

Lumière et obscurité

2023-07-30

Tish'a Be-Av : le sommet de l'éloignement ou une autre forme de proximité

Le temps de *Tish'a Be-Av*, qui paraît être le moment le plus extrême de l'éloignement d'Israël par rapport à *HaShem*, est en réalité un moment de grande proximité, mais d'une proximité d'un autre type. C'est ce paradoxe qui reçoit d'abord son expression dans le *midrash* des *krouvim*, des créatures de sainteté qui se trouvaient sur le couvercle du Arôn, de l'arche sainte.

Au moment de la destruction du *Beit HaMiqdash*, lorsque les ennemis entrent dans le sanctuaire, ils trouvent les *krouvim* face à face. Or ces *krouvim*, placés sur le *kaporet* de l'*Aron HaQodesh*, expriment l'état de la relation entre *HaShem* et le *Klal Israël* : lorsqu'il y a proximité, ils se tournent l'un vers l'autre ; lorsqu'il y a éloignement, ils se détournent. On aurait donc dû s'attendre, au moment même de la destruction, à les voir séparés. Pourtant, ils sont face à face. Ce fait oblige à penser qu'il y a, à cet instant, quelque chose de la relation qui ne se lit pas au niveau visible.

Cela révèle deux *hanhagoth*, conduites divines, différentes. Tant que le *Beit HaMiqdash* existe, la relation entre *HaShem* et Israël est une relation *galouï*, dévoilée, visible dans le monde. Dès lors, comme dans toute relation visible, elle connaît des hauts et des bas manifestes. En revanche, après la destruction, la conduite divine devient *hanhagah nistareth*, une direction cachée. Rien ne se voit clairement. C'est précisément dans cette dissimulation que peut se manifester une permanence du lien plus profonde que ce que laisse apparaître l'histoire visible. Le miracle des *krouvim* dévoile alors que l'alliance n'est jamais détruite ; elle continue, mais sous une forme qui ne se montre pas extérieurement.

Cette opposition entre le dévoilé et le caché est éclairée par les *berakhoth* précédant le *Qri'at Shema* à *Sha'harit* et à *'Arvit*. Le matin, on dit : « *Bo'her be-'amo Yisrael be-ahavah* » : *HaShem* choisit Son peuple avec amour. Cette *be'hira* renvoie à la *hanhagah* de la *Geulah*, à la délivrance visible, au matin du monde. Cela correspond à « *le-haguid ba-boqer 'hasdekha* » : au matin, on raconte le *'hesed*, c'est-à-dire une activité divine manifeste.

Le soir, en revanche, on entre dans un autre registre : « *ve-emunatekha ba-leiloth* ». La nuit n'est pas celle du visible, mais celle de la *emounah*. On ne voit pas ; on est dans la confiance. C'est pourquoi, le soir, on parle d'*ahavah* sans plus de précision. Il y a de l'amour, mais il n'est pas explicité, parce qu'il ne se manifeste pas dans une histoire lumineuse. Cela correspond à l'exil, aux *galouyoth*, à une relation maintenue dans l'obscurité.

Dans cette perspective, *Tish'a Be-Av* n'est pas seulement le souvenir d'une perte. C'est le lieu où se dévoile que même lorsque tout semble rompu dans le visible, le cœur de l'alliance demeure intact dans le caché.

Deux manières de vivre la destruction : le Rambam et la *teshovah* après le 'Egel ha-Zahav

Le *Rambam*, dans le *Yad HaHazakah*, énonce les lois de *Tish'a Be-Av* puis fait une distinction surprenante : il y aurait une manière de vivre ce jour pour le commun des gens, et une autre pour les '*hassidim ha-rishonim* ; les '*hakhamim* d'aujourd'hui sont appelés à se conduire comme ces derniers. Une telle différence est exceptionnelle. On ne distingue pas d'ordinaire deux manières de vivre les autres fêtes selon qu'on est sage ou non ! Il faut donc comprendre ce qui fonde ici cette séparation.

Une source possible est cherchée dans la réaction des *Bnei Yisraël* après la faute du '*Egel ha-Zahav*. Deux versets décrivent leur deuil. D'abord : « *va-yishma' ha-'am* » — le peuple entend la mauvaise nouvelle et prend le deuil. Puis, plus loin : « *va-yitnatzlou Bnei Yisrael* » — les *Bnei Yisraël* déposent les couronnes reçues au '*Horev*. Le *Ramban* lit dans ce second verset quelque chose de beaucoup plus fort qu'une simple abstention extérieure. Il ne s'agit plus seulement de ne pas porter un ornement ; il s'agit de renoncer réellement à ce qu'il représente.

Ces couronnes étaient liées au moment du *Mattan Torah*, quand Israël avait dit *Na'aseh ve-Nishma'*. À ce moment-là, la réparation de la faute d'Adam était parvenue à son terme : la mortalité introduite par la faute première avait été supprimée ; le *Yétser ha-Ra'* et le *Malakh ha-Maveth* avaient perdu leur emprise. Israël était revenu à une condition d'immortalité. Le '*Egel ha-Zahav* fait perdre cet état. Déposer les couronnes signifie donc accepter de redevenir mortel.

Là se joue une différence décisive. Après la faute d'Adam, la mortalité avait été imposée de l'extérieur. Après le Sinaï, lorsqu'Israël renonce aux couronnes, il y a acceptation de cette déchéance. Cette acceptation est appelée par le *Ramban* une grande *teshovah*. Elle consiste à reconnaître pleinement ce qu'est devenu l'état humain, à assumer la chute au lieu de la nier. Ce n'est pas une petite contrition morale ; c'est l'acceptation d'avoir quasiment tout perdu.

Le *Ramban* souligne encore la différence entre *ha-'am* et *Bnei Yisra'el*. Le premier verset parle du peuple ; le second des *Bnei Yisra'el*. Il lit dans cette seconde expression les plus élevés d'entre eux, ceux qui ont accepté volontairement le nouvel état. Les autres subissent ; eux consentent. C'est cette acceptation qui ouvre au *ra'hamim*, à cette relation de tendresse enracinée dans le *re'hem*. Quand la relation n'est plus affichée, elle peut paradoxalement rester au plus haut niveau dans le caché. C'est exactement ce que montraient les *krouvim* face à face au moment de la destruction : visible, ce serait intenable ; caché, cela peut demeurer.

Cela éclaire la distinction du *Rambam*. Il y aurait ainsi deux manières de vivre l'absence du *Beith HaMiqdash*. Pour le commun, la destruction signifie surtout qu'une chose n'est plus là. Pour celui qui comprend, tout a changé : il ne manque pas seulement un bâtiment ou un culte, mais un monde. La relation à *Tish'a Be-Av* n'est donc pas la même.

La discussion sur l'étude de la *Torah* à *Tish'a Be-Av* va dans ce sens. Certains *rishonim* semblent considérer qu'il y aurait, ce jour-là, une sorte de *p'tour* par rapport à l'étude, alors que d'autres y voient plutôt un interdit portant sur certains modes d'étude. Une voie médiane consiste à comprendre ce *p'tour* non comme une suppression de l'obligation, mais comme le constat que, ce jour-là, il est difficile d'étudier à son niveau véritable. L'obligation demeure, mais le poids de la destruction et du *galouth* empêche l'investissement habituel. Là encore, vivre *Tish'a Be-Av* en profondeur suppose une conscience du bouleversement du monde.

Le *neder*, le *Beith HaMiqdash* et la possibilité de donner une demeure à la *qedousah*

L'épreuve de la mort d'Aaron et de la disparition des '*Ananei kavod*. Tant qu'ils entouraient Israël, la présence divine était manifeste ; on vivait comme dans une bulle. Avec la mort d'Aaron, cette protection disparaît momentanément, et aussitôt Amaleq attaque. Le texte dit pourtant qu'il s'agit des Cananéens. Les '*Hazal* expliquent qu'Amaleq s'était déguisé : il voulait tromper Israël pour dérouter sa prière. Cette ruse pose la question du sens du récit : pourquoi la *Torah* insiste-t-elle sur ce point ?

Une réponse s'est donnée par un *midrash* qui ouvre le verset : « וַיִּדֹר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר » (*Vayidar Yisrael neder*, « Israël fit un vœu »). Pourquoi le singulier ? Le *midrash* renvoie au premier à avoir fait un *neder* : *Ya'aqov*, qui porte aussi le nom d'Israël. Le *neder* des *Bnei Yisra'el* dans la guerre contre Amaleq prolonge ainsi le *neder* de *Ya'aqov*. Ce lien est essentiel parce que la notion de *neder* est intimement liée à celle du *Beit HaMiqdash*.

Un *neder* ne porte pas sur de l'abstrait mais sur du concret. Il faut quelque chose à quoi la *qedousah* puisse s'attacher. Cela le distingue de la *shevou'ah*. Le *neder* passe par le modèle du *heqdes*, du domaine consacré au *Beit HaMiqdash*. Lorsqu'une personne désigne un animal pour en faire un *qorban*, cette désignation verbale — *qedoushat peh* — le retire déjà de son usage ordinaire. De même, quelqu'un qui s'interdit, par *neder*, de manger des bananes vertes, ne fait pas qu'exprimer une préférence : il leur applique un statut analogue à celui du *heqdes*. Sa parole produit une interdiction ayant la même gravité qu'un interdit toranique ordinaire. La *Torah* dit : « *lo ya'hel devar* » ; il ne doit pas profaner sa parole. Si profanation il y a, c'est que la parole a reçu une forme de sainteté.

Le rapport établi entre *neder* et *dirah*, demeure, permet alors de penser le *neder* comme la manière de donner une demeure au *qodes*. La *qedousah* est une notion abstraite ; pour exister dans notre monde, elle doit s'accrocher à quelque chose de concret. Le *neder* est précisément cet ancrage.

C'est ce qu'exprime déjà *Ya'aqov*. Dans son vœu, il demande protection, pain et vêtement, mais surtout que cela apparaisse comme venant de *HaShem*. En échange, la pierre sur laquelle il a dormi deviendra le commencement d'un *Bet Elohim*. Autrement dit : si la relation à *HaShem* se vérifie dans le concret le plus élémentaire, alors il y aura une maison pour cette présence. Le *Beit HaMiqdash* est cette *dirah* donnée à la *qedousah*.

Cependant, le verset décisif est : « *Asou Li Miqdash ve-shakhannti betokham* ». Il n'est pas dit "en lui", mais "en eux". La vraie résidence divine est dans le cœur de chacun. Le cœur n'est pas ici le lieu du sentiment, mais celui de la décision. Faire résider *HaShem* dans le cœur signifie Le rendre partie prenante de toutes les décisions, faire en sorte que la conduite entière soit conforme à la *Torah*.

De là vient le danger du *Beit HaMiqdash*. Il peut devenir un "temple", un lieu où l'on s'acquitte de sa part religieuse, puis où l'on reprend ailleurs une vie entièrement profane. C'est précisément ce que dénoncent les prophètes : les *qorbanoth* ne valent rien si, hors du sanctuaire, la conduite est corrompue. Le *Beit HaMiqdash* a été perdu non parce qu'il fonctionnait mal en son intérieur, mais parce qu'on n'a pas créé dans les cœurs les conditions de sa vérité. Le troisième *Beit HaMiqdash* ne vient pas comme outil pour réparer après coup ; il ne viendra qu'une fois le travail fait.

Dans cette lumière, le *neder* pris pendant la guerre contre Amaleq signifie : tout le butin sera voué à *heqdash*. Il ne s'agit pas seulement de gagner. Il s'agit de montrer que rien n'est pris comme propriété autonome ; tout est rendu à *HaShem*. Le même geste se retrouve chez Yehoshoua' avec Yeri'ho : mettre à part une part du territoire, c'est reconnaître que « *ki li ha-aretz* ». La terre d'Israël est donnée comme héritage, c'est-à-dire comme don qui ne dépend pas du mérite de celui qui reçoit. On ne peut jamais s'y penser comme propriétaire absolu, d'autant plus que Celui qui donne n'est pas mort. La terre reste à *HaShem* ; celui qui la reçoit demeure redevable.

Amaleq, l'obscurité nécessaire et la consolation

Amaleq apparaît ici comme celui qui nie la présence divine dès qu'elle cesse d'être manifeste. Lorsque les '*Ananei kavod* disparaissent, il croit que la protection n'est plus là. En vérité, la présence divine demeure, mais cachée. Amaleq, lui, ne supporte pas cette présence d'Israël ; ses raisons affichées ne sont que des *malboushim*, des vêtements. Sa haine est absolue et sans raison véritable.

Le *neder* est opposé à cette logique d'Amaleq. Là où Amaleq multiplie les déguisements, le *neder* fait apparaître l'intention profonde, la *qedousah*, le *ratzon* de *HaShem* dans le monde. Il enlève les vêtements extérieurs pour faire apparaître ce qu'est réellement la chose. C'est dans cette ligne qu'est évoqué l'enseignement de la *Gemara* sur le *shem*. Le nom d'une chose n'est pas une convention vide ; il dit quelque chose de sa forme véritable. Pour accéder à cette forme, il faut percer tout ce qui, dans la matérialité, la recouvre.

La *parashah* des *Nedarim* est adressée d'abord aux *Rashei Matoth*. Parce que l'annulation d'un vœu demande des sages capables de comprendre l'intention exacte de la parole, d'entendre les nuances, de discerner un vrai *petha'h*, une ouverture pour l'annulation du vœu. Cette possibilité d'annuler un *neder* est décrite par la *Gemara* comme « flottant dans l'air » : elle n'a pas d'ancrage textuel massif, mais repose sur une extrême sensibilité à la langue. Là encore, tout tourne autour de la capacité à rejoindre la vérité cachée dans les mots.

La réflexion s'élargit enfin à la logique générale de l'histoire d'Israël. Les *shvatim*, appelés ici *matoth*, prolongent la volonté profonde de *Ya'aqov* : faire qu'une présence

d'en haut s'ancre réellement sur terre. Mais, pour que cette présence tienne, il faut passer par son contraire. C'est le sens de ce que dit Rashi sur « *Atem nitsavim ha-yom kulkhem* » : un jour n'est pas seulement lumière ; il comprend aussi l'obscurité. Le mot même de jour inclut les deux. De même, la lumière ne devient véritable qu'arrachée à son contraire.

C'est pourquoi l'histoire d'Israël passe par l'esclavage, les *tokhahoth*, les *issourim*, la destruction. Le but n'est pas la sanction pour elle-même. Il s'agit de faire exister réellement les choses, de les asseoir. Ce qu'on n'a pas arraché à son contraire, on ne l'a pas vraiment. Ainsi *Tish'a Be-Av* : c'est le fond de l'obscurité, mais une obscurité nécessaire pour la lumière.

Toutefois, cette obscurité n'est pas un horizon en soi. Après les trois *haftaroth* de *pour'anouth*, les épreuves, viennent sept *haftaroth* de consolation. Il y a plus du double de consolation que d'annonce du désastre. Cela signifie que le but de l'obscurité est de rendre possible la construction. Si l'on sait reconnaître ce qui s'est passé, comprendre que cette traversée avait un sens, et en tirer la force d'aller dans le bon chemin, alors l'obscurité a été "payée".

Les remontrances de la *Torah* ne sont pas de simples reproches moraux. *Hokhahah* signifie aussi démonstration : on montre à nouveau ce qui a été oublié. C'est un soutien avant d'être un blâme. Tout dépend donc de la manière de recevoir *Tish'a Be-Av* : comme une perte close sur elle-même, ou comme l'expérience d'une obscurité qui, si elle est comprise, ouvre à une lumière plus vraie.

C'est en ce sens que le jour de la destruction peut être aussi un grand moment de proximité : non la proximité évidente du matin, mais celle, plus profonde et plus secrète, qui se tient dans la nuit.