La *gueoulah* est impossible à prévoir, on peut en avoir une toute petite idée avec la chute du mur de Berlin. Nous souhaitons que Pourim ne soit pas une libération partielle. A ce moment-là, le souhait du début de l'année, de Pessa'h dernier, *beshanah habaah biroushalayim, beshanah habaah bnei 'horin*, se réalisera. ■





© Association ADE,  
Etudes Enseignement Recherche  
10 avenue Claude Vellefaux  
75010 Paris  
<http://www.beer-moshe.net>

01 42 39 34 21

Directeur de publication  
Rav Yehoshoua Gronstein

Textes établis par Emmanuel Vaniche

