

« Vayar Balaq ben Tsipor »

« Et Balaq ben Tsipor vit »

Commentaire sur les Bamidbar 23 à 25

BALAQ RABBAH 20

Le Midrash explore une séquence de rupture dans la traversée du désert : le peuple rejette la manne, parle contre HaShem et contre Moshé, et semble incapable de supporter le chemin. À travers ces plaintes, c'est une génération condamnée qui se dévoile — incapable de goûter, de patienter, de recevoir.

La sanction n'est pas arbitraire. Le serpent, choisi comme instrument de punition, renvoie à la nature même de la faute : parole dévoyée, perception corrompue, inversion du rapport au don. La morsure rend visible ce qui agissait déjà : un rejet du sens et une incapacité à vivre le lien.

Mais ce mouvement s'inverse. Le peuple reconnaît sa faute sans détour, Moshé prie sans attendre, et la teshouva ouvre immédiatement un espace de relèvement. Le serpent de bronze, dressé sur une perche, devient l'image retournée de la chute. Ce qui blesse devient ce qui sauve par un changement de regard qui n'est pas un effacement et s'articulent ainsi les questions de jugement et réparation, perception et parole, chute et relèvement.

La force de ce Midrash est de nous amener à comprendre que toute parole prononcée devant HaShem peut être retournée comme provenant d'En-Haut, bouleversée ... et bouleverser.

D'après les cours de Février à Juillet 2012.

BALAQ RABBAH 20 : 1 « *Balaq fils de Tsipor vit* » (Bamidbar 22, 2). C'est ce que dit le passouq : « *Le Rocher — parfaite est Son œuvre, car tous Ses chemins sont justice* » (Devarim 32, 4). HaQadosh Baroukh Hou n'a laissé aux idolâtres aucun prétexte, dans le monde à venir, pour dire : « *Tu nous as tenus à l'écart* ».

Que fit HaQadosh Baroukh Hou ? De même qu'Il donna à Israël des rois, des sages et des prophètes, Il en donna aussi aux idolâtres. Il établit Shlomoh comme roi sur Israël et sur toute la terre — et Il fit de même pour Nevoukhadnetsar. L'un construisit le Temple, et prononça chants et supplications ; l'autre le détruisit, blasphéma, outragea, et dit : « Je monterai au-dessus des hauteurs des nuées » (Yesh'ayahou 14, 14). Il donna richesse à David, et celui-ci acquit le Temple pour le Nom [divin] ; Il donna richesse à Haman, et celui-ci acquit une nation entière pour l'exterminer.

Toute grandeur accordée à Israël, on trouve qu'une grandeur équivalente fut accordée aux nations. Il établit Moshé pour Israël, et Bil'am pour les idolâtres. Vois la différence entre les prophètes d'Israël et les prophètes des idolâtres : Les prophètes d'Israël avertissent Israël de ne pas fauter, comme il est dit : « Et toi, fils d'homme, Je t'ai placé comme guetteur... » (Ye'hezqel 33, 7). Mais le prophète issu des nations a ouvert une brèche pour anéantir les créatures du monde. De plus, tous les prophètes [d'Israël] se tiennent dans la mesure de la miséricorde — à la fois envers Israël et envers les idolâtres. Ainsi Yirmiyahou dit : « Mon cœur soupire comme des flûtes pour Moav » (Yirmiyahou 48, 36). Et de même Ye'hezqel : « Fils d'homme, entonne une lamentation sur Tsor » (Ye'hezqel 27, 2). Tandis que celui-ci [Bil'am] est cruel : il se leva pour déraciner une nation entière sans cause, gratuitement.

C'est pourquoi la parashah de Bil'am fut écrite : pour faire savoir pourquoi HaQadosh Baroukh Hou a retiré l'esprit de sainteté des idolâtres — car celui-ci fut leur représentant, et vois ce qu'il fit.

« HaQadosh Baroukh Hou n'a laissé aux idolâtres aucun prétexte ». Le Midrash soulève une question : les nations du monde ne pourront objecter, dans l'avenir, avoir été désavantagées dans leur rapport à la parole d'HaShem. Celui-ci leur a accordé les mêmes ressources qu'à Israël : rois, sages, prophètes. Ce parallèle concerne des figures précises. Shlomoh est mis en parallèle avec Nevoukhadnetsar. Le premier consacre toute sa royauté à la construction du Temple ; le second la consacre à sa destruction. David reçoit la richesse et l'utilise pour acquérir la Maison d'HaShem ; Haman reçoit la richesse et l'utilise pour acquérir le droit de massacrer un peuple entier. À chaque grandeur conférée à Israël correspond une grandeur analogue offerte aux nations.

« De même qu’Il donna à Israël des rois, des sages et des prophètes » Le parallèle se prolonge entre les figures prophétiques : Moshé est établi pour Israël ; Bil’am pour les idolâtres. Ce face-à-face repose sur une stricte égalité initiale de dons. C’est leur usage qui révèle la divergence. Chez Moshé, comme chez les prophètes d’Israël, la fonction prophétique implique une responsabilité : elle vise à détourner le peuple de la faute. Le passouq de Ye’hezqel évoqué par le Midrash présente explicitement le Navi comme un guetteur. Cette image implique qu’il n’agit pas en son nom propre, mais comme le relais d’un avertissement, au bénéfice d’un peuple qu’il cherche à sauver.

« Vois la différence entre les prophètes d’Israël et les prophètes des idolâtres » Bil’am inverse ce modèle. Il ne prévient pas pour protéger, mais agit pour détruire. Non seulement il n’a pas pour fonction de détourner du mal, mais il crée lui-même une brèche pour anéantir. C’est une action délibérée, destructrice, sans légitimité, à laquelle ne pousse aucun commandement divin. Contrairement aux prophètes d’Israël, il ne fait pas preuve de *ra’hmanouth*, ni envers son propre peuple, ni envers Israël. Le Midrash souligne que même Yirmiyahou ou Ye’hezqel, bien qu’annonçant des malheurs à des peuples étrangers, le font dans une posture d’empathie et de deuil. Les lamentations pour Tsor ou pour Moav en sont la preuve. Cette capacité d’éprouver de la peine pour autrui constitue un critère décisif de la vraie prophétie, *nevouah*. C’est précisément ce que Bil’am nie en bloc.

« C’est pourquoi la parashah de Bil’am fut écrite » La finalité explicite de l’épisode de Bil’am est donc de faire savoir pourquoi le *Roua’h HaQodesh* fut retiré des nations. Non parce qu’elles en étaient intrinsèquement indignes, mais parce que l’usage qu’elles en firent mena directement à la perversion et à la destruction : Bil’am fonctionne ainsi, il reçut un don, et l’utilisa pour nuire sans raison à un peuple entier. La disparition de la prophétie ? *nevouah* parmi les nations est donc présentée ici comme le résultat de leurs propres choix et non d’une injustice.

BALAQ RABBAH 20 : 2 *« Balaq fils de Tzipor vit » — que vit-il ? Il vit les punitions destinées à frapper Israël de la part de tous ses ennemis. Tous s’en prennent à eux par la guerre ou l’asservissement — qu’Israël peut encore supporter. Mais celui-ci est comme un homme qui énonce une parole et déracine une nation entière.*

« Balaq vit » — les resha’im gagneraient à être aveugles, car leurs yeux amènent le mal sur le monde. Il est écrit, à propos de la génération du Déluge : « Les fils de Eloqim virent » (Bereshith 6, 2) ; Puis : « ‘Ham, père de Kena’an, vit » (Bereshith 9, 22) ; Et encore : « Les officiers de Par’oh la virent » (Bereshith 12, 15).

Tous virent — et ici aussi : « Balaq vit ». Cela se compare à un roi qui plaça des gardes pour le protéger contre une armée ennemie ; il avait confiance en eux, car ils étaient des vaillants. Mais l'armée ennemie les traversa et les tua — et il fut saisi de crainte pour lui-même. De même, Balaq vit ce qu'ils avaient fait à Si'hon et 'Og, auxquels il versait un salaire pour qu'ils le protègent — et il eut peur pour lui-même. Il vit aussi les miracles de Na'halé Arnon.

« Il vit les punitions destinées à frapper Israël » Le Midrash introduit une distinction entre deux types d'épreuves : celles qui relèvent d'un affrontement visible — guerres, asservissements — et celles qui procèdent d'un renversement intérieur plus radical. Les premières sont supportables, car elles laissent intacte l'intégrité du peuple. Les secondes menacent jusqu'à son existence même. Balaq perçoit que Bil'am peut faire partie de cette seconde catégorie : un homme capable, par la parole, de déraciner une nation entière. Le danger vient d'un regard et d'une parole qui sapent le fondement du peuple visé.

« Les resha'im gagneraient à être aveugles » Le regard des resha'im ne se contente pas de constater : il déclenche le mal. Cette idée est illustrée par une série de versets où la vision précède ou enclenche une corruption profonde. Dans la génération du déluge, les Bnei haEloqim voient les femmes ; 'Ham voit la nudité de son père ; les officiers de Paro' voient Sarah. Le passouq concernant Balaq — « il vit » — est donc intégré à une généalogie du regard corrompueur. À chaque fois, l'œil du *rasha'* s'attache à ce qu'il convoite, puis agit pour le faire sien, au prix d'un bouleversement de l'ordre.

« Cela se compare à un roi qui plaça des gardes » La peur de Balaq prend racine dans un constat stratégique. Il avait confié sa sécurité à deux puissances régionales — Si'hon et 'Og — qu'il considérait comme des remparts. Mais Israël les a balayés. Cette défaite l'inquiète : si ceux qui étaient censés le défendre ont été écrasés, que pourra-t-il opposer lui-même ? Balaq se trouve dans cette position de vulnérabilité extrême, dans une peur existentielle renforcée encore par les miracles perçus dans les gués de l'Arnon, qui signalent une action d'HaShem.

BALAQ RABBAH 20 : 3 *Il est écrit : « Moav fut saisi de crainte devant le peuple » (Bamidbar 22, 3). Que signifie « fut saisi de crainte (vayagor) » ? Lorsque Israël apparaissait aux 'Ammonites, ils leur apparaissaient vêtus pour la paix ; mais aux Moavites, ils apparaissaient armés pour la guerre. Car il est écrit : « Tu approcheras des enfants de 'Ammon — ne les assiège pas » (Devarim 2, 19) — c'est-à-dire : ne leur cause aucune détresse. Et aussi : « Ne les provoque pas » — c'est-à-dire : ne suscite contre eux aucun affrontement. Tandis qu'à propos de Moav, il est dit : « Ne les assiège pas et ne leur fais pas la guerre » (Devarim 2, 9). Guerre, tu ne feras pas — mais ce que tu peux leur prendre, prends-le. C'est pourquoi ils apparaissaient*

armés aux Moavites, et ceux-ci se replièrent dans leurs villes. Car vayagor n'est rien d'autre qu'un langage de rassemblement, comme il est dit : « Celui qui rassemble en été est un fils avisé » (Mishlei 10, 5).

Autre interprétation : vayagor est un terme de gerouth (« résidence étrangère ») — ils se voyaient comme des étrangers dans le monde. Ils disaient : « Ils sont descendus en Égypte pour y séjourner, et ils l'ont accaparée ; et ils leur louaient des maisons, comme il est dit : “Chaque femme demandera à sa voisine et à la résidente de sa maison” (Shemoth 3, 22) ».

Autre explication encore : vayagor est un langage de crainte, car ils avaient peur. Ils voyaient toutes les nations livrées à Israël : Si'hon avait conquis le territoire de Moav — comme il est dit : « Il avait combattu contre le premier roi de Moav » (Bamidbar 21, 26), Et 'Og avait pris tout le territoire des enfants de 'Ammon — comme il est dit : « Seul resta 'Og, roi du Bashan... à Rabbat des enfants de 'Ammon » (Devarim 3, 11). Israël vint et prit ces terres des mains des deux — et il n'y avait là aucune injustice. Et ces peuples voyaient leur terre entre les mains d'Israël, et se disaient : « HaQadosh Baroukh Hou ne leur a-t-Il pas dit : “Je ne vous donnerai rien en héritage de leur terre” (Devarim 2, 9) ? Voici que notre terre est devant eux ! » C'est pourquoi ils avaient peur. Il est dit : « Moav fut en dégoût (vayaqots) » — ils se voyaient comme des ronces à leurs yeux.

« Ils leur apparaissaient vêtus pour la paix... et aux Moavites armés pour la guerre » Israël est perçu par deux peuples voisins de façon contrastée : les 'Ammonites d'un côté, les Moavites de l'autre. Cette perception différenciée découle d'un double ordre divin : ne pas attaquer 'Ammon, ne pas provoquer Moav. Mais dans le cas de Moav, le texte indique implicitement une permission de leur prélever ce qu'on peut, sans faire formellement la guerre. Cela crée une situation ambiguë : Israël n'est pas en guerre déclarée, mais sa posture laisse présager une prise de territoire. Les Moavites, face à cette ambiguïté, perçoivent Israël comme une menace directe, tandis que les 'Ammonites les voient comme pacifiques. La même réalité prend donc un sens radicalement opposé selon le point de vue de celui qui regarde.

« Ils se voyaient comme des étrangers dans le monde » Les Moavites se projettent dans la figure du *ger*, car ils constatent que ceux qui étaient entrés en Égypte comme hôtes précaires en sont sortis maîtres. Ils redoutent qu'il en aille de même pour eux. Cette projection repose sur une analogie implicite entre leur propre position et celle des Égyptiens au moment de la sortie d'Israël. Ils craignent d'être les prochains à voir leur terre confisquée par des étrangers qui, comme autrefois, ne venaient que pour passer. Leur peur tient à un modèle historique qu'ils perçoivent comme sur le point de se reproduire à leurs dépens.

« Israël vint et prit ces terres des mains des deux » D'un côté, HaShem déclare ne pas vouloir donner aux Bnei Israël l'héritage des terres de Moav et de 'Ammon ; de l'autre, ces terres se

retrouvent en leur possession. Cette contradiction se résout par l'histoire : ces territoires avaient été conquis entre-temps par Si'hon et 'Og, et Israël ne les a pas pris directement aux peuples interdits, mais à ceux qui les avaient conquis. Ce détail est perçu par Moav comme un danger. Ils assistent à la prise de territoires qu'ils considèrent comme les leurs, sans pouvoir objecter sur le plan du droit.

« Ils se voyaient comme des ronces à leurs yeux » L'expression « *vayakots* » traduit un sentiment de dégoût ou de rejet. Les Moavites se voient eux-mêmes comme des corps étrangers, des éléments indésirables dans le regard d'Israël. Comme la ronce, élément qui dérange, qui pique, que l'on cherche à écarter. Il s'agit d'un sentiment plus profond d'intrusion imminente. Moav n'imagine plus simplement qu'Israël va l'attaquer : il se voit déjà comme expulsé du paysage, ressenti comme encombrant. Ce déplacement de la peur vers le dégoût projette Moav dans une logique d'anticipation défensive. L'hostilité qu'il nourrira par la suite trouve là un premier déclencheur, enraciné dans le sentiment d'être devenu de trop.

BALAQ RABBAH 20 : 4 *« Moav dit aux anciens de Midyan : maintenant cette assemblée va lécher tous nos alentours comme le bœuf lèche l'herbe du champ. Et Balaq fils de Tsippor était roi de Moav à cette époque. » (Bamidbar 22,4)*

Que font donc ici les anciens de Midyan ? C'est qu'ils voyaient Israël vaincre d'une manière qui ne relevait pas des lois naturelles. Ils dirent : leur chef a grandi à Midyan — apprenons d'eux quelles sont ses qualités.

Les anciens de Midyan leur répondirent : sa force est exclusivement dans sa bouche. Ils leur dirent : nous aussi, allons à leur rencontre avec un homme dont la force est dans la bouche.

Mais comment Moav s'adresse-t-il aux anciens de Midyan, alors qu'on trouve que les Midyanites combattaient les Moavites, comme il est dit : « celui qui frappa Midyan dans le champ de Moav » (Bereshith 36,35) ? L'hostilité entre eux est ancienne.

C'est l'image de deux chiens qui se disputaient. Un loup survint contre l'un d'eux ; l'autre se dit : si je ne l'aide pas, aujourd'hui le loup le tuera, et demain ce sera moi. C'est pourquoi Moav s'allia avec Midyan.

« Maintenant cette assemblée va lécher tous nos alentours comme le bœuf lèche l'herbe du champ » — de même que la force du bœuf est dans sa bouche, ainsi leur force à eux est dans leur bouche ; de même que le bœuf, partout où il lèche, il ne reste aucun signe de bénédiction, ainsi d'eux : partout où ils touchent une nation, il ne reste aucun signe de bénédiction ; de même que le bœuf encorne avec ses cornes, ainsi eux encornent par leur prière, comme il est dit : « ses cornes sont les cornes du rêm » (Devarim 33,17).

« *Et Balaq fils de Tsippor était roi de Moav à cette époque* » — *n'était-il pas au départ un simple dignitaire, comme il est dit : « Evi, Rekem [...] les princes de Si'hon » (Yehoshoua' 13,21) ? C'est que depuis la mort de Si'hon, ils l'avaient établi roi à sa place, à ce moment-là. C'est l'heure qui le lui a permis.*

« **Moav dit aux anciens de Midyan** » La formulation utilisée par Moav exprime une panique provoquée par une lecture lucide du phénomène qui se déroule : Israël, peuple sorti d'Égypte, avance de manière irrésistible et « lèche » tout ce qu'il rencontre. Ce langage emprunté au monde animal évoque une force continue, méthodique et silencieuse. La crainte se fonde sur une dynamique d'expansion perçue comme inarrêtable. La métaphore du bœuf, qui mange en raclant le sol de manière uniforme et sans distinction, fait écho à une action d'éradication. C'est la manière dont Israël progresse qui affole, sans heurts apparents, mais sans que rien ne subsiste après son passage.

« **Les anciens de Midyan leur répondirent** » Les anciens de Midyan identifient une caractéristique essentielle du meneur d'Israël : sa force est verbale. La nature de la victoire d'Israël dépasse les logiques stratégiques habituelles. Ce peuple est conduit par un homme dont l'action ne passe pas par la force physique mais par la parole. Midyan, connaissant l'origine de Moshé, comprend que le facteur déterminant est lié à une parole agissante. Moav, en réaction, conçoit un projet symétrique : faire appel à un autre homme de parole, Bil'am. Le choix du terrain est ainsi délibérément déplacé et le conflit devient un affrontement de bouches, et non de corps.

« **L'hostilité entre eux est ancienne** » Le Midrash s'interroge sur l'étrangeté de l'alliance entre Moav et Midyan, traditionnellement en guerre. Pourtant, une menace commune suffit à suspendre cette rivalité. Cette alliance est comparée à deux chiens ennemis que la venue d'un loup force à coopérer. Le calcul est pragmatique. Moav comprend que s'il laisse Israël anéantir Midyan, il sera le prochain. Le danger suspend momentanément les divergences entre les deux peuples rivaux.

« **Partout où ils touchent une nation** » Le Midrash poursuit la métaphore du bœuf pour montrer comment Israël est perçu par ses adversaires. Le bœuf, non seulement lèche, mais ne laisse aucun reste derrière lui. Là où il est passé, aucun renouveau n'est possible. Il n'y a ni trace ni espérance de reconstitution. Ainsi, le peuple d'Israël est armé de prières, et c'est par elles qu'il attaque. Le texte de Devarim est convoqué pour désigner Israël comme détenteur de cornes de *réem*, marquant une capacité d'impact qui traverse les défenses classiques.

« **Et Balaq fils de Tsippor était roi de Moav à cette époque** » Dans *Yehoshua'*, Balaq est présenté comme un simple prince. Le Midrash en déduit qu'il n'a accédé à la royauté qu'après la mort de Si'hon. Son élévation n'est donc pas le fruit d'une succession classique, mais d'un basculement de circonstances. Le trône lui revient par effet de vide. C'est l'occasion qui le fait roi. Le pouvoir peut être engendré par la déstabilisation d'un ordre, et non par la légitimité

d'un héritage. Le temps, la conjoncture, créent parfois des figures de transition qui n'étaient pas destinées à s'imposer.

BALAQ RABBAH 20 : 5 « Il envoya des messagers » (Bamidbar 22,5). HaQadosh Baroukh Hou leur avait fait des miracles. Et Il dit : je vous ai délivrés, je vous ai fait des miracles, et vous vous révoltez contre Moi.

Viens et vois : sept délivrances je vous ai accordées, et vous deviez Me louer sept fois en contrepartie de ces sept délivrances. Ainsi qu'il est dit : « HaShem dit aux enfants d'Israël : Ne vous ai-je pas sauvés d'Égypte, des Émorites, des enfants d'Ammon, des Philistins, des Tsidonien, d'Amaleq et de Ma'on ? Vous avez crié vers Moi et Je vous ai délivrés » (Shoftim 10,11-12). Voilà sept délivrances.

Et vous vous êtes rebellés contre Moi par sept cultes idolâtres, comme il est dit : « Les enfants d'Israël continuèrent à faire le mal aux yeux de HaShem, et ils servirent les Be'alim et les 'Ashtaroth » (Shoftim 10,6) — et sont énumérés là sept types de cultes.

C'est pourquoi Il les reprend en disant : « Mon peuple, que t'ai-je fait ? En quoi t'ai-je fatigué ? » (Mikha 6,3) Est-ce que Je vous ai demandé des holocaustes d'animaux sauvages des montagnes ? Je vous ai laissé trois espèces de bêtes domestiques à votre disposition : « le bœuf, le mouton, et la chèvre » (Devarim 14,4) ; et sept qui ne sont pas en votre possession : « le cerf, la gazelle, le daim, le bouquetin, l'antilope, le buffle et le mouflon » (Devarim 14,5). Vous ai-je imposé la charge de Me les apporter ? Je ne vous ai commandé que des bêtes qui sont en votre possession, comme il est dit : « un bœuf, un agneau ou une chèvre quand il naîtra » (Vayiqra 22,27), et aussi : « du bétail, des gros et petits animaux » (Vayiqra 1,2).

Et lorsque Si'hon et 'Og sortirent contre vous pour vous faire la guerre, ne les ai-je pas livrés devant vous ? En quoi vous ai-je imposé un fardeau ? Vous ai-je dit de Me faire un sacrifice pour eux ? Balaq fils de Tsippor n'a-t-il pas vu que J'ai accompli pour vous tous ces miracles ? Et voilà qu'il embauche Bil'am contre vous — et J'ai transformé ses malédictions en bénédictions.

« HaQadosh Baroukh Hou leur avait fait des miracles » Les *yeshou'oth* accordées par HaQadosh Baroukh Hou relèvent d'un accompagnement constant dans l'histoire d'Israël. L'expression « Je vous ai fait des miracles » désigne ici des interventions directes dans le cours des événements, opérées par une volonté agissante, sans médiation. Ces miracles exigent une reconnaissance qui relève d'une responsabilité. La protestation divine porte sur l'écart entre ce qui a été accordé et ce que cela aurait dû engager de la part d'Israël. L'infidélité est ici un refus de se laisser instruire par ce qui a été vécu.

« Viens et vois : sept délivrances je vous ai accordées » Le chiffre sept structure l'intervention d'HaShem dans l'histoire : sept ennemis, sept sauvetages, sept étapes décisives. Il s'agit d'une organisation du temps de l'histoire en séquences complètes. Ce nombre donne à ces événements la valeur d'un cycle total. En mentionnant précisément Mitsrayim, Emor, Ammon, Pelishtim, Tsidon, 'Amaleq et Ma'on, chaque délivrance s'inscrit dans une mémoire collective, et pas seulement dans une mémoire de miracle. L'histoire d'Israël est marquée par de nombreuses confrontations qui auraient pu être fatales, mais dont l'issue favorable est attribuée à une protection non humaine. La reconnaissance attendue relève surtout d'un rapport lucide à l'histoire.

« Et vous vous êtes rebellés contre Moi par sept cultes idolâtres » Face aux sept délivrances évoquées, le Midrash place symétriquement sept formes d'idolâtrie. L'infidélité ne se mesure pas seulement à l'abandon d'un culte, mais à l'adhésion à des figures étrangères. Le parallélisme est exact : pour chaque acte de sauvetage, une dérive. L'évocation des Ba'alim, Ashtaroth, divinités d'Aram, Tsidon, Moav, Ammon et Pelishtim donne une géographie des influences idolâtres qui ont pénétré Israël. Il s'agit d'une pluralité de déviations qui rend la faute plus grave. C'est la récurrence, l'incapacité à tirer conséquence de ce qui a été traversé qui est reproché. Le peuple se détourne de Celui qui agit pour lui, pour se tourner vers des puissances inertes.

« Est-ce que Je vous ai demandé des holocaustes ? » Le reproche se concentre ici sur une incompréhension fondamentale de la relation entre Israël et HaShem. L'exigence d'HaShem n'est ni excessive ni inaccessible : seuls des animaux domestiques, en possession du peuple, sont requis pour les *qorbanoth*. Il s'agit de rappeler que les mitsvoth sont non seulement réalisables, mais elles ne requièrent pas d'effort déraisonnable. L'exemple est précis : trois bêtes sont dans leur domaine – le bœuf, l'agneau, la chèvre –, tandis que sept ne le sont pas – le cerf, la gazelle, le daim, le bouquetin, l'oryx, l'auroch (*téo*) et le mouton sauvage (*zamer*). L'opposition entre ces deux listes souligne que tout est pensé pour ne pas alourdir le service d'HaShem. La révolte d'Israël ne saurait être attribuée à la charge des commandements.

« Balaq fils de Tsippor n'a-t-il pas vu ? » Le regard extérieur de Balaq vient confirmer la dimension manifeste des miracles. Ce que le peuple refuse de reconnaître, ses ennemis le constatent. Balaq voit les miracles et engage un homme pour les annuler. Ce décalage rend le reproche plus aigu : Israël reçoit, sans reconnaître ; les nations voient, sans bénéficier. L'action de Bil'am, payé pour maudire, est retournée en *brakhah*. HaShem protège Israël y compris contre ce que celui-ci ignore. Balaq agit contre Israël malgré la clarté des signes : il sait que ce peuple est porté par une force extérieure. Ce savoir ne l'empêche pas de tenter d'y résister, là où Israël lui-même se détourne.

BALAQ RABBAH 20 : 6 « Balaq vit... » — Lorsque ses envoyés parvinrent auprès de Bil'am, HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Qui sont ces hommes avec toi ? » (Bamidbar 22, 9). Bil'am répondit : « Balaq fils de Tsippor, roi de Moav, m'a envoyé. » (v. 10)

Rabbi Abba bar Qahana dit : Cela fait partie des trois hommes que HaQadosh Baroukh Hou a mis à l'épreuve et chez qui Il n'a trouvé qu'un récipient plein d'urine : Qayin, 'Hizqiyahou, et Bil'am.

Qayin : lorsque HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Où est Hevel ton frère ? » (Bereshith 4, 9), il chercha à Le tromper — pour ainsi dire. Il aurait dû répondre : « Maître du monde, les choses cachées comme les choses révélées sont connues devant Toi, et Tu me poses la question à propos de mon frère ? » Mais il répondit : « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ? » HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Par ta vie, puisque tu as ainsi répondu, "la voix du sang de ton frère crie vers Moi..." » (v. 10)

'Hizqiyahou : lorsqu'il guérit de sa maladie, Merodakh Baladan lui envoya un présent, comme il est dit : « À ce moment-là, Merodakh Baladan... envoya des lettres et un présent à Hizqiyahou » (Yesha'yahou 39, 1). Yesha'yahou vint et lui dit : « Que t'ont dit ces hommes, et d'où sont-ils venus vers toi ? » (v. 3) Il aurait dû lui répondre : « Tu es prophète du Maqom, et c'est à moi que tu poses la question ? » Mais il se laissa aller à l'orgueil et dit : « Ils sont venus vers moi d'un pays lointain, de Babylone. » Yesha'yahou lui dit : « Puisque tu as parlé ainsi, voici que viendront des jours où tout ce qu'il y a dans ta maison sera emporté... et de tes enfants issus de toi, certains seront eunuques dans le palais du roi de Babylone. » (v. 6–7)

De même, Bil'am le mécréant : lorsque Balaq envoya des hommes vers lui, HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Qui sont ces hommes avec toi ? » (Bamidbar 22, 9) — il aurait dû dire : « Maître du monde, tout est dévoilé devant Toi, rien ne T'est caché, et c'est à moi que Tu poses la question ? » Mais il répondit : « Balaq fils de Tsippor, roi de Moav, m'a envoyé. » HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Puisque tu parles ainsi, tu ne maudiras pas ce peuple. » (v. 12)

HaQadosh Baroukh Hou dit : « Le méchant parmi les hommes ! Il est écrit au sujet d'Israël : "Celui qui vous touche, c'est comme s'il touchait la prunelle de son œil." (Zekharyah 2, 12) Et toi, tu veux aller les toucher et les maudire ? Que son œil s'abîme, comme il est dit : "Celui dont l'œil est fermé." (Bamidbar 24, 3) — accomplissant ainsi : "Celui qui vous touche, touche à la prunelle de son œil." »

« **HaQadosh Baroukh Hou lui dit : Qui sont ces hommes avec toi ?** » La question posée par HaQadosh Baroukh Hou vise à provoquer une réaction de lucidité et de reconnaissance, à partir de ce qui aurait dû être évident. Interrogé sur les envoyés de Balaq, Bil'am aurait dû comprendre que cette question est une invitation à se rendre compte que toute cette tentative d'approche est vaine et vouée à l'échec. HaShem, en s'adressant ainsi à lui, lui laisse l'occasion de faire preuve de lucidité morale. La mention de l'identité des émissaires dans sa réponse indique qu'il n'a pas saisi ce qui lui était implicitement signifié. Il traite la parole divine

comme un simple échange d'informations, sans percevoir le contenu implicite de cette adresse. Cette incapacité à entendre ce que contient une parole adressée est le point de départ de son échec.

« Rabbi Abba bar Qahana dit » Les trois figures de Qayin, 'Hizqiyahou et Bil'am ont pour point commun d'avoir été confrontées à une question destinée à éveiller en eux une certaine reconnaissance. Chacun, dans un contexte différent, a été sommé de se positionner face à une vérité rendue manifeste à travers l'adresse. Dans tous les cas, leur réponse témoigne d'un refus de lire dans la question autre chose qu'un simple échange verbal. C'est précisément ce que signifie l'image du récipient d'urine : une parole corrompue, une réponse sans élévation, close sur elle-même, sans mouvement de vérité.

« Les choses cachées comme les choses révélées sont connues devant Toi » Ce que ces trois figures auraient dû reconnaître, c'est la nature même de la parole divine qui n'est pas informative, mais révélatrice de la position de l'homme. Reconnaître que tout est déjà su de HaShem consiste à refuser de répondre en se protégeant derrière une apparence de neutralité ou de déni. Dans le cas de Qayin, cela signifie reconnaître la gravité de l'acte commis ; pour 'Hizqiyahou, cela aurait impliqué d'abandonner toute forme d'orgueil ; pour Bil'am, il s'agissait de reconnaître que ce projet de malédiction n'a pas lieu d'être, parce qu'il n'y a rien à répondre à une telle question si l'on comprend ce qu'elle signifie vraiment. Cette parole attendue n'est pas une formule abstraite : elle est un positionnement devant HaShem.

« Puisque tu parles ainsi, tu ne maudiras pas ce peuple » La réponse de Bil'am révèle son orientation profonde. Il donne à la question d'HaShem un statut purement fonctionnel, sans percevoir qu'il est déjà jugé dans la manière même dont il répond. La réaction divine — « tu ne maudiras pas ce peuple » — est une déclaration de clôture : puisque ta parole n'est pas réceptive, tu ne pourras pas engager une parole de puissance. Le pouvoir de malédiction que Bil'am revendique est neutralisé dans sa racine, car il repose sur une prétention à parler sans entendre. La parole qui ne s'est pas laissée atteindre par l'interpellation ne peut atteindre autrui.

« Il est écrit au sujet d'Israël : Celui qui vous touche, c'est comme s'il touchait la prunelle de son œil » La tentative de Bil'am d'agir contre Israël est interprétée comme une atteinte directe à l'intimité du regard divin. La prunelle de l'œil représente ce qu'il y a de plus exposé et en même temps de plus sensible. Toucher Israël, c'est porter atteinte à ce qui est le plus délicatement protégé par HaShem. Dès lors, la punition infligée à Bil'am — la perte de la vue — est une exactitude de justice : sa volonté de nuire à Israël se retourne contre lui par une altération de son propre regard. L'expression « *setoum ha'ayin* », littéralement « celui dont l'œil est clos », renvoie à un rapport altéré à la vision elle-même. Il s'est rendu incapable de voir Israël tel qu'il est, et c'est cette cécité intérieure qui se manifeste dans le signe physique.

BALAQ RABBAH 20 : 7 « Il envoya des messagers à Bil'am fils de Bé'or à Petor » (Bamidbar 22, 5) — c'était sa ville. Certains disent : il était changeur d'argent, car les rois des nations consultaient chez lui comme on va chez un changeur, vers qui chacun fait affluer son argent. D'autres disent : il avait commencé comme interprète de rêves, puis il était devenu devin, et enfin avait recouvré l'esprit saint.

« Dans le pays des membres de son peuple » — car Balaq venait de ce même lieu, et Bil'am lui avait prédit qu'il finirait par régner.

« Afin de l'appeler » — Balaq lui avait écrit : ne crois pas que tu n'accomplis que ma volonté à moi seul, ni que moi seul t'accorde de l'honneur. Si tu les déracines de toutes les nations, c'est toi qui seras honoré, et les Cananéens et les Amalécites se prosterneront devant toi.

« Voici, un peuple est sorti d'Égypte » — Bil'am lui répondit : pourquoi cela t'importe-t-il ? Balaq lui répliqua : « Il a recouvert la face de la terre » — ils ont fermé les yeux dont dépend la terre, car Si'hon et 'Og ont été exterminés par eux, et leurs yeux ont été obscurcis. Que puis-je faire ?

« Et il s'est installé en face de moi » — le mot mimouli est écrit sans vav, comme dans le passouq : « Au nom d'HaShem, je les taillerai – amilam - » (Psaumes 118, 10).

« Et maintenant, va je te prie, maudis-moi ce peuple » — que signifie maudis-moi ? Je pourrai peut-être les atteindre partiellement, comme un homme qui cueille quelques figes.

« Car il est plus puissant que moi » — non pas parce qu'ils sont forts ou que leurs armées sont nombreuses, mais parce qu'ils triomphent par la parole. C'est cela que je ne peux affronter.

« Peut-être pourrai-je le frapper » — pourquoi Balaq a-t-il osé les provoquer, alors que HaQadosh Baroukh Hou avait ordonné qu'on ne prenne rien de leur territoire ? C'est parce que les nations étaient expertes en enchantements et en divinations plus que Bil'am lui-même, comme il est dit : « Balaq vit ». Mais ils ne savaient pas interpréter correctement les signes. Ainsi est-il écrit : « Tu es épuisée par la multitude de tes projets, qu'ils se lèvent donc et te sauvent, les astrologues, ceux qui contemplent les astres... » (Yeshayahou 47, 13). Balaq avait vu dans ses présages qu'Israël tomberait entre ses mains. C'est pourquoi il fit tomber sa fille dans la débauche, et vingt-quatre mille d'entre eux périrent. Il se lança alors contre eux, mais sans savoir comment. D'où « peut-être pourrai-je le frapper », à la manière de celui qui retranche une mesure sur vingt-quatre : ainsi, sur les vingt-quatre mille d'Israël, mille étaient manquants.

« Et je le chasserai du pays » — il ne cherchait qu'à les empêcher d'entrer dans la terre.

« Car je sais que celui que tu bénis est béni » — comment le savait-il ? Lorsque Si'hon voulut combattre Moav, il craignait leur force. Il engagea alors Bil'am et son père pour maudire Moav, comme il est dit : « C'est pourquoi les poètes disent... » (Bamidbar 21, 27), puis « un feu est sorti de 'Heshbon » (v. 28) et « malheur à toi, Moav » (v. 29). C'est pourquoi Balaq dit : « Car je sais que celui que tu bénis est béni ».

« **Il envoya des messagers à Bil'am fils de Be'or à Petor** » Plusieurs opinions sont rapportées concernant le statut initial de Bil'am. Selon une première lecture, il s'agissait de sa ville d'origine. D'autres y voient un rôle de changeur monétaire, conseiller convoité par les rois, à l'image d'un personnage central vers lequel tout converge. Une autre opinion souligne son parcours évolutif : il aurait commencé comme interprète de rêves, puis serait devenu devin, avant de finir par recevoir une forme d'inspiration. Ce parcours indique une continuité ascendante dans sa maîtrise des moyens d'influence, mais aussi une ambiguïté sur la nature réelle de sa « prophétie ». Ce n'est pas une capacité octroyée de manière stable : elle lui est enlevée puis redonnée de manière discontinue, et elle semble mise au service d'un usage intéressé. Bil'am ne se contente pas d'exercer un rôle technique dans le domaine des songes ou de la divination, mais revendique une autorité prophétique détournée. Cette structure triple du Midrash – rêve, divination, esprit – indique aussi une forme de mimétisme profané du parcours d'un prophète, qui devient une caricature inversée du chemin de la *nevouah*.

« **Dans le pays des membres de son peuple** » Balaq et Bil'am partagent une origine commune. Ce lien préalable renforce l'hypothèse selon laquelle leur alliance n'est pas circonstancielle, mais repose sur un partenariat ancien. Bil'am aurait annoncé à Balaq qu'il finirait par régner, ce qui explique la dette de reconnaissance que Balaq exprime envers lui. Le passouq prend ainsi un relief politique : Bil'am n'est pas qu'un instrument convoqué par le roi, il est celui qui a activement contribué à sa montée en pouvoir. Cela éclaire la suite : Balaq ne fait pas appel à Bil'am uniquement en tant que sorcier, mais comme figure de légitimation et de stratégie. La mention de leur parenté nationale constitue donc un élément structurant de leur alliance, dans laquelle l'enjeu n'est pas seulement militaire, mais aussi symbolique et dynastique.

« **Afin de l'appeler** » L'expression marque une volonté de persuasion très appuyée : Balaq cherche à entraîner Bil'am dans son projet en lui assurant qu'il ne s'agit pas simplement d'un service ponctuel mais d'une reconnaissance internationale. La lettre qu'il lui envoie contient une promesse d'honneur collectif : s'il parvient à déraciner Israël, il sera acclamé par toutes les nations, et même les puissances redoutées comme Kena'an et Amaleq se prosterneront devant lui. Ce passage montre une inversion du motif d'élection : Bil'am se voit proposer le statut de figure dominante du monde païen à la condition de nuire au peuple élu. Le projet de Balaq ne repose donc pas uniquement sur la peur, mais sur une stratégie de fascination : il propose à Bil'am de prendre la place centrale que tient Israël, en devenant l'objet de la soumission des autres peuples.

« Voici, un peuple est sorti d'Égypte » Balaq commence par une information apparemment neutre, mais immédiatement Bil'am lui rétorque : « Qu'est-ce que cela peut bien te faire ? » Bil'am perçoit l'intention de manipulation sous-jacente : Balaq cherche à susciter une peur religieuse fondée sur un constat militaire. Mais celui-ci poursuit : « Voici, il a couvert la surface de la terre ». Le Midrash relit cette expression comme une allusion au fait qu'Israël a neutralisé les puissances qui formaient les yeux de la terre, c'est-à-dire les garants de son ordre – Si'hon et 'Og. Ceux-ci représentaient des forces politiques stables et leur disparition, causée par Israël, a provoqué un aveuglement du monde. Pour Balaq, il ne s'agit pas uniquement de préserver Moav, mais de défendre un équilibre général qui est mis en péril par la marche d'Israël. En cela, sa crainte relève une vision politique panique.

« Et maintenant, va je te prie, maudis-moi ce peuple » L'expression « maudis-moi » est lue comme un appel à une malédiction partielle : Bil'am pourrait porter atteinte à Israël même de manière limitée, et cela suffirait. Le but n'est pas une destruction massive mais un affaiblissement ciblé. Cela suggère que Balaq pense en termes stratégiques : une petite brèche pourrait suffire à rompre la force collective d'Israël. Il s'agit de rendre le peuple vulnérable. L'accent est mis ici sur l'efficacité de la parole de Bil'am comme vecteur d'action : une simple parole peut suffire à créer une faille. Le projet est donc fondé sur la tentative d'inversion de la force d'Israël – qui réside dans sa bouche – par une parole adverse qui en serait la contrefaçon destructrice.

« Peut-être pourrai-je le frapper » L'obsession de Balaq à affaiblir Israël se traduit par un raisonnement spéculatif : il ne sait pas s'il réussira, mais s'autorise une tentative. Il s'agit d'un calcul fondé sur une vision dans laquelle il a aperçu une vulnérabilité potentielle. Le Midrash précise que Balaq, voyant Israël tomber dans ses filets à travers la faute avec les filles de Moav, décide de poursuivre son entreprise. Il pense que ce fléchissement moral est le signe d'une possibilité d'atteinte. L'expression « peut-être » désigne ce pari : une brèche morale ou spirituelle pourrait rendre possible une frappe, même légère. Le Midrash donne l'image d'un prélèvement minimal, un figuier duquel on détache un fruit, ou encore un calcul de perte minimale : un sur vingt-quatre mille. L'objectif n'est pas de remporter une guerre, mais d'introduire un défaut dans l'intégrité d'Israël.

« Et je le chasserai du pays » L'objectif explicite de Balaq n'est pas d'exterminer Israël, mais de l'empêcher d'entrer dans la terre de Canaan. Le combat porte donc sur la finalité du projet d'Israël, sur sa vocation et pas sur son existence physique. Chasser Israël signifie le déloger de son orientation vers la terre, c'est-à-dire rompre le lien entre le peuple et sa destination. L'expression « du pays » renvoie à l'enjeu de la terre comme horizon assigné par HaShem.

« Car je sais que celui que tu bénis est béni » Balaq a lui-même, dans le passé, eu recours à Bil'am pour affaiblir Moav, lors de l'attaque de Si'hon. Il sait que la parole de Bil'am peut produire des effets. Cela le pousse à croire qu'en inversant le dispositif, il pourra obtenir le même résultat contre Israël.. La *brakhah* n'est pas vue ici comme un don, mais comme un

pouvoir – une capacité dont Bil'am serait le détenteur. Ce transfert d'autorité sur la parole est l'élément qui rend Bil'am indispensable aux yeux de Balaq, même si ce dernier ne comprend pas les conditions dans lesquelles cette parole peut réellement produire son effet.

BALAQ RABBAH 20 : 8 « *Les anciens de Moav et les anciens de Midyan allèrent, avec les outils de sorcellerie dans leurs mains* » (Bamidbar 22, 7) — *ils apportèrent avec eux tous les instruments magiques dont ils se servaient pour pratiquer leurs enchantements, afin que Bil'am ne puisse prétexter quoi que ce soit.*

Les outils de sorcellerie étaient entre les mains des anciens de Midyan, car ils disaient : s'il vient avec nous, il réussira ; s'il retarde même un peu, il ne vaut rien. Dès qu'il leur dit : « Passez ici la nuit » (Bamidbar 22, 8), les anciens de Midyan s'en allèrent, car ils savaient par leurs enchantements qu'il ne leur serait d'aucune utilité.

« **Les anciens de Moav** » Les anciens apportent des instruments de sorcellerie destinés à vérifier l'efficacité de Bil'am. Ce sont eux qui testent sa valeur en tant que magicien. Ils sont capables, par leurs propres moyens, de savoir s'il peut être utile ou non. Lorsque Bil'am leur dit de passer la nuit, les anciens de Midyan comprennent immédiatement qu'il n'aura pas de réponse directe ni immédiate, et ils repartent. La reconnaissance de Bil'am n'est donc pas absolue : il est évalué par d'autres experts en magie, et son autorité est soumise à validation. L'enjeu de cette scène est de montrer la tension entre les différentes traditions de sorcellerie, et la nécessité pour Bil'am de convaincre par sa réactivité. L'expression « avec les outils de sorcellerie dans leurs mains » n'indique pas seulement un contenu matériel, mais une expertise autonome, capable d'identifier un potentiel opératoire ou son absence.

BALAQ RABBAH 20 : 9 « *HaShem vint à Bil'am et dit : Qui sont ces hommes avec toi ?* » (Bamidbar 22, 9). *Ce passouq renvoie à ce qui est écrit : « Celui qui égare les hommes droits sur une mauvaise voie tombera lui-même dans la fosse » (Mishlei 28, 10) — c'est Bil'am. Au début, les gens suivaient une conduite droite, mais à cause de ses paroles, ils se livrèrent à la débauche. Les premières générations sont décrites ainsi : « Ra'hel arrivait avec le troupeau » (Bereshith 29, 9), ou encore : « Le prêtre de Midyan avait sept filles » (Shemoth 2, 16). Bil'am vint pervertir les gens par la débauche, et comme il avait égaré les autres, lui-même fut égaré. Par le conseil qu'il avait donné, il chuta, et HaQadosh Baroukh Hou le fit tomber, comme il est écrit : « Il fait croître les nations, puis les fait périr » (Iyov 12, 23).*

Lorsque HaShem lui dit : « Qui sont ces hommes avec toi ? », le méchant répondit : Il ne les connaît pas ? Il y a donc un moment où Il ne sait pas, et moi, je pourrai faire à Ses enfants ce que je veux. Il dit cela pour le tromper.

Autre explication : « Qui sont ces hommes avec toi ?... Bil'am répondit : Balaq fils de Tsippor ». Il se mit à se vanter : même si Tu ne me rends pas d'honneur, ni ne fais connaître mon nom dans le monde, les rois me recherchent.

« Voici le peuple qui est sorti d'Égypte... viens donc le maudire pour moi » (Bamidbar 22, 11) — cela montre que Bil'am haïssait davantage qu'eux. Balaq avait dit maudis (arah), tandis que Bil'am dit maudit (qavah) explicitement. Balaq disait : « Je le chasserai de la terre », mais Bil'am ajoutait : « je le chasserai » — du monde présent et du monde futur.

« HaShem vint à Bil'am et dit : Qui sont ces hommes avec toi ? » La question posée à Bil'am vise à le troubler dans sa représentation du divin. Il pense que HaShem ne connaît pas tout ou qu'il ignore certains faits à certains moments. Cette faille qu'il imagine ans la connaissance divine devient pour Bil'am un appui stratégique : si HaShem ne sait pas tout, alors il pourrait agir dans les interstices de cette ignorance. C'est là que s'insère son projet : agir sur les enfants d'Israël sans que HaShem l'en empêche. En réalité, cette question a pour fonction de l'induire en erreur, de lui faire croire qu'il a une prise possible sur l'action d'HaShem. La formulation de la question révèle le fond de la pensée de Bil'am, et montre qu'il est déjà piégé dans une illusion sur la maîtrise du monde.

« Bil'am répondit à HaShem : Balaq fils de Tsippor » La réponse de Bil'am trahit son désir de reconnaissance. Il met en avant la stature de Balaq pour se valoriser lui-même : même si HaShem ne lui accorde pas de grandeur, les rois le consultent. Ce rapport au pouvoir et à la gloire le rend dépendant du regard des autres, et particulièrement de celui des puissants. Il construit son statut sur cette reconnaissance extérieure, qu'il présente ici comme une preuve de sa valeur. L'objectif est d'impressionner, voire de se justifier : s'il agit, ce n'est pas pour s'opposer à HaShem, mais parce que des figures d'autorité le sollicitent. C'est ainsi qu'il tente d'habiller son initiative d'une légitimité empruntée.

« Voici le peuple qui est sorti d'Égypte » Bil'am reprend ici les termes de Balaq, mais en les intensifiant. Alors que Balaq utilise le terme "maudis" ('arah), Bil'am emploie le mot "kavah", qui désigne une malédiction plus profonde, agissant sur l'être même. Ce glissement manifeste une haine personnelle plus grande que celle de Balaq. Il ne s'agit pas seulement de contrecarrer une puissance, mais de la faire disparaître complètement. L'objectif vise l'effacement du peuple d'Israël dans toutes ses dimensions. Cette prise de position révèle une intention plus radicale que celle du commanditaire, qui lui ne souhaitait que l'empêcher d'entrer sur la terre.

« Peut-être pourrai-je le combattre et le chasser » L'expression utilisée par Bil'am est plus dure que celle de Balaq. Là où Balaq parle de l'éloigner de la terre, Bil'am évoque l'expulsion

totale, existentielle. Il veut "le chasser" non seulement d'un territoire, mais du monde et de son avenir. Bil'am amplifie les termes de Balaq. La parole de Bil'am cherche à inverser totalement la dynamique du peuple, en l'arrachant à son mouvement et à sa place.

BALAQ RABBAH 20 : 10 Eloqim dit à Bil'am : « Tu n'iras pas avec eux » (Bamidbar 22, 12). Il Lui dit : « Dans ce cas, je les maudirai depuis ma place ». Il Lui répondit : « Tu ne maudiras pas le peuple. » Il dit : « Alors je les bénirai ». Il lui répondit : « Ils n'ont pas besoin de ta bénédiction, car il est béni ». On dit à la guêpe : « Ni de ton miel ni de ton aiguillon ».

Bil'am se leva le matin et dit aux princes de Balaq : il ne leur dit pas : « Il ne m'a pas donné la permission d'aller et de maudire », mais : « Il ne m'a pas donné la permission d'aller avec vous ». Il leur fit entendre : « Ce n'est pas digne de mon honneur d'aller avec ceux-ci, mais avec de plus grands qu'eux ; car Il tient à mon honneur ». C'est pourquoi : « Balaq ajouta à envoyer des princes, plus nombreux et plus honorables » (v. 15).

« Car je te comblerai d'honneurs » (v. 17) – davantage que ce que tu avais l'habitude de recevoir par le passé.

« Bil'am répondit et dit aux serviteurs de Balaq : Même si Balaq me donnait sa maison remplie d'argent et d'or... » (v. 18). De là tu apprends que Bil'am possédait trois traits : un œil mauvais, un esprit hautain, et une âme avide. Un œil mauvais, comme il est écrit : « Bil'am leva les yeux et vit Israël campé selon ses tribus » (Bamidbar 24, 2). Un esprit hautain, comme il est écrit : « Car HaShem a refusé de me permettre d'aller avec vous » (v. 13). Une âme avide, comme il est dit : « Même si Balaq me donnait sa maison remplie d'argent et d'or... »

S'il avait souhaité louer une armée pour combattre contre eux, on ne sait s'il aurait vaincu ou perdu. Or ici, il reçoit ce qu'il veut, et il est certain de vaincre : n'est-ce pas suffisant pour lui ? Tu apprends donc que telle était son intention.

« Je ne peux transgresser » – il prophétise qu'il lui est impossible d'annuler les bénédictions prononcées par la Présence.

« Maintenant, restez ici, vous aussi, cette nuit... » (v. 19). Que signifie : « vous aussi » ? Vous finirez, comme les premiers, par partir la tête basse.

« ...et je saurai ce qu'HaShem ajoutera de plus » – il prophétise qu'HaShem ajoutera encore des bénédictions par son entremise.

« HaShem dit à Bil'am : Tu n'iras pas avec eux » La réponse de HaShem est formulée en deux temps. Il commence par interdire à Bil'am d'accompagner les émissaires, ce qui pourrait être

compris comme une restriction liée à leur statut. Bil'am exploite cette formulation pour reformuler l'interdit de manière avantageuse : HaShem ne l'empêche pas d'aller, mais seulement d'aller avec ceux-là. Cela lui permet de garder ouvert un possible départ avec une délégation plus prestigieuse. Cette interprétation volontairement biaisée révèle la capacité de Bil'am à instrumentaliser la parole d'HaShem à des fins personnelles, en en tordant le sens tout en prétendant y obéir.

« Tu ne maudiras pas le peuple » En réponse à la proposition de maudire Israël depuis son lieu de résidence, HaShem oppose un refus catégorique, précisé dans une formulation qui semble redondante par rapport à l'interdit de partir : « tu ne maudiras pas ». Il s'agit d'une disqualification du projet de malédiction. Cette disqualification porte à la fois sur le pouvoir réel de Bil'am – à qui la parole efficace est ici déniée – et sur le statut même du peuple visé, déclaré béni. Le projet de Bil'am est ainsi neutralisé parce qu'il vise une cible qui échappe, par sa nature même, à l'agression.

« Car il est béni » Cette formulation signifie que le peuple d'Israël est porteur d'une *brakhah* préalable, extérieure à toute initiative de Bil'am. À travers l'image du miel, il est indiqué que ni le bien supposé (la *brakhah*) ni le mal redouté (la *qlalah*) d'un homme tel que Bil'am ne sont recevables ; il est écarté entièrement du processus. Le statut d'Israël exclut toute nécessité d'un appui extérieur, fût-il formulé en bien.

« Pour me permettre d'aller avec vous » Le récit présente une dissociation entre le refus d'HaShem et sa reformulation par Bil'am. Bil'am ne rapporte pas l'interdit dans ses termes exacts, mais le reconfigure pour laisser entendre que son prestige personnel n'est pas compatible avec la délégation actuelle, et que seule une délégation de plus haut rang serait à la mesure de son honneur. Il se place dans une logique de négociation et non d'obéissance. Il manipule la réponse divine pour en faire un levier d'ascension personnelle, transformant un refus absolu en une exigence de statut. Cela ouvre la possibilité à Balaq de réitérer sa demande, cette fois avec des envoyés plus prestigieux, ce qu'il fait immédiatement.

« Car je t'honorerai beaucoup » L'argument mis en avant par Balaq est celui de la récompense. La formule « je t'honorerai beaucoup » signifie : je te donnerai davantage que ce que tu as jamais reçu. Ce surcroît vise à flatter l'avidité superficielle de Bil'am, dont la première réponse avait déjà laissé entendre que l'interdit pouvait être levé dans certaines conditions. Balaq interprète donc la résistance comme une stratégie de revalorisation tarifaire. En insistant sur l'honneur qu'il est prêt à accorder, il cherche à déplacer le débat vers le terrain du prix et de la reconnaissance, ce qui le conforte dans l'idée que tout peut se négocier.

« Même si Balaq me donnait toute sa maison » Bil'am tente ici de se justifier en se présentant comme un homme dont la parole ne s'achète pas. Pourtant, l'énoncé lui-même contredit cette prétention. En évoquant la maison pleine d'or et d'argent, il dévoile ce qui l'habite

réellement. Cette formulation est le signe d'un double excès : le désir de possession illimitée (*nefesh re'havah*) et l'obsession du regard envieux (*ayin ra'a*). Ces traits caractérisent un homme pour qui tout peut être transformé en gain, même la *qlalah*. L'or et l'argent qu'il évoque n'ont rien d'hypothétique : ils constituent le fond de sa parole, même quand il prétend s'en détacher.

« Je ne pourrai transgresser » L'affirmation selon laquelle Bil'am ne peut transgresser la parole d'HaShem se présente comme un signe de fidélité, mais elle est lue comme un aveu d'impuissance : ce n'est pas sa volonté qui le retient, mais l'impossibilité de contrecarrer une *brakhah* déjà émise. Bil'am reconnaît ainsi, à son insu, l'irréversibilité de la *brakhah* d'HaShem sur Israël. Il ne dit pas : « je ne veux pas », mais : « je ne peux pas », marquant l'écart entre sa propre volonté et la réalité qu'il constate.

« Et maintenant, restez, vous aussi ici » L'invitation adressée aux nouveaux envoyés à prolonger leur séjour est identique à celle faite aux précédents. L'ajout du mot « vous aussi » indique que leur sort sera semblable à celui de la première délégation : ils repartiront frustrés. Cette répétition souligne l'enfermement de Bil'am dans un processus qu'il ne maîtrise pas. Il espère toujours que le message d'HaShem évoluera, que la réponse pourrait changer s'il attend encore un peu. Pourtant, le résultat est inéluctable. La formule finale – « je saurai ce que HaShem ajoutera encore » – contient une ambiguïté : il croit pouvoir obtenir un infléchissement, alors qu'en réalité, il s'apprête à devenir l'instrument d'une surenchère de *brakhoth*.

BALAQ RABBAH 20 : 11 Cours à compléter

BALAQ RABBAH 20 : 12 « *Eloqim vint à Bil'am la nuit* » — c'est ce que dit le *passouq* : « *Nuit de veille, elle est pour HaShem... cette nuit-là* » (Exode 12, 42). Tous les miracles accomplis pour Israël, et toutes les rétributions infligées aux méchants, ont eu lieu la nuit : « *Eloqim vint à Lavan l'Araméen dans un rêve de la nuit* » (Bereshith 31, 24) ; « *Eloqim vint à Avimelekh dans un rêve de la nuit* » (Bereshith 20, 3) ; « *Ce fut à minuit* » (Exode 12, 29) ; « *Il y eut la nuée et l'obscurité, et Il illumina la nuit* » (Exode 14, 20) ; « *Il se divisa contre eux la nuit* » (Bereshith 14, 15). Et il en est ainsi dans tous les cas.

Autre explication : pourquoi HaQadosh Baroukh Hou s'est-Il révélé à Bil'am la nuit ? Parce qu'il n'était pas digne de recevoir la présence divine. En effet, pour tous les prophètes des nations,

la parole divine leur est adressée la nuit. C'est ainsi qu'Elifaz dit : « Au gré des pensées nées des visions nocturnes » (Iyov 4, 13). Et de même, Elihou parle d'une révélation qui lui a été faite de nuit.

« Si ces hommes sont venus pour t'appeler, lève-toi, pars avec eux » (Bamidbar 22, 20) — de là on apprend que dans la voie qu'un homme veut suivre, on le conduit. Au départ, il lui avait été dit : « Tu n'iras pas » (Bamidbar 22, 12). Mais dès lors qu'il a fait preuve d'audace pour partir, il a été laissé aller. C'est ce qui est écrit : « La colère d'Eloqim s'enflamma, car il partait » (Bamidbar 22, 22).

HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Rasha', Je ne désire pas la perte des méchants. Mais puisque tu veux partir et te perdre du monde, lève-toi et pars. » « Mais seulement la parole que Je te dirai, celle-là tu la feras » — pour t'enseigner qu'il part avec avertissement.

Aussitôt : « Bil'am se leva tôt » — il se leva de lui-même avec zèle. HaQadosh Baroukh Hou lui dit : « Rasha', Avraham leur père t'a précédé : il s'est levé tôt pour lier son fils Yits'haq » — « Avraham se leva tôt le matin, il sella son âne... » (Bereshith 22, 3). « Il alla avec les princes de Moav » — pour t'enseigner qu'il se réjouissait du malheur d'Israël autant qu'eux.

« Tous les miracles accomplis pour Israël » La nuit est ici présentée comme un moment privilégié de l'intervention d'HaShem, tant dans l'histoire d'Israël que dans la punition des méchants. Les références à Lavan, Avimelekh, la sortie d'Égypte, l'épisode de la mer Rouge et la guerre d'Avraham contre les rois montrent que ce moment, apparemment associé à l'obscurité, est en réalité un moment de lumière et de dévoilement. L'insistance sur la répétition de ce schéma à travers l'histoire vise à poser une continuité dans l'action d'HaShem, mais aussi à créer un contraste implicite : Bil'am reçoit la parole divine la nuit, comme d'autres, mais pour lui ce moment n'est ni protecteur, ni miraculeux et est révélateur de son inadéquation.

« Pourquoi HaQadosh Baroukh Hou s'est-Il révélé à Bil'am la nuit ? » Cette révélation nocturne signale l'indignité de Bil'am. Tandis que les prophètes d'Israël reçoivent la parole divine en pleine conscience et souvent de jour, les prophètes des nations n'y accèdent que la nuit, dans le sommeil, par l'intermédiaire du rêve. Cela place Bil'am dans la catégorie de ceux qui ne peuvent pas véritablement recevoir, de ceux qui n'ont pas de lucidité ni de contrôle, et donc dans l'incapacité de soutenir une relation directe avec HaShem. Ce statut se reflète dans les références à Elifaz et Elihou, où la parole divine n'est perçue que dans la confusion et l'ombre.

« Dans la voie qu'un homme veut suivre, on le conduit » La volonté réelle d'un homme finit toujours par être prise en compte, même si elle contredit une injonction initiale. Le récit de Bil'am illustre ce principe : HaShem commence par lui interdire de partir, mais dès qu'il manifeste l'intention d'y aller malgré tout, cette voie lui est ouverte. Ce n'est pas un changement de volonté divine, mais une manière de laisser l'homme libre d'aller au bout de

ce qu'il désire vraiment, même au prix de sa perte. La punition vient alors comme l'accomplissement du chemin choisi.

« **Puisque tu veux partir et te perdre du monde, lève-toi et pars** ». L'autorisation d'HaShem n'est pas une permission bienveillante, mais une confirmation dramatique : celui qui désire se perdre sera accompagné dans cette voie. HaShem ne cherche pas la disparition des méchants mais cette disparition peut devenir inévitable si elle est choisie activement. Ainsi, la phrase « mais seulement la parole que Je te dirai, celle-là tu la feras » fonctionne comme une mise en garde ultime. Le départ de Bil'am est donc une transgression consciente, scellée par un avertissement ignoré.

« **Bil'am se leva tôt** » La hâte de Bil'am à se lever tôt et à seller lui-même son âne manifeste son empressement personnel à accomplir ce qu'il a en tête. Cette initiative est explicitement rapprochée, dans le Midrash, de celle d'Avraham au moment de la 'Aqéda. Mais là où Avraham se lève pour accomplir un ordre d'HaShem, Bil'am agit avec le même zèle pour suivre une voie qui lui a été désignée comme dangereuse. Le zèle n'a pas ici de valeur en soi ; il n'a de sens que par le contenu de l'acte auquel il s'applique.

« **Il alla avec les princes de Moav** » L'expression finale du passouq, sur la compagnie de Bil'am, indique son adhésion intérieure au projet de malheur contre Israël. Il n'est pas entraîné ; il partage leur joie. Le Midrash lit dans le simple fait de la marche partagée une disposition du cœur. Cette attitude révèle la cohérence entre l'intention manifeste de Bil'am et son alignement avec les intérêts de ceux qui veulent nuire à Israël. Le fait qu'il parte avec les princes de Moav, plutôt qu'en position de neutralité ou de détachement, dévoile son inclination profonde, et donc sa culpabilité réelle.

BALAQ RABBAH 20 : 13 à 19 Cours à compléter

BALAQ RABBAH 20 : 20 « *Toute l'assemblée vit qu'Aharon avait expiré* » (Bamidbar 20, 29).

Lorsque Moshé et Éla'azar descendirent de la montagne, toute la communauté se rassembla autour d'eux et leur demanda : « Où est Aharon ? » Ils répondirent : « Il est mort. » Ils répliquèrent : « Comment l'ange de la mort aurait-il pu l'atteindre, lui qui a un jour fait face à l'ange de la mort et l'a arrêté, comme il est dit : "Il se tint entre les morts et les vivants, et le fléau s'arrêta" (Bamidbar 17, 13) ? Si vous nous le montrez, soit. Sinon, nous vous lapiderons.

»

À cet instant, Moshé se tint en prière et dit : « Maître du monde, délivre-nous du soupçon. » Immédiatement, HaQadosh Baroukh Hou ouvrit la grotte et leur montra Aharon, comme il est dit : « Toute l'assemblée vit qu'Aharon avait expiré. »

Que dit le passouq suivant ? « Le Kena'ani, roi d'Arad, entendit. » Tu apprends que lorsque Aharon mourut, les nuées de gloire se retirèrent, et Israël apparut comme une femme dont les cheveux sont dénoués.

Qui était ce "roi d'Arad" ? C'était Amaleq, comme il est dit : « Amaleq habite la région du Néguev ; le Hittite, le Yevousite et l'Emorite habitent la montagne ; le Kena'ani réside près de la mer et au bord du Jourdain » (Bamidbar 13, 29). Amaleq résidait dans une brèche. Dès qu'il apprit la mort d'Aharon et la disparition des nuées de gloire, il les attaqua aussitôt.

« Par le chemin des Atarim » – cela désigne le grand "explorateur" (tayar) qui leur avait frayé la route, comme il est dit : « L'Arche de l'alliance de HaShem avançait devant eux » (Bamidbar 10, 33).

« Il combattit Israël. » S'il s'agissait d'Amaleq, pourquoi est-il nommé "Kena'ani" ? Parce qu'Israël avait reçu l'interdiction de faire la guerre aux enfants d'Ésaü, comme il est dit : « Ne les attaquez pas, car je ne vous donnerai pas même la plante d'un pied de leur terre, car le mont Sé'ir est un héritage que j'ai donné à Ésaü » (Devarim 2, 5). Mais lorsque Amaleq les provoqua une fois, puis une seconde, HaQadosh Baroukh Hou leur dit : « Celui-là ne vous est pas interdit comme les enfants d'Ésaü ; il vous est comme les Kena'anéens, au sujet desquels il est dit : "Tu les détruiras entièrement" (Devarim 20, 17). » C'est pourquoi il est appelé Kena'ani.

Amaleq a toujours été une lanière de révolte contre Israël. Tu trouves que lorsqu'ils dirent : « HaShem est-Il parmi nous ou non ? » (Shemoth 17, 7), aussitôt : « Amaleq vint » (ibid., v. 8). Quand ils dirent : « Nommons un chef et retournons en Égypte » (Bamidbar 14, 4), aussitôt : « L'Amaleqite et le Kena'ani descendirent » (ibid., v. 45). Et ici encore : « Le Kena'ani, roi d'Arad, entendit. »

Tu apprends que lorsque Aharon mourut, Amaleq sortit contre eux, et qu'Israël recula de sept étapes, comme il est dit : « Les enfants d'Israël partirent de Beeroth Benei Ya'aqan vers Mosseera. C'est là qu'Aharon mourut » (Devarim 10, 6).

Mais Aharon n'est-il pas mort au Hor HaHar, comme il est dit : « Aharon mourut là, au sommet de la montagne » (Bamidbar 20, 28) ? Les psouqim eux-mêmes prouvent qu'il s'agit de sept étapes en arrière. Cela t'enseigne qu'ils firent marche arrière.

« Toute l'assemblée se rassembla autour d'eux et leur demanda : "Où est Aharon ?" » Le Midrash évoque l'incompréhension du peuple devant l'absence d'Aharon après la descente de Moshé et Éla'azar. Le soupçon exprimé – que le décès d'Aharon soit impossible – s'appuie

sur sa capacité passée à arrêter la mort elle-même lors de la plaie, comme le souligne la référence à sa position entre les vivants et les morts. Cette mémoire alimente une conviction que la mort ne peut atteindre Aharon comme un homme ordinaire. Cette impossibilité perçue résulte d'un malentendu sur la nature d'Aharon et d'une confusion entre le rôle qu'un homme peut recevoir et son être propre. S'il est vrai qu'il a contenu la mort par le *qetoret*, ce pouvoir lui avait été conféré ponctuellement par HaShem. Il n'est donc pas une figure invulnérable par essence. Ce glissement révèle un attachement affectif à Aharon, mais aussi une difficulté à concevoir une mort juste et paisible pour un homme perçu comme plus qu'humain. Le refus d'accepter la disparition d'Aharon est, en profondeur, un refus de reconnaître la finitude du service divin, et non une simple révolte contre une disparition.

« Si vous nous le montrez, soit. Sinon, nous vous lapiderons » L'accusation portée contre Moshé et Éla'azar prend immédiatement une forme extrême, révélant que le lien de confiance avec la communauté est devenu fragile. L'expression menaçante est prise au sérieux comme une violence possible, concrète, justifiée selon les plaignants par la réputation d'Aharon. Ce basculement est permis parce que Moshé, malgré sa grandeur, n'a jamais eu un lien aussi pacificateur avec le peuple qu'Aharon. Celui-ci était aimé pour sa proximité, plus que pour sa fonction. Sa disparition ouvre un vide affectif et social que la figure de Moshé ne peut combler. La prière que Moshé adresse immédiatement à HaShem vise avant tout une levée du soupçon afin de préserver l'ordre d'Israël.

« HaQadosh Baroukh Hou ouvrit la grotte et leur montra Aharon » La réponse divine prend une forme discrète et radicale à la fois : HaShem ouvre la grotte où repose Aharon, et le peuple le voit. Ce dévoilement immédiat suffit à éteindre toute contestation. Cette intervention agit comme une restauration silencieuse de la vérité. Aucun discours n'est tenu, aucune justification n'est donnée : la vue du corps suffit. C'est donc que le soupçon portait moins sur la réalité de la mort que sur l'impossibilité d'un tel événement. L'ouverture de la grotte signifie que la mort d'un juste peut être visible sans déshonneur. Elle restaure la distinction entre le mystère de la disparition et la vérité de l'absence. La mort d'Aharon devient un événement montré et accepté, et non un échec.

« Lorsque Aharon mourut, les nuées de gloire se retirèrent » Les *'ananei kavod* sont une traduction visible de l'ordre préservé par la présence d'Aharon. Leur disparition donne lieu à une nouvelle perception d'Israël : celle d'une femme décoiffée. Cette image suggère une perte de structure. La chevelure dévoilée renvoie à un espace désordonné, vulnérable, non plus tenu par la discipline du sanctuaire. Aharon ne représentait pas seulement l'intériorité de la *'avodah* : il était aussi ce qui donnait au peuple une forme extérieure ordonnée, contenue. La perte des nuées manifeste que la cohérence d'Israël dans le désert ne tient pas seulement aux lois, mais à une présence qui maintient le peuple dans une configuration stable. C'est cette stabilité qui se défait ici.

« **Qui était ce “roi d’Arad” ? C’était Amaleq** » L’identification d’Amaleq au roi d’Arad repose sur des critères géographiques, mais elle introduit surtout une dynamique spirituelle : c’est précisément lorsque les ‘Ananei Kavod disparaissent qu’Amaleq surgit. Ce surgissement traduit une réaction à une faille intérieure. La mort d’Aharon ne crée pas seulement un vide, elle révèle un affaiblissement dans la stature collective d’Israël. La présence des nuées rendait Israël méconnaissable pour ses ennemis ; leur retrait laisse entrevoir sa vulnérabilité. Amaleq s’insère là où il n’y a plus de couverture.

« **Il vous est comme les Kena’anéens** » L’appellation “Kena’ani” appliquée à Amaleq est un artifice volontaire pour modifier le statut juridique de l’ennemi. Israël, en effet, n’a pas le droit d’attaquer les descendants d’Essav. Mais face à un ennemi qui se présente sous une forme extérieurement différente, cette restriction ne s’applique plus. Ce changement de nom ne signifie pas que l’ennemi est un autre, mais que la façon de le percevoir est transformée. L’enjeu ici est la fonction d’Amaleq. Lorsqu’il cesse d’agir comme un frère hostile pour devenir une menace ouverte, il est considéré comme un Kena’ani. Ce déplacement permet à Israël de sortir de la paralysie juridique qui lui interdisait de répondre. Le combat devient possible parce que son action lui a donné un autre statut. La réinterprétation du nom est ici une libération de la contrainte, fondée sur la réalité de l’agression.

« **Amaleq a toujours été une lanière de révolte contre Israël** » Amaleq n’est pas seulement un ennemi ponctuel, mais une présence récurrente dans les moments de crise intérieure. Lors de la contestation de l’eau à *Refidim*, au moment du projet de retour en Égypte, ou ici après la mort d’Aharon, sa venue est toujours liée à un fléchissement dans le lien entre Israël et HaShem. Cette répétition montre que Amaleq intervient toujours là où l’unité intérieure se défait. Il ne représente pas l’exil, ni une punition, mais une tension qui surgit dès que le peuple doute de sa position. Ce doute ne prend pas toujours la forme d’une révolte explicite ; il peut se manifester dans une hésitation, une perte de direction, un trouble dans l’orientation collective. Amaleq est ce qui interrompt le mouvement, ce qui rompt la dynamique, ce qui fait retour dès que l’élan s’affaiblit.

« **Israël recula de sept étapes** » La mort d’Aharon se traduit spatialement dans une régression du camp : sept étapes en arrière. Reculer signifie ici être reconduit en arrière par la perte d’une présence. Aharon représentait la fonction de paix dans le camp, sa disparition brise un équilibre qui tenait l’ensemble. Le mouvement du peuple, depuis la sortie d’Égypte, repose sur une élévation continue ; revenir en arrière indique que ce processus n’était pas automatique. Il pouvait être suspendu. Cette suspension est due à l’absence de ce qui permettait la stabilité du mouvement.

BALAQ RABBAH 20 : 21 « Ils voyagèrent depuis le mont Hor, par le chemin de la mer des Joncs, pour contourner le territoire d'Édom, et l'âme du peuple s'impatienta en chemin » (Bamidbar 21, 4).

Mais n'est-il pas écrit : « Tu leur as donné Ton bon esprit pour les rendre intelligents » (Ne'hemia 9, 20) ? C'est que ceux-là, les caravanes qui sortirent d'Égypte et sur qui fut décrété la mort, ne connurent dans le désert ni repos d'esprit, ni souffle bienfaisant. De même il est dit : « Vos enfants seront des bergers [ro'im] dans le désert » (Bamidbar 14, 33). Ce sont eux, ce peuple dont l'âme s'impatienta en chemin.

« Le peuple parla contre Eloqim et contre Moshé » (Bamidbar 21, 5) : ils comparèrent l'esclave à son Maître.

« Notre âme est écoeurée de ce pain misérable » : cette génération était incapable de goûter quoi que ce soit des fruits de la Terre.

Rabbi 'Aqiva a dit : lorsque les marchands leur montraient un panier rempli de fruits du pays, ils mouraient, comme il est dit : « Si un homme, de cette génération mauvaise, voit le bon pays... » (Devarim 1, 35) — c'est-à-dire tout ce qui est bon venant du pays. C'est pourquoi : « Et l'âme du peuple s'impatienta en chemin » — ce sont eux qui se plainquirent et dirent : « Notre âme est écoeurée ».

« Et l'âme du peuple s'impatienta en chemin » L'impatience de l'âme exprime ici un étranglement intérieur : un peuple vidé de souffle, sans horizon. Cette génération, condamnée à mourir dans le désert, n'a plus accès à aucune forme de consolation. Elle ne voit ni fin, ni sens, ni présence. Son errance est surtout existentielle : le chemin ne mène à rien, sinon à l'extinction. Privés de tout lien réel avec la Terre, ils ne peuvent s'ouvrir à ce qu'elle représente. Rien de ce qui s'y rattache ne leur est accessible. Leur condition n'est pas transitoire, elle est bloquée. L'âme se rétracte alors par l'absence de perspective.

« Ils comparèrent l'esclave à son Maître » En mettant Moshé et HaShem sur le même plan, le peuple efface la distinction entre la source et son messenger. La parole devient confusion : il n'y a plus d'adresse, plus de distance, plus d'écoute. Cette indistinction annule toute possibilité d'orientation. Parler ainsi, c'est refuser à la fois la transcendance d'HaShem et la légitimité de Moshé. L'attaque devient globale, sans objet précis, sans structure. Le rapport au commandement se désagrège ; le langage lui-même se défait.

« Notre âme est écoeurée de ce pain misérable » Le rejet de la manne vise son absence de substance : une nourriture sans ancrage, tombée du ciel, sans lien avec la Terre. Ce pain ne nourrit pas un avenir, ne s'enracine dans rien. Il ne se cultive pas, ne s'acquiert pas. Il ne fait que tomber. Les Benei Israël rejettent une forme de vie. Recevoir sans agir, subsister sans construire, vivre sans territoire. Cette légèreté devient insupportable. Le pain est qualifié de *qeloqel* parce qu'il ne pèse rien dans leur existence.

« **Ils mouraient... tout ce qui est bon venant du pays** » Rabbi 'Aqiva enseigne que la simple vue des fruits de la Terre pouvait faire mourir ceux à qui elle était interdite. L'objet de la promesse devient pour eux une blessure : ce qu'ils voient leur rappelle ce qu'ils ne peuvent atteindre. Le décalage entre ce qui se montre et ce qu'ils peuvent intégrer est total. Ce qui les tue est la dissonance entre leur intériorité condamnée et la bonté révélée. Le fruit devient mortel parce qu'il ne leur est pas destiné. La vie de la Terre leur est devenue étrangère. La bonté même d'Erets Israël ne fait que creuser leur exclusion.

BALAQ RABBAH 20 : 22 « *HaShem envoya contre le peuple les serpents brûlants, ils mordirent le peuple, et un grand nombre d'Israélites mourut* » (Bamidbar 21, 6). Pourquoi HaShem choisit-Il de les frapper précisément par des serpents ? Parce que le serpent a été le premier à user de la médisance (*lashon hara'*) et a été maudit pour cela — or, eux n'en ont rien appris. HaQadosh Baroukh Hou dit : que vienne le serpent, qui fut le premier à médire, et qu'il punisse ceux qui usent de la médisance, comme il est dit : « *Celui qui fait une brèche dans une haie, un serpent le mordra* » (Qohelet 10, 8).

Autre explication : pourquoi furent-ils frappés par des serpents ? Le serpent, même s'il consomme tous les mets les plus raffinés du monde, tout se transforme en poussière dans sa bouche, comme il est dit : « Le serpent, la poussière sera sa nourriture » (Yeshayah 65, 25). Et eux mangent la manne, qui se transforme en une multitude de saveurs, comme il est dit : « Il leur accorda leur demande » (Tehilim 106, 15), et : « Cela fait quarante ans qu'HaShem ton HaShem est avec toi, tu n'as manqué de rien » (Devarim 2, 7). Que vienne donc le serpent, qui mange une grande variété et ne goûte qu'une seule saveur, et qu'il frappe ceux qui mangent une seule chose et y perçoivent une multitude de goûts.

« *Les serpents brûlants* » — qui brûlent l'âme. Rabbi Youdan dit : « *Les serpents brûlants* », c'est que la nuée les brûlait et les utilisait pour former une haie autour du camp, afin que tu connaisses les miracles que fit HaQadosh Baroukh Hou pour eux : ce sont ces mêmes serpents qu'Il mobilisa contre eux.

« **Que vienne le serpent** » Le serpent intervient comme agent de punition en raison de son lien initial avec la faute de *lashon hara'*. Il incarne une parole faussée, déformante, qui introduit un rapport biaisé au réel. Le fait qu'il soit envoyé en réponse à une plainte du peuple révèle une dynamique où la parole humaine a quitté toute justesse : ce qui s'exprime n'est plus une demande ni une critique fondée, mais une parole détachée, sans structure, qui défait la relation. Cette parole, sans mesure ni intériorité, a la même nature que celle du serpent, qui avait introduit la distorsion dans le monde dès le Gan 'Eden. Le peuple s'est dressé contre le cadre même de la relation avec HaShem, sans en percevoir les limites. Il s'agit d'une manière de parler qui transgresse — comme quelqu'un qui brise une haie. C'est cette brèche

que le serpent vient mordre. La punition n'est pas extérieure à la faute : mais la prolonge en acte.

« **Le serpent, même s'il consomme tous les mets les plus raffinés ...** » Tout ce que le serpent consomme devient poussière. Il incarne une incapacité à intégrer ce qui lui est donné. À l'inverse, les Benei Israël mangent un aliment unique — le manne — qui peut se décliner en une infinité de saveurs. Mais leur parole exprime un rejet : ils ne goûtent plus rien. Il y a une inversion complète du rapport au goût. Le peuple se comporte comme un être qui a perdu le sens de ce qu'il mange, incapable de reconnaître la diversité là où elle est offerte. La manne était précisément un aliment sans forme fixe, entièrement défini par la subjectivité de celui qui le mangeait. Il exigeait une disposition intérieure. . Le peuple, en refusant cette modalité de nourriture, manifeste une fermeture au don, un repli sur une attente formatée. Le serpent devient alors l'image d'un rapport annulé au goût : celui qui ne goûte plus rien de ce qui lui est donné, soit parce que tout devient poussière, soit parce qu'il refuse d'en reconnaître les saveurs.

« **Les serpents brûlants** » Le mot *saraf* désigne ici une atteinte de l'ordre de la brûlure intérieure. Le mal atteint la personne à l'intérieur d'elle-même et reflète l'état de l'âme qui a perdu le goût, l'orientation et la gratitude. L'insatisfaction radicale ne laisse aucune place à la consolation : la brûlure est l'expression de cette rupture. Rabbi Youdan ajoute que ces serpents étaient en réalité déjà présents dans le désert, brûlés auparavant par les *ananei kavod*, et transformés en clôture protectrice pour le camp. Le miracle consistait à tenir à distance ces dangers par une barrière invisible. En renversant cette protection, HaShem ne fait qu'ôter un '*hessed* jusque-là silencieux. Le même serpent qui servait de garde devient instrument de punition. Ce sont les mêmes éléments, mais retournés. L'espace n'est plus protégé. Ce retournement des miracles souligne la gravité de la plainte : elle rend impossible la continuation discrète du don.

BALAQ RABBAH 20 : 23 « *Le peuple vint vers Moshé et dit : Nous avons fauté, car nous avons parlé contre HaShem et contre toi ; prie HaShem pour qu'il éloigne de nous le serpent* » (Bamidbar21,7). *Ils avaient conscience d'avoir mal parlé de Moshé, et ils se prosternèrent devant lui en disant : « Prie HaShem pour qu'il éloigne de nous... » — c'était un seul serpent. « Et il pria » — pour te faire connaître l'humilité de Moshé, qui ne tarda pas à implorer la miséricorde en leur faveur ; et pour te faire connaître la force de la teshouva : dès qu'ils dirent « Nous avons fauté », il fut apaisé envers eux, car celui à qui l'on demande pardon ne doit pas devenir cruel.*

Il est dit de même : « Avraham pria Eloqim, et Eloqim guérit » (Bereshith 20, 17), et : « HaShem restaura la situation d'Iyov lorsqu'il pria pour ses compagnons » (Iyov 42, 10). Et d'où sait-on

que si un homme a fauté envers son prochain et que ce dernier ne lui pardonne pas après qu'il lui a dit : « J'ai fauté », c'est lui qui est désormais considéré comme fautif ? C'est ce qui est dit : « Moi aussi, il me serait impensable de pécher contre HaShem en cessant de prier pour vous » (Shemouel I 12, 23). Et quand cela ? Lorsqu'ils vinrent dire : « Nous avons fauté », comme il est dit : « Le peuple dit à Shemouel : Prie pour tes serviteurs... car nous avons ajouté à tous nos péchés celui-là » (Shemouel I 12, 19), et encore : « Nous avons fauté, car nous avons transgressé la parole d'HaShem et ta parole. » Il leur répondit : « Il me serait impensable de pécher contre HaShem. »

« HaShem dit à Moshé : Fais-toi un serpent brûlant et place-le sur une perche : quiconque aura été mordu, en le regardant, vivra » (Bamidbar 21, 8). « Quiconque aura été mordu » — pas uniquement celui qui a été mordu par un serpent, mais bien : « quiconque », même s'il a été mordu par une vipère, un scorpion, une bête féroce ou un chien.

« Moshé fit un serpent de bronze et le plaça sur une perche » (Bamidbar 21, 9) — il le lança en l'air, et il resta suspendu.

« Ils se prosternèrent devant lui en disant » Le peuple reconnaît sa faute sans justification ni explication. Il ne cherche pas à réduire sa responsabilité ni à invoquer de circonstances atténuantes. Il s'adresse directement à Moshé comme à un intercesseur. La prosternation marque un renversement du geste précédent : ceux qui l'avaient comparé à HaShem viennent maintenant s'abaisser devant lui. La demande ne porte que sur le retrait du serpent : aucune mention n'est faite des morts, aucune tentative de négociation, aucun reproche n'est formulé. Ce silence exprime la lucidité sur l'irréversibilité de ce qui a été provoqué. La demande est concise, épurée, adressée sans détour : que soit retirée la chose présente, surgie du dérèglement de la parole.

« Pour te faire connaître la force de la teshouva » Moshé ne tarde pas. Il prie immédiatement, et cela suffit – celui à qui l'on demande pardon ne devant pas se durcir. Refuser de pardonner à celui qui reconnaît sa faute, c'est devenir fautif à son tour. La teshouva authentique transforme instantanément la situation. Elle rétablit la possibilité d'un lien. Le pardon ne dépend pas d'un changement intérieur prouvé, mais d'un aveu réel. C'est à partir de là que tout peut se rouvrir. La rigueur attendue de celui qui a été offensé consiste à répondre justement à l'aveu. Le mouvement d'Avraham, celui d'Iyov, celui de Shemouel, en témoignent : la prière pour autrui, même fautif, est un devoir dès que l'aveu existe. L'attente d'un pardon devient une obligation active pour celui envers qui la faute a été commise.

« Fais-toi un serpent brûlant » La morsure que soigne ce dispositif n'est pas seulement celle du serpent. Toute morsure est concernée : vipère, scorpion, bête sauvage ou chien. La précision du passouq — « quiconque a été mordu » — est prise au sérieux. Le regard porté sur le serpent de bronze suspendu permet de survivre à toute attaque. Le même objet qui évoque la faute devient support de guérison. La perche (*nès*) élève l'objet sans en effacer la

charge. Le serpent reste visible dans sa forme, mais déplacé dans sa fonction. Ce n'est pas la magie d'un objet ni un transfert symbolique : c'est l'acte de regarder — autrement — ce qui a frappé. Le regard vers le haut transforme la relation à la blessure. Le geste de Moshé, qui lance le serpent dans les airs et le fixe au-dessus du peuple, inscrit la blessure dans un nouvel espace : celle qui faisait tomber est maintenant ce vers quoi on lève les yeux.