

« Vezoth haBrakhah asher berakh Moshé » (Devarim 33:1)

Commentaire sur le verset « Voici la brakhah que Moshé, homme de D.ieu, a adressée aux enfants d'Israël »

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11

La brakhah de Moshé, qui apparaît dans la dernière lecture de la Torah, reprend le terme zoth qui conclue les dernières bénédictions de Ya'aqov apparaît comme le sommet d'une transmission. Il s'agit d'une parole très élevée où se rejoue tout le lien entre Israël, la Torah et HaQadosh Baroukh Hou. Le terme « vezoth », inscrit cette parole dans une chaîne – celle des brakhoth, des héritages, des filiations –, tout en marquant une rupture : Moshé transmet, mais surtout, il institue.

Cette brakhah révèle la singularité radicale de Moshé. Là où Yits'haq et Ya'aqov ressortent marqués par leur rencontre avec le divin, Moshé demeure intact. Il entre dans le domaine divin sans y perdre sa force. Il n'est ni terrassé par la lumière, ni déstabilisé par les anges – il s'y élève, et c'est de là qu'il bénit.

Dès lors sa parole engage la Torah elle-même, et jusqu'à la Présence divine. Le Midrash assemble les trois voix en un seul souffle. Cette unité fait de la brakhah un acte irréversible – comme un fil triple, noué entre terre et ciel, qu'aucune séparation ne peut rompre.

Enfin, au seuil de la mort, une dernière lutte se joue. Moshé tient tête au Malakh haMaveth, repousse l'instant, débat avec son âme, et n'accepte la séparation qu'une fois assurée que tout est accompli. Sa mort devient reconnaissance : celle d'Israël, des mondes supérieurs, et de HaShem lui-même, devant celui qui n'a cessé de porter leur parole.

D'après les cours de Juin à Juillet 2009.

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11 : 1 *Halakha : Un homme d'Israël qui est monté à la tevah (devant l'assemblée) pour prier et s'est trompé — que doit-il faire ?*

Voici ce qu'ont enseigné les Sages : celui qui passe devant la tevah et se trompe, un autre le remplace.

Nos Maîtres ont enseigné : Rabbi Yossé bar 'Hanina dit : s'il s'est trompé dans les trois premières brakhoth (de la 'Amida), il revient au début de Maguen (la première brakhah). Rav Houna dit : s'il s'est trompé dans les treize brakhoth intermédiaires, il reprend à HaEl haQadosh. Rav dit : s'il s'est trompé dans les trois dernières, il reprend au début de Modim.

Un autre enseignement : celui qui est monté à la tevah et s'est trompé, un autre prend sa place. D'où recommence-t-il ? Il commence à partir du début de la brakhah dans laquelle l'erreur a eu lieu.

Et d'où apprend-on cela ? Des Pères du monde (Avoth ha'olam). Pourquoi ? Parce qu'aucun ne commençait à bénir sans reprendre à l'endroit exact où s'était arrêté celui qui l'avait précédé.

Comment cela ? Avraham bénit Yits'haq. D'où le sait-on ? Du passouq (Bereshith 25, 5) : « Avraham donna tout ce qu'il possédait à Yits'haq. » Et que lui donna-t-il ? Rabbi Yehouda et Rabbi Ne'hemyah sont en discussion à ce sujet : Rabbi Yehoudah dit : il lui donna le droit d'aînesse (bekhorah), comme il est dit (Bereshith 25, 33) : « Il vendit son droit d'aînesse à Ya'aqov. » Rabbi Ne'hemyah dit : il lui donna une brakhah, comme il est dit (Bereshith 27, 28) : « Que HaShem te donne [la rosée du ciel...] ».

Yits'haq se leva pour bénir Ya'aqov. Il dit : « Du lieu où mon père s'est arrêté, c'est de là que je commence. Mon père s'est arrêté à Vayiten, moi aussi, je commence à Vayiten. » D'où cela est-il appris ? Du passouq : « Que HaShem te donne [veyiten lekha...] ». Et avec quoi Yits'haq conclut-il ses brakhoth ? Par un appel, comme il est dit (Bereshith 28, 1) : « Yits'haq appela Ya'aqov et le bénit. »

Ya'aqov se leva pour bénir les tribus. Il dit : « Je ne commencerai qu'avec un appel, comme il est dit (Bereshith 49, 1) : Ya'aqov appela ses fils. » Et avec quoi conclut-il ? Par zoth, comme il est dit (Bereshith 49, 28) : « Vezoth ce que leur père leur dit. »

Moshé se leva pour bénir Israël. Il dit : « Je ne commencerai qu'avec zoth. » D'où cela est-il appris ? De ce que nous avons lu dans le sujet (Devarim 33, 1) : « Vezoth haberakhah... »

« Celui qui passe devant la tevah et se trompe, un autre le remplace » Le remplacement du 'hazan n'intervient que lorsqu'il est incapable de continuer, généralement parce qu'il a perdu le fil et ne sait plus où il en est. Ce trouble est interprété comme une impossibilité de

repandre, dans un contexte où la tefilah se faisait sans livre. Dans un tel cas, un second monte et poursuit. La tefilah était dirigée par un seul homme pour l'ensemble de la communauté, qui répondait Amen ; les autres ne récitaient pas forcément les brakhoth eux-mêmes.

« S'il s'est trompé dans les trois premières brakhoth » La *'Amida* est divisée en trois sections : trois brakhoth de louange, treize de demande, et trois de remerciement. S'il y a erreur dans les premières, on reprend à *Maguen Avraham* ; dans les treize médianes, à *HaEl haQadosh* ; dans les dernières, à *Modim*. Le total de dix-neuf brakhoth inclut une brakhah ajoutée contre les délateurs, insérée au sein des treize intermédiaires. Le découpage structurel de la *'Amida* fonde ces trois points de reprise distincts.

« Il commence à partir du début de la brakhah dans laquelle l'erreur a eu lieu » Le deuxième *'hazan* reprend à l'endroit exact où le premier s'est trompé, c'est-à-dire au début de cette brakhah précise. On pourrait penser que pour maintenir la cohérence, une seule voix devrait dire toute la tefilah ; la règle affirme au contraire qu'on peut additionner plusieurs voix. Ce modèle suppose qu'une séquence cohérente puisse être composée de fragments récités par des personnes différentes ; la continuité construite, à condition que chaque fragment soit complet.

« Parce qu'aucun ne commençait à bénir sans reprendre à l'endroit exact où s'était arrêté celui qui l'avait précédé » Cela tient à la manière dont les Avot ont transmis leurs brakhoth : chacun commence exactement à l'endroit où son prédécesseur s'était arrêté. Il s'agit d'un enchaînement structuré, comme si chaque brakhah formait une séquence cumulative. Ce modèle soutient l'idée que la *'Amida*, bien que composée de morceaux, forme un tout — de la même manière que les brakhoth des générations se construisent en continuité.

« Avraham donna tout ce qu'il possédait à Yits'haq » Le passouq ne mentionne aucune brakhah explicite d'Avraham à Yits'haq. Pourtant, il est affirmé qu'il lui donna « tout ce qu'il possédait ». Ce don global est interprété comme contenant la brakhah. Le Midrash cherche ainsi à rendre compte d'un geste fondateur de transmission en l'absence de parole explicite.

« Il lui donna le droit d'aînesse... Il lui donna une brakhah » Deux lectures sont proposées : pour Rabbi Yehoudah, Avraham a transmis à Yits'haq la *bekhorah* ; pour Rabbi Ne'hemyah, il lui a transmis une brakhah. L'histoire d'Israël se construit sur une mise à l'écart récurrente du premier-né : Yishmaël est écarté au profit d'Yits'haq, 'Essav au profit de Ya'aqov, Reouven au profit de ses frères etc. La *bekhorah* n'est pas un fait biologique mais un statut transmissible, ce que prouve l'épisode où 'Essav vend ce droit à Ya'aqov. Ce n'est plus l'ordre naturel des naissances qui détermine le *bekhor*, mais une décision de transmission. Ce changement de sens permet d'inscrire la *bekhorah* dans un registre volontaire et prépare l'idée que la brakhah, elle aussi, peut être transmise selon des critères non naturels.

« **Du lieu où mon père s'est arrêté, c'est de là que je commence** » Yits'haq commence sa brakhah par le même mot que celui où Avraham s'est arrêté : *vayiten*. Ce choix exprime une fidélité à la transmission en construisant une continuité. Cette manière de faire fonde le modèle halakhique évoqué plus haut : si une tefilah est interrompue, il est possible de reprendre là où elle s'est arrêtée, car ce lieu d'arrêt devient un point d'ancrage légitime pour une nouvelle voix. Ce principe vaut aussi pour la suite des générations, où chaque brakhah s'appuie sur la précédente pour la prolonger sans la répéter.

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11 : 2 *Un autre enseignement : « Voici la brakhah... » (Devarim 33, 1) — cela correspond à ce que dit le passouq : « Qui montera sur la montagne de HaShem ? » (Tehilim 24, 3).*

Les Sages disent : cela parle de Moshé. « Qui montera sur la montagne de HaShem ? » — c'est Moshé, comme il est dit : « Moshé monta vers Eloqim » (Shemoth 19, 3). « Et qui se lèvera dans Son lieu saint ? » — c'est Moshé, comme il est dit : « Le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Shemoth 3, 5).

« Les mains pures » — c'est Moshé, comme il est dit : « Je n'ai pris aucun âne de leur part » (Bamidbar 16, 15).

« Et un cœur pur » — c'est Moshé. Rabbi Yits'haq dit : même un homme simple, si l'on s'adressait à lui comme Moshé a parlé à HaShem, cela serait déjà un manque de respect. Or Moshé dit : « Pourquoi, HaShem, Ta colère s'enflammerait-elle contre Ton peuple ? » (Shemoth 32, 11). Mais son cœur était limpide à ses propres yeux : il ne parlait pas pour lui-même, mais pour les besoins d'Israël.

« Qui n'a pas porté son âme à la vanité » — cela renvoie à l'Égyptien : Moshé n'a pas pris sa vie en vain, mais a agi selon la justice.

« Et n'a pas juré avec tromperie » — c'est Moshé, comme il est dit : « Moshé consentit à demeurer avec l'homme » (Shemoth 2, 21).

« Il recevra une brakhah de HaShem » — c'est Moshé. Rabbi Tan'houma dit : ne lis pas « il recevra » (yissa) mais « il transmettra une brakhah » (yassi) aux autres.

« **Qui montera sur la montagne de HaShem** » Le passouq est interprété comme se rapportant exclusivement à Moshé, et non comme une question adressée à tout homme. Le *mi* du passouq vise une seule personne identifiable et non un appel universel. Le verbe *ya'aleh* au singulier est rapproché de *vaya'al Moshé*, soulignant que l'unique figure ayant effectivement accédé à cette montagne est Moshé lui-même.

« **Et qui se lèvera dans Son lieu saint** » Le passouq est lu dans la continuité du précédent, comme une montée en précision. Si *monter sur la montagne* désigne l'accès à la Présence divine, la *Sh'hinah*, *se lever dans Son lieu saint* en précise la localisation : le point de station. L'expression est rapprochée du passouq *le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte*, adressé à Moshé au buisson ardent. Ce n'est pas le sommet qui est *qadosh*, mais le lieu du sol où Moshé se tient. L'élévation de Moshé est donc positionnelle : sa capacité à *se tenir debout* dans le lieu *qadosh* désigne sa légitimité à y demeurer.

« **Les mains pures** » L'attribution de cette expression à Moshé est justifiée par son affirmation lors de la révolte de Qora'h : *Je n'ai pris aucun âne de leur part*. L'image est comprise comme le refus de tirer un quelconque bénéfice matériel de sa fonction. Moshé n'a jamais tiré avantage de sa position. Il n'a réclamé ni ressource, ni service, ni faveur, ni compensation. Cette pureté des mains désigne l'intégrité dans la gestion des biens et la relation aux autres.

« **Et un cœur pur** » Le passouq est interprété à partir du comportement de Moshé lors du veau d'or. Il interpelle HaShem avec des paroles d'une audace extrême : *Pourquoi Ta colère s'enflammerait-elle contre Ton peuple ?* Rabbi Yits'haq souligne que si un homme ordinaire s'adressait ainsi à son supérieur, ce serait une offense. Mais Moshé peut parler ainsi parce que son cœur est pur. Il ne cherche rien pour lui-même ; il ne parle qu'au nom du peuple. L'audace de sa parole n'est pas un signe d'orgueil, mais le fruit d'une transparence parfaite de ses intentions.

« **Qui n'a pas porté son âme à la vanité** » L'expression est reliée à l'épisode du meurtre de l'Égyptien. Le Midrash affirme que Moshé n'a pas tué de manière arbitraire ou impulsive, mais qu'il a agi selon la justice. La formulation *nassa nafsho la-shav* est relue comme un refus d'utiliser sa force vitale à des fins vaines. L'acte est interprété comme justifié, car l'Égyptien avait transgressé la loi morale en frappant un Hébreu. Le regard de Moshé de tous côtés avant d'agir exprime la vérification qu'aucune justice n'était possible dans ce contexte : il n'y avait ni recours juridique ni perspective de réparation. Le passouq de Tehilim vient confirmer que l'acte manifeste une exigence rigoureuse de justice et non une faute.

« **Et n'a pas juré avec tromperie** » La mention de *vayoe! Moshé lashevet eth ha-ish* est lue comme l'expression d'un engagement sincère. Le mot *vayoe!* n'est pas compris ici dans son sens habituel de consentement ou d'acceptation, mais comme un acte qui engage la parole, un serment implicite, tenu avec droiture. Il n'y a pas de duplicité, ni d'intention cachée. Moshé agit avec transparence, sans tromperie. Le choix de demeurer chez Yitro est un acte loyal envers celui qui l'a accueilli. Ne pas prononcer de serment mensonger implique ici de vivre d'une manière conforme à l'engagement de sa propre parole.

« **Il transmettra une brakhah aux autres** » Le mot *yissa* (il recevra) est transformé en *yassi* (il transmettra). Moshé devient source de brakhah pour autrui. Il reçoit pour pouvoir transmettre. Le passouq de Tehilim est ainsi réorienté : la véritable grandeur de Moshé réside

dans sa capacité à donner. L'usage du futur *yassi* inscrit cette fonction dans une dynamique continue, comme si Moshé portait en lui un pouvoir de *brakhah* qui ne s'épuise pas.

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11 : 3 « *Vezoth habrakhah* » — « *Voici la brakhah* », correspond à ce qui est dit dans le *passouq* : « *Nombreuses sont les femmes qui ont accompli des exploits, mais toi, tu les surpasses toutes* » (*Mishlei* 31, 29). Que signifie « *mais toi, tu les surpasses toutes* » ? Cela parle de Moshé, car il s'est élevé au-dessus de tous.

Comment cela ? Le premier homme dit à Moshé : « *Je suis plus grand que toi, car j'ai été créé à l'image du Qadosh Baroukh Hou* », comme il est dit : « *Eloqim créa l'homme à son image* » (*Bereshith* 1, 27). Moshé lui répond : « *Je me suis élevé davantage que toi. La gloire qui t'avait été accordée t'a été retirée, comme il est dit : "L'homme dans son prestige ne peut demeurer"* » (*Tehilim* 49, 13). Mais moi, l'éclat du visage que m'a donné HaQadosh Baroukh Hou est resté avec moi », comme il est dit : « *Sa vue ne s'était pas affaiblie et sa vigueur ne l'avait pas quitté* » (*Devarim* 34, 7).

Autre explication - Noa'h dit à Moshé : « *Je suis plus grand que toi, car j'ai été sauvé de la génération du Déluge.* » Moshé répond : « *Je me suis élevé davantage que toi. Toi, tu t'es sauvé toi-même, mais tu n'as pas pu sauver ta génération. Moi, je me suis sauvé et j'ai sauvé ma génération lorsqu'elle s'est rendue coupable d'extermination avec le Veau d'or* », comme il est dit : « *HaShem renonça au mal qu'il avait dit vouloir infliger à son peuple* » (*Shemoth* 32, 14).

À quoi cela ressemble-t-il ? À deux navires en mer avec deux capitaines : l'un sauva sa propre vie mais pas son navire ; l'autre sauva sa vie et son navire. Qui célèbre-t-on ? N'est-ce pas celui qui sauva sa vie et son navire ? De même, Noa'h ne sauva que lui-même, tandis que Moshé sauva sa vie et sa génération. C'est cela : « *mais toi, tu les surpasses toutes* ».

Autre explication - Avraham dit à Moshé : « *Je suis plus grand que toi, car je nourrissais les passants.* » Moshé répond : « *Je me suis élevé davantage que toi. Tu nourrissais des hommes incirconcis ; moi, je nourrissais des hommes circoncis. Non seulement cela, mais toi, tu les nourrissais dans les lieux habités, tandis que moi, je les nourrissais dans le désert.* »

Yits'haq dit à Moshé : « *Je suis plus grand que toi, car j'ai tendu mon cou sur l'autel et j'ai vu la Présence divine.* » Moshé répond : « *Je me suis élevé davantage que toi. Tu as vu la Présence divine et tes yeux se sont obscurcis* », comme il est dit : « *Quand Yits'haq fut âgé, ses yeux s'étaient affaiblis pour voir* » (*Bereshith* 27, 1). Que signifie « *pour voir* » ? Pour voir la Présence divine. « *Mais moi, je parlais face à face avec la Présence divine et mes yeux ne se sont pas obscurcis* », comme il est dit : « *Moshé ne savait pas que la peau de son visage rayonnait* » (*Shemoth* 34, 29).

Ya'aqov dit à Moshé : « Je suis plus grand que toi, car j'ai combattu un ange et je l'ai vaincu. » Moshé répond : « Tu as rencontré un ange dans ton propre domaine, mais moi, je monte dans leur domaine, et ce sont eux qui me craignent », comme il est dit : « Les rois des armées fuient, ils fuient... » (Tehilim 68, 13).

C'est pourquoi Shlomo a dit : « Nombreuses sont les femmes qui ont accompli des exploits, mais toi, tu les surpasses toutes. » HaQadosh Baroukh Hou dit : « Puisqu'il s'est élevé au-dessus de tous, c'est lui qui bénira Israël » — « Voici la brakhah ».

« Mais toi, tu les surpasses toutes » Chaque figure antérieure revendique un mérite propre, auquel Moshé répond point par point, selon leur propre critère, sans le contester. Il s'ensuit une hiérarchisation cumulative dans laquelle Moshé intègre toutes les vertus précédentes en les dépassant. Le passouq de Mishlei n'opère pas une disqualification mais désigne celui qui a réuni tous les éléments de grandeur évoqués avant lui. Cette reconnaissance rend légitime sa capacité à bénir Israël.

« La gloire qui t'avait été accordée t'a été retirée » Adam revendique son antériorité et sa création à l'image d'Eloqim. Moshé reconnaît ce privilège initial mais souligne que cette gloire a été effacée, comme l'atteste le passouq *« l'homme dans sa gloire ne comprend pas, il est semblable aux bêtes qui périssent »*. À l'inverse, la lumière que HaShem a conférée à Moshé est demeurée intacte : le passouq de la fin de la Torah — *« sa vigueur ne s'était pas altérée »* — affirme la permanence d'un rayonnement reçu et conservé, dans le corps comme dans le visage. L'élévation de Moshé ne tient donc pas à une grandeur d'origine, mais à la continuité d'un lien jamais interrompu avec HaShem.

« Tu t'es sauvé toi-même mais tu n'as pas pu sauver ta génération » Noa'h oppose à Moshé son propre salut lors du Déluge. La réponse de Moshé reprend ce mérite mais en marque la limite : Noa'h n'a sauvé que lui-même. Moshé, lui, est intervenu pour l'ensemble du peuple lorsque celui-ci avait encouru la destruction après la faute du Veau d'or. Le passouq nous dit que Moshé est loué pour sa capacité à obtenir le pardon collectif, au-delà de son propre sort.

« Tu nourrissais des hommes incirconcis, et moi des circoncis » Avraham invoque son hospitalité envers les passants. Moshé distingue d'abord la qualité des destinataires : Avraham nourrissait des hommes incirconcis, lui-même nourrissait des enfants d'Israël. Il souligne aussi la différence du lieu : Avraham agissait dans un espace civilisé, alors que lui-même assurait la subsistance du peuple dans le désert. La grandeur de Moshé réside dans un effort plus grand — nourrir dans un espace sans ressource — et dans une visée plus précise — nourrir des hommes sanctifiés par la brith.

« Tu as vu la Présence divine et tes yeux se sont obscurcis » Yits'haq revendique son mérite d'avoir étendu son cou sur l'autel et d'avoir vu la *Shekhinah*. Moshé lui répond que cette vision s'est accompagnée chez lui d'un affaiblissement des yeux. La grandeur de Moshé s'exprime dans le fait qu'il a vu la *Shekhinah* face à face, de façon répétée, sans que ses

capacités physiques n'en soient altérées. La confrontation directe avec la *Shekhinah* n'a pas provoqué chez lui d'usure ou de retrait ; elle a au contraire intensifié sa clarté et sa force.

« Tu as rencontré un ange... moi je monte dans leur domaine » Ya'aqov rappelle qu'il a affronté un ange et l'a vaincu. Moshé lui répond que cet affrontement s'est déroulé dans le cadre terrestre, alors que lui-même pénètre dans le domaine céleste des anges, dans leur propre sphère. Les anges se retirent devant lui et Moshé ne subit pas la confrontation.

« Puisqu'il s'est élevé au-dessus de tous, c'est lui qui bénira Israël » Le Midrash établit que Moshé excède toutes les figures antérieures, en intégrant leurs vertus sans leurs limites. Cette supériorité est un critère de désignation. HaShem choisit Moshé pour transmettre la brakhah précisément parce qu'il les surpasse toutes. Le passouq final — « c'est lui qui bénira Israël » — indique que seul celui qui a intégré et dépassé toutes les figures peut assumer cette fonction. La capacité à bénir est présentée comme l'aboutissement d'un parcours.

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11 : 4 *Un autre commentaire : « Voici la brakhah » (Devarim 33,1). Rabbi Shemouël bar Na'hman dit : lorsque Moshé vint bénir Israël, la Torah et HaQadosh Baroukh Hou vinrent eux aussi bénir Israël.*

« Voici la brakhah » – c'est la Torah, ainsi qu'il est écrit : « Voici la Torah que Moshé plaça devant les enfants d'Israël » (Devarim 4,44). « Que Moshé a bénie » – cela désigne Moshé. « L'homme de HaShem » – cela désigne HaQadosh Baroukh Hou, comme il est dit : « HaShem est un homme de guerre » (Shemoth 15,3). Pourquoi cette triple mention ? Pour accomplir ce qui est dit : « Le triple lien ne se rompt pas vite » (Qoheleth 4,12).

Un autre commentaire : « Voici la brakhah ». Rabbi Tan'houma dit : si c'est Eloqim, pourquoi « homme » (ish) ? Et si c'est un homme, pourquoi « Eloqim » ? En réalité, lorsqu'il fut jeté dans le Nil d'Égypte, c'était un homme. Et lorsque l'eau se transforma en sang, c'était Eloqim. Autre cas : lorsqu'il s'enfuit devant Pharaon, c'était un homme. Et lorsqu'il fit sombrer Pharaon, c'était Eloqim. Autre cas : lorsqu'il monta dans le firmament, c'était un homme – que signifie « homme » ? C'est en regard des anges, qui sont tout entiers de feu. Et lorsqu'il descendit du ciel, c'était Eloqim. D'où cela se déduit-il ? De ce passouq : « Ils redoutèrent de s'approcher de lui » (Shemoth 34,30). Autre cas encore : lorsqu'il monta au ciel, il était comme Eloqim, de même que les anges ne mangent ni ne boivent, lui non plus ne mangeait ni ne buvait. Ainsi qu'il est dit : « Il était là avec HaShem [...] il ne mangea pas de pain et ne but pas d'eau » (Shemoth 34,28).

Un autre commentaire : que signifie « l'homme de HaShem » ? Rabbi Avin dit : de sa moitié inférieure, il était homme ; de sa moitié supérieure, il était Eloqim.

« Voici la brakhah – c’est la Torah » La brakhah transmise par Moshé engage conjointement la Torah et HaShem. Le passouq *« Voici la brakhah »* est lu comme une désignation directe de la Torah elle-même, sur le modèle du passouq *« Voici la Torah qu’a placée Moshé devant les enfants d’Israël »*. Cette association suggère que l’acte de bénir engage à la fois le contenu de la Torah, son transmetteur et HaShem. L’expression *« l’homme de HaShem »* est à son tour éclatée : *« celui qui a béni »* désigne Moshé, mais *« l’homme de HaShem »* réfère à HaShem selon le passouq *« HaShem, homme de guerre »*. La coordination de ces trois éléments est comprise comme une structure stable de transmission : c’est à cela que renvoie l’image du triple fil qui ne se rompt pas rapidement. HaShem, Moshé et la Torah sont unis dans l’acte même de bénir Israël.

« Si c’est Eloqim, pourquoi “homme” ? Et si c’est un homme, pourquoi “Eloqim” ? » Deux noms désignent Moshé : *« homme de HaShem »*. La tension entre les deux termes fait l’objet d’une exploration qui traverse plusieurs épisodes de sa vie. Lorsqu’il est jeté dans le Nil, il est encore homme ; mais lorsque les eaux du Nil se transforment en sang, il agit en Eloqim. Lorsqu’il fuit devant Par’o, il est désigné comme homme ; mais lorsqu’il fait sombrer Par’o dans la mer, il agit comme Eloqim. Le même basculement est mis en lumière à travers l’ascension au ciel : monter en tant qu’homme au milieu des *malakhim* est déjà un renversement d’ordre. En sens inverse, lorsqu’il redescend, sa dimension divine devient manifeste : le peuple ne peut plus s’approcher de lui, comme s’il portait une forme d’inaccessibilité propre à la *Shekhinah* elle-même.

« Lorsqu’il monta dans le firmament, c’était un homme [...] et lorsqu’il descendit du firmament, c’était Eloqim » Moshé entre parmi les *malakhim* en tant qu’homme, mais partage alors leur condition. Comme eux, il ne mange ni ne boit, conformément au passouq : *« Il fut là avec HaShem quarante jours et quarante nuits sans manger ni boire »*. L’effacement des fonctions corporelles produit un glissement d’identité. À son retour, ce changement devient perceptible dans son effet sur les autres : les Bnei Israël ne peuvent s’approcher de lui. Cette crainte relève d’un écart de nature. L’homme qui monte reste un homme parmi les anges, mais l’homme qui descend est perçu comme Eloqim par ceux qui l’attendent en bas.

« De sa moitié inférieure, il était homme ; de sa moitié supérieure, il était Eloqim » L’expression finale *« homme de HaShem »* reçoit une explication condensée : homme en bas, Eloqim en haut. Cette structure verticale figure la composition du personnage de Moshé. Elle renvoie à deux registres d’existence ; l’un ancré dans le monde visible, l’autre manifesté à travers ses effets. Moshé agit au sein du monde tout en portant en lui la trace de l’invisible.

VEZOTH HABRAKHAH RABBAH 11 : 5 *Que signifie « avant sa mort » (Devarim 33,1) ? Les Sages disent : qu'a fait Moshé ? Il a saisi le Malakh (l'ange) de la mort et l'a jeté devant lui. Il bénissait les tribus, chacune selon sa brakhah.*

Rabbi Meïr dit : le Malakh de la mort s'est rendu auprès de Moshé et lui dit : « HaQadosh Baroukh Hou m'a envoyé vers toi, car tu dois quitter ce monde aujourd'hui. » Moshé lui répondit : « Va-t'en d'ici, car je veux louer HaQadosh Baroukh Hou. » D'où le sait-on ? Du passouq : « Je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les actes de HaShem » (Tehilim 118,17).

Le Malakh lui dit : « Moshé, pourquoi te montres-tu arrogant ? Il a déjà des êtres pour Le louer. Les cieux et la terre Le louent à chaque instant, comme il est dit : "Les cieux racontent la gloire d'Eloqim" (Tehilim 19,2). » Moshé répondit : « Je les ferai taire, et c'est moi qui Le louerai, comme il est écrit : "Écoutez, cieux, et je parlerai ; que la terre entende les paroles de ma bouche" (Devarim 32,1). »

Lorsque le malakh revint une seconde fois, Moshé prononça sur lui le Nom explicite et il s'enfuit. D'où le sait-on ? Du passouq : « Car le Nom de HaShem j'invoquerai » (Devarim 32,3).

Quand il revint une troisième fois, Moshé dit : « Puisqu'il vient de la part du Nom, je dois justifier la sentence sur moi-même. » D'où le sait-on ? Du passouq : « Le Rocher – parfaite est Son œuvre » (Devarim 32,4).

Rabbi Yits'haq dit : la neshamah de Moshé avait du mal à quitter son corps. Moshé dialoguait avec elle et disait : « Mon âme, prétends-tu que le malakh de la mort cherche à te dominer ? » Elle répondit : « HaQadosh Baroukh Hou ne fera pas cela, car "Tu as délivré mon âme de la mort" (Tehilim 116,8). »

Il lui dit : « Tu dis avoir vu les gens pleurer et pleurer avec eux ? » Elle répondit : « [Tu as préservé] mes yeux des larmes. »

Il lui dit : « Tu dis qu'ils ont voulu te précipiter dans le Gehinom ? » Elle répondit : « [Tu as gardé] mes pieds de la chute. »

Il lui dit : « Où comptes-tu aller ? » Elle répondit : « Je marcherai devant HaShem dans les terres des vivants. »

Quand Moshé entendit cela, il lui donna la permission de partir, et lui dit : « Reviens, mon âme, à ton repos » (Tehilim 116,7).

Rabbi Avin dit : lorsqu'il s'est retiré, les êtres d'en bas le louaient en disant : « La Torah que Moshé nous a ordonnée » (Devarim 33,4). Les êtres d'en haut le louaient en disant : « Il a accompli la justice de HaShem... » (Devarim 33,21), et HaQadosh Baroukh Hou Lui-même le louait : « Il ne s'est plus levé de prophète en Israël comme Moshé » (Devarim 34,10).

« Il a saisi le Malakh de la mort et l'a jeté devant lui » Moshé se distingue ici par une maîtrise totale sur la figure du *Malakh ha-maveth*, qu'il neutralise avant même d'avoir commencé à bénir les tribus. Ce geste manifeste une supériorité absolue ; cette autorité lui permet d'être au plus près de la singularité de chacun. Le geste d'anticipation sur la mort est une condition pour que la brakhah ne soit ni arrachée, ni interrompue, ni détournée.

« Va-t'en d'ici, car je veux louer HaQadosh Baroukh Hou » La première réponse de Moshé au Malakh repose sur un passouq des Tehilim : « Je ne mourrai pas, je vivrai et je raconterai les actes de HaShem » (Tehilim 118,17). La louange à HaShem, affirmée comme un acte de vie, est ici opposée à la mort elle-même. À l'argument du malakh selon lequel la louange divine est déjà assurée par les cieux et la terre à chaque instant, Moshé répond que cette louange doit céder la place à celle qui provient de l'homme. Le passouq « *Prêtez l'oreille, cieux, et je parlerai* » (Devarim 32,1) est compris comme une injonction de silence aux forces célestes, pour que la voix humaine ait toute sa place dans la glorification de HaShem.

« Moshé prononça sur lui le Nom explicite et il s'enfuit » Lors de la seconde venue du Malakh, Moshé le fait fuir par l'invocation du Nom explicite. La puissance de ce Nom, que le Malakh ne peut soutenir, consacre le lien direct entre Moshé et la source divine. À la troisième tentative, Moshé accepte pourtant le décret : il reconnaît que cet ange est envoyé par HaShem, et qu'il faut en assumer le verdict. Il cite alors le passouq : « Le Rocher, parfait est Son œuvre » (Devarim 32,4). L'invocation du Nom d'un côté, l'acceptation du décret de l'autre, dessinent les deux versants de la relation de Moshé au divin : un rapport d'accès souverain, et une soumission ultime.

« Mon âme, prétends-tu que le Malakh de la mort cherche à te dominer ? » Le dialogue intérieur entre Moshé et son âme révèle la complexité de ce moment ultime. Moshé interroge son propre souffle vital, et l'âme, la *neshamah*, répond par une série de refus, chacun accompagné d'un passouq des Tehilim (116,8). Non, HaQadosh Baroukh Hou ne permettra pas au Malakh de la mort d'exercer sa domination. Non, la *neshamah* n'a pas été précipitée dans les pleurs désespérés de ceux qui restent. Non, elle n'a pas été repoussée vers le Gehinom : la peur, la souffrance et l'exclusion sont écartées.

« Où comptes-tu aller ? » À la question ultime de Moshé sur la destination de la *neshamah*, celle-ci répond sans hésitation : « *Je marcherai devant HaShem dans les terres des vivants* » (Tehilim 116,9). Cette affirmation marque la certitude d'une orientation vers une vie devant HaShem, dans un monde que le Midrash nomme *Érets ha-Hayim*. Il ne s'agit pas d'un au-delà diffus, mais d'un lieu où se poursuit la proximité avec la Présence. Moshé, entendant cette réponse, donne alors à son âme la permission de partir, par les mots : « *Reviens, mon âme, à ton repos* » (Tehilim 116,7). Le dialogue s'achève dans un consentement réciproque ; la *neshamah* affirme sa trajectoire, Moshé accepte sa séparation. Le repos évoqué est une destination : la quiétude d'un retour en HaShem, reconnue comme juste, sans violence ni rupture.

« La Torah que Moshé nous a ordonnée » Une fois Moshé disparu, trois types de voix le glorifient. Les mondes inférieurs proclament : « La Torah que Moshé nous a ordonnée » (Devarim 33,4), soulignant que la transmission est reçue comme un legs vivant. Le monde céleste célèbre sa justice par le passouq : « Il a accompli la justice d’HaShem » (Devarim 33,21), attestant que sa vie a été entièrement ajustée à la volonté divine. Enfin, HaQadosh Baroukh Hou Lui-même rend hommage à Moshé par les mots : « Il ne s’est plus levé de prophète comme Moshé » (Devarim 34,10). L’éloge est total, reliant l’œuvre de Moshé à trois sphères : Israël qui reçoit, les sphères supérieures qui valident, et HaShem qui scelle. La singularité de Moshé est affirmée jusque dans l’absence : aucun autre ne pourra occuper cette place. Dorénavant la Nevouah a changé de nature. Elle s’est transformée en Torah. Ce qui était voix est devenu texte.