

« Vatedaber Eloqim el Moshé » (Shemoth 6:2,27)

« Eloqim parla à Moshé »

VAÉRA RABBAH 6, 7

Moshé, investi d'une mission par Hashem, voit son action aggraver la condition du peuple. Face à cette impasse, il interroge Hashem : pourquoi le mal s'intensifie-t-il, alors même que la délivrance a été promise ? Cette adresse à Hashem provoque une réponse qui recadre, précise le projet, bouleverse nos représentations. Le Midrash déploie la parole d'Hashem qui reconfigure le sens même de la géoulah, de l'alliance, et de la parole prophétique.

Par contraste avec les Avoth, qui n'ont jamais douté même dans l'épreuve, Moshé, au seuil de la rédemption, vacille. Ce vacillement ouvre un enseignement décisif : sur la justice d'Hashem, sur la profondeur de Ses décrets, et sur la manière dont la vérité se manifeste — dans la fidélité silencieuse comme dans la contestation.

Mais le Midrash ne se limite pas à cette comparaison. Il convoque l'histoire d'Israël, les figures de Par'o et des résha'im, les dimensions du Gan 'Éden et du Guéhinom, et la logique des souffrances collectives. Dans cette re-lecture, ce n'est pas seulement Moshé qui est corrigé, mais une conception trop humaine du temps, du mérite, ou de la parole.

Le Midrash souligne le basculement : la promesse devient ici exigence ; l'héritage n'est plus seulement un dû venant du passé, mais un objectif à atteindre. La délivrance ne se comprend qu'à l'échelle du décret divin, où chaque mot, chaque silence, chaque épreuve participe d'un dévoilement impensable.

D'après les cours de décembre 2013 à février 2014.

Le Midrash commente Shemoth 6,2–6,27, au moment où Hashem répond aux paroles de Moshé après l'aggravation de l'esclavage. C'est le seuil de la délivrance, mais Moshé a contesté, ce qui lui vaut un reproche. Le Midrash réagit à cette parole en redéployant l'histoire des Avoth, la structure de la *géoulah*, et le rôle singulier de Moshé.

VAÉRA RABBAH 6 : 1 « *Eloqim parla à Moshé, et Il lui dit : Je suis Hashem. Je suis apparu à Avraham, à Yits'haq...* » – Cela correspond à ce qui est écrit : « *Et Je me suis tourné pour voir la sagesse, la folie et la sottise, car quel est l'homme qui viendrait après le roi pour accomplir ce qui a déjà été fait ?* » (Qoheleth 2, 12).

Ce verset a été dit au sujet de Shlomoh et au sujet de Moshé.

Au sujet de Shlomoh : lorsque Ha Qadosh Baroukh Hou donna la Torah à Israël, Il y plaça des commandements positifs et des interdictions, et assigna au roi quelques mitsvoth, comme il est dit : « Qu'il ne multiplie pas les chevaux pour lui... qu'il ne multiplie pas les femmes, et que son cœur ne dévie pas... et de l'argent et de l'or, qu'il n'en accumule pas en grande quantité pour lui-même » (Devarim 17, 16-17).

Shlomoh se dressa, se crut plus sage que le décret de Ha Qadosh Baroukh Hou, et dit : Pourquoi Ha Qadosh Baroukh Hou a-t-Il dit : « Qu'il ne multiplie pas les femmes ? » N'est-ce pas pour que « son cœur ne dévie pas » ? Moi, j'en multiplierai, et mon cœur ne déviara pas.

Nos Maîtres ont dit : à cet instant, le yod de 'yarbeh' monta et se prosterna devant Ha Qadosh Baroukh Hou. Il dit : Maître du monde, n'as-Tu pas dit qu'aucune lettre de la Torah ne serait jamais annulée ? Voilà que Shlomoh se dresse et m'annule. Peut-être aujourd'hui en annulera-t-il une, demain une autre, jusqu'à ce que toute la Torah soit annulée.

Ha Qadosh Baroukh Hou lui répondit : Shlomoh et mille autres comme lui seront annulés, et Je ne retirerai même pas la pointe de toi.

D'où sait-on qu'il l'a annulé et qu'il est revenu vers la Torah ? Il est dit : « Quant à Saraï ta femme, tu ne l'appelleras plus du nom de Saraï, car son nom est Sara » (Bereshith 17, 15). Et où a-t-elle été rétablie ? « Moshé appela Hoshéa fils de Noun : Yéhoshoua' » (Bamidbar 13, 16).

Shlomoh, qui a envisagé d'annuler une lettre de la Torah – que lit-on à son sujet ? « Paroles d'Agour fils de Yaqé » (Mishlei 30, 1), qui a recueilli des paroles de Torah et les a rejetées. « Propos de l'homme vers Iti-El » (ibid.) : à propos de ce que le Qadosh Baroukh Hou a dit – « qu'il ne multiplie pas les femmes », Il ne l'a dit que « pour que son cœur ne dévie pas ».

Lé-Itiel, « vers Iti-El », signifie : celui qui a dit « Dieu est avec moi » ('itti El) et « je réussirai ». Que lit-on à son sujet ? « Lorsque Shlomoh fut vieux, ses femmes détournèrent son cœur » (Melakhim I 11, 4).

Rabbi Shim'on ben Yo'haï dit : Il aurait mieux valu pour Shlomoh qu'il nettoie les égouts plutôt que soit écrit sur lui ce verset.

C'est pourquoi Shlomoh dit de lui-même : « Je me suis tourné pour voir la sagesse, la folie et la sottise » (Qoheleth 2, 12). Shlomoh dit : Ce en quoi je croyais approfondir la sagesse de la Torah, ce que je pensais être connaissance et intelligence – tout cela relevait de la folie et de la sottise.

Pourquoi ? « Quel est l'homme qui viendrait après le roi pour accomplir ce qui a déjà été fait ? » – Qui donc peut se permettre de remettre en question les voies et les décrets du Roi des rois, Ha Qadosh Baroukh Hou ? Des paroles taillées devant Lui : chaque chose qui sort de devant Lui a déjà été précédée d'une consultation avec la cour céleste, à qui Il dévoile la chose afin que tous en témoignent et sachent que Son jugement est un jugement de vérité, Ses décrets sont vérité, et toutes Ses paroles sont sages.

Ainsi est-il dit : « Toute parole d'Eloah est éprouvée » (Mishlei 30, 5) ; et il est dit : « Par décret des veilleurs est cette sentence » (Daniel 4, 14). Car j'ai remis en question Ses actes – et j'ai échoué.

Comment cela s'applique-t-il à Moshé ? Ha Qadosh Baroukh Hou avait déjà informé Moshé que Pharaon ne les laisserait pas partir, comme il est dit : « Je sais que le roi d'Égypte ne vous laissera pas partir » (Shemoth 3, 19), et : « Moi, j'endurcirai son cœur » (ibid. 4, 21). Moshé n'a pas retenu cela, et a voulu se montrer plus avisé que le décret de Ha Qadosh Baroukh Hou, et il commença à dire : « Pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ? » (ibid. 5, 22). Il se mit à plaider devant Lui.

C'est à cela que se réfère le verset : cette sagesse et cette intelligence de Moshé étaient de la folie et de la sottise.

« Quel est l'homme qui viendrait après le roi » – comment a-t-il pu questionner les voies du Qadosh Baroukh Hou ? « Ce qui a déjà été fait » – ce qui avait déjà été révélé, à savoir qu'Il endurecirait son cœur, afin de faire justice pour les avoir soumis à un dur esclavage.

À cause de cela, la Midat ha-Din voulut frapper Moshé, comme il est dit : « Eloqim parla à Moshé. » Et parce que Ha Qadosh Baroukh Hou vit qu'il avait parlé ainsi à cause de la souffrance d'Israël, Il revint à la Midat ha-Ra'hamim, comme il est dit : « Il lui dit : Je suis Hashem. »

« Eloqim parla à Moshé, et Il lui dit : Je suis Hashem. » Le verset articule deux noms divins, *Eloqim* et *Hashem*, que le Midrash lit comme l'expression d'une tension entre justice et miséricorde. *Eloqim*, attribut de rigueur, ouvre l'adresse à Moshé dans un contexte de reproche : sa plainte, formulée à la fin du chapitre précédent, manifeste une remise en question de la parole divine. Selon le Midrash, la *midat ha-din* demande à le frapper. Pourtant, Hashem suspend cette sentence, et introduit son nom de miséricorde. L'ensemble du passage se construit sur ce basculement : une parole de justice tempérée par la compassion, motivée par la souffrance d'Israël, à laquelle Moshé a réagi avec excès.

« Cela correspond à ce qui est écrit : “Je me suis tourné pour voir la sagesse, la folie et la sottise...” » Ce verset de Qoheleth sert de clé de lecture à la situation de Moshé. Le Midrash y lit une tension entre sagesse et dérive, applicable à celui qui, croyant maîtriser la sagesse, en dénature les limites. Se tourner pour « voir » ces trois niveaux, c'est prétendre embrasser d'un même regard la pensée divine, y compris ses décrets déjà tranchés. Le Midrash applique cela à Moshé comme à Shlomoh, chacun ayant tenté d'évaluer, à partir de leur propre compréhension, la logique d'un décret divin. La folie ne réside pas ici dans un échec rationnel, mais dans l'illusion de pouvoir juger ce qui a été fixé par le Roi suprême.

« Ce verset a été dit au sujet de Shlomoh et de Moshé. Au sujet de Shlomoh : lorsque Ha Qadosh Baroukh Hou donna la Torah à Israël... » Shlomoh illustre, selon le Midrash, l'exemple d'une sagesse qui cherche à infléchir le texte divin. Les interdits imposés au roi – ne pas multiplier femmes, chevaux, richesses – sont contournés par une rationalisation : ce n'est pas la multiplicité qui est un problème, mais son effet. Shlomoh s'autorise ainsi à agir contre l'ordre divin, convaincu que son discernement lui permettra d'en éviter les conséquences. Le Midrash y voit un glissement fondamental : prétendre respecter l'esprit d'un commandement tout en en annulant la lettre, c'est déjà l'abandonner. La sagesse qui s'émancipe du cadre de la Torah perd sa légitimité et devient source d'égarement.

« Shlomoh se crut plus sage que le décret divin... “Moi, j'en multiplierai, et mon cœur ne déviara pas.” » Shlomoh ne conteste pas ouvertement l'interdit, mais en redéfinit les termes. Il affirme que la finalité du commandement suffit à orienter son application, indépendamment de sa forme explicite. Cette lecture instrumentale de la Torah revient à substituer au texte une interprétation gouvernée par la seule logique humaine. Le Midrash présente cette posture comme un déplacement de l'autorité : ce n'est plus la parole divine

qui décide, mais la capacité humaine à en gérer les effets. L'erreur de Shlomoh n'est pas une transgression consciente, mais une prétention à contenir la Torah dans son propre calcul.

« Le yod de 'yarbeh' monta et se prosterna... jusqu'à ce que toute la Torah soit annulée. »

Le Midrash personnifie ici la lettre *yod* du mot *yarbeh* (« qu'il ne multiplie pas ») pour souligner l'intangibilité absolue de chaque élément du texte. L'annulation implicite d'une lettre par l'interprétation de Shlomoh déclenche une plainte cosmique : si une lettre peut être écartée, toute la Torah devient vulnérable. Le *yod* plaide devant Hashem pour la préservation de son existence, rappelant que la Torah ne tolère aucune soustraction, fût-elle infime. La réaction de Ha Qadosh Baroukh Hou affirme que l'ordre divin prime sur toute prétention humaine, même justifiée par l'intelligence ou la sagesse.

« Ha Qadosh Baroukh Hou répondit : Shlomoh et mille comme lui seront annulés... »

La réponse divine affirme une hiérarchie irréversible : la Torah ne plie pas devant les figures, quels que soient leur statut ou leur mérite. Le verset réaffirme la priorité de la lettre sur l'autorité individuelle. Même mille Shlomoh ne sauraient justifier l'effacement d'un simple signe. Cette réponse vient clore toute tentative de lecture utilitariste ou adaptative de la Torah : son autorité ne dépend ni du contexte ni du niveau intellectuel de celui qui la lit. Le moindre trait inscrit dans le texte pèse plus lourd que la plus grande figure royale.

« D'où sait-on qu'il l'a annulée puis réintégrée ? "Saraï...", "Yéhoshoua'..." »

Le Midrash relie deux épisodes distincts : le changement de nom de Saraï en Sara, et celui de Hoshéa en Yéhoshoua'. Le *yod* retirée à Saraï trouve sa réintégration dans le nom de Yéhoshoua', par l'intermédiaire de Moshé. Ce geste symbolique affirme la permanence des lettres de la Torah : ce qui a été ôté ne disparaît pas, mais est conservé jusqu'à retrouver sa place. La figure de Moshé, qui donne la lettre manquante à son élève, se distingue ainsi de celle de Shlomoh, qui avait tenté de la contourner. Le Midrash opère ici une réparation textuelle : la lettre contestée est réinscrite dans la continuité de la tradition.

« Shlomoh, qui a envisagé d'annuler une lettre... "Paroles d'Agour... Iti-El..." »

Le Midrash relie à Shlomoh les versets énigmatiques de Mishlei 30, dans lesquels apparaissent les noms d'Agour, Yaqé et Iti-El. Il y lit une autocritique implicite : Shlomoh, ici nommé autrement, aurait lui-même reconnu avoir « recueilli des paroles de Torah » puis « les avoir rejetées ». L'interprétation de *Iti-El* comme « Dieu est avec moi, et je réussirai » reflète l'assurance qui l'a conduit à dépasser les limites fixées. Le Midrash inverse ainsi le sens premier du verset :

ce qui semblait exprimer confiance et élévation spirituelle devient l'indice d'un excès de certitude. C'est cette certitude, fondée sur sa propre sagesse, qui l'a conduit à faillir.

« Lorsqu'il fut vieux, ses femmes détournèrent son cœur... Il aurait mieux valu qu'il nettoie les égouts. » L'échec de Shlomoh est confirmé dans le livre des Rois : malgré sa prétention initiale à maîtriser les conséquences de ses actes, son cœur est effectivement détourné par ses femmes. Le Midrash cite Rabbi Shim'on ben Yo'häï, qui formule un jugement particulièrement sévère : mieux aurait valu à Shlomoh une condition socialement méprisante qu'un tel échec spirituel. L'intelligence la plus haute ne suffit pas à préserver de la faute lorsqu'elle prétend s'émanciper du cadre. Le glissement vers la faute n'est pas ici moral mais structurel : dès qu'un homme pense pouvoir dépasser les barrières posées par la Torah, il est déjà dans la chute.

« Shlomoh dit : je croyais acquérir la sagesse... ce n'était que folie et sottise. » Le verset de Qoheleth est relu par le Midrash comme une confession rétrospective. Shlomoh reconnaît que ce qu'il tenait pour sagesse était en réalité un égarement. Il ne s'agit pas d'une erreur de jugement ponctuelle, mais d'une remise en cause de toute une démarche : avoir voulu sonder les raisons du commandement au point d'en transgresser la lettre. Le Midrash ne fait pas de Shlomoh un impie, mais un sage victime de son propre excès de sagesse. Ce renversement – du *da'at haTorah* à la folie – fonde la critique midrashique de toute autonomie interprétative face à la parole divine.

« Pourquoi ? “Qui viendrait après le roi... ?” – Nul ne peut questionner le Roi des rois. » Le Midrash donne ici la clé de l'échec de Shlomoh. Le verset souligne l'impossibilité pour quiconque de juger une décision royale déjà accomplie. Appliqué à Dieu, ce principe devient absolu : tout décret divin, même incompris, est scellé par la sagesse suprême. La tentative de Shlomoh d'interpréter, réinterpréter ou anticiper les conséquences d'un commandement revient à se poser en successeur du Roi, en auteur d'un autre ordre. La structure du verset exclut cette posture : ce qui a été fait l'a été selon une logique antérieure, qui échappe à l'homme.

« Toute parole de Dieu est éprouvée... Il consulte la cour céleste. » Le Midrash approfondit ici l'argument d'intangibilité des décisions divines. Chaque parole issue de Dieu est *tsrufah*, éprouvée, purifiée, inaltérable. Elle résulte d'un processus préalable de délibération divine : avant qu'un décret ne soit énoncé, il est soumis à la *pamalya shel ma'ala*, l'assemblée

supérieure. Cette image exprime l'idée que la parole divine ne procède jamais d'un arbitraire, mais d'une vérité transcendante attestée. Le recours à Daniel 4,14 (« par décret des veilleurs est cette sentence ») renforce cette idée de légitimité absolue. Toute tentative humaine de juger ou de modifier ces décrets ne relève donc pas de la sagesse, mais de l'ignorance de leur origine.

« Car j'ai remis en question Ses actes – et j'ai échoué. » Cette phrase synthétise l'échec de Shlomoh : non pas l'échec d'un roi, mais celui d'un homme persuadé que son intelligence pouvait accompagner, voire corriger, les décisions divines. Le Midrash fait ici entendre la voix de Shlomoh lui-même, dans une forme de lucidité tardive. L'échec dont il parle n'est pas moral mais structurel : la sagesse humaine, appliquée aux fondements de la Torah, se heurte nécessairement à une limite. Dès lors que Shlomoh a cru pouvoir déjouer les conséquences d'un commandement, il a quitté le champ de la *hokhmah* pour entrer dans celui de la *holelut*.

« Comment cela s'applique-t-il à Moshé ? Il avait été averti... mais n'a pas retenu. » Le Midrash transpose l'analyse précédente à la figure de Moshé. Dieu l'avait informé que Pharaon ne laisserait pas partir Israël, et qu'il endurcirait son cœur. Malgré cette annonce explicite, Moshé, voyant la situation empirer, s'interroge et conteste : « Pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ? » Le parallèle avec Shlomoh est complet : l'un comme l'autre reçoit une parole claire ; l'un comme l'autre pense pouvoir en dépasser la lettre à la lumière d'une situation. Le Midrash ne minimise pas la grandeur de Moshé, mais il montre qu'un même principe s'applique à tous : même une parole motivée par la souffrance, si elle conteste un décret divin connu, expose à la faute.

« La Midat haDin voulut le frapper... mais Hashem agit avec miséricorde. » Le verset initial (« Va-yedabber Eloqim... ») est ici réinterprété : la parole de *Eloqim* désigne une rigueur judiciaire, éveillée par la protestation de Moshé. La *midat ha-din* exige réparation, car la plainte de Moshé constitue une remise en cause du décret. Mais Dieu, voyant que cette parole n'est pas née d'orgueil, mais du *tza'ar* causé par la souffrance d'Israël, renonce à frapper Moshé. Le passage de *Eloqim* à *Hashem* devient ainsi l'expression textuelle du renversement de l'attribut de justice en miséricorde.

VAÉRA RABBAH 6 : 2 Autre explication : « Eloqim parla à Moshé » – cela correspond à ce qui est écrit : « Car l’oppression rend fou le sage, et la matanah fait perdre le cœur » (Qoheleth 7, 7).

Lorsque le sage s’occupe de nombreuses choses, cela le détourne de la sagesse, et « la matanah fait perdre le cœur » : il s’agit de la Torah, qui a été donnée en don dans le cœur de l’homme.

Autre explication : « Car l’oppression rend fou le sage » – celui qui s’occupe des besoins de la communauté oublie son étude. Rabbi Yehoshoua’ ben Lévi a dit : Rabbi Yehoudah ben Pedaya m’a enseigné soixante halakhoth concernant le labour d’une tombe, et je les ai toutes oubliées parce que je m’occupais des besoins de la communauté. Rabbi Yehoudah bar Simon dit : « Car l’oppression rend fou le sage » – cela concerne Moshé. L’oppression que Datan et Aviram lui ont infligée l’a troublé.

Et « la matanah fait perdre le cœur » – peux-tu croire que Moshé aurait voulu perdre sa sagesse ? Ce sont eux qui l’ont provoqué, en disant : « Que Hashem regarde sur vous et juge » (Shemoth 5, 21).

Et lui aussi se fâcha et dit : « Depuis que je suis venu vers Pharaon... Tu n’as pas sauvé Ton peuple » (ibid. 5, 23). Ha Qadosh Baroukh Hou lui dit : Moi, J’ai écrit à ton sujet que tu es humble, et toi, tu es maqpid sur Mes paroles ? Par ta vie, tu dois savoir : « Mieux vaut la fin d’une chose que son commencement » (Qoheleth 7, 8). La fin d’Israël sera meilleure que le commencement que Je leur ai donné en Égypte, comme il est dit : « Hashem dit à Moshé : maintenant tu verras » (Shemoth 6, 1).

À ce moment-là, la midat ha-din voulut frapper Moshé, comme il est dit : « Eloqim parla à Moshé ». Ha Qadosh Baroukh Hou lui dit : Est-ce que Je suis un être de chair, pour ne pas avoir de miséricorde ? C’est ce qui est écrit : « Il lui dit : Je suis Hashem ».

Rabbi Yossei ben Rabbi ‘Hanina dit : « Eloqim » – c’est à propos des Égyptiens ; « Je suis Hashem » – à propos d’Israël.

« Eloqim parla à Moshé » L’usage initial du nom *Eloqim* est lu par le Midrash comme l’expression de la rigueur divine. La parole s’adresse à Moshé dans la continuité directe de sa protestation : « Pourquoi as-Tu fait du mal à ce peuple ? » (Shemoth 5, 22). La *midat ha-din*

se trouve ainsi convoquée pour juger une parole qui remet en cause un décret déjà révélé. Le Midrash indique que cette rigueur vise à frapper Moshé, bien qu'elle n'aille pas jusqu'à l'exécution. Le nom *Eloqim*, lorsqu'il introduit une prise de parole divine, peut signaler une relation de justice inflexible. Ce verset constitue donc une menace suspendue, première étape d'un processus de rééquilibrage entre le statut spirituel de Moshé et la gravité de sa parole.

« Car l'oppression, le 'osheq, rend fou le sage, et le don, la matanah, fait perdre le cœur » (Qoheleth 7,7) Le verset de Qoheleth est posé ici comme un principe général : l'oppression, même sur un sage, peut produire un dérèglement du jugement ; le don, même sacré, peut être compromis dans sa réceptivité. Le Midrash lit ces deux affirmations comme deux formes d'instabilité. Le 'osheq n'est pas seulement une injustice, mais une pression : un excès extérieur qui produit un désordre intérieur. Il affecte non la volonté, mais la lucidité. Quant à la *matanah*, elle désigne ici la Torah, reçue en don au cœur de l'homme, mais vulnérable si elle n'est pas solidement intégrée. La formulation « fait perdre le cœur » indique un effacement du dépôt reçu. Ce verset structure toute la suite du Midrash, qui en déploie les applications concrètes.

« Celui qui s'occupe des besoins de la communauté oublie son étude – Rabbi Yehoshoua' ben Lévi... » L'effet de dispersion évoqué par le verset est illustré par une figure reconnue : Rabbi Yehoshoua' ben Lévi. Le Midrash rapporte qu'il avait reçu un enseignement dense – soixante halakhoth sur la tombe labourée – mais que l'engagement dans les affaires collectives (*tsorék tsibbour*) l'avait privé de la capacité de les retenir. L'exemple ne vise pas à critiquer l'investissement public, mais à en montrer le prix. La perte d'une partie de la Torah n'est pas due à une faute, mais à une surcharge. Le lien entre multiplicité des tâches et perte de la mémoire de l'étude renforce l'idée que même un contenu reçu en don ne se maintient pas automatiquement. L'intellect n'est pas inaltérable : il peut être submergé, même au service du bien.

« “Car l'oppression rend fou le sage” – cela concerne Moshé / L'oppression que Datan et Aviram lui ont infligée... » Le Midrash applique le verset à Moshé en ciblant une cause précise : la pression exercée par Datan et Aviram. Ce n'est pas l'oppression générale de l'exil, mais l'hostilité interne, incarnée par ces deux figures, qui produit le trouble. L'emploi du verbe *'irbevou oto* – « l'ont troublé » – insiste sur l'effet désorganisateur : ce n'est pas une perte de niveau mais une confusion momentanée. Le sage n'est pas immunisé contre les déstabilisations venues de l'extérieur. Moshé, figure de l'intégrité prophétique, est ici dépeint

dans sa vulnérabilité à l'affrontement injuste. L'erreur qui en découle ne disqualifie pas sa grandeur, mais manifeste la fragilité humaine face à l'incompréhension et à l'opposition.

« “La matanah fait perdre le cœur” – peux-tu croire que Moshé aurait voulu perdre sa sagesse ? » Le Midrash écarte immédiatement toute lecture selon laquelle Moshé aurait volontairement délaissé la Torah. Le verset ne décrit pas un rejet, mais une perte sous contrainte. Le cœur – lieu de réception du don – n’a pas effacé la Torah par refus, mais par ébranlement. L’expression *ve-yaabed et lev matanah* est ainsi interprétée non comme une faute de l’intention, mais comme un effet de perturbation. Le Midrash souligne que le trouble de Moshé résulte d’un contexte de provocation, non d’un manque d’attachement à la parole divine. Cette lecture affine la notion de responsabilité : la perte de clarté ne signifie pas une rupture de fidélité.

« Ce sont eux qui l’ont provoqué... Il se fâcha : ‘Depuis que je suis venu...’ » Le Midrash attribue explicitement à la provocation de Datan et Aviram la parole de Moshé contre Dieu. Ceux-ci, en l’accusant d’avoir aggravé la condition d’Israël, déplacent la colère vers Moshé, qui, à son tour, la redirige vers Hashem. La formulation « il se fâcha » souligne que cette réaction procède d’un affect, non d’un raisonnement. La plainte de Moshé – « Tu n’as pas sauvé Ton peuple » – est l’expression d’un déséquilibre émotionnel causé par un enchaînement d’injustices. Le Midrash n’efface pas la faute, mais en restitue les conditions : le sage, même animé par la vérité, peut être entraîné à la contestation lorsqu’il est soumis à une tension extrême.

« Moi, J’ai écrit à ton sujet que tu es humble, et toi, tu es maqpid sur Mes paroles ? » Le reproche divin repose sur une tension entre deux attributs : *anavah* et *maqpidout*. Moshé est désigné dans la Torah comme « très humble » (*Bemidbar 12,3*), c’est-à-dire comme celui qui ne revendique rien, qui accepte la parole divine sans objection. Pourtant, dans ce contexte, il manifeste une forme d’irritation, de réaction à l’échec apparent de sa mission. La *maqpidout* dont parle le Midrash ne signifie pas seulement qu’il s’est plaint, mais qu’il a pris à cœur, personnellement, un processus qui lui avait pourtant été annoncé. Ha Qadosh Baroukh Hou rappelle ainsi que l’humilité véritable inclut la patience devant ce qui semble injuste ou incohérent, lorsque cela émane de la volonté divine.

« Par ta vie... Maintenant tu verras » La formule divine engage une promesse et une limite. « Par ta vie, tu dois savoir... » introduit une leçon que Moshé est appelé à expérimenter : la

fin des événements révèle souvent un sens qui échappe au commencement. L'aggravation de l'oppression en Égypte ne contredit pas le projet de délivrance, elle en est une étape nécessaire. Mais le Midrash laisse entendre une autre lecture : le « maintenant tu verras » est lu comme une restriction – Moshé verra les débuts de la délivrance, mais non son achèvement. La réponse divine, sans colère, contient ainsi une nuance de retrait : l'accès au dénouement lui sera refusé. Cette limite n'est pas une sanction déclarée, mais une conséquence de son trouble face au décret.

« La midat ha-din voulut le frapper... Je suis Hashem / Eloqim pour les Égyptiens... » La *midat ha-din*, réveillée par la plainte de Moshé, réclame une sanction. Le nom *Eloqim* marque cette exigence de justice. Mais Ha Qadosh Baroukh Hou suspend cette rigueur en invoquant Sa propre nature : « Suis-je un être de chair, pour ne pas faire miséricorde ? » La réponse introduit le retournement : « Je suis Hashem », attribut de compassion. Rabbi Yossei ben Rabbi 'Hanina précise cette double posture : *Eloqim* s'adresse aux Égyptiens, sur qui s'exerce la justice, tandis que *Hashem* s'adresse à Israël, objet de la miséricorde. Cette distinction clôt le passage en rappelant que, malgré la faute, Moshé reste inclus dans la relation privilégiée entre Hashem et son peuple.

VAÉRA RABBAH 6 : 3 Autre explication : « Eloqim parla à Moshé » – Rabbi Méïr dit : C'est comparable à un roi de chair et de sang qui mariait sa fille. Il fit venir un villageois pour servir d'intermédiaire entre eux. Celui-ci se mit à lui parler avec arrogance. Le roi lui dit : Qui t'a donné cette audace ? N'est-ce pas moi qui t'ai nommé intermédiaire ?

Ainsi dit Ha Qadosh Baroukh Hou à Moshé : Qui t'a amené à prononcer toutes ces paroles ? N'est-ce pas Moi qui t'ai élevé ?

Et Rabbi Yehoudah dit – Moshé a dit ainsi : Au moment où Tu m'as dit : « Va, Je t'envoie vers Pharaon » (Shemoth 3,10),

Tu me l'as dit avec la Midat ha-Ra'hamim, en annonçant que Tu étais destiné à les délivrer. Peut-être que jusqu'à mon arrivée, cela s'est transformé en Midat ha-Din.

Ha Qadosh Baroukh Hou lui dit : « Je suis Hashem » – Je demeure dans la Midat ha-Ra'hamim. C'est pourquoi il est dit : « Et Il lui dit : Je suis Hashem. »

« C'est comparable à un roi de chair et de sang qui mariait sa fille... » Le Midrash introduit ici une parabole pour commenter la parole divine adressée à Moshé. Le roi représente Hashem, et la fille, Israël. Le mariage symbolise le projet de délivrance, conçu comme un engagement irrévocable entre Dieu et son peuple. Ce choix métaphorique ne relève pas d'un simple ornement narratif : il vise à exprimer, sous une forme déplacée, une situation difficile à nommer directement, à savoir l'égarement de Moshé. En recourant à un mashal, le Midrash crée une distance qui permet de parler de Moshé sans l'accuser frontalement. La critique qui s'ensuit n'est donc pas un blâme brut, mais une analyse indirecte de la position qu'il a prise face à Dieu, à travers le déploiement de cette image.

« Il fit venir un villageois pour servir d'intermédiaire entre eux... » Le personnage du *kartani*, un homme issu d'un village secondaire, est ici central. Il incarne l'absence de statut autonome : il n'appartient ni à la royauté ni à la famille du futur gendre. C'est cette figure que le roi choisit pour en faire son intermédiaire. Le Midrash transpose cette désignation à Moshé : homme seul, sans autorité propre, et précisément pour cela choisi par Dieu. Le rôle d'intermédiaire souligne qu'il ne parle pas en son nom, mais au nom du Roi. Ce statut conféré exclut toute prise de position personnelle. Le Midrash établit ainsi les conditions de légitimité de Moshé : il est le porteur d'une mission, mais cette mission ne lui appartient pas.

« Il se mit à lui parler avec arrogance / Qui t'a donné cette audace ? » L'arrogance (*gassout*) dont il est question dans le mashal ne vise pas une rébellion manifeste, mais un écart dans la manière de s'adresser au roi. Elle désigne un ton, un surplus de langage, une inadéquation entre la position du locuteur et l'autorité à laquelle il parle. Le Midrash applique cela à Moshé : sa plainte, formulée à la fin du chapitre précédent, n'est pas condamnée pour son contenu, mais pour la manière dont elle surgit, comme si elle oubliait la source de sa propre légitimité. C'est parce qu'il a été élevé par Dieu qu'il se trouve en position de parler. L'interrogation du roi – « Qui t'a donné cette audace ? » – rappelle que toute capacité d'interpellation procède du don divin, et qu'elle appelle donc à la retenue.

« Ainsi dit ha Qadosh Baroukh Hou à Moshé : Qui t'a amené à prononcer toutes ces paroles ? » La critique portée par le Midrash n'est pas une condamnation de la plainte de Moshé en tant que telle, mais une interrogation sur sa source. Ce n'est pas l'expérience ou la souffrance personnelle qui a poussé Moshé à parler ainsi, mais le fait même qu'il ait été investi par Hashem de sa mission. Autrement dit, c'est parce qu'il a été placé à un niveau supérieur qu'il s'est senti autorisé à exprimer une parole autonome. Le Midrash suggère ici une forme de retournement : l'élévation spirituelle, si elle n'est pas accompagnée d'une conscience aiguë

de sa source, peut conduire à une prise de parole déplacée. Moshé n'a pas usurpé son rôle, mais il en a oublié un instant qu'il était entièrement dérivé.

« Moshé a dit : Au moment où Tu m'as dit... peut-être cela s'est transformé en Midat ha-Din » Cette prise de parole de Moshé, rapportée par Rabbi Yehoudah, est lue comme une tentative de justification. Il ne remet pas en cause le projet divin, mais exprime un doute sur sa continuité : ce qui avait été annoncé sous le signe de la miséricorde aurait pu, pense-t-il, se transformer en rigueur. Cette hypothèse traduit une mécompréhension profonde : Moshé croit que le changement d'apparence des événements (l'aggravation de l'esclavage) révèle un changement de posture de Dieu. Le Midrash souligne ici que cette lecture est erronée : elle projette sur Dieu des catégories humaines, comme si Son dessein pouvait se réorienter selon les circonstances. C'est cette confusion que le verset suivant viendra dissiper.

« Je suis Hashem – Je demeure dans la Midat ha-Ra'hamim » La réponse de Dieu, citée explicitement dans le Midrash, vise à rétablir la stabilité de Sa conduite. « Je suis Hashem » signifie : Je n'ai pas changé. Ce qui semblait relever de la rigueur est en réalité une modalité de la miséricorde. Le Midrash inverse ici la perception de Moshé : la dureté apparente de la situation ne traduit pas un revirement, mais un processus maîtrisé, dont la finalité est rédemptrice. La parole divine réaffirme que la délivrance annoncée n'a jamais été suspendue. Ce que Moshé perçoit comme un échec ou un obstacle n'est qu'une étape nécessaire dans le déploiement du projet. Par ce rappel, Hashem réinscrit la mission de Moshé dans une cohérence qui lui avait momentanément échappé.

VAÉRA RABBAH 6 : 4 « Je suis apparu à Avraham » – *Ha Qadosh Baroukh Hou dit à Moshé : « Quel dommage pour ceux qui sont perdus et ne se retrouvent plus. De nombreuses fois Je suis apparu à Avraham, à Yits'haq et à Ya'akov en El Shaddaï, et Je ne leur ai pas fait connaître que Mon Nom est Hashem, comme Je te l'ai dit à toi, et ils n'ont pas remis en cause Mes attributs.*

J'ai dit à Avraham : "Lève-toi, parcours le pays en sa longueur et en sa largeur..." (Bereshith 13,17). Il a cherché à enterrer Sarah, et n'a pas trouvé [de terrain] jusqu'à ce qu'il l'achète pour de l'argent, et il n'a pas remis en cause Mes attributs.

J'ai dit à Yits'haq : "Réside dans ce pays, car à toi et à ta descendance, Je donnerai..." (Bereshith 26,3). Il a voulu boire de l'eau, et n'a trouvé que des disputes entre les bergers de Gherar et ceux de Yits'haq (ibid. 26,20), et il n'a pas remis en cause Mes attributs.

J'ai dit à Ya'aqov : "La terre sur laquelle tu es couché, Je la donnerai à toi et à ta descendance" (Bereshith 28,13). Il a cherché un lieu pour planter sa tente, et n'en a pas trouvé jusqu'à ce qu'il l'achète pour cent qesitah, et il n'a pas remis en cause Mes mesures, et ne M'a pas demandé Mon Nom, comme toi tu l'as fait.

Et toi, au début de Ma mission, tu M'as dit : "Quel est Ton Nom ?" Et à la fin, tu as dit : "Depuis que je suis venu à Par'o..." (Shemoth 5,23). C'est à cela que fait référence le verset : "J'ai aussi établi Mon alliance..." (Shemoth 6,4), – elle leur a été donnée comme Je leur avais dit que Je leur donnerais la terre, et ils ne M'ont pas remis en cause.

"J'ai aussi entendu le cri des enfants d'Israël" (Shemoth 6,5) – parce qu'eux non plus ne M'ont pas remis en cause, et même si les Bnéi Israël de cette génération ne se comportaient pas convenablement, J'ai entendu leur cri en vertu de l'alliance que J'ai conclue avec leurs pères. C'est ce qui est écrit : "Et Je Me suis souvenu de Mon alliance" (ibid.).

"C'est pourquoi dis aux enfants d'Israël..." – 'lakhen' n'est rien d'autre qu'un langage de serment, comme il est dit : "C'est pourquoi J'ai juré à la maison d'Éli..." (I Shemouel 3,14). Le Qadosh Baroukh Hou a juré qu'Il les délivrerait, pour que Moshé ne craigne pas que la Midat ha-Din retarde leur délivrance.

"Je vous ferai sortir de dessous les fardeaux de l'Égypte..." Il y a ici quatre termes de délivrance : "Je vous ferai sortir – hotsethi-", "Je vous sauverai- hitsalti-", "Je vous rachèterai – goalti-", "Je vous prendrai- laqa'hti-", correspondant aux quatre décrets que Par'o avait décrétés contre eux.

Et en correspondance, les 'Hakhamim ont institué quatre coupes le soir de Pessa'h, pour accomplir ce qui est dit : "La coupe des délivrances je porterai, et au Nom de Hashem j'invoquerai" (Téhilim 116,13).

"Je vous ferai entrer dans la terre au sujet de laquelle J'ai levé Ma main [en serment]" – Je leur ferai ce que J'ai dit à leurs pères : que Je leur donnerai la terre, et ils l'hériteront par leur mérite.

« Je suis apparu à Avraham... et ils n'ont pas remis en cause Mes attributs » Le Midrash ouvre par une formule de regret : *« Haval 'al de'avdin velo mishtakh'hin »* – « quel dommage pour ceux qui sont perdus et ne se retrouvent plus ». L'expression souligne l'écart entre la

génération des Avoth et celle de Moshé. Avraham, Yits'haq et Ya'aqov ont reçu des promesses sans en voir l'accomplissement, et n'ont pourtant formulé aucune objection. Leur fidélité repose non sur les effets visibles de la promesse, mais sur sa seule parole. Le Midrash met en relief leur capacité à reconnaître la parole divine comme un événement en soi, non tributaire de sa réalisation immédiate. Ce contraste constitue l'arrière-plan de la critique adressée à Moshé, dont la plainte suppose une attente de résultat et non une adhésion inconditionnelle à la parole reçue.

« J'ai dit à Avraham... il acheta [le tombeau] en payant... et ne remit pas en cause Mes attributs » L'épreuve d'Avraham est ici rapportée dans le détail : bien qu'il ait reçu la promesse de posséder la terre, il doit acheter à prix d'argent un terrain pour enterrer Sarah. Le Midrash insiste sur l'absence totale de remise en question de cette dissonance : il ne demande ni explication ni justification. La foi d'Avraham ne repose pas sur la conformité visible entre promesse et situation, mais sur la permanence de la parole de Dieu. Le cours souligne que cette attitude exprime l'essence du Nom El Shaddaï, sous lequel Avraham connaît Hashem : un Nom qui borne le monde, lui dit « ça suffit », et invite à accueillir la promesse même en l'absence d'accomplissement. La figure d'Avraham devient ainsi le modèle d'un rapport non conditionnel à la parole divine.

« J'ai dit à Yits'haq... il ne trouva que des disputes... et ne remit pas en cause Mes attributs » Le cas de Yits'haq présente une épreuve d'un autre ordre : le manque de ressources immédiates malgré une promesse claire. La tension ne porte pas ici sur la possession de la terre, mais sur l'accès à l'eau, élément vital. Là encore, la réaction de Yits'haq est silencieuse : il ne conteste pas la promesse, ni ne proteste contre la contradiction apparente entre parole et réalité. Le Midrash relève qu'il accepte que la promesse ne transforme pas instantanément les conditions matérielles. Le cours met en évidence que cette attitude fait partie intégrante de la relation fondée sur El Shaddaï : il s'agit de vivre dans une parole qui borne et retient, qui maintient un monde en suspension, sans exiger qu'elle se traduise immédiatement dans l'expérience.

« J'ai dit à Ya'aqov... il acheta le terrain... et ne Me demanda pas Mon Nom, comme toi tu l'as fait » Le Midrash poursuit l'évocation des Avoth en soulignant une double caractéristique de Ya'aqov : il ne conteste pas la promesse malgré la nécessité d'acheter un terrain, et il ne demande pas à connaître le Nom divin. Ce dernier point contraste avec l'attitude de Moshé, qui, dès le début de sa mission, interroge Dieu sur Son Nom. Le Midrash souligne ici l'acceptation radicale des Avoth : leur foi ne dépend ni d'une confirmation immédiate par les faits, ni d'un accès à une identité divine explicite. Le cours développe cette opposition en

montrant que les Avoth vivent sous le signe de la promesse non réalisée, et que leur silence face à l'épreuve est une forme de proximité supérieure. La demande de Moshé, en revanche, introduit une conditionnalité qui n'existait pas chez ses prédécesseurs.

« Et toi, au début de Ma mission, tu M'as dit : Quel est Ton Nom ? » La critique adressée à Moshé devient explicite. Contrairement aux Avoth, il introduit un double questionnement : d'abord en réclamant un Nom, ensuite en contestant l'effet de la parole divine (« Depuis que je suis venu à Par'o... »). Le Midrash ne reproche pas à Moshé une révolte, mais une parole conditionnée par le visible. Le cours analyse ce moment comme une crise de la parole prophétique : Moshé, investi d'une mission, en attend des résultats immédiats. L'argument du Midrash est clair : la parole de Dieu ne doit pas être mise à l'épreuve du réel. Les Avoth avaient intériorisé cette vérité, Moshé doit l'apprendre dans la douleur du décalage.

« J'ai aussi établi Mon alliance... et ils ne M'ont pas remis en cause » La mention de l'alliance (bérit) réaffirme que la fidélité de Dieu repose sur un engagement antérieur, scellé avec les Avoth. Le Midrash établit une continuité entre cette alliance et la promesse de la terre, dont l'actualisation ne dépend pas de la génération présente. Le cours insiste sur cette autonomie de la brith : elle agit même en l'absence de mérite actuel. Le rappel de l'alliance ne vise pas à restaurer une confiance abstraite, mais à replacer Moshé et Israël dans une temporalité plus longue, où la cohérence du projet divin dépasse les épreuves ponctuelles. La parole d'Hashem ne revient jamais en arrière, même si son accomplissement semble différé.

« J'ai aussi entendu le cri des enfants d'Israël... même s'ils ne se comportaient pas convenablement » Le Midrash introduit une nuance capitale : la génération de la sortie d'Égypte n'a pas le comportement attendu, mais leur plainte est entendue en vertu de l'alliance. Cela confirme que la *brith* fonctionne indépendamment du mérite actuel. Le cours souligne que cette génération, imprégnée d'idolâtrie et spirituellement amorphe, ne se distingue ni par ses actes ni par sa foi. Pourtant, Hashem accueille leur cri. Ce paradoxe est central : ce n'est pas l'homme qui active la délivrance, mais la mémoire que Dieu conserve de l'alliance. Le Midrash en déduit une règle : même en l'absence de vertu manifeste, la promesse demeure agissante.

« C'est pourquoi dis aux enfants d'Israël... lakhen est un langage de serment » Le terme *lakhen* introduit une prise de parole solennelle, interprétée ici comme la formulation d'un serment divin. Le Midrash renvoie à un verset de Shmouel pour appuyer cette lecture. Le

cours insiste sur cette modalité du discours : Dieu jure qu'Il accomplira la délivrance, non pour se contraindre Lui-même, mais pour rassurer Moshé. Le serment est donné comme garantie contre la crainte que la justice (Midat ha-Din) n'empêche la réalisation de la promesse. C'est un geste de sur-assurance, un excès de fidélité. En cela, le serment vient sceller à nouveau l'alliance dans une parole irrévocable.

« Je vous ferai sortir... Je vous sauverai... Je vous rachèterai... Je vous prendrai » Le Midrash relève ici quatre verbes de délivrance, chacun correspondant à un décret de Par'o. Le cours en développe la portée rituelle : ces quatre expressions ont été instituées comme fondement des quatre coupes du Seder de Pessa'h. Chaque coupe devient le rappel d'un acte de libération, et leur nombre, celui des étapes nécessaires pour annuler les contraintes de l'exil. La geoulah n'est pas un événement unique, mais une progression. Le cours insiste sur le fait que ces quatre verbes ne renvoient pas seulement à des actes historiques, mais à une structure spirituelle de la délivrance : sortie, sauvetage, rachat, et prise en charge par Dieu comme peuple élu.

« Je vous ferai entrer dans la terre... et ils l'hériteront par leur mérite » Le Midrash conclut sur une distinction importante : si la sortie d'Égypte repose sur l'alliance avec les Avot, l'entrée dans la terre est conditionnée au mérite. Le cours souligne ce basculement : la promesse devient ici exigence. L'héritage n'est plus seulement un dû du passé, mais un objectif à atteindre. La fin du verset installe une tension : le don initial est inconditionnel, mais sa pérennité passe par l'acquisition d'un zekhout. Ainsi se dessine une dynamique à deux temps : la libération est gratuite, mais la possession suppose une transformation spirituelle.

VAÉRA RABBAH 6 : 5 « Moshé parla ainsi aux enfants d'Israël, mais ils n'écouteront pas Moshé... » (Shemoth 6,9) – *Il leur était difficile de se détacher de l'idolâtrie.*

C'est ainsi qu'explique Ye'hezqel, en disant : « Que chacun jette les abominations de ses yeux, et ne vous souillez pas avec les idoles de l'Égypte » (Ye'hezqel 20,7).

Regarde ce qui est écrit : « Mais ils ne jetèrent pas chacun les abominations de leurs yeux, et ils n'abandonnèrent pas les idoles de l'Égypte » (ibid. 20,8).

« Va parler à Par'o, roi d'Égypte... » (Shemoth 6,11) – Le proverbe dit : **« Du bois d'acacia, on ne tire de profit que coupé. »**

« Moshé parla devant Hashem... » (Shemoth 6,12) – **« Voici, les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; comment Par'o m'écouterait-il, moi qui ai des lèvres incirconcises ? »**

« Ils n’écoutèrent pas Moshé... il leur était difficile de se détacher de l’idolâtrie » Le Midrash explique que le refus d’écoute des Bnéi Israël ne procède pas seulement d’une oppression physique ou morale, mais d’une incapacité intérieure à rompre avec l’idolâtrie. Ce n’est pas la dureté de l’esclavage qui les empêche de recevoir la parole de Moshé, mais l’attachement profond à un système symbolique incompatible avec l’appel prophétique. Le cours insiste sur ce point : les représentations égyptiennes habitent encore leur regard et leur pensée. La parole de Hashem, relayée par Moshé, ne peut être perçue que par des esprits désencombrés or, les Bnéi Israël restent sous l’emprise d’un imaginaire idolâtre qui les rend sourds à toute promesse de libération.

« C’est ainsi qu’explique Ye’hezqel... chacun jette les abominations de ses yeux » Le Midrash cite Ye’hezqel pour appuyer son diagnostic : la difficulté de se détacher de l’idolâtrie n’est pas seulement une faiblesse historique ponctuelle, mais un refus actif. Le verset appelle les hommes à rejeter les « abominations de leurs yeux », et souligne immédiatement qu’ils ne l’ont pas fait. Le cours relève que la vision précède ici la compréhension : tant que l’œil reste fixé sur les idoles, l’esprit ne peut s’ouvrir à la parole divine. Le refus d’écoute de Moshé n’est donc pas une faute secondaire, mais un symptôme d’un attachement plus profond – celui d’un peuple dont les repères spirituels restent orientés vers l’Égypte.

« Voici, les enfants d’Israël ne m’ont pas écouté ; comment Par’o m’écouterait-il ? » La plainte de Moshé est analysée par le Midrash comme une parole impropre, comparable à celle de Yossef lorsqu’il demande au *sar ha-mashqim* d’intercéder pour lui. Le cours développe cette idée : en exprimant son doute, Moshé altère sa fonction prophétique. Il produit une parole qui ne porte rien, une parole vide – ce que le Midrash appelle *divrei battala*. Cette parole inutile entraîne une conséquence spirituelle : elle retire à Moshé l’exclusivité du *dibbour*. À travers cette remarque, le Midrash établit un principe : la légitimité prophétique est liée à la justesse de la parole. Une parole faiblement orientée, même sincère, introduit un déficit dans la mission elle-même.

VAÉRA RABBAH 7 : 1 « Hashem parla à Moshé et à Aharon, et Il les enjoignit au sujet des enfants d’Israël... » (Shemoth 6,13) – C’est ce qui est écrit : « Dans tout labeur, il y a un surplus, mais la parole des lèvres mène seulement au manque » (Mishlei 14,23).

Dans toute affaire à laquelle l'homme se consacre avec effort pour les paroles de Torah, il reçoit une récompense pour cela. Pourrait-on dire qu'il en est de même pour des paroles futiles ? Le verset enseigne : « mais la parole des lèvres mène seulement au manque ».

Tu trouves que Yossef ne devait être mis en prison que pour dix années, parce qu'il avait rapporté une mauvaise parole contre ses dix frères. Et du fait qu'il dit au chef des échantons : « Si seulement tu te souviens de moi auprès de toi, et tu feras mention de moi auprès de Par'o » (Bereshith 40,14), on lui ajouta encore deux années, comme il est dit : « Et ce fut à la fin de deux années complètes » (Bereshith 41,1).

Ainsi tu trouves à propos de Moshé : au début, la parole devait se rattacher à lui seul. Mais parce qu'il dit : « Envoie, je Te prie, par la main de celui que Tu enverras » (Shemoth 4,13), il lui fut dit : « N'est-ce pas Aharon ton frère, le Lévi ? » (ibid. 4,14).

Et même ici, il est dit : « Voici, les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté... » (Shemoth 6,12) – il était digne que tous les miracles soient accomplis par lui seul, et du fait de cela, la parole fut rattachée à lui et à Aharon, comme il est dit : « Hashem parla à Moshé et à Aharon » (Shemoth 6,13).

« Dans tout labeur, il y a un surplus... mais la parole des lèvres mène au manque » Le Midrash applique ce verset de Mishlei à la parole de Moshé. Il distingue entre deux types de paroles : celles qui engagent le sujet dans l'étude et la transmission de la Torah, et celles qui ne produisent aucun effet spirituel. Le cours développe cette opposition en montrant que la parole authentique est orientée, finalisée, créatrice d'un lien avec la vérité. À l'inverse, la *devar sefataïm* – parole des lèvres – est une parole vide, qui n'engage ni l'esprit ni l'intention, et engendre un retrait de présence divine. Ce critère permet d'évaluer la parole de Moshé dans les versets qui suivent : en refusant ou en détournant sa mission, il produit une parole sans orientation, à laquelle ne correspond aucun effet spirituel.

« Yossef... deux années ajoutées pour une parole inappropriée » Le Midrash établit un parallèle explicite avec Yossef. Sa demande au *sar ha-mashqim* – pourtant formulée dans un cadre de légitimité – est qualifiée de parole déplacée. Le Midrash en déduit que cette initiative, même modérée, lui a coûté deux années supplémentaires de prison. Le cours développe cette logique en insistant sur le fait que la parole humaine n'est jamais neutre : toute expression non pleinement ajustée à la conscience de la présence divine constitue une perte de verticalité. Même dans une situation d'injustice, la parole doit rester habitée par

l'appel à Hashem seul. La mesure appliquée à Yossef devient ainsi un modèle pour comprendre la responsabilité portée par Moshé.

« Moshé dit : Envoie par la main de celui que Tu enverras... alors la parole fut partagée avec Aharon » Le Midrash considère que Moshé, en prononçant cette phrase au buisson ardent, a refusé d'assumer pleinement sa mission. Le cours lit cette déclaration comme un recul devant la charge prophétique. Ce n'est pas seulement un doute sur sa propre capacité, mais une déviation de la parole : au lieu d'être parole d'acceptation, elle devient parole d'évitement. En réponse, Hashem décide d'associer Aharon à la fonction prophétique. Le dibbour, qui devait être exclusivement attaché à Moshé, est partagé. Le Midrash établit ici une correspondance exacte entre la qualité d'une parole et l'intensité de la présence divine qu'elle autorise : une parole fléchissante appelle une réduction du rayonnement spirituel qui lui est confié.

« Même ici... la parole fut associée à Aharon » Le Midrash lit le verset « les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté... » comme une récidive. Moshé reprend une position de retrait, sous prétexte de manque d'efficacité. Le cours insiste sur la gravité de cette posture : c'est une parole de repli, qui cherche à faire valoir l'inopérance du discours prophétique. Hashem en tire une conséquence immédiate : de même que le refus initial avait entraîné le partage du dibbour, cette parole entraîne une limitation supplémentaire. Le verset souligne que le discours divin ne s'adresse plus à Moshé seul, mais à Moshé et Aharon ensemble. Le Midrash affirme ainsi que la parole prophétique est conditionnée par la justesse intérieure de celui qui la porte : dès lors que Moshé parle en marge de sa fonction, celle-ci se rétracte.

VAÉRA RABBAH 7 : 2 C'est ce qui est écrit : « Voici, tout cela El agit deux fois, trois fois avec un homme » (Iyov 33,29). *Trois fois Il attend l'homme : s'il fait teshouva, c'est bien ; sinon, Il lui fait porter la charge des premières fautes.*

De même tu trouves, lorsque Ha Qadosh Baroukh Hou dit à Moshé : « Va, Je t'enverrai vers Par'o » (Shemoth 3,10) – il dit d'abord : « Mais ils ne me croiront pas » (Shemoth 4,1), puis : « Je ne suis pas un homme de paroles » (ibid. 4,10), et ensuite : « Envoie, je Te prie, par la main de celui que Tu enverras » (ibid. 4,13). Voici donc trois fois.

Et puisqu'il ne revint pas sur ses paroles et qu'il dit (de nouveau) : « Voici, les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté » (Shemoth 6,12), la parole divine fut alors adressée à Aharon avec lui. C'est ce qui est écrit : « Hashem parla à Moshé et à Aharon » (Shemoth 6,13).

« Trois fois Il attend, et si l'homme ne fait pas teshouva... » Le Midrash énonce un principe général à partir d'un verset du livre d'Iyov : Hashem accorde à l'homme jusqu'à trois occasions de revenir sur une attitude fautive. Ce délai est présenté comme une mesure de patience : au-delà, la responsabilité de l'homme est engagée rétroactivement, et les fautes antérieures sont réactivées. Le cours lit ce principe comme un cadre général d'évaluation du comportement de Moshé au moment de sa mission. Loin d'être jugé sur une objection isolée, il est tenu comptable d'une dynamique de refus, dont la persistance justifie une inflexion dans le mode de communication divine. Ce fonctionnement souligne l'enjeu de la parole prophétique : chaque expression réitérée sans correction finit par reconfigurer le lien même avec Dieu.

« Trois réponses différentes – et pas de retour en arrière » Le Midrash rappelle avec précision les trois objections successives de Moshé à sa mission : d'abord un doute sur la réception du message (« ils ne me croiront pas »), puis une remise en cause de ses capacités oratoires (« je ne suis pas un homme de paroles »), enfin un refus implicite de la mission elle-même (« envoie celui que Tu enverras »). Le cours insiste sur la diversité de ces réponses : elles ne se répètent pas, mais manifestent à chaque fois un nouvel angle d'esquive. Ce n'est pas l'insistance sur un point qui est ici condamnée, mais la multiplication des formes de retrait. L'absence de teshouva ou de reprise de parole valide confirme que ces refus successifs ne relèvent pas d'un malentendu, mais d'un positionnement intérieur stable.

« Le Yihoud de la parole retiré à Moshé » Le Midrash relève que ce processus aboutit à une modification formelle du discours divin : la parole qui était adressée à Moshé seul est désormais formulée à l'intention de Moshé et d'Aharon. Le cours souligne la gravité de cette évolution : dans la logique biblique, être seul destinataire de la parole divine constitue un statut spirituel spécifique, fondé sur la transparence, l'audace et la disponibilité. Le partage du *dibbour* ne constitue pas une aide, mais une sanction : il signale que la parole ne peut plus s'appuyer sur un seul sujet pleinement aligné. C'est une forme de retrait discret de la confiance divine, qui se traduit institutionnellement par une dilution du canal prophétique.

« La perte d'unicité comme perte d'intensité » La conséquence de ce partage n'est pas seulement statutaire, elle est aussi qualitative. Le cours analyse ce retrait comme une réduction d'intensité : la parole de Dieu, pour atteindre sa plénitude, requiert une unicité de réception. La multiplication des canaux d'écoute affaiblit l'impact et la concentration du message. Le Midrash, en soulignant que le *dibbour* se trouve désormais "sur Moshé et Aharon", indique une parole qui passe par deux relais au lieu d'un, et qui ne peut donc plus s'incarner avec la même densité. Cette perte est irréversible, et structurera tout le déroulement ultérieur de la mission.

« Aharon impliqué sans appel – et donc solidaire des fautes » Enfin, le Midrash remarque qu'Aharon est introduit dans ce partage de la parole sans avoir exprimé ni volonté ni réticence. Il est désigné comme collaborateur par défaut, à cause du retrait de Moshé. Cette implication passive aura des conséquences ultérieures : Aharon sera considéré comme solidaire de Moshé dans des épisodes où seule la responsabilité de Moshé semble engagée. Le Midrash propose ici une règle implicite : la participation à une parole prophétique engage pleinement, même sans initiative propre. Le partage du *dibbour* entraîne un partage du risque.

VAÉRA RABBAH 7 : 3 « Et Il les enjoignit au sujet des enfants d'Israël... » (Shemoth 6,13) Ha Qadosh Baroukh Hou leur dit : « Mes enfants sont récalcitrants, coléreux, exigeants. Acceptez sur vous qu'ils vous maudissent, qu'ils vous lapident. »

« Et au sujet de Par'o, roi d'Égypte, pour faire sortir les enfants d'Israël de la terre d'Égypte » – Ha Qadosh Baroukh Hou leur dit : « Agissez envers lui avec respect, et rendez honneur à la royauté, même si Je dois lui appliquer la justice. »

Ainsi fit Moshé, comme il est dit : « Tous ces serviteurs descendront vers moi » (Shemoth 11,8) – il ne parla que de ses serviteurs, alors qu'il aurait pu dire : "vous et votre roi", car Par'o lui-même se leva, comme il est dit : « Par'o se leva la nuit... » (Shemoth 12,30). S'il ne le mentionna pas, c'était pour accorder honneur à la royauté.

Rabbi Ya'aqov dit : Que signifie « et Il les enjoignit » ? Ha Qadosh Baroukh Hou leur dit : « Associez avec vous les chefs qui sont parmi eux », comme tu trouves ensuite : « Voici les chefs de leurs maisons paternelles » (Shemoth 6,14).

« Accepter les Bnei d'Israël dans toute leur résistance » Le Midrash introduit la mission de Moshé et Aharon par une mise en garde : les Bnei d'Israël sont difficiles, contestataires, colériques. Hashem ne dissimule rien de leur tempérament, et l'acceptation de cette réalité est posée comme une condition préalable à toute action en leur faveur. Le cours insiste sur la radicalité de cette exigence : Moshé et Aharon doivent intégrer dès l'origine que leur parole sera accueillie par de la violence, et qu'ils seront probablement maudits, voire lapidés. Ce n'est pas un accident de parcours, mais une composante structurelle de la relation entre le prophète et le peuple. La parole prophétique ne produit pas d'effet sans opposition, et l'épreuve fait partie de sa légitimité.

« Respect pour la royauté, même dans l'exercice du jugement » Le Midrash relève une deuxième injonction, concernant cette fois Par'o : malgré le décret de justice, Moshé et Aharon doivent lui témoigner le respect dû à la royauté. Cette exigence ne suspend pas la critique, mais encadre son expression. Le cours souligne l'originalité de cette demande : même un roi injuste, promis à la sanction divine, conserve un statut symbolique que la parole prophétique ne doit pas piétiner. Il s'agit ici de préserver une distinction entre le rôle politique – garant d'un ordre – et les fautes personnelles. Le respect ordonné par Hashem ne concerne pas la personne de Par'o, mais la fonction qu'il incarne. C'est une règle d'éthique politique aussi bien que spirituelle.

« Le respect de Moshé envers Par'o – application fidèle du commandement » Le Midrash montre que Moshé applique cette instruction de manière scrupuleuse. Lorsqu'il annonce la délivrance à venir, il ne dit pas : « toi et ton roi viendrez vers moi », mais : « tous tes serviteurs descendront vers moi ». Le cours analyse cette retenue comme un geste volontaire de préservation de l'honneur royal, même au moment où la hiérarchie s'inverse. Moshé épargne symboliquement Par'o, bien que ce soit lui qui, en réalité, viendra supplier. Ce silence n'est pas une atténuation du message, mais une fidélité à la consigne reçue. Le respect de la forme du discours devient ici un acte d'élévation spirituelle.

« Associer les chefs d'Israël – éviter l'isolement du pouvoir » Le Midrash termine en expliquant la formule « et Il les enjoignit » par une consigne politique : ne pas conduire seul la libération, mais associer les chefs déjà reconnus au sein du peuple. Le cours relève que cette injonction permet de préserver la continuité communautaire. Le rôle de Moshé et Aharon ne doit pas marginaliser les structures collectives existantes. La mention immédiate, dans la Torah, des chefs de maisons paternelles vient confirmer ce principe. Il ne s'agit pas de substituer une élite prophétique à une autorité tribale, mais d'intégrer les deux. L'autorité

prophétique n'est pas hégémonique : elle doit rester compatible avec une représentation organique du peuple.

VAÉRA RABBAH 7 : 4 - Autre explication : « À Par'o, roi d'Égypte » (Shemoth 6,13) Rabbi Lévi dit : cela se compare à un roi qui avait un verger, dans lequel il planta des arbres fruitiers et des arbres stériles. Ses serviteurs lui dirent : « Quel avantage as-tu de ces arbres stériles ? » Il leur répondit : « De même que j'ai besoin des arbres fruitiers, ainsi j'ai besoin des arbres stériles : car sans eux, avec quoi ferais-je des bains et des fours ? »

Ainsi est-il dit : « aux enfants d'Israël et à Par'o » – de même que la louange de Ha Qadosh Baroukh Hou s'élève du Gan 'Éden par la bouche des justes, elle s'élève aussi du Géhinom par la bouche des résha'im, comme il est dit : « Ceux qui traversent la vallée des pleurs en font une source » (Téhilim 84,7).

Qu'est-ce que « en font une source » ? Ils versent des larmes comme des sources, jusqu'à ce qu'ils refroidissent le Géhinom par leurs larmes, et de là, la louange monte, comme il est dit : « Même la pluie précoce l'enveloppe de bénédictions » (ibid.).

Que disent-ils ? Rabbi Yo'hanan dit : « Tu as bien parlé, Tu as bien jugé, Tu as bien déclaré pur, Tu as bien déclaré impur, Tu as bien condamné, Tu as bien enseigné, Tu as bien tranché. »

Le Gan 'Éden est destiné à crier et à dire : « Donne-moi les justes, je n'ai rien à faire avec les méchants », comme il est dit : « Je hais ceux qui s'attachent aux vanités mensongères » (Téhilim 31,7).

Et pour qui je demande ? Pour ceux qui ont mis leur confiance en Ton nom, comme il est dit : « Mais moi, j'ai confiance en Hashem » (ibid.).

Le Géhinom est destiné à crier et à dire : « Je n'ai rien à faire avec les justes ! » Et pour qui je demande ? Pour les méchants, les gens de vanité, ceux qui pratiquent la fausseté.

Et Ha Qadosh Baroukh Hou dit : « Donnez à celui-ci les justes, et à celui-là les méchants », comme il est dit : « À la sangsue deux filles : "Donne, donne" » (Mishlei 30,15).

« La parabole du roi et des arbres stériles : fonction spirituelle du mal » Le Midrash ouvre sur une parabole : un roi possède un verger où il cultive à la fois des arbres fruitiers et des arbres stériles. À ses serviteurs qui l'interrogent sur l'utilité des seconds, il répond que ces

arbres, bien que ne produisant aucun fruit, sont indispensables : ils servent à alimenter les fours et les bains. De là, le Midrash déduit que la mention conjointe de « Par'ô, roi d'Égypte » et des « enfants d'Israël » n'est pas fortuite : de même que la louange divine s'élève du Gan 'Éden par les justes, elle s'élève aussi du Géhinom par les réscha'im. Le cours insiste sur la portée théologique de cette analogie : le mal, même dans sa négativité, peut être inclus dans un dessein divin. Non pas qu'il ait la même valeur que le bien, mais il joue un rôle instrumental dans la révélation du mishpat d'Hashem. Comme les arbres stériles, les réscha'im permettent la mise en œuvre d'une dynamique réparatrice et pédagogique du jugement. Ils ne sont pas intégrés au monde de la lumière, mais leur existence même participe à la manifestation de la justice et, par là, du kavod divin.

« Le Qiloush, la coupe, monte aussi de Géhinom – justice et reconnaissance » Le Midrash développe cette idée à travers le verset : « Ceux qui traversent la vallée des pleurs en font une source » (Téhilim 84,7). Il y lit la figure des réscha'im, dont les larmes forment des sources qui refroidissent le feu du Géhinom. Ce refroidissement ne s'entend pas au sens de la clémence ou du pardon, mais d'un basculement de conscience : les pleurs de douleur deviennent pleurs de reconnaissance. Le Midrash met en scène une série de formules de louange, attribuées à ces âmes en jugement : « Tu as bien jugé », « Tu as bien condamné », « Tu as bien enseigné »... Ces paroles ne sont pas des formules de piété, mais l'effet du dévoilement inéluctable de la vérité dans le face-à-face avec la justice divine. Le cours relève ici une dynamique radicale : le mal ne produit pas d'exaltation spirituelle, mais il conduit, dans la souffrance, à une lucidité totale. Cette lucidité tardive n'annule pas la faute, mais elle l'inscrit dans un cycle où la vérité devient incontournable. La reconnaissance n'est pas un mérite : elle est le fruit du dévoilement. Ainsi, même depuis le Géhinom, le qilous, la coupe, peut s'élever, non comme élévation des réscha'im, mais comme effet inévitable de la force du mishpat.

« Séparation radicale entre Tsadiqim et Réscha'im – assignation à la fin des temps » Dans la dernière partie du Midrash, Gan 'Éden et Géhinom deviennent des entités parlantes qui exigent de ne pas accueillir ce qui ne leur revient pas. Gan 'Éden dit : « Donne-moi les justes, je n'ai rien à faire avec les réscha'im » ; Géhinom répond : « Je n'ai rien à faire avec les justes ». Le Midrash conclut sur le verset : « À la sangsue deux filles : "Donne, donne" » (Mishlei 30,15), interprété comme le cri des deux sphères qui réclament, chacune, ce qui lui est destiné. Le cours met en lumière l'enjeu eschatologique de ce passage : il ne s'agit pas simplement d'une séparation morale entre bien et mal, mais d'un ordre ultime et irrévocable dans la distribution des âmes. Chaque lieu réclame ce qui lui correspond ontologiquement. Le seul critère évoqué par Gan 'Éden est la confiance en Hashem : « Et moi, j'ai confiance en Hashem » (Téhilim 31,7). Le mérite n'est pas défini ici par l'accumulation de mitsvoth, mais

par la fidélité intérieure à une vérité spirituelle. Cette dernière note confirme l'enjeu du Midrash : la justice divine n'est pas seulement une sanction, elle est un classement définitif de l'être selon la vérité profonde qui le définit.