בס"ד

Yamcheltorah

Pour la Réfoua Chéléma de David ben Messaouda, Rav Moshé ben Raziel, Chimone ben Messaouda

Pour l'élévation de l'âme de Yitshak Ben Chimone, Yéhouda Ben David, Chimone Ben Yitshak, Aaron Ben Chimone, 'Haïm ben David, David Ben yaakov, Yéhia ben Yaakov, Messaouda bat Guemra, et 'Hanna Bath Esther

Pour le zivoug de Sarah bat Avraham , Azriel ben Sarah et David ben Julie, Jenny Bat Étoile

Résumé de la Paracha

La paracha de Vaét'hanan débute par la prière de Moshé qui tente de briser le décret l'empêchant d'entrer en terre d'Israël. Malgré toutes ses tentatives, le Maître du monde refuse d'accéder à la requête de Moshé. Toutefois, Il lui accorde la possibilité d'observer la splendeur de la terre promise. Par la suite, Moshé encourage Yéhochoua, son successeur dans la lourde tâche qu'il a de faire entrer le peuple juif en Israël. Moshé poursuit avec un rappel de l'importance et de la justesse des lois qu'Hachem nous a transmises au Mont Sinaï, lorsqu'Il nous a légué, les dix commandements après nous avoir sortis d'Égypte. Ces dix commandements seront même intégralement répétés à la suite des différentes lois que Moshé rappelle au peuple. Notre paracha cite également le premier paragraphe du chéma Israël, qui constitue l'acte de foi basique que nous devons réciter chaque matin et chaque soir avant de se coucher. La paracha se conclut par des rappels des fautes passées et un appel de Moshé à ne pas renouveler l'attitude négative que leurs ancêtres ont eu durant les quarante années dans le désert.

Versets De la Paracha

Dans le chapitre 5 de Dévarim, la Torah dit :

כ/ וַתֹּאמְרוּ, הֵן הֶרְאָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת-כְּבֹדוֹ וְאֶת-גָּדְלוֹ, וְאֶת-קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ, מִתּוֹךְ הָאֵשׁ; הַיּוֹם הַזֶּה רָאינוּ, כִּי-יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וָחָי

20/ en disant: "Certes, Hachem, notre Dieu, nous a révélé sa gloire et sa grandeur, et nous avons entendu sa voix du milieu de la flamme; nous avons vu aujourd'hui Dieu parler à l'homme et celui-ci vivre!

כא/ וְעַתָּה, לָמָּה נָמוּת, כִּי תֹאכְלֵנוּ, הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת; אִם-יֹסְפִים אֲנַחְנוּ, לִשְׁמֹעַ אֶת-קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עוֹד--וָמָתְנוּ

21/ Mais désormais, pourquoi nous exposer à mourir, consumés par cette grande flamme? Si nous entendons une fois de plus la voix de Hachem, notre Dieu, nous sommes morts.

כב/ כִּי מִי כָל-בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ-הָאֵשׁ, כָּמֹנוּ--וַיֶּחִי

22/ Car est-il une seule créature qui ait entendu, comme nous, la voix du Dieu vivant parler du milieu du feu, et soit demeurée vivante?

Ce passage soulève plusieurs questions. Les versets semblent se contredire affirmant d'une part « *nous avons vu aujourd'hui Dieu parler à l'homme et celui-ci vivre!* » et d'autre part « *Si nous entendons une fois de plus la voix d'Hachem, notre Dieu, nous sommes morts* ». Pourquoi devraient-ils mourir en poursuivant l'exercice d'écoute du Maître du monde ? S'ils ont survécu au début de l'écoute, en quoi la suite devrait-elle différer ?

Par ailleurs, nous savons que de nombreux hommes à la suite de l'histoire atteindront le niveau de prophète leur offrant la possibilité de converser avec le Créateur sans pour autant craindre pour leur vie. Pourquoi le don de la Torah est-il alors si dangereux pour le peuple juif, au point de le pousser à craindre pour sa vie ?

La réponse est déjà offerte par nos sages[1] : « *Rabbi Yéhpuchou'a Ben Lévi dit : chaque parole sortant de la bouche du Maître du monde provoquait la sortie de l'âme d'Israël comme il est dit*[2] *: "Mon âme est sortie lorsqu'il parlait ". Mais après la sortie de leur âme en entendant la première parole, comment ont-il pu entendre la deuxième ? (La guémara répond:) Il a fait descendre sur eux la rosée destinée à ressusciter les morts dans le futur afin de les ramener à la vie comme il est dit*[3] *: " Tu fis ruisseler, ô Dieu, une pluie bienfaisante; ainsi toi-même tu restauras ton héritage, si épuisé "* ».

Cette réponse apportée par nos sages lève d'autres questions. Qu'ont craint les hébreux dans ce processus ? Il s'agit certes d'une mort mais elle est conséquente au rapprochement du divin et non l'œuvre de l'ange de la mort. Elle n'a donc rien à voir avec ce que connait le commun des mortels en ce sens qu'aucune souffrance ne s'en dégage. Plus encore, elle s'en est suivi d'une résurrection. Que craignent donc les hébreux de continuer à écouter le Créateur ? Ne pouvait-Il plus les ramener à la vie à nouveau en cas de besoin ?

Nous pourrions supposer qu'ils ne voulaient pas compter sur un miracle. Partant de ce principe, nous comprenons qu'ils aient accepté entendre le premier commandement, ignorant le risque de voir leur âme ne pas supporter le choque. Par la suite, se rendant compte du procédé miraculeux nécessaire pour poursuivre le don de la Torah, les hébreux n'auraient alors pas voulu prendre le risque de mourir à nouveau imposant la mise en place d'un second miracle. Toutefois, cette hypothèse reste peu probable au vu de ce que nos sages enseignent à ce sujet[4] : « *Rav Haménouna a dit : que signifie le verset "la Torah nous a été donné en héritage par Moshé" ? Le mot "Torah" a pour valeur numérique 611 (car Moshé ne nous a transmit que 611 des commandements) et les deux premiers commandements des tables de la loi "Je suis Hachem ton Dieu..." et "tu n'auras pas d'autres dieux devant Ma face", nous les avons entendus directement de la bouche de Dieu* ».

Les bné-Israël ont donc bien entendu deux paroles. Dès la première ils auraient alors du cesser d'entendre et réclamer une interruption. Au sens de ce que nous évoquons, il s'avère alors que les hébreux soient morts et ressuscités à deux reprises. Que se passe-t-il donc au troisième commandement pour que le peuple prenne peur ?

Prolongeons notre interrogation en la généralisant : pourquoi le Maître du monde passe-t-Il par un tel processus ? N'était-il pas possible de mettre en place une intervention ne conduisant pas le peuple à la mort afin d'éviter de les ressusciter ?

1 Traité Chabbat, page 98b.
2 Chir Hachirim, chapitre 5, verset 6.
3 Téhilim, chapitre 68, verset 10.
4 Traité Makot, page 23b.

Le **Pirké déRabbi Éliézer**[5] décrit les conséquences du don de la Torah sur le monde, en passant par les tremblements de terre, les arbres qui se sont brisés devant la déflagration engendrée par la parole divine. Cependant, il apporte deux éléments à priori contradictoires. D'une part, il précise que les morts se sont réveillés, et d'une autre part il ajoute que les bné-Israël sont morts à l'écoute des dix commandements.

D'où l'interrogation que cela suscite au **Vélo 'Od Élah**[6] qui demande pourquoi les morts se réveillent et les vivants meurent ?

La réponse qu'il apporte est prodigieuse, car elle nous ramène au fondement de la parole divine, sur sa substance, sa nature concrète. La voix d'Hachem n'est pas qu'un son, elle n'est pas qu'une simple vibration des cordes vocales, se serait un blasphème que de penser ainsi. La voix d'Hachem est la source de la vie, elle est la néchama de toutes les âmes. C'est par le souffle de Sa bouche qu'Hachem a insufflé la vie à Adam, c'est par Sa parole que le monde est né. La parole divine est la source de toute chose, le pré-requis à l'existence et à la vie. De sorte, elle affecte différemment le mort et le vivant. Puisque le mort est dépourvu de cette source qui l'a quittée, lorsque la voix d'Hachem se manifeste, elle incorpore l'inerte pour lui procurer une sève vitale et la vie peut fleurir à nouveau. Par contre, pour le vivant, lorsque le son divin retentit, il agit comme un fort adhésif, qui appelle à un retour à la source. Pour donner une image, la parole d'Hachem laisse une résidu dans le corps qui est démuni de la vie. Ce résidu prendra la fonction de l'âme et animera le corps. Par contre, lorsqu'elle repasse à proximité de ce résidu, ce dernier est happé et désireux de retourner à sa source, ce qui provoque sa séparation avec l'hôte. Ainsi, les morts ont retrouvé la vie et les vivants ont perdu leur âme à l'écoute du premier commandement. De sorte, le deuxième commandement a eu pour effet de les remplir à nouveau d'une néchama, c'est pourquoi les bné-Israël ont pu ressusciter.

Nous comprenons maintenant qu'un seul miracle a eu lieu justifiant la réaction du peuple seulement à la suite de second commandement et non dès le premier. Cette explication nous explique le comment mais la question du pourquoi revient : Hachem n'aurait-Il pas pu éviter d'avoir recours à un tel procédé ? Quel est le but visé ?

Le **Sfat Émet**[7] apporte une réflexion intéressante en rapport avec le raisonnement du **Vélo 'Od Élah**. Partant du principe que le simple résidu du souffle divin ayant pénétré le corps d'Adam soit suffisant pour offrir la vie, nous comprenons naturellement que chaque parole qu'Hachem prononce a un effet directe sur l'état de la vie de l'individu qui l'entend. Lorsque le Créateur s'adresse à ses enfants lors du don de la Torah, alors une transformation s'opère, le vitalité n'est plus la même, leur âme elle-même se renouvelle, se sanctifie et s'élève à un état outrageusement supérieur à sa nature première. Le peuple meurt mais ne renait pas à l'identique, il apparaît bien plus saint au point d'aboutir au terme du procédé, à disposer d'un statut n'ayant plus rien avoir avec l'humain, plus rien à voir avec ce monde. C'est cette évolution que le peuple interrompt limitant alors leur ascension fulgurante en demandant à Moshé de jouer leur rôle d'intermédiaire. Une conséquence se fait alors sentir : Moshé continue d'entendre Hachem parler et poursuit alors le processus mis en place là où le peuple cesse sa progression. Le plus grand homme de l'histoire accède à une dimension hors-norme, le détachant totalement de ce monde et mettant en place les conditions de son entrée vivant dans le ciel pour y recevoir la Torah. Il dira par la suite au peuple[8] :

וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד, לְנַפְשֹׁתֵיכֶם: **כִּי לֹא רְאִיתֶם, כָּל-תְּמוּנָה**,
בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב, מִתּוֹךְ הָאֵשׁ

Prenez donc bien garde à vous-mêmes! ***Car vous n'avez vu aucune image****, le jour où Hachem vous parla sur le 'Horev du milieu du feu.*

À l'inverse, concernant Moshé, le Maître du monde affirme[9] :

פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבֶּר-בּוֹ, וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת,**וּתְמֻנַת יְהוָה**,
יַבִּיט; וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם, לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה

Je lui parle face à face, dans une claire

5 Chapitre 42.
6 Sur le midrach.
7 Sur notre paracha, année 642.
8 Dévarim, chapitre 4, verset 15.
9 Bamidbar, chapitre 12, verset 8.

apparition et sans énigmes; ***c'est l'image de Dieu même qu'il contemple****. Pourquoi donc n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur, contre Moshé ?"*

Que Moshé avertisse le peuple de peur de les voir affirmer qu'ils ont pu observer une quelconque image est tout à fait normal car il s'agit justement d'un interdit clair de la Torah que de donner une forme au Maître du monde. Dès lors comment affirmer que Moshé puisse contempler le divin alors qu'une telle affirmation soit comparable à de l'idolâtrie ?

Reprenons du début. Il faut avoir à l'esprit que chaque être humain est créé à l'image de Dieu. Il convient de définir cette notion d'une créature à l'image de Dieu. Dieu a t-Il une image ? Pour tenter de comprendre, nous allons nous référer à une analyse du **Chla'h Hakadoch**[10] qui raisonne à plus large échelle.

À plusieurs reprises, la Torah attribue des caractéristiques humaines à Hakadoch Baroukh Hou. En lisant la Torah, nous entendons donc parler du doigt d'Hachem, de sa main, de son bras ou encore de ses yeux. Cela semble étrange et dur à concevoir lorsque depuis toujours, une des premières informations que nous avons sur Dieu, est qu'Il ne possède pas de corps comme le nôtre. Il est même extrêmement grave de lui donner de telles attributions. De façon générale, nos sages résolvent ce problème par un enseignement du **Rambam**, selon lequel, la Torah parle dans des termes humains. L'objectif est de permettre à l'homme de comprendre ce qui est dit. C'est pourquoi la Torah emploie des métaphores pour nous donner un point de repère.

Une compréhension trop simpliste de cet enseignement nous mènerait à deux problèmes majeures. Le premier est celui de l'inexactitude des propos tenus. Par définition, chaque mot que la Torah utilise reflète la réalité absolue. Jamais la Torah n'occulte ou ne diminue la réalité. En clair, si la Torah parle des mains d'Hachem, pour nous donner une image, alors que dans les faits Hachem n'a pas de mains, alors la Torah n'est pas exacte.

Secondement, comme nous l'avons déjà mentionné, il est interdit de se faire une représentation d'Hachem, ni par la pensée, ni par la description. Et pourtant la Torah le fait. Comment peut-elle interdire ce qu'elle-même nous montre en exemple ?

Nous voyons donc que les mots du **Rambam** nécessitent un approfondissement.

Toutes nos conclusions nous ont, jusque là, amenés à comprendre que les « membres » cités par la Torah pour qualifier Hachem faisaient référence à un exemple comparatif. Cela nous aurait permis de « comprendre » Dieu en le comparant à nos attributs. Dans cette définition, la main de Dieu est une métaphore et notre main est la réalité à laquelle Dieu est comparé. Cela est toutefois faux comme nous l'avons démontré. La réalité est plutôt contraire à notre définition. Nous sommes la métaphore tandis qu'Hachem est la réalité. Nos mains ne sont que des images, les siennes sont réelles. Ce que nous appelons main n'est pas vrai. La définition même d'une main ne renvoie absolument pas au membre qui se situe à l'extrémité de notre bras. La main dans son sens absolu, telle qu'elle est dans la réalité, est celle d'Hachem. Ce dont nous disposons n'est qu'une métaphore. Il s'agit du reflet d'une réalité beaucoup plus profonde. Lorsque la Torah considère la main ou les yeux d'Hakadoch Baroukh Hou, elle ne lui donne ni image, ni restriction. Hachem dispose en effet d'une main et nous n'avons que ce qui ressemble à une main. La main du divin n'est en rien limitée, elle n'a pas de forme, ni de structure observable, elle est la source de ce qu'est une main, une expression de l'infinie. Les yeux du divin n'ont pas non plus de forme, ils sont infinis et il s'agit de l'origine la plus parfaite de ce qu'est un œil, et cela n'a strictement rien à voir avec une vision ou une quelconque conception terrestre.

C'est en ce sens que le **Sfat Emet** évoquait la capacité de Moshé à contempler l'image du divin là où il est interdit de le faire pour le reste des mortels. Car le processus d'évolution causé par le don de la Torah consistait précisément à permettre aux hommes de s'enfuir de la matérialité pour accéder à la réalité ultime, libérer des limites du monde, des structures bornées par une forme. Le refus du peuple de poursuivre le don de la Torah limite leur perception les empêchants d'envisager un main autrement que

10 Hélek Tolédot Adam Beth A'haron, Ot 11-14 dans les nouvelles éditions.

celle dont ils disposent. Moshé quant à lui poursuit son évolution et conçoit alors l'image divine, la perception authentique en dehors de toutes formes.

Cela nous conduit à l'analyse du Talmud sur un échange entre Hachem et Moshé[11] : « *(La Torah rapporte[12] : " Il ajouta: Tu ne saurais voir ma face; car nul homme ne peut me voir et vivre." Il est enseigné au nom de Rabbi Yéhochou'a Ben Kor'ha : Ainsi Hakadoch Baroukh Hou a parlé à Moshé : lorsque je voulais (me dévoiler à toi devant le buisson ardent) tu ne voulais pas (et a caché ton visage), maintenant que c'est toi qui veux, c'est moi qui ne veux plus. Sur cela, Rabbi Chmouël Bar Na'hmani s'oppose au nom de Rabbi Yonathan, qui a dit : par le mérite de trois actes, Moshé a obtenu trois choses : pour s'être couvert le visage devant Dieu devant le buisson, il a mérité le rayonnement de son visage. Pour avoir craint de s'approcher du buisson, il a obtenu la crainte du peuple à son égard. Et enfin pour avoir refusé de contempler le divin, il a mérité de contempler l'image de Dieu* ».

Le débat entre les deux avis se résume finalement à savoir s'il était bon pour Moshé de détourner le regard ou pas. Du point de vu de Rabbi Yéhochou'a Ben Kor'ha, Moshé a perdu l'occasion d'accéder à une connaissance plus haute et par la suite il regrette son choix puisqu'il demande à Hachem de lui accorder cette vision. À l'inverse, selon Rabbi Yonathan, Moshé a bien agit. En s'inspirant des propos du **Pri Tsadik**[13] nous pouvons envisager de réconcilier les deux avis. Ainsi, Hachem a proposé à Moshé un accès élevé à la connaissance, seulement en l'état ce niveau dépasse de loin celui de Moshé. Cette ouverture inappropriée est le fait du peuple juif qui pour être délivré doit disposer d'une homme d'une sainteté particulière. Moshé refuse car il sait être trop faible pour mériter de tels dévoilements et craint qu'il ne s'agisse que d'un rapprochement momentané qu'il n'aurait pas la force de maintenir. Moshé ne veut pas grandir en dehors de ses efforts personnels. C'est d'ailleurs ce que nous insinuons le Chabbat en disant « יִשְׂמַח מֹשֶׁה בְּמַתְּנַת חֶלְקוֹ *que Moshé se réjouisse pour la réception de sa part* » en ce sens où Moshé a refusé d'obtenir une chose n'étant pas de son fait. Cette démarche basée sur l'effort et non l'accès gratuit est récompensée car par la suite il mérite d'atteindre seul le niveau où la Torah affirme « *c'est l'image de Dieu même qu'il contemple* ».

Par la suite, le peuple va commettre la faute du veau d'or et précisément à ce sujet nos maîtres rapportent[14] : « *cinquante portes de sagesse ont été crées dans le monde et toutes ont été confiées à Moshé sauf une comme il est dit[15] : " tu l'as fait presque l'égal d'Élokim (Dieu)"* » Puisque la connaissance humaine du divin est encadrée par cinquante paliers, nous comprenons du verset cité par le talmud que Moshé était proche de la connaissance ultime puisqu'il est appelé « *presque l'égal d'Élokim (Dieu)* ». Sur cette base, les maîtres affirment qu'il avait atteint le 49ème palier. Le **Arizal**[16] précise qu'en réalité, au moment du don de la Torah, Moshé a obtenu les cinquante portes de la sagesse, seulement après la faute du veau d'or faite par le peuple, il a perdu le dernier niveau qu'il n'a récupéré qu'à sa mort.

Cette perte justifie alors que Moshé, alors qu'il ne voulait initialement pas de dévoilement subite, demande au Maître du monde de se révéler à lui, car précisément ici, il connait une perte conséquente à une faute dont il n'est pas l'auteur. Le veau d'or n'étant pas de son fait, il espère voir le Maître du monde lui rendre son état. Seulement cela n'est plus possible car lors de la proposition initiale, Hachem agissait en faveur du peuple, c'est pour Israël qu'Il propose à Moshé une évolution subite. Maintenant que le peuple a fauté, cette revendication n'existe plus et Hachem lui répond : « *maintenant que tu veux, Je ne veux plus* ».

Peut-être est-ce là la raison pour laquelle le peuple cesse l'échange avec Hachem et plus encore là se trouve la différence entre le don de

11 Traité Bérakhot, page 7a.
12 Chémot, chapitre 33, verset 20.
13 Dans son livre, Kédouchat Chabbat, drouch 7, sans pour autant suivre son raisonnement.
14 Traité Roch Hachana, page 21b.
15 Téhilim 8, verset 6.
16 Likouté torah, parachat Vaét'hanan, sur les mots "vayit'aber Hachem".

la Torah et toutes les prophéties à venir. Le Maître du monde ne se contente pas parler au peuple, Il pénètre leur chair par la Torah, les fait évoluer pour transcender les frontières du corps. Le changement est radical et défie le bon sens. Le peuple adopte alors la même attitude que Moshé devant le buisson : ils ne veulent pas d'un cadeau, ils veulent grandir par leurs propres moyens. Les bné-Israël voient dans le don de la Torah un dévoilement brutal et craignent de ne pas être en mesure de se maintenir au niveau compatible. Les révélations dont ils sont les spectateurs seraient alors temporaires et non définitives. D'où leur réaction identique à celle de Moshé préférant attendre d'atteindre le niveau requis pour mériter l'accès aux plus hautes sphères et y rester.

C'est justement là leur erreur car le don de la Torah constituait précisément la progression dont ils avaient besoin, il ne s'agissait pas d'une révélation mais d'une réécriture de leur existence afin de les installer au niveau requis et eux aussi être comme Moshé capables de contempler l'image divine. Cette restriction du don de la Torah amène les sages à comprendre le verset suivant sous un angle surprenant[17] :

אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר יְהוָה אֶל-כָּל-קְהַלְכֶם בָּהָר, מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל--**קוֹל גָּדוֹל, וְלֹא יָסָף**; וַיִּכְתְּבֵם, עַל-שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים, וַיִּתְּנֵם, אֵלָי

Ces paroles, Hachem les adressa à toute votre assemblée sur la montagne, du milieu des feux, des nuées et de la brume, ***d'une voix puissante, sans y rien ajouter****; puis il les écrivit sur deux tables de pierre, qu'il me remit.*

Le **Chlah Hakadoch**[18] explique qu'un des sens à donner aux mots en gras consiste à affirmer que le don de la Torah n'est pas fini, il ne poursuit d'où l'intervention des prophètes, des sages de chaque générations pour poursuivre le dévoilement. Cela rejoint notre propos, le transfert de la Torah à l'homme a été interrompu et nous n'avons alors pas accédé à l'intégralité du message à cause de notre faiblesse. Hachem ne « pouvait » plus nous offrir la suite de son cadeau car notre évolution est inachevée. Il revient alors aux grands hommes de l'histoire de se hisser au niveau requis pour achever le don de la Torah actuellement en cours.

Yéhi ratsone que nous puissions toujours nous élever au point d'atteindre la grandeur requise pour sortir des limites que nous nous sommes nous même imposer.

Chabbat Chalom.

Y.M. Charbit

Pour dédicacer ce dvar torah léélouï nichmat, ou pour la santé et la hatsala'ha d'un proche, contactez-nous par mail : yamcheltorah@gmail.com

17 Dévarim, chapitre 5, verset 18.

18 'Asseret Hadibérot, traité Chavou'ot, Torat Or, paragraphe 3.

Ce feuillet nécessite la guénizah. Ne pas porter durant chabbat !